Heike Delitz

Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Heike Delitz

Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Heike Delitz
Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken

VELBRÜCK WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Bergon-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken 11

Bergson im französischen soziologischen Denken
Einführung in eine Spurensuche 13
Logik des Argumentationsgangs 15
Konzentration auf Frankreich 24
Methodische Überlegungen: ›*Deux à deux*‹, Gegensatzpaare . . 34
Forschungsstand zu Bergson in der französischen Soziologie . 39

I Bergson-Effekte 1: Disziplinbildende Aversionen (Bergson in der *École française de Sociologie)* 45

1 Durkheims Verhältnis zu Bergson: ein merkwürdiges Nichtverhältnis 51
Die durkheimsche Wissenssoziologie: Bergson-Kritiken *(Die elementaren Formen des religiösen Lebens 1)* 53
›Vis-a-vis Bergson‹: Die Pragmatismus-Vorlesung (1913-1914) 60
1914: ›Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: le progrès moral et la dynamique sociale‹ 62
Institutionelle Konflikte: ›Affären‹ zwischen Bergson und Durkheim 64
Trotz allem: Ein durkheimscher Vitalismus? *(Die elementaren Formen des religiösen Lebens 2)* 66
Durkheim, der Anti-Bergson: Der soziale Gebrauch von Bergson im Kampf gegen die Neue Sorbonne 74
Bergson-Aversionen im Dreieck Tarde-Bergson-Durkheim . . . 78
»Ein Gegner der Freiheit«: Bergson über Durkheim 81

2 Soziologisierungen Bergsons: die Durkheimiens 83
2.1 Henri Hubert: Eine soziologische Theorie der Zeit 83
Die ›Studie zur Repräsentation der Zeit in der Magie und Religion‹: Die Grundidee. 84
Von der Zeit der Mythen und Riten zur zeitlichen Strukturierung des Sozialen 86
Soziologie der Zeit - statt Denken in der Zeit 87
Die allgemeine Soziologie der Zeit: Konventionelle Signaturen (ein ›Protostrukturalismus‹?) 89

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.2 Maurice Halbwachs: Eine soziologische Theorie des Gedächtnisses 93
Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (1925): Das ›Gesellschaftsgedächtnis‹ 95
Das kollektive Gedächtnis (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 (*L'homme total* I): Die Symboltheorie 110
Der Nichtcartesianismus bei Mauss (*L'homme total* II): Die Technikteorie 112
Die Reaktion auf *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) 115
Trotz allem eine vitalistische Soziologie? *(Die Gabe)* 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) . 146
Eine vitalistische Theorie der Konventionen (Éugene Dupréel) 154
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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die differenzierende Aktualisierung des Virtuellen (Bergsons genealogisches Konzept) 199
Die Theorie des Lebens: Differenzierende Aktualisierungen des *élan vital* 201

3 Die Soziologie Bergsons 213
Die Korrektur des Vitalen im Sozialen: *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen* (1900) 215
Eine vitalistische Gesellschaftstheorie: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) 217
Die Auseinandersetzung mit der Durkheim-Soziologie: Das negative und das positive Konzept des lien social 224
Die geschlossene (instituierte) Gesellschaft 229
Die Fabulation: Scharnier zwischen instituierter und instituierender Gesellschaft 232
Die sich öffnende (instituierende) Gesellschaft 236
Resümee: Immanenz der imaginären Institution im instituierenden Werden; das Neue 239

III Bergson-Effekte 2: Innovation durch Attraktion. Bergsonsche Theoreme in französischen soziologischen Konzepten 243
1 Ein ›technologischer Vitalismus‹ der Gesellschaftstheorie (André Leroi-Gourhan) 245
Konzentration auf das frühe Hauptwerk: *Évolution et techniques* 245
Die konzeptionelle Grundidee: die ›Tendenzen‹ der Materie (das Virtuelle) und die soziotechnischen ›Tatsachen‹ (das Aktuelle) 248
»Ein Bergsonismus der zweiten Generation…« 250
Die methodische Grundidee 1: Folge der Biegung der Erfahrung! 252
Die methodische Grundidee 2: Der klassifizierende Blick des Biologen auf die materielle Kultur 253
Die Tendenz und die Tatsachen 257
Die differente Aktualisierung der Tendenz: die Gesellschaftstypen 260
Die kollektive Haltung gegenüber der Tendenz der Materie: Entlehnung, Abwehr, Erfindung 262
Durchlässigkeit des soziokulturellen Milieus für die Tendenz, das ›Leben‹ der Materie 266

2 Das Wissen des Lebens und dessen Normativität (Georges Canguilhem) 268
Ein durchaus expliziter Bergsonismus 270

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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‹ Canguilhems: 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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5 **Ein ›Totemismus von Innen‹ – ein Strukturalismus von innen? (Claude Lévi-Strauss)** **361**
›Erst spät habe ich dem Denken Bergsons Ehre erwiesen‹ 361
Der Totemismus von Innen: ein System differentieller Klassifikation 365
Konkretes und Abstraktes, Kontinuierliches und Diskontinuierliches (der totemistische Operator) 367
Die Seinsweise der ›Struktur‹: differenzierende Aktualisierung des Virtuellen 370
Die strukturale Analyse: Gesellschaftsvergleich ohne Evolutionismus und Ahistorismus 374
Diachronie und Synchronie: Das Werden und die Struktur . . . 378
Natur und Kultur, Vitales und Soziales – die Emergenz des Sozialen im Vitalen 380

6 **Gesellschaften-gegen-den-Staat anstelle von Gesellschaften-ohne-Staat (Pierre Clastres)** **385**
Ein indirekter Bergsonismus 388
Das Problem des ›primitiven Krieges‹: Kritik der Anthropologie und Soziologie 389
Kritik des Ethnozentrismus und seines Evolutionismus 392
Eine ›Gesellschaft gegen den Staat‹ 1: Das indianische Häuptlingstum (Integration nach innen) 393
Die ›Gesellschaft gegen den Staat‹ 2: Die Funktionen des Krieges (Die Logik der Fliehkraft) 395
Kritik an negativen Begriffen, das Virtuelle und das Aktuelle . . 397
Unser Lachen ist das Lachen einer Gruppe – und worüber lachen die Indianer? 399

7 **Die imaginäre und die unvorhersehbare Institution der Gesellschaft (Cornelius Castoriadis)** **401**
Ein tiefer und tief verleugneter Bergsonismus 404
Was ist eine Gesellschaft? 407
Die gesellschaftliche Zeit: das Auftauchen, das Neue, die Schöpfung 409
Das radikale und das aktuale Imaginäre 411
Das zentrale Imaginäre (heteronome und autonome Gesellschaft) 414
Das Symbolische 1: Ordnung der Koexistenz und der Sukzession 418
Das Symbolische 2: *Legein* und *teukein*, die Diskurse und die Artefakte 420
Das Reale – oder das Vitale 422

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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
Explixite Aversionen und marginale Affinitäten 447

2 Der recht verstandene Bergson **449**
Die Ausgangsidee: Die Differenz von Raum und Zeit (durée) 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 (*natura naturata*, Kultur) und instituierende Gesellschaft (*natura naturans*, 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**

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken

Mit »der Geschichte des Bergsonschen Denkens in Frankreich kennt man sich nur schlecht aus. Vergessen ist jener Donnerschlag, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts das Reich des Denkens erzittern ließ … Man hat den Nobelpreis 1927 vergessen … Man hat die Attacken *ad hominem* vergessen … Uns fehlt … eine Wirkungsgeschichte Bergsons, die quer durchs Jahrhundert die Spur eines Denkens verfolgte, das man heute allzu rasch in die Hölle der überkommenen, nicht mehr zeitgemäßen Gedankenmumien verbannt«.[1]

Heute »lachen sich Leute darüber schief und werfen mir vor, sogar ein Buch über Bergson geschrieben zu haben. Weil sie die Geschichte nicht kennen. Sie wissen nicht, daß Bergson am Anfang in der französischen Philosophie Haß auf sich ziehen konnte, und wie er als Erkennungszeichen für alle Arten von … Randfiguren dienen konnte«.[2]

»Ein großer Philosoph ist derjenige, der neue Begriffe schafft: diese Begriffe gehen über die Dualitäten des gewöhnlichen Denkens hinaus und verleihen zugleich den Dingen eine neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung. Der Name Bergson bleibt mit den Begriffen *Dauer, Gedächtnis, élan vital, Intuition* verbunden.«[3]

1 B.-H. Lévy, *Sartre*, München 2002, 135f.
2 G. Deleuze, Brief an Michel Cressole (1973), in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 7–23, 12f.
3 G. Deleuze, Henri Bergson 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 28–44, 28.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bergson im französischen soziologischen Denken
Einführung in eine Spurensuche

Es geht in allem Folgenden um eine Spurensuche. Es geht um die Spur des Philosophen Henri Bergson im französischen soziologischen (und ethnologischen) Denken; desjenigen Philosophen also, dessen Einfluss auf das französische Denken des 20. Jahrhunderts insgesamt sicher kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Auch das soziologische Denken wird sich diesem Einfluss nicht ganz entzogen haben – sei es im positiven Sinne einer Ansteckung, sei es aber auch im negativen Sinne einer Aversion, einer Abstoßung von Bergson und dem Bergsonismus. Die Frage nach den Bergson-Effekten erfordert eine Spurensuche. Wie man schnell feststellt, blieben die Ansteckungen und selbst die Aversionen nur allzu oft unausgesprochen, sie wurden regelrecht versteckt. Meist ist Bergson also eher implizit als explizit in den Gesellschafts- und Sozialtheorien anwesend. Es ist aber auch und vor allem eine Spurensuche, da es – wie man ebenso schnell feststellen wird – zum Thema ›Bergson und die Soziologie‹ erstaunlich wenig zu lesen gibt: Offenbar ist diese Verbindung für die soziologische Wahrnehmung (und namentlich für die französische) ein Widerspruch in sich, eine *contradictio in adjecto*. Tatsächlich gibt es ein ganz bestimmtes Bergson-Bild in der Soziologie, das jede Assoziation seines Denkens mit einer soziologischen These unvereinbar macht, und dies nicht nur hierzulande, sondern lange vor allem auch in Frankreich. Dominant war und ist wohl immer noch das Bild eines Denkers der ›Lebensphilosophie‹, dasjenige des französischen Pendants zu Nietzsche; dominant ist das Bild Bergsons als eines Irrationalisten und Anti-Intellektualisten, eines Zerstörers der Vernunft. Ebenso assoziiert man hierzulande und in Frankreich mit dem Namen Bergsons stets eine Theorie des inneren Lebens, einen Psychologismus und Subjektivismus. Verknüpft wird diese Auffassung von Bergson dann mit dem Etikett des Intuitionismus als einer Erkenntnismethode, die der Überprüfung unzugänglich sei und die daher als völlig unzulänglich erscheint. Dies führt zugleich zu einem nächsten und letzten Negativstereotyp: dem Verdikt einer altmodischen Metaphysik. Mit all dem haben soziologische Theorien und Autoren *per definitionem* und selbstverständlich wenig zu tun.

Mit beidem hat aber auch das Denken Henri Bergsons faktisch wenig zu tun. Dies zu sehen, sich einmal jenseits der hartnäckigen Vorurteile zu stellen, die diesen Denker umgeben, erlauben die Neuinterpretationen seitens prominenter Autoren: Neulektüren, die erst durch die geläufigen Vorstellungen des Bergsonismus und die folgenden radikalen

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Brüche mit ihm möglich waren. Diese Neulektüren setzten Jahrzehnte nach dem öffentlichen Erfolg Bergsons, in den 1940ern 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-*

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gischen Denkens zeigt sich bereits in der Definition des Bezugsproblems, vor das die Theorie ihren Gegenstand gestellt sieht. Das Problem ist hier ausdrücklich nicht die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung gegenüber der wahrscheinlicheren Unordnung. Vielmehr hat Bergson dieses Begriffspaar – im Hinblick auf die philosophische Rede von ›Ordnung‹ – grundlegend problematisiert, um an dessen Stelle das Anders-Werden von Ordnungen zu setzen.

Wenn Bergson der aufsehenerregende Denker des beginnenden 20. Jahrhunderts in Frankreich war, wenn dieser Autor einen *choc* bei seinen Zeitgenossen auslöste (wie die seit 2007 bei *Presses Universitaires de France* erschienene kritische Edition Bergsons untertitelt ist), so wird sich auch das soziologische Denken in Frankreich diesem Schock, dem Einfluss dieser neuen Philosophie nicht entzogen haben – das war die Vermutung, die am Beginn dieser Spurensuche stand. Das erste, was dabei zutage trat, war nun zunächst das Gegenteil: die fast durchgängige *Nichtexistenz* Bergsons in der französischen soziologischen Literatur. In deren Hauptwerken, namentlich in denen der Durkheim-Schule, in den einführenden Texten und Lehrbüchern der neuen Disziplin findet Bergson nicht statt. Dies gilt nicht nur für die Gründungszeit der französischen Soziologie. Es gilt von den ersten Kanonisierungen des Faches bis heute. Die Autoren, die demgegenüber faktisch von Bergson aus je ihre soziologische Theorie entfalten, halten diese Anleihe ihrerseits oft bedeckt. Sie nennen ihn kaum (so hält es Gilbert Simondon), sie nennen ihn gar nicht (so hält es Pierre Clastres) oder distanzieren sich demonstrativ polemisch von ihm (so hält es Cornelius Castoriadis), was dem Vorgehen der Anti-Bergsonianer der Soziologie entspricht: Auch sie pflegen ihre Aversionen meist implizit, in Anspielungen etwa auf einen grassierenden ›Neomystizismus‹, als ob bereits die Nennung seines Namens ein zu großes Zugeständnis an diesen Autor wäre.

Logik des Argumentationsgangs

Bergson hatte gerade in der beginnenden französischen Soziologie eine schlechte Presse. Nur zu oft galt er – wie sich im *I. Teil* der Frage nach den Bergson-Effekten in der Disziplin Soziologie zeigen wird – als Intuitionist und Psychologist; zumeist gleichzeitig als Irrationalist und Anti-Intellektualist und als Vordenker der Anti-Moderne. Vor den Übernahmen und dem Werk von Bergson selbst werden daher zunächst die Anti-Bergsonianer im soziologischen Denken interessieren. Der erste Bergson-Effekt ist negativ, es ist eine *Abwehrbewegung seitens der französischen Soziologie*, und zwar genau in dem Moment, in dem sich diese in Frankreich als die neue, von der Philosophie unterschiedene und diese beerbende Disziplin etabliert, nämlich von 1890 bis 1930. Kein geringerer als

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lektüren Bergsons setzen historisch einen Bruch mit ihm voraus (*Zwischenstück: Der Bruch mit Bergson und die Neulektüren)*: Bot doch erst der radikale Bruch, die Verabschiedung Bergsons die Chance, ihn noch einmal ganz neu zu lesen und ihn nun endlich als einen großen Philosophen zu würdigen – als einen, der Neues schuf, neue Begriffe und damit eine ganze neue Denkweise. Es sind tatsächlich radikale Polemiken seitens illustrer Autoren, die zunächst den Umgang mit Bergson prägen, vor allem in der Philosophie selbst. Gegen Ende der 1920er Jahre, zu Beginn der 1930er war der Bergsonismus ›tot‹, wie Georges Politzer ausrief. Es ist dann namentlich der Bruch mit Bergson seitens Gaston Bachelard (ab 1932), der hier einen Wendepunkt darstellt, sofern Bergson nun nicht mehr nur polemisch verabschiedet wird, sondern auch eine neue Etappe des französischen Denkens beginnt. Die Polemik Bachelards gegenüber Bergson bildet sogar, so der Bergson-Herausgeber Frédéric Worms, den »einigenden Punkt« der französischen Intellektuellengeschichte des 20. Jahrhunderts insgesamt.[4] Einerseits erklärt sich aus dem Bruch mit Bergson die entschlossene Hinwendung der französischen Autoren zu den ›drei großen H‹ (Hegel, Husserl, Heidegger), die folgenreiche Hinwendung zu ›den‹ Deutschen, die die französische Philosophiegeschichte und deren Impulse an die Sozialwissenschaft seit den 1930ern bis in die 1960er und darüber hinaus bestimmt. Diese Hinwendung ist nicht einfach eine Hinwendung *zu* etwas. Sie sie ist auch die interessierte Abwendung *von* etwas, nämlich eben von Henri Bergson.[5] Zugleich ist es dieser Bruch, der die angesprochenen, mit Hyppolite beginnenden Neuinterpretationen ermöglicht hat: Erst dadurch wurde der frische, unvoreingenommene Blick möglich, erst in jenem Moment, in dem Bergson in der französischen Philosophie nicht mehr allgegenwärtig war und in dem er gleichwohl untergründig weiterwirkte. Diese Neulektüren bilden die Grundlage jedes heutigen Bergson-Verständnisses, die Grundlage seiner aktuellen Renaissance in der internationalen Philosophie und den weiteren human- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen, und die Grundlage von allem Folgenden.

Da die negativen Bergson-Effekte (die Aversionen) weniger eine Reaktion auf Bergson selbst als auf seine beispiellose öffentliche Resonanz darstellen, da sie also weniger das Denken Bergsons betreffen als das Bild, das man sich von ihm machte – das Bild des Urhebers einer als an-

4 F. Worms, *La philosophie en France au XX° siècle. Moments*, Paris 2009, Kap. 7 (v.a. 339–344). Vgl. zu Bergson und Bachelard F. Worms/J.-J. Wunenburger (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité*? Paris 2008.

5 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich. 1933–1978* (1979), Frankfurt/M. 1981; ebenso E. During, A ›History of Problems‹: Bergson and the French Epistemological Tradition, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 35, 1 (2004), 4–23.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

genauer um folgende drei Kernansätze: Es geht erstens aus vom dynamischen oder *temporalen* Charakter der Wirklichkeit, einschließlich deren Unvorhersehbarkeit, Ereignishaftigkeit und Irreversibilität. Von hier aus werden dann gegenläufige, auf Einrichtung und Fixierung gerichtete gesellschaftliche Mechanismen beobachtbar. Mit diesem temporalen Charakter verknüpft ist eine bestimmte genealogische Perspektive auf die (soziale) Realität, die der ›differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen‹. Bergsonismus, das ist in diesem ersten Kernkonzept ein spezifisch differenztheoretisches Denken, das an die Stelle jedes identitäts- und repräsentationslogischen Denkens tritt, in dem (wie Bergson sagt) immer nur Zustände gedacht werden, kein Werden, und in dem im Grunde alles schon ›da‹ ist. Das zweite Kernkonzept ist die Theorie der Immanenz. Hier wird in der Philosophie (und damit dann auch in der soziologischen Theorie) der *Körper* auf neue Weise ernst genommen, und mit ihm die *Artefakte*, die *Materialität*. Bergson wendet sich gegen die Trennung der ontologischen Regionen, wie wir sie von der cartesianischen Tradition gewohnt sind. Gerade er, der doch immer als dualistischer Denker *par excellence* gilt, hat tatsächlich eine originelle These der Untrennbarkeit von Körper und Geist, Denken und Wirklichkeit, Materie und Gedächtnis vorgelegt, in seinem schwierigsten, raffiniertesten und weitreichendsten Werk: im ersten Hauptwerk *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* von 1896. Diesen beiden theoretischen Weichenstellungen liegt drittens ein *Neuer Vitalismus* zugrunde, der nicht die Annahme einer obskuren Lebenskraft voraussetzt, sondern alles daran setzt, den Menschen als Subjekt *und* Objekt des Lebens ernst zu nehmen – die Tatsache, dass sich hier das Leben *selbst denkt*. Bergson entwirft ein neues Wissen des Lebens, wie Georges Canguilhem sagt. Aus dieser derart zu umreißenden neuen Philosophie entfaltet bereits Bergson selbst schließlich – und viertens – eine Gesellschaftstheorie (1932, in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion)*. Die schlagwortartig bekannte Idee ist hier die Unterscheidung der offenen von der geschlossenen Gesellschaft. Genauer, geht es Bergson um das Verhältnis der instituierenden Gesellschaft (dem ständigen Werden des Sozialen, aufgrund des vitalen Charakters des Menschen) und der instituierten Gesellschaft (den notwendigen kollektiven Fixierungen oder Schließungen). In diesem letzten Buch, seiner ausführlichen Reaktion auf die Durkheim-Schule, kommt er also selbst bereits zu jener soziologischen Denkweise, die als *Lebenssoziologie*, als *Theorie sozialer Erfindungen* oder auch als *Theorie des sozialen Werdens* und gegenläufiger Mechanismen der Fixierung gekennzeichnet werden kann – eine Denkweise, die von Anderen weitergeführt, radikalisiert und raffiniert wird.

Es geht im Folgenden dann insbesondere um diese positiven Bergson-Effekte in der soziologischen Theorie, weniger um Bergson selbst, jedenfalls, sofern er weitgehend (bis eben auf dieses letzte Werk) Phi-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nelius Castoriadis und Georges Canguilhem). Bergson erlaubt in dieser Hinsicht der gesellschaftstheoretischen Klassiker aber auch, ein neues Licht auf den soziologischen Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss zu werfen. Zum anderen Teil sind die Autoren auch vergessen oder hierzulande wegen fehlender Übersetzungen erst zu erschließen. Von diesen können nicht alle gleichermaßen rekonstruiert werden, vielmehr beschränken wir uns auf die aus aktueller Sicht interessantesten und dabei auf diejenigen, die das Denken Bergsons am tief- und weitreichendsten weiter entwickelt haben (Gilbert Simondon, André Leroi-Gourhan oder Pierre Clastres). Zudem wird – wegen seiner Bedeutung für das *Collège de Sociologie* und die in ihm entfaltete, ausdrücklich alternative französische Soziologie – Georges Bataille thematisiert, mit seinem originellen, allerdings doch punktuellen Bergsonismus. Die soziologischen Konzepte so tief versunkener Autoren wie Eugene Dupréel, Maurice Pradines oder Jean Przyluski werden demgegenüber eher skizziert, da sie die eigenen Recherchemöglichkeiten gesprengt haben.

In allen Fällen gelten die hier zur Sprache kommenden Autoren und ihre Werke bisher nicht als Teilhaber eines gemeinsamen Paradigmas. Und all diese Autoren stehen nicht in, sondern außerhalb der für sie stets zu eng gewesenen Disziplin Soziologie – zumal nach 1945, in deren akademischer Institutionalisierung in Frankreich, der Übernahme des US-amerikanischen Modells, der Konzentration auf die empirische Sozialforschung und eines allgemeinen Metaphysik-Verdachtes gegenüber ›Großtheorien‹. Die Autoren, um die es geht, lehren und forschen also eher auf ethnologischen respektive anthropologischen Lehrstühlen, auf solchen der Philosophie sowie der Psychologie. Beiseite gelassen werden müssen die Übernahmen des bergsonschen Denkens durch andere Sozialwissenschaften wie etwa die Historiker der *Annales*-Schule (Marc Bloch und Lucien Febvre), weil es sich auch dabei eher um Selektionen aus Bergsons Denken handelt, nämlich in Übernahme seines Zeitbegriffes der *durée*. Ähnliches gilt für Autoren, die zwar sozialtheoretische Elemente haben, in ihrem Hauptwerk aber eher philosophisch (ethisch, ontologisch oder epistemologisch) orientiert bleiben (Paul Ricoeur, Michel Serres oder Maurice Merleau-Ponty); dies gilt schließlich auch für diejenigen, die eher psychologisch als soziologisch denken (wie Charles Blondel oder Jean Piaget).

Der *Ausblick* will das sich hindurch ziehende, geteilte Paradigma in seinen Kernsätzen noch einmal skizzieren und zugleich – ebenso skizzenhaft – in den aktuellen Kontext der soziologischen Theorie einordnen. In beiden Hinsichten handelt es sich ausdrücklich um einen eröffnenden Ausblick statt um ein abschließendes Fazit. Die Fruchtbarmachung des Paradigmas für aktuelle soziologische Fragestellungen und die Analyse aktueller sozialer Phänomene bleibt die nächste Aufgabe. Ist das Ziel der Arbeit nicht nur ein theoriegeschichtliches, sondern auch ein theoriesys-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wo eine Referenz auf seine Texte zu vermuten steht, und wo ansonsten unnachvollziehbar bliebe, dass es sich hier um einen (negativen, kritisierenden) Bergson-Bezug handelt. Schließlich führt die gewählte Darstellungsart es mit sich, dass es Wiederholungen gibt, namentlich, wenn es einerseits um die heutige Deutung von Bergsons Werk als einer modernen, erstaunlich aktuellen Philosophie für das 21. Jahrhundert und andererseits um das Werk von Deleuze selbst geht – da Deleuze wie erwähnt maßgeblich (und natürlich nicht unumstritten[8]) für jene heute Deutung war und ist, auch für die vorliegende.

In dem gesamten Vorhaben gibt es schließlich zwei Untiefen, die nicht verschwiegen werden sollen: Einerseits gilt es sicher, Bergsons Wirkung nicht zu überschätzen. »Später glaubt man überall seinen Einfluß auf unsere Epoche zu entdecken, einfach deshalb, weil er selbst zu dieser Epoche gehört«.[9] Andererseits besteht die Gefahr, die Bergson-Effekte zu unterschätzen, Bergson wegen des geläufigen Bildes, das man von ihm hat, zu verabschieden. Da uns Bergson weit ferner steht als den Franzosen und unsere Kenntnisse von ihm eher beschränkt sind, ist diese Gefahr sicher größer. Seine Bedeutung nicht nur für das französische Denken generell, sondern auch für das soziologische Denken wird hier daher recht hoch eingeschätzt – erst dies erlaubt, manche Dinge neu zu sehen, und manches überhaupt erst zu sehen. Vielleicht kann man Bergson in seiner Bedeutung für das französische Denken des 20. Jahrhunderts (und des 21.) aber gar nicht überschätzen?[10] Aktuelle Arbeiten der französischen Philosophiegeschichte jedenfalls legen dies nahe, Parallelprojekte zu dem vorliegenden. So sucht vor allem Guiseppe Bianco die positiven und negativen Aspekte des Gewichts von Bergson im französischen 20. Jahrhundert abzuwägen:[11]

> »Von Sartre zu Deleuze hat eine Reihe Philosophen bewusst oder unbewusst eine bergsonsche ›Art‹, zu philosophieren übernommen, oder

8 Zur Problematisierung der Bergsonlektüre bei Deleuze und deren Problematik vgl. M. Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship for Philosophy*, Minneapolis 1993, 22–25; zu Deleuze-Bergson vgl. auch G. Bianco, Le Bergson de Deleuze entre existence et structure, in: A. Jdey (Hg.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Paris 2014, 99–116.

9 A. Gide, *Journal 1889–1939* (1939), Paris 1951, 783 (zit. nach E. Oger, Einleitung, in: H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Hamburg 1991, IX–LVII, XXXVIII).

10 Ich habe jenen zu Deleuze gesagten Satz von Foucault, ›das 21. Jahrhundert werde deleuzianisch sein‹, kürzlich zu Bergson verschoben (die Bergson folgende soziologische Perspektive zusammenraffend): H. Delitz, »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: J. Fischer/S. Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert,* Wiesbaden 2014, 43–51.

11 G. Bianco, Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy, in: *The European Legacy* 16 (2011), 855–872, 855.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seine Methode höchste Präzision und Konzentration verlange. Ebenso wenig von Verzerrungen frei ist Max Horkheimer, der die bergsonsche Philosophie als »philosophischen Irrationalismus«[15] diskreditiert und zudem ausgerechnet Bergson, diesem singulären Denker des Werdens, ein unhistorisches Denken vorwirft. Auch liest er ihn schließlich psychologistisch:

> »Die Unterordnung seines ganzen Denkens unter die metaphysische Endabsicht hat die fruchtbaren Teile seines Werks verfälscht. Anstatt seine psychologischen Analysen in den Dienst einer differenzierteren … Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs zu stellen, gelten sie bei ihm selbst dem Zweck, seinen Mythos von der ›schöpferischen Entwicklung‹ einzuführen und zu sichern.
> Der diese ganze Philosophie sprengende Widerspruch … besteht jedoch zwischen dem prinzipiell ungeschichtlichen Denken der gesamten Tradition, von der auch Bergson abhängt, und seinem Unterfangen, die Rolle der Zeit zu erfassen. Da jede Metaphysik notwendig einschließt, dass ihre Schau und der von ihr verkündete Sinn des Geschehens nicht selbst wieder der Zeit unterworfen seien, hebt die Intention von Bergsons Denken seinen eigenen Inhalt auf. …
> Der Versuch, eine Philosophie der konkreten Zeit zu geben … und dabei von der Menschengeschichte abzusehen, dieses Unterfangen musste scheitern. Indem Bergson nach Analogie der inneren erlebten Zeit des Individuums ein sogenanntes geistiges Inneres der Welt behauptet, also einen göttlichen Erlebnisstrom als absolutes Sein erdichtet, muss er die Zeit auch leugnen.« [16]

In Bergsons *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* sieht Horkheimer zudem einen alten »Aberglauben« am Werk, in »Gleichgültigkeit gegenüber den irdischen Kämpfen«.[17] In diesen Augen ist Bergson der Lebensphilosoph, der eine bürgerliche Ideologie entfaltet. Bergson verkläre das Bestehende, so lautet der Vorwurf – gerade dann, wenn er vom Anderswerden ausgehe. So meine Bergson mit seiner Formel *sub specie durationis* zwar die Veränderung, den Wandel; aber Horkheimer sieht darin eine »unendliche Veränderung«, was gleichbedeutend sei mit »Ewigkeit«.[18] Kurz, Bergson verkenne die wirkliche Zeit, als welche Horkheimer die geschichtliche identifiziert. Damit wolle er über das Elend und den Tod der Einzelnen »hinwegeskomotieren«. Es sind die-

15 M. Horkheimer, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 1–53.
16 M. Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: *Zeitschrift für Sozialforschung 3 (*1934), 321–343, 330.
17 M. Horkheimer, Materialismus und Moral, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1933), 162–197; ders., Henri Bergson, ›Les deux sources de la moral et de la religion‹, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 104–106.
18 Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, 331.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 créatice‹) 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, Ekstatik 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,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bergson war auch für Arnold Gehlen wichtig, nun auch in dessen Soziologie, in Institutionen-theoretischer und gesellschaftsanalytischer Hinsicht. Gehlen folgt Bergson in der Analyse der totemistischen Gesellschaften als einer ersten Selbst-Institutionalisierung des Menschen sowie in der These mehrerer Quellen der Moral. Er bediente sich zudem bergsonianischer Autoren, nämlich Maurice Haurious *idée directrice* als Kernelement der Institution und Jean Pryzluskis *tension stabilisée* als Konzept für die Entstehung negativer Riten (Tabus) und damit der Moral.[24] Bei Simmel hingegen ist es die Thematisierung des ›allgemeinen‹ (nicht speziell des organischen, vitalen) Lebens, die ihn – in der im Spätwerk entfalteten Metaphysik – den Hut vor Bergson ziehen ließ: »Daß Bergson mehr kann als ich, darüber freue ich mich, aber daß ich weniger kann als er, das ist doch schmerzlich«.[25] Ihm und Scheler sind die schnellen Übersetzungen Bergsons ins Deutsche zu verdanken, die gerade im Kontrast zur zunächst zögernden deutschen Übersetzung Durkheims auffallen.

Schließlich war Alfred Schütz von Bergson inspiriert, auf ähnliche Weise – nämlich *phänomenologisch* – wie Husserl und Heidegger. Dieser übrigens hat Bergson unverständlicher Weise genau das vorgeworfen, was Bergson selbst kritisiert: die Verwechslung von Zeit und Raum;[26]

265). Vgl. auch zu den Differenzen beider Konzeptionen H. Delitz, Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, in: G. Plas/G. Raulet (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie im Kontext. Konkurrierende Denkansätze*, Nordhausen 2011, 279–307, dies., Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, in: K. Köchy/F. Michelini (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen* des *Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg 2014 (im Druck).

24 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950), Frankfurt/M. 1993, 253f. (zu Hauriou); ders., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004, 88, 294 (zu Pryzluski). Zur frankophilen Seite Gehlens vgl. H. Delitz, *Arnold Gehlen. Klassiker der Wissenssoziologie Band 14*, Konstanz 2011, Kap. V., zu den zahlreichen Bergson-Inspirationen dies., ›Anthropo-Biologie‹: Arnold Gehlen und Henri Bergson, in: K.-S. Rehberg/T. Heim/P. Wöhrle (Hg.), *Arnold Gehlen – Zur Genese und Aktualität seines Werkes, Frankfurt/M., i.V.*

25 G. Simmel, zitiert von Hans Simmel, Auszüge aus den Lebenserinnerungen, in: H. Böhringer/K. Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M. 1976, 247–268, 263. Vgl. L. Peter, Élan Vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1994 (1996), 7–60, und G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz 2002.

26 Es gelinge Bergson im Begriff der durée nicht, »zum eigentlichen Zeitphänomen vorzudringen«. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, Frankfurt/M. 1975, 329.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 *Erlebnis*form 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-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Seither erscheint Bergson gerade der phänomenologischen Soziologie als *der* subjektivistische oder psychologistische Denker. Sie alle, die aus Bergson partout einen Phänomenologen machen wollen, haben ihn verkannt – sie haben eben deutsche Fragen an Bergson gestellt.[31] In der Soziologiegeschichtsschreibung hierzulande kennt man Bergson wegen dieses Interesses an ihm zunächst auch noch. Auch versucht man bisweilen, das Verhältnis zu Durkheim einzuschätzen: Bergson habe mit dem *élan vital* eine »einprägsame Formel« für den Gegenstand der Soziologie gefunden, die »Kollektiva«, so heißt es bemerkenswerter Weise bei Friedrich Jonas, und Bergson habe auch er dasselbe Ziel wie Durkheim verfolgt: die »Emanzipation des einzelnen aus den Institutionen theoretisch zu widerlegen und praktisch rückgängig zu machen«.[32] Vor allem René König schätzte Bergsons Bedeutung hoch ein, zunächst allgemein im intellektuellen Leben Frankreichs, sodann aber auch speziell im Blick auf Durkheim.[33] Bei König heißt es aber bezeichnender Weise auch, in der Darstellung der gegenwärtigen Soziologie Frankreichs könne man die Philosophie übergehen, »da sie die Soziologie als positive Wissenschaft nichts angehen«.[34] Dabei teilt jede Soziologie mit den philosophischen Strömungen ihrer Zeit, ob implizit oder explizit, doch stets sowohl eine Ontologie, Anthropologie als auch Epistemologie, und dies gilt natürlich auch für den Positivismus! Ganz zu schweigen davon, dass König Bergsons soziologisches Werk so entgehen musste.

sches Neuland betreten zu haben, indem er den Nachweis geführt hatte, daß alle Kategorien des Verstandes sowie alle sozial entstehenden Instrumente der Welterfassung … eine Rekonstruktion der ursprünglich im Erleben gegebenen Realität darstellen ... Ein solcher Ansatz entsprach also in hohem Maße den theoretischen Bedürfnissen von Schütz, zeigte er doch die Möglichkeit, zu den Quellen der Sinnsetzung im Erleben Einzelner hinabzusteigen und den Sinnsetzungsprozeß in allen seinen Phasen zu durchleuchten«.

31 Vgl. analog zur deutschen Foucault-Rezeption: W. Eßbach, Deutsche Fragen an Foucault (1985), in: Ders., *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter,* Wiesbaden 2011, 13–21.

32 F. Jonas, *Geschichte der Soziologie, IV: Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart: mit Quellentexten,* Reinbek 1969, 9, 61.

33 »Betrachtet man die Entwicklung der Stellung Durkheims in Frankreich seit der Jahrhundertwende, so läßt sich … eine auffällige Parallelität mit der von Henri Bergson aufweisen. Zunächst scheinen beide ihre … Arbeitsgebiete … für sich zu monopolisieren; Durkheim wird identisch mit Soziologie schlechthin wie Bergson mit Philosophie«. R. König, Emile Durkheim 1858–1917 (1958), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 107–139, 109.

34 R. König, Bilanz der französischen Soziologie um 1930, in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion*, München 1978, 56–96, 58.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 materalistisch 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

immerhin nur einen »partiellen« Pragmatismus zuwies). Sein Ehrgeiz war, im Durchgang durch die gesamte Philosophiegeschichte die geringe »Tragweite« der bergsonschen Philosophie aufzuklären. Dessen Ideen, »weit entfernt, die Neuheit zu besitzen, die sie ... zu haben scheinen«, führt Berthelot auf die deutsche Romantik und durch sie auf eine der »ältesten und wichtigsten der philosophischen Traditionen zurück«, nämlich auf die antike Philosophie des Lebens (Heraklit) und der Kontingenz (Aristoteles).[39] Auch Durkheim hat Bergson im Übrigen als ›Pragmatisten‹ eingeordnet, dargestellt und gelehrt, in einer wichtigen Vorlesung, der ersten auf dem gerade umbenannten Lehrstuhl an der Sorbonne, in dem nun ›Soziologie‹ zum ersten Mal im Titel auftaucht (*Pragmatismus und Soziologie*, 1913/14). Wir kommen darauf zurück.

Tatsächlich nun ist Bergsons Philosophie nur missverständlich mit dem Pragmatismus in eins zu setzen. Schon die Denktraditionen, die beiden zugrundeliegen, unterscheiden sich zutiefst: Bergsons Philosophie entstammt einer genuin französischen Tradition, die andere Ziele als der Pragmatismus verfolgt, auch wenn dabei manches konvergieren mag; auch wenn Bergson enge Kontakte namentlich zu William James pflegte; auch wenn sich beide ihre Referenz erwiesen. Bergson selbst hat im Übrigen die Differenz zum Pragmatismus leise angedeutet – wie es seine Art war, bei ihm persönlich bekannten Autoren eher die Übereinstimmungen zu betonen und die Unterschiede der Aufmerksamkeit des Lesers anheimzustellen. Die Differenz zu James deutet er also an, und dies ausgerechnet im Vorwort zur französischen Übersetzung von *A Pluralistic Universe*: »Während für die anderen Lehren die Wahrheit eine Entdeckung ist, ist sie für den Pragmatismus … eine mechanische Erfindung«, die ihren Wert *allein* in der Nützlichkeit hat. Eine »Kritik des Pragmatismus müsste sich also zunächst gegen diese Theorie der Wirklichkeit richten«. Bergson kommt nicht umhin, dem hinzuzufügen, er selbst habe in dieser Hinsicht »gewisse Vorbehalte«.[40] Wir kommen im Ausblick auf die Differenz zwischen Bergsonismus und (Neo-)Pragmatismus zurück.

Bei dieser Gelegenheit: Die Wurzeln der bergsonschen Philosophie

Die Wurzeln der bergsonschen Philosophie liegen im Übrigen auch nicht bei Nietzsche, der zeitgenössisch ebenfalls als Pragmatist gilt. Nietzsche war für Bergson von keinem besonderen Interesse, auch wenn ein

39 R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Vol. 2: *Le pragmatisme chez Bergson*, Paris 1911, 134.

40 H. Bergson, Über den Pragmatismus von William James. Wahrheit und Wirklichkeit (1911), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 234–245, 241.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 bergsonschen 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

war.[45] Beide entwerfen Theorien der Gewohnheit. In diesem Thema hat Jean Wahl den »eigenartige[n] Zug in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts« gesehen.[46] Über beide Autoren vermittelt, reichen die Wurzeln der bergsonschen Philosophie noch tiefer, nämlich bis zu Nicolas Malebranche (1638–1712), dem Nicht-Cartesianist des 17. Jahrhunderts einerseits – der in einem noch ganz theologisch-metaphysischen Dispositiv (in Begriffen wie *Vision en Dieu, causes occassionelles*) eine erste empirische Psychologie entwirft[47] –; und zu Pierre Maine de Biran (1766–1824) andererseits, für den das Wissen und dessen Entwicklung weder vom Empirismus (Hume) noch Rationalismus (Descartes-Kant) erfasst wird.[48] De Biran ist der Vorgänger jeder psycho-physiologischen Theorie, mithin ebenfalls Nichtcartesianist, für Bergson zudem auch Gegenspieler von Comte und Spencer. Erneut Jean Wahl zufolge handelt es sich hier um einen der Höhepunkte der französischen Philosophie überhaupt (auf derselben Höhe wie René Descartes), sowie um den »größte[n] Philosoph des beginnenden 19. Jahrhunderts« in Frankreich.[49] De Biran ist derjenige, der das Denken als Aktivität des Körpers versteht. Die Beobachtung der Gewohnheit zeige nämlich, dass man die kognitive Aktivität ganz anders »zerlegen muß, als die Ideologen dies tun«, nämlich in der Unterscheidung dessen, »was passiv und was aktiv ist«.[50] De Biran ist also ein Immanenzdenker, kein Cartesianist; und er ist auch kein Subjektphilosoph, sondern eher ein Protosoziologe, sofern es ihm um die gegenseitige Abhängigkeit der Bewusstseine geht. Maine de Biran und Malebranche sind darüber hinaus und vor allem auch die beiden ›Anstrengungsdenker‹: Beide betonen die Affektivität als die Rol-

45 É. Boutroux, *Die Kontingenz der Naturgesetze* (*La Contingence des lois de la nature, 1874*), Jena 1907 (seine *thèse*). Daneben war er ein Philosophiehistoriker und u.a. Übersetzer von Leibniz' Monadologie.

46 J. Wahl, *Französische Philosophie: ein Abriß* (nach der frz. 2., erw. Auflage 1946), Säckingen 1948, 83.

47 Siehe v.a. N. Malebranche, *Von der Erforschung der Wahrheit*, Hamburg 1968 *(De la recherche de la vérité*, Paris 1674/75). Siehe dazu M. Gueroult, *Malebranche*, 3 Bände, Paris 1955–1959; zum Bergson-Bezug Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche*, *Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978.

48 Siehe v.a. P. Maine de Biran, *Sur l'influence de l'habitude*, Paris 1803; Ders., *Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807),* Freiburg 2008 (Kap. II: Von den ›Anstrengungen‹). Die Werke erschienen posthum (von V. Cousin 1841: *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*; 1859 von E. Naville: *Œuvres inédites de Maine de Biran*). Vgl. H. Gouhier, Maine de Biran et Bergson, in: *Études bergsoniennes 1*, Paris 1947, 131–173; Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*.

49 Wahl, *Französische Philosophie*, 82.

50 Wahl, *Französische Philosophie*, 83 und 93ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 entfalteten 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Paare vorhergehen, die das ganze Feld der Epoche oder des jeweiligen »philosophischen Momentes« strukturieren. Beobachtet werden Bifurkationen im Denken, gegenseitige Abstoßungen, aus denen die Theoriebewegungen ihre Kraft und Richtung beziehen. So gibt es (folgt man dieser von dem Bergson-Herausgeber Frédéric Worms entwickelten Sicht) 1900 einen solchen historischen Moment, in dem sich Bergsonismus und Kantianismus oder Bergsonismus und Rationalismus gegenüberstehen. Beide teilen demnach ein Problem – das des ›Geistes‹ oder der ›Mentalität‹ -, lösen es jedoch in entgegengesetzter, voneinander abhängender Richtung. Beide werden von einem nächsten ›philosophischen Moment‹ abgelöst, in dem sich ein anderes Grundproblem stellt – nämlich das des Unbewussten; das der Existenz; das der Struktur und das der Differenz.[54]

Jeder dieser ›Momente‹ der französischen Philosophie zeichne sich, so Worms, weniger durch das Werk eines einzigen Autors als vielmehr durch die Opposition zwischen mindestens zwei Werken aus, *deux à deux*. So sei die französische Philosophiegeschichte durch Descartes *und* Pascal, Rousseau *und* Voltaire, Comte *und* Biran, Bergson *und* Brunschvig geprägt.[55] Louis Pinto setzt an die Stelle Brunschvigs sogar *Durkheim:* Man könne sagen, die ›Opposition *Bergson-Durkheim*‹ sei Jahrzehnte lang eine der »Hauptlinien der Strukturierung des philosophischen Feldes« in Frankreich gewesen.[56] Wie weitreichend auch immer diese Strukturierung des französischen Denkens durch Bergson-Durkheim war, stets handelt es sich bei der hier verfolgten Geschichte des französischen philosophischen und sozialtheoretischen Denkens um eine *relationale* Geschichte, um die mitunter aggressive, mitunter verschwiegene Debatte, um den Kampf zwischen Autoren und Werken. Dasselbe Problem bringt stets differente, einander entgegengesetzte Lösungen hervor. Vincent Descombes hat die französische Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts ähnlich als Reihe von Brüchen und Aversionen beschrieben – beginnend mit der Verabschiedung Bergsons in der Generation der 1930er, in der Hinwendung zu den drei ›H‹ (Hegel, Husserl, Heidegger). Diese Leitautoren werden in der Generation der 1960er wiederum ersetzt: durch Freud, Marx, Nietzsche.

Der Ausgang von philosophischen ›Momenten‹ ersetzt andere Sequenzierungen der Theoriegeschichte, vor allem diejenige, die sich auf Gemeinsamkeiten des Geburtsjahres bezieht. Die Geschichte des (französischen) Denkens zeichnet sich aus dieser Sicht also dadurch aus, dass erstens eine gewisse Zeit lang ein gemeinsames Problem Autoren auch über Fachgrenzen hinweg verbindet, die Lösung sie aber zugleich spal-

54 Worms, *La philosophie en France au XX° siècle*, 12ff.
55 Worms, *La philosophie en France au XX° siècle*, 189.
56 L. Pinto, Le débat sur les sources de la morale et de la religion, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 153 (2004), 41–47, 42.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

57 H. Bergson, *Cours 1. Leçon de psychologie et de Métaphysique* (1888/89), Paris 1990; *Cours 2. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand* u.a. Paris 1992; *Cours 3. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âm*e, 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Man könnte jetzt etwas über das Projekt Bergsons sagen, die Metaphysik auf das Terrain der Erfahrung zu tragen und (zugleich an Wissenschaft und Erfahrung appellierend) … eine Philosophie zu schaffen, die nicht nur zu allgemeinen Theorien fähig wäre, sondern zu konkreten Erklärungen spezieller Tatsachen. Die Philosophie wäre von derselben Präzision wie die positive Wissenschaft. Wie sie würde sie ständig voranschreiten. Aber sie unterscheidet sich zugleich von ihr, sofern sie mehr und mehr den Rahmen der Untersuchung und des menschlichen Denkens erweitern würde«.[60]

Später ist es Michel Foucault, der Bergson an den Anfang einer Bifurkation der französischen Ideengeschichte im 20. Jahrhundert setzt, es dabei als sein eigenes Hauptinteresse darstellend, nachzuvollziehen, wie derlei »Schwärme von auf die Realität gerichteten Blicken« entstehen, »zusammen[fließen], um sich anschließend wieder aufzuteilen«.[61] Und in seiner berühmten Hommage an Canguilhem konstruiert Foucault zwei konträre, scharf getrennte Linien: die eine Linie ist die der Philosophie der Erfahrung, der Bedeutung und des Subjekts; die andere die der Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Konzepts. Auf der ersten positioniert er Sartre und Merleau-Ponty; auf der zweiten Jean Cavaillès, Gaston Bachelard, Alexandre Koyré und Canguilhem (und sich selbst). Historisch zurückschreitend, zählt er sodann die entsprechenden Gegensatzpaare auf: Bergson *und* Poincaré, Lachelier *und* Coutourat, Maine de Biran *und* Comte. Bergson gehört mithin für ihn zu den Denkern des Subjekts gegenüber denen des Konzepts.[62] Insofern es auch Foucault hier (wenn auch strategisch und polemisch) auf Differenzierungen, auf evolutive Zweiteilungen ankommt, führt er jenen Denkgestus fort, der Gilles Deleuze bei Bergson so interessiert hat: Das Denken des geschichtlichen Werdens als Tendenz, die sich als solche je differenziert, sich *zweiteilt*. Die bergsonsche Denkfigur der Zweiteilung oder der Bifurkation, die mit einem strengen Begriff der ›Tendenz‹ und einer ebenso strengen Philosophie der Differenz verbunden ist, wird im Folgenden stets erneut auftauchen, in vielfacher Hinsicht (ontologisch, epistemologisch, wissenssoziologisch). Bergson zufolge spielt sich das Werden in

60 Bergson, La philosophie française, 1182.

61 M. Foucault, Diskussion über den Roman (1964), in: Ders., *Schriften I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 449–513, 454f.

62 M. Foucault, Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft (1985), in: Ders., *Schriften IV: 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 943–958, 944. Vgl. zur Strategie hinter diesen Konstruktionen, weiteren Fällen (Alain Badiou, der sich selbst und Deleuze, Lautmann und Sartre, sowie Brunschvicg und Bergson gegenüberstellt, die Bergson-Linie als ›Philosophie der vitalen Innerlichkeit‹ darstellend) und der Zentralität Bergsons: G. Bianco, Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy, in: *The European Legacy* 16 (2011), 855–872.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Paars 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hier nicht entschieden werden. Entscheidend ist, *dass* Durkheim sich von Bergson abstieß oder abstoßen musste, um sich freizuschwimmen.

Forschungsstand zu Bergson in der französischen Soziologie

Da es sich bei Bergson um einen philosophischen Autor (um einen der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts) handelt; und da die im Folgenden interessierenden Autoren inhaltlich der Soziologie und Ethnologie angehören, ist die Frage nach dem Forschungsstand in beiden Richtungen zu verfolgen: Wie steht es mit der Frage nach Bergson und den Sozialwissenschaften in der (französischen) *Philosophie*, zumal diese derzeit eine Bergson-Renaissance erlebt und ihre Bergson-Expertise beiweitem am größten ist? Und wie steht es mit Bergson-Kenntnissen und Forschungen in der (französischen) *Soziologie*?

In der französischen Philosophie ist Bergson seit 1900 kontinuierlich präsent, und zwar in Brüchen und Relektüren. Eine Relektüre ist vor allem auch aktuell, im Zusammenhang mit der Resonanz des Werkes von Deleuze sowie desjenigen von Canguilhem zu verzeichnen. Diese Aktualität Bergsons wird neben der Attraktivität dieser neuen, dieser differenz-, immanenz-, und affekttheoretischen Philosophie, auch mit der Aktualität des lebenstheoretischen oder vitalistischen Denkens zusammenhängen.[66] Zeugen dieser neuen Relevanz Bergsons sind neben vielen internationalen Konferenzen und der gegenwärtig explodierenden Zahl der Sekundärliteratur auch die Neugründung der *Société des amis de Bergson* 2006 (nach der *Association des Amis de Bergson*, 1942–1970); die bei *Presses Universitaires de France* erscheinenden *Annales Bergsoniennes* (seit 2002, nach den *Etudes bergsoniennes*, 1942–1973, und im Übrigen auch mit einem Themenheft zu Bergsons letztem, seinem Selbstverständnis nach soziologischem Buch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*[67]), sowie die erwähnte kritische Edition *Le choc Bergson. La première édition critique de Bergson* (ebenfalls PUF, seit 2007). Diese französische, philosophische Bergson-Forschung interessiert sich auch anderswo zunehmend für sozialwissenschaftliche Themen.[68] Aller-

66 Zu dieser Aktualität im Kontext der Lebenswissenschaften siehe z.B. Worms, *La philosophie en France,* 560ff. Zur Sekundärliteratur zu Bergson z.B. P. Gunter, *Henri Bergson: A Bibliography.* 2. Ed., Ohio 1986.

67 F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes, V – Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris 2012.

68 Vgl. v.a. L. Pinto, Le débat sur les sources; A. Bouaniche/F. Keck/F. Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion. Bergson*, Paris 2004 (eine kurze Einführung); F. Keck, Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans ›Les deux sources de la morale et de la religion‹, in: F. Worms (Hg.), *Annales Bergsoniennes, tome I: Bergson dans le siècle*, Paris 2002, 195–214;

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen der *données* des Bewusstseins und des Lebens – die philosophische Landschaft hat sich sehr gewandelt«. Das Programm des Autors ist, diese Wandlung zur ›Mystik‹ affirmativ darzustellen.[71]

Jenseits des französischen Sprachraums, im *Angloamerikanischen* erscheint Bergson hingegen zunehmend als ein Grundautor eines spezifischen Konzeptes der soziologischen Theorie, eines neuen Paradigmas: des *New Vitalism* (via Gilles Deleuze, und neben Spinoza und Tarde).[72] Für die Frage des Bergsonismus als Paradigma ist Deleuze in der Tat entscheidend. Ihm ist das neue Bergson-Verständnis zu verdanken. Eine soziologische Theorie von ihm aus ist ein Beitrag zum Bergsonismus als soziologischer Denkweise. Die Sekundärliteratur zu ihm ist insgesamt mittlerweile wohl viel umfangreicher als die zu Bergson, vor allem auch in sozial- und kulturwissenschaftlicher Hinsicht. Mit Deleuze kommt Bergson etwa als Denker der Menschenrechte neu in den Blick, für deren soziologische Begründung und Verfechtung doch gerade Durkheim stand.[73] Weitere bergsonianische Autoren werden durch Deleuze hindurch aktuell wiederentdeckt, insbesondere Gilbert Simondon, ferner auch André Leroi-Gourhan. Unabhängig von dieser Rezeptionslinie gibt es aber auch eine Renaissance von Cornelius Castoriadis (sichtbar an den *Cahiers Castoriadis* und neuen Übersetzungen auch ins Deutsche) und eine neue Aktualität von Georges Canguilhem (ebenfalls sichtbar an einer französischen Werkausgabe und neuen deutschen Übersetzungen). Demgegenüber sind der Psychologe, Philosoph und Religionstheoretiker Maurice Pradines; der Religionswissenschaftler und -soziologe Jean Przyluski; der Rechtsphilosoph und Institutionen-Theoretiker Maurice Hauriou und der Soziologe und Philosoph Eugene Dupréel eher uner-

71 J. Violatoux, *De Durkheim a Bergson*, Paris 1939, 181.

72 Siehe v.a. B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002; die Arbeiten von Hardt und Negri sowie die Themenhefte von *Theory, Culture & Society:* ›Inventive Life. Approaches to the New Vitalism‹ (2005) und ›Life's (Re-)Emergences‹ (2007) sowie S. Lash, Life: Vitalism, *ebd*. 23 (2006), 323–349, mit einer bezeichnenden historischen Reminiszenz: »Der Vitalismus hat sich selbst beständig vom Mechanismus und vom Positivismus abgegrenzt. So gab es zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Art gegenseitigem Antagonismus zwischen dem bergsonschen Vitalismus und dem durkheimschen Positivismus, wie es im frühen 21. Jahrhundert eine Art Antagonismus zwischen dem Neopositivismus der Schüler Bourdieus und dem Neovitalismus derer gibt, die von Gilles Deleuze und Antonio Negri beeinflusst sind« (327). Vgl. ders., *Lebenssoziologie*: Georg Simmel in the Information Age, *ebd*., 22 (2005), 3, 1–23 (»Die Durkheimschule zielte ... ebenso auf Tarde wie auf Bergson«, 11).

73 A. Lefebvre, *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza,* Stanford, 2008; ders., *Human Rights as a Way of Life: On Bergson's Political Philosophy*, Stanford 2013.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Positivtät 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 antibergsonschen 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

über Materie und Geist, Freiheit und Determinismus sagen konnte, ohne irgend etwas zu beweisen«.[76]

Aktuell führt die französische Philosophie dieses intellektuellengeschichtliche Unternehmen fort: Sie interessiert sich für jene strategischen Darstellungen der französischen Philosophiegeschichte, die einen Louis Althusser und einen Michel Foucault dazu bringen, sich als Anti-Bergsonianer darzustellen, und damit als Anti-Existentialisten und Anti-Phänomenologen.[77] Im Hintergrund dieser Konstruktionen erscheint Bergson als fast omnipräsent. Und es sind wie im Vorliegenden sowohl die positiven wie die negativen Bergson-Effekte, die oft versteckten Attraktionen sowie die stets deutlichen Aversionen, die sichtbar werden. Sie scheinen demnach die Geschichte der französischen Philosophie im 20. Jahrhundert insgesamt sehr tief geprägt zu haben.

Und die *französische Soziologie* und deren Geschichtsschreibung? Sie interessiert sich eher *en passant* für Bergson, Autoren-bezogen, namentlich, wenn es um den Bergson-Schüler Maurice Halbwachs geht, sowie um Marcel Mauss. Insbesondere die unten noch zu erwähnende Arbeit von Dominique La Capra (1972) zu *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher* versucht, die Spuren von Bergsons Denken bei Durkheim zu finden. Ebenso deutlich ist nur der Verweis auf die Anti-Bergson-Haltung Durkheims bei dem Durkheim-Revitalisierer Steven Lukes, für den Durkheim in Bergson die letzte Position einer Reihe von »gefährlichen« Denkern sah, welche die Wissenschaft einer anderen Quelle des Wissens unterordnen als der Vernunft.[78] Marcel Fournier spricht in seiner monumentalen Durkheim-Biografie ebenfalls (kurz) über die offensichtliche Feinschaft Durkheims sowie die Reaktion der Durkheimiens (Halbwachs, Mauss, Hubert) auf den *choc*, den die *L'évolution créatrice* darstellte.[79] Als vereinzelte Synthese von Durkheim und Bergson ist Henri Desroches *Sociologies religieuses* (1968) hervorzuheben. Auf diese und weitere Forschungen werden wir im Folgenden umfassend zurückgreifen. Auffällig ist hierbei, dass die Bergson-Kenntnisse gerade auch in der französischen Soziologie zuweilen begrenzt sind,[80] was angesichts der Vorurteile aber nicht überrascht. Auffällig ist schließlich auch, dass

76 Grogin, *The Bergsonian Controversy in France, 1900–1914*, Calgary 1988, 114.

77 P. Cassou-Noguès/P. Gillot (Hg.): *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Paris 2009; und das Themenheft ›Philosophie(s) française(s)‹ in: *Philosophie* 109 (2011/1).

78 Lukes, *Emile Durkheim*, v.a. 370f.

79 M. Fournier, *Émile Durkheim (1856–1917)*, Paris 2007, 652f.

80 So sucht etwa der Mauss-Experte Nathan Schlanger Bergsons Wurzeln bei »Schopenhauer und Nietzsche: The study of techniques as an ideological challenge: technology, nation, and humanity in the work of Marcel Mauss, in:

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Um sich von den bergsonschen Autoren, dem Paradigma inspirieren zu lassen, dazu muss sich die Soziologie insgesamt von ihren Vormeinungen hinsichtlich dieses Denkers trennen: den Einordnungen in die bekannten Schubkästen, die von Beginn an für Bergson bereit standen. Die Konstellation ist aktuell so günstig wie nie, diesen verfemten Autor und mit ihm eine ganze Reihe bekannter und weniger bekannter Autoren auf neue Weise in das soziologische Denken einzubringen, und zwar nicht nur entlang solcher negativer Bewegungen der Abstoßung, sondern vor allem natürlich auch positiv, in dem, was uns Bergson zu denken erlaubt. Es gibt ein neues Interesse, eine seit Jahren stetig steigende Aufmerksamkeit für Bergsons Denken, nicht zuletzt im Zuge der posthumen Resonanz von Gilles Deleuze. Und es gibt eine neue Forschungs- und Publikationslage. Es gibt neue, kommentierte Editionen (von Bergson, Halbwachs, Tarde, Canguilhem), neu veröffentlichte Briefwechsel (von und an Bergson, zwischen Durkheim und Mauss, und andere), neu veröffentlichte Manuskripte und Vorlesungsmitschriften (von Bergson, aber auch Durkheim). Auf eigene Archivforschungen konnte wegen dieser Publikationslage verzichtet werden. Das Archiv Bergson (in der *Bibliotheque litteraire 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

I
Bergson-Effekte 1:
Disziplinbildende Aversionen
(Bergson in der *École française de Sociologie)*

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 w*erden mehr gehandelt,* als wir uns selbst handeln machen. … Frei handeln heißt, wieder Besitz von sich nehmen: Es heißt, sich in die reine Dauer ›zurückzuversetzen‹. 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: *Reichls 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Gerade die neue Disziplin Soziologie war nun kaum daran interessiert, Bergson und den frühen Bergsonismus, die von Bergson selbst entfaltete Theorie und deren interessierte Inanspruchnahme durch Dritte (etwa Sorel[9]) auseinanderzuhalten: Ging es doch einerseits, seitens der Bergson-Begeisterten gegen sie selbst, installierte sich doch der frühe Bergsonismus tatsächlich gegen die Soziologie der *Nouvelle Sorbonne*, die ihm als Avatar des Rationalismus, der Moderne, des Positivismus galten; und erlaubte es doch umgekehrt die Stilisierung eines grassierenden ›Neomystizismus‹ durch Bergson, sich als die einzig positive, nicht spekulative, rationale Wissenschaft des Geistes, der Kultur und der Gesellschaft herauszuheben. Es handelt sich hier also nicht nur um politische Kämpfe, wie sie mit dem Namen Sorels verbunden sind. Sondern es handelt sich bei der Gleichsetzung von Bergson mit dem frühen Bergsonismus auch um *disziplinbildende* Abstoßungen – so die These dieses ersten Kapitels. Durkheim und seine Mitstreiter stießen sich also nicht nur von Gabriel Tarde (der ihnen als Psychologist, aber auch als Irrationalist galt) und von René Worms (der ihnen als Biologist[10] galt), sondern auch, und vielleicht nicht zuletzt von Bergson ab, da sie diesen zugleich als Irrationalist, Psychologist *und* Biologist verstanden haben, und da er von diesen dreien zeitgleich die größte Resonanz, die größte öffentliche Wirkung hatte. Kurz, wir meinen, dass die Abstoßung von Bergson in Richtung einer neuen Wissenschaft, der Soziologie anstelle der Philosophie, nicht zu unterschätzen ist, und zwar auch dann, wenn er anders als Tarde und Worms nicht selbst beanspruchte, eine Soziologie zu gründen. Bergson also diente dieser Soziologie, so steht zu vermuten, einerseits zur Abstoßung in eine bestimmte methodologische Richtung, in die einer wirklich

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Durkheims Verhältnis zu Bergson: ein merkwürdiges Nichtverhältnis

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

23 Durkheim, *Die elementaren Formen,* 588.

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

25 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 583.

26 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 587.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

27 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 588.
28 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 583f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

31 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 591.
32 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 590, Fn.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> 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 andres 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. Sodann 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

36 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 597.
37 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 597.
38 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 177.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

57 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 572.
58 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 576.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

59 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 297f.
60 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 309.
61 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 565f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 (sozietalem) 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 Efferveszenz-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 a 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.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

67 Desroche, Sociologies religieuses, 5.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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, ankündigt[70]). 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-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

> »Das Leben, jedes Leben besitzt einen unendlichen Reichtum an Keimen jeglicher Art, von denen einige zur Zeit aktualisiert sind, die in besonderem Maße den gegenwärtigen Notwendigkeiten und Ansprüchen des Milieus entgegenkommen, aber von denen viele schlummern …, latent bleiben. … Alles Leben ist Wandel und widerstrebt statischen Zuständen. Ein lebendes Wesen ist nicht nur für ein einziges Ziel geschaffen; es kann sich für sehr verschiedene Ziele einsetzen und sich mannigfachen Situationen anpassen. Es ist immer verfrüht, von ihm zu sagen, es sei für eine einzige Existenzform gemacht. ...
> Diese Fixierung ist die Negation des Lebens. Man könnte nie ein für allemal von ihm sagen: das hier, das ist es und kann nicht anders werden. Aus naheliegendem Grund gilt gleiches für die menschliche Natur: die Geschichte ist nicht nur der natürliche Rahmen des menschlichen Lebens, der Mensch ist ein Produkt der Geschichte. Wenn man ihn aus der Geschichte herauslöst, wenn man versucht, ihn außerhalb der Zeit zu erfassen, fixiert und unbeweglich, denaturiert man ihn«.[74]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

84 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris 1911, 26f.
85 Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui,* Paris 1913, 106.
86 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, 33f.
87 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 70f.
88 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 92f.
89 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 92f., erinnernd, dass Bergson zwei Mal Kandidat der Sorbonne war.
90 Agathon, *L'èsprit de la nouvelle Sorbonne,* 366 (Annex: Brief des Studierenden Jacques Jary).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aus dem Erfolg Bergsons, aus dem sozialen Gebrauch, den man von ihm machte, wie Jean-Louis Fabiani sagt (zugleich die Beispiellosigkeit dieses Erfolges unterstreichend[94]), erklärt sich dann wohl auch die Tendenz der *Soziologie-Lehrbücher*, Bergsons soziologisches Werk entweder zu ignorieren oder seine Philosophie als Psychologismus oder Mystizismus darzustellen. Die meisten der Lehrbücher stammen von Durkheimiens, so von Georges Davy. Er hat – vielleicht Durkheim am treuesten – mehrere Hommages für diesen verfasst, sowie die erste Einführung in dessen Denken (bereits 1911).[95] Sein *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* (1931) gilt lange als beste Einführung in die Soziologie. In ihr taucht der Name Bergsons durchaus auf, in einer sorgfältigen Diskussion der Differenzen zwischen Durkheim und Lucien Lévy-Bruhl in Bezug auf die Deutung des ›primitiven‹ Denkens und seiner Religion: Ist es die Quelle auch der modernen Religion und der Wissenschaft, gibt es nur eine Evolution (die Durkheim-Position) oder handelt es sich bei ›prälogischem‹ (›intuitivem‹) und rationalistischem Denken um bleibende Formen des menschlichen Welt- und Sozialverhältnisses? Und wenn letzteres, wie hat man sich deren Koexistenz vorzustellen, was ist der jeweilige Grund, das motivierende (für Durkheim ist es die Gesellschaft, die sich symbolisiert und idealisiert)? Und weiter, wenn es zwei Formen des Denkens, zwei Gesellschaftstypen, zwei Religionen gibt – was ist dann die Rolle der einen Form, nämlich der ›Mystik‹, gegenüber der Religion in der Geschichte des Wissens?[96] Lévy-Bruhls Position wird hier also mit Bergson erklärt und neben die Durkheims als gleichermaßen mögliche Religions- und Wissenssoziologie gesetzt. Im ebenso wichtigen Lexikonartikel »Sociologie« (1924), einer prägnanten Darstellung der Durkheimschule, hatte Davy Bergson bereits erwähnt, ihn als Spiritualisten von Durk-

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Bergson-Aversionen im Dreieck Tarde-Bergson-Durkheim

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

Ungeachtet aller subtilen Differenzen: Aus Sicht Durkheims bilden Bergson und Tarde eine unheilige Allianz. Er hat beide sowohl in die Rubrik des Psychologismus als auch des Irrationalismus eingeordnet. Es ist also mindestens ein Dreieck, indem sich das *Durkheim-Werden* vollzieht (oder ein Viereck, denn man müsste auch von René Worms sprechen[106]).

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

»Ein Gegner der Freiheit«: Bergson über Durkheim

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

109 I. Benrubi, *Souvenirs sur Bergson*, Paris 1942, 63.
110 G. Maire, *Bergson, mon maitre*, Paris 1953, 142ff.
111 J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, 34.
112 Chevalier, *Entretiens*, 20.
113 Bergson, zitiert von Chevalier, *Henri Bergson*, London 1928 (frz. 1926), 47.
114 R. Rolland, *Péguy* I, Paris 1971, 136f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Soziologisierungen Bergsons: die Durkheimiens

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

2.1 Henri Hubert: Eine soziologische Theorie der Zeit

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die ›Studie zur Repräsentation der Zeit in der Magie und Religion‹[3]: Die Grundidee

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

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

2 J.-F. Isambert, Henri Hubert et la sociologie du temps, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 183–204, 183f. Zu Hubert vgl. R. Lantier, Hommage à Henri Hubert, in: *Revue archéologique* 1928, 289–308; P. Brun Patrice/O. Laurent, Henri Hubert, in: *Les Nouvelles de l'archéologie* 79, 2000, 5–32; zur Ähnlichkeit mit Lévi-Strauss' Mythenanalyse siehe I. Strenski, What Structural Mythology owes to Henri Hubert, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1985), 354–371.

3 Der Text ist die Einführung in eine Lehrveranstaltung an den *Hautes Etudes: Sur le calendrier et les fêtes chez les Germains*.

4 H. Hubert, Texte autobiographique, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 205–208, 206.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

7 Hubert, Etude sommaire, 190.
8 Vgl. in Folgendem die instruktive Lektüre von Isambert, Henri Hubert, 192ff.
9 Hubert, Etude sommaire, 191.
10 Hubert, Etude sommaire, 191f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Soziologie der Zeit – statt Denken in der Zeit

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

11 Hubert, Etude sommaire, 192f.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

13 Hubert, Etude sommaire, 210f.
14 Hubert, Etude sommaire, 211.
15 Hubert, Etude sommaire, 211.
16 Hubert, Etude sommaire, 213.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

17 Hubert, Etude sommaire, 214, 217.
18 Hubert, Etude sommaire, 217.
19 Hubert, Etude sommaire, 219.
20 Ein Begriff aus M. Mauss/H. Hubert, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1903), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* 1, München 1978, 43–179.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

21 Hubert, Etude sommaire, 226.
22 Hubert, Etude sommaire, 227.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vielmehr von einer »qualitativen Zeit, die diskontinuierlich ist, heterogen und sich ständig um sich selbst drehend.«[23]

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

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

23 Hubert, Etude sommaire, 223.
24 Isambert, Henri Hubert, 200.
25 Isambert, Henri Hubert, 201.
26 M. Gauchet, La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive (1977), in: Ders. *La condition politique*, Paris 2005, 45–90. S.u., im Abschnitt zu P. Clastres.
27 Hubert, Etude sommaire, 221.
28 J. M. Guyau, *La Genèse de l'idée de temps,* Paris 1890 (dt.: *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993). Bergson hatte es besprochen: Compte rendu de ›La Genèse de l'idée de Temps‹ de G. Guyau (1891), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 349–356, dt. in: J.-M. Guyau, *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993, 107–113, 111ff: »Guyau hat wohl begriffen, daß die Zeit ... ein Übersetzung der Dauer in Raummerkmale darstellt; aber er scheint

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.2 Maurice Halbwachs: Eine soziologische Theorie des Gedächtnisses

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (1925): Das ›Gesellschaftsgedächtnis‹

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

16 Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen,* 72.
17 Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen,* 368f.
18 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 128f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

> »Es gibt keine universale und einheitliche Zeit, sondern die Gesellschaft zerfällt in eine Vielheit von Gruppen, von denen jede ihre eigene Zeitdauer (*durée*) hat. Die Ereignisse folgen zeitlich aufeinander, aber die Zeit selbst ist ein unbeweglicher Rahmen.«[22]
>
> »Das individuelle Bewußtsein ist nur ... der Treffpunkt der kollektiven Zeiten … Jenseits dieser … gibt es nichts mehr; denn die Zeit der Philosophen ist nichts als eine leere Form«.[23]

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

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

22 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 122.
23 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 124.
24 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 34.
25 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 2.
26 Der in *Materie und Gedächtnis* (1896) zentrale Begriff des Bildes (*image*) steht für ein nicht-cartesianisches epistemologisches Konzept. Darauf wird zurückzukommen sein.
27 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 85–90.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

36 Bergson, Lettre à M. Halbwachs (1930), in: Ders., *Correspondances,* 1330.
37 Bergson, Lettre à M. Halbwachs (1926), in: Ders., *Correspondances,* 1192f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

1 M. Mauss, Die Techniken des Körpers (1935), in: Ders., *Anthropologie und Soziologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 199–209, 199.

2 M. Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie (1924), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 145–173, 158.

3 M. Mauss, Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Ders., *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 178–245, 194.

4 M. Mauss, Lettre à Roger Caillois du 22 Juin 1938 (kommentiert von M. Fournier: *Marcel Mauss et Heidegger*), in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84 (1990), 87. Vgl. M. Fournier, *Marcel Mauss. A Biography* (1994), Princeton/Oxford 2006, 327f. 1932 hatte Bouglé in der französischen Akademie der Wissenschaften Hitler im selben Atemzug mit Bergson genannt (Pinto, Le débat sur les sources de la morale et de la religion, 44). Vgl. zu Caillois' zentraler Stellung im *Collège de Sociologie* S. Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* (1937–1939), Konstanz 2006, 360ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

8 König, Marcel Mauss, 274, Fn. 41.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

26 Mauss, Techniken des Körpers, 204.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

30 Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen, 158.
31 Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen, 158.
32 Karsenti, *L'homme total*, 299, Fn. 3.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

33 Mauss/Hubert, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, 101.
34 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 241.
35 C. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* I, München 1978, 7–41, 39.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

37 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 143f., 210f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

39 Mauss, Techniken des Körpers, 206.

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

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

42 Mauss, Les Techniques et la technologie, 437.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

43 M. Mauss, Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum (Australien und Neuseeland) (1926), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 175–195, 165.
44 Bergson, *Die beiden Quellen*, 130.
45 Mauss, Techniken des Körpers, 205.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Trotz allem eine vitalistische Soziologie? (Die Gabe)

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

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

50 Mauss, La sociologie en France depuis 1914, 436.
51 Mauss, Die Gabe, 137.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

52 Mauss, Die Gabe, 139.
53 Mauss, Die Gabe, 135.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

1 C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris 1935, 28f.
2 Bouglé, *Bilan*, 163f.
3 Bouglé, *Bilan*, 39, 108.
4 A. Bayet, Morale bergsonienne et sociologie, in: *Annales Sociologiques* 1935, 1–51, hier 36, 51.
5 L. Lévy-Bruhl, Henri Bergson à l'École normale, in: *Les nouvelles littéraires* 15.12.1928.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

10 L. Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker* (1910), Leipzig 1921, 84.
11 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris 1903.
12 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2003, 166.
13 D. Essertier, *Psychologie et sociologie: Essai de bibliographie critique*, Paris 1927, 14f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

18 Pradines, *Esprit*, 310ff.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

22 Pryzluski, *La Participation,* 85.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Metaphern des Lebens bediene, während Durkheim dem physikalischen Denken folge.[23]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

31 Durkheim, *Regeln*, 92f.
32 Durkheim, *Regeln*, 187
33 G. Davy, Émile Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), 3–24, 23. Diese ›Kreuzung‹ von Durkheim und Bergson in der Abwehr der Assoziationspsychologie und der psychophysischen Reduktion (im Begriff der kollektiven Repräsentationen) beobachtet auch B. Karsenti, *La société en personnes. Études durkheimiennes,* Paris 2006, 152.
34 Durkheim, Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich, 170f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwischenschritt: Der Bruch mit Bergson und die Wende durch Neulektüren

Das bisherige Spurenlesen machte deutlich: Es braucht einen recht langen chronologischen und lektüretechnischen Umweg, bevor man von den Aversionen zu den Attraktionen Bergsons für die französische soziologische Theorie schreiten kann. Die Aversionen seitens der Durkheim-Schule, mithin diejenigen der französischen Soziologie, folgten allesamt jenem Bild eines schlecht verstandenen Bergson, dem zufolge er ein Subjektphilosoph, ein Denker des inneren Lebens sei; ein Psychologist, dem der Soziologe als solcher konträr gegenüber steht. Der Umweg zu den Übernahmen Bergsons im soziologischen Denken – jenen Übernahmen, die einem anderen, adäquateren, recht verstandenen Bergson folgen – wird im Folgenden in drei Schritten vollzogen. Chronologisch zunächst erfolgte die *Verabschiedung* Bergsons in der französischen Debatte, indem sich die Generation der 1930er für die deutschen Großautoren interessierte; im zweiten Schritt räumte diese Verabschiedung, der Bruch mit Bergson erst die Chance innovativer *Neulektüren* Bergsons in der französischen Philosophie ein. Beide Schritte sind die Voraussetzung, um im dritten Umweg-Schritt endlich *Bergsons Denkprojekt selbst* erst noch einmal sichtbar zu machen; sowohl in seiner Philosophie als auch in der ihr folgenden Soziologie. Erst dann können (im dritten Kapitel) die Attraktionen Bergsons für das französische soziologische Denken ausgegraben werden.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Der schlecht verstandene Bergson: Der Anti-Bergsonismus

(Paul Nizan, Julien Benda, Georges Politzer)

> »Man muss dem Bergsonismus entgehen, um Bergson zu verstehen; in der Tat, die außerordentliche Berühmtheit des Philosophen, vor allem ab dem Erscheinen der *L'évolution créatrice* (1907), führte dazu, sein Denken zu vulgarisieren und es vollständig zu denaturieren. Die Intuition ist das Modell dieser schlecht verstandenen Begriffe; aber ebenso verhält es sich mit der Opposition zwischen dem Oberflächen-Ich und dem Tiefen-Ich, oder zwischen dem *élan vital* und der Inertie der Materie«.[1]
>
> »Bergson wird erst noch sterben. Der Bergsonismus indes ist tatsächlich bereits tot«.[2]

Vergeblich suchen Jacques und Raïssa Maritain an Durkheims Sorbonne nach der Wahrheit; frustriert denken sie gar an Selbstmord. »Es war Bergson, der seinen vom Agnostizismus und Materialismus gepeinigten Zuhörern den Wert und die Würde der Metaphysik offenbarte. Er war es, der mit einem unvergesslichen Tonfall sagte: ›Im Absoluten sind wir, bewegen wir uns und leben wir‹«. Allerdings fügt Jacques Maritain hinzu, Bergson habe die gesuchte Metaphysik dann nicht gegeben, und er wolle es auch gar nicht tun. Maritain, ein erst Faszinierter und dann Enttäuschter, wird fortan zum wichtigsten katholischen Gegner Bergsons.[3] Weitere Gegner treten auf den Plan: Bereits 1912 erscheint unter dem Titel *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* das erste antibergsonsche Pamphlet; es stammt von Julien Benda. 1927 folgt vom selben Autor *La trahison de clercs*, 1929 Georges Politzers *La Fin d'une Parade Philosophique: le Bergsonisme*, 1932 *Les chiens de garde* von Paul Nizan. Insbesondere jetzt, um 1930, löst sich die französische Intellektuellenszene von Bergson. Es ist ein tiefer Bruch zwischen zwei Ar-

1 J.-L. Vieillard-Baron, Une œuvre mal comprise, in: Ders., *Bergson* (»Que sais-je?«), Paris, 2007, 3–6, 3.

2 Politzer, *La fin*, 188.

3 J. Maritain, *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, Paris 1914: Bergsons Theorie sei eine ›Sünde‹ gegen den aristotelisch-thomistischen Unterschied von Potentialität/Aktualität. Vgl. I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich,* Leipzig 1928, 480ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter: »Wenn es einen Denker gab, für den wir in dieser Zeit ohne zu zögern unsere Verachtung bekannten, war es Bergson. Dieses gebrechliche und formlose Denken, diese Pseudo-Konzepte ohne Konturen, diese Theorie der Fluidität und Kontinuität, diese Ausweitung der reinen Innerlichkeit machten uns physisch krank«.[7] Lefebvre ließ es sich nicht nehmen, Bergson auch persönlich zu behelligen, in dem er etwa auf dessen Tisch in der Bibliothek Victoire Cousin eine Schildkröte namens *Évolution créatrice* herumkriechen ließ.[8] Dabei war es noch immer Bergsons *thèse* (der *Essai sur les données immediates de la conscience),* die den Zorn der Nachwuchsphilosophen auf sich zog – da sie auf der Suche nach einer neuen Philosophie, nach einer Philosophie des ›Konkreten‹, einer Philosophie der Existenz waren. Offenbar schien diese ihnen von Bergson versprochen, aber nicht gegeben, so jedenfalls der Tenor von Georges Politzers einflussreichem Pamphlet *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme*. Ihm folgte spontan die gesamte junge Generation, darunter auch Georges Canguilhem oder Louis Althusser, der in Politzer den einzigen Kandidaten einer französischen marxistischen Philosophie erblickt, während er der französischen Philosophie von Maine de Biran bis Bergson eine »nicht nur konservative, sondern reaktionäre geistige Starrsinnigkeit« attestiert.[9] In Politzers Pamphlet zeigt sich der ganze Hass, den Bergson auf sich zog; aber auch sein Stellenwert, sofern Politzer allein diesen Autor für würdig hielt, ihn dermaßen offensiv zu behandeln. Sein Abgesang auf Bergson erschien übrigens unter dem Pseudonym François Aouret (dem Klarnamen Voltaires). Ziel des Angriffs war dabei nicht das Werk allein, sondern auch die Person, der Intellektuelle Bergson, nicht zuletzt angesichts dessen, dass dieser sich 1915 an Durkheims Kriegsschriften beteiligt hatte – Bergson als *der* prominente Vertreter der Philosophie als einer ›staatsdienlichen Doktrin‹.

> »Die Philosophie Bergsons war immer der eifrige Partner des Staates und der Klasse, deren Instrument sie ist. Bergson war offen für den Krieg, und er war tatsächlich gegen die russische Revolution. Er hat nie die kleinste Rede der Revolte unternommen: Sein ganzes Leben, wie die Indikationen, die er von seiner Moral gab, die es noch nicht gibt und

7 H. Levebfre, *La somme et le reste*, Paris 1959, 383.

8 Lefebvre, *La somme et le reste*, 41. Später wird er Bergson besser verstehen, wenn er in seiner Stadt- und Architekturkritik die »Verräumlichung‹ der Zeit kritisiert und den Begriff des ›gelebten Raumes‹ ins Spiel bringt (*La production de l'espace*, Paris 1974).

9 Althusser, Vorwort: Heute, in: Ders., *Für Marx* (1965), Frankfurt/M. 2011, 24f. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Pamphlets vgl. F. Worms, La vie dans la philosophie du XXe siècle en France, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

10 Politzer, *La fin*, 11f.
11 Politzer, *La fin*, 11f.
12 Politzer, *La fin*, 80.
13 Politzer, *La fin*, 121.
14 Politzer, *La fin*, 139.
15 G. Politzer, Apres la mort de M. Bergson, in: *Pensée Libre* 1 (1941). Darin heißt es, Bergson sei kein französischer Philosoph, da er nicht in der Linie von Descartes stehe; er habe Sprache und Konzepte erfunden, die Faschismus und ›Hitlerismus‹ gebrauchen konnten – ein Vorwurf, den bereits Mauss und Bouglé erhoben.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sophie« seien. Bergson gehöre vielmehr zu jener »Philosophenfamilie«, welche die »Tatsachen, gegen die die Menschen aufbegehren«, rechtfertige, indem sie vorgebe, »höhere Werte zu entdecken«. Diese Philosophie bezwecke nichts anderes, als die Wirklichkeit umzudeuten, vergessen zu machen, aus der Welt zu schaffen. Stets habe sie »etwas zu kaschieren«, immer überzeuge sie die Einzelnen, dass die »Welt keinesfalls nur das ist, was sie zu sein scheint«. Und die ganze »geheime Macht«, die sie damit ausübe, rühre vom Staat her.[16]

Das erste Anti-Bergson-Buch aber stammt von Julien Benda. Dessen Kritik läuft etwas anders – sie ist ein Plädoyer für den unabhängigen Intellektuellen. Seit 1910 hat Benda nie aufgehört, in Bergson die Quelle für den »Verrat der Intellektuellen« zu sehen.[17] Der Verrat besteht nun nicht darin, sich der Bourgeoisie anzudienen, sondern, den Intellekt, den Rationalismus, die Demokratie zu diskreditieren. Jenem Nietzsche, der den »Namen Henri Bergson trage«, wird hier nicht weniger als der Verfall des französischen Geistes angelastet.[18] Was wirft Benda Bergson vor? *Alles* – seinen ›femininen und pathetischen Stil‹,[19] seinen ›schwachen und engen Geist‹,[20] seine Begriffe und Konzepte; dass er Romantiker und Irrationalist sei, Feind des Intellektes und Prediger des Gefühls sowie der Beweglichkeit, Verächter des Denkens, kultischer Verehrer der Nützlichkeit, Pragmatist. Bergson habe selbst Gott mobilisiert, zu einem aktiven Prinzip gemacht. Der Verrat liegt letztlich darin, mit all dem den politischen Realismus zu unterminieren. Und es ist vor allem der öffentliche Erfolg, den Benda Bergson vorwirft, jene für einen Philosoph bisher beispiellose Popularität (die auch von Durkheim nicht erreicht wird, sondern später derjenigen Sartres gleich kommt). Dessen Erfolg wird Benda im Übrigen auch auf Bergson zurückführen.[21]

Seitens der ›richtigen‹ Soziologen, derjenigen, die die Soziologie in den 1950ern als Fach institutionalisieren und empirische Forschungen betreiben werden, wird Georges Friedmann (Mitglied der Gruppe um Nizan und Mentor der französischen Arbeits- und Industriesoziologie) das Bild des Anti-Rationalisten Bergson weiter verbreiten. In dessen *La Crise du Progres* erscheint Bergson 1936 noch einmal als Zerstörer des Glaubens an Wissenschaft und Fortschritt; seine Philosophie gilt noch

16 P. Nizan, *Die Wachhunde*, Leipzig 1981, 10, 57, 86.
17 J. Benda, *Verrat der Intellektuellen* (1927), Frankfurt/M. 1983.
18 B.-H. Lévy, *Sartre*, München 2002, 140f.
19 J. Benda, Une philosophie pathétique, in: *Cahiers de la Quinzaine* 2 (1913).
20 J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris 1910, 101.
21 J. Benda, *Tradition de l'existentialisme ou Les philosophies de la vie*, Paris 1947. Vgl. P. Engel, Benda contre Bergson, in: *Critique* 732 (2005) 384–397 (nicht unparteiisch) sowie die weiteren Schriften Bendas: *Trois idoles romantiques : le dynamisme, l'existentialisme, la dialectique matérialiste,* Paris 1948, und *La crise du rationalisme,* Paris 1949.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Bergsonianer wider Willen
(Gaston Bachelard und Jean-Paul Sartre)

> Bis »1940 ist Bachelards Philosophie eine der schöpferischen Intelligenz, wie die Philosophie Bergsons eine des schöpferischen Lebens ist. Man kann sogar sagen, dass sie sich im Bezug zu Bergson bestimmt. … Was wirft er ihm vor? Das Risiko, die Freiheit, die schöpferische und erneuernde Kraft … des Menschen nicht ernst genug zu nehmen«.[1]

So erklärt uns Jean Hyppolite die Idee hinter der französischen historischen Epistemologie. Sein Schüler Georges Canguilhem sieht es ähnlich: Mit Gaston Bachelard erhalte die »*creatio continua* noch einmal nach Bergson einen neuen Sinn. Nicht nur seine Wissenschaftstheorie ist nämlich nicht-cartesianisch, sondern vor allem auch seine Ontologie«.[2] Und was schreibt der Autor selbst? »*Vom Bergsonismus akzeptieren wir alles, nur nicht die Kontinuität*«.[3] Bachelard, der Begründer dieser speziellen, in der Soziologie erfolgreichen Epistemologie, beginnt mit zwei Büchern, deren Titel bereits den tiefen Bezug zu Bergson anzeigen: *L'intuition de l'instant* (1932) und *La dialectique de la durée* (1936). Es ist ein durchgehender Bruch mit Bergson, der zugleich (ähnlich den im ersten Kapitel betrachteten Aversionen) seinen Vektor und seine Innovation aus Berg-

1 J. Hyppolite, L›épistémologie de Gaston Bachelard (1962), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968), I, Paris 1971, 661–674, 663f.

2 G. Canguilhem, Sur une epistemologie concordataire (1957), in: P. Bourdieu, *Soziologie als Beruf: wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis,* Berlin 1991, 99. Zum Verhältnis Bachelard-Canguilhem – das komplexer ist als hier dargestellt – vgl. T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012, 117–128 (die thematische Verschiebung auf das Gebiet des Lebens, in dem das Leben Subjekt *und* Objekt ist; und in dem – wie in der Medizin – das Wissen zur Kunst oder Technik des Lebens wird). Zum spezifischen Projekt Bachelards ebd., 119ff., wobei Ebke als Ausgangspunkt v.a. die Kritik an Phänomenologie und Existentialismus nimmt, die Frühschriften beiseite lassend.

3 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris 1936, 48f. Zu Bergson-Bachelard siehe v.a. F. Worms, *La philosophie en France au XX° siècle. Moments*, Paris 2009, Kap. 7 (La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XX siècle en France); sowie ders./J. Wunenberger (Hg.), *Bachelard et Bergson: Continuité et discontinuité ? Une relation philosophique au cœur du XXe siècle*, Paris 2008.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

4 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 15.
5 Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris 1932, 21.
6 Bachelard, *La dialectique de la durée*, Vorwort.
7 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 3.
8 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 6.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ren, schließlich stets dieselbe Idee, die Bergson verfolge: dass das Sein, die Bewegung, die *durée* »keine Lücken berge«, nicht verbunden sein könne durch das »Nichts, den Halt, den Punkt, den Moment«, oder diese Negationen zumindest nur indirekt seien.[9] Die ständige Anstrengung Bachelards besteht nun darin, zu zeigen, dass diese Lücken *primär* sind. Daher der Ausspruch, er akzeptiere von Bergson fast alles – bis auf die Kontinuität. Diese sei ganz im Gegenteil zu dem, was Bergson denkt, als konstruiert zu verstehen, als Produkt des Wissens, als Überbrückung tatsächlich bestehender ›Lücken‹. Die Kontinuität der *durée* ist kein *donnée immediate*, sondern das ›Problem‹. Bachelard will also, wie er selbst sagt, einen »diskontinuierlichen Bergsonismus« entfalten.[10] Zu diesem gehört auch die Bergson konträre These, das Denken müsse stets durch eine »Abwehr des Lebens beginnen«. Das Nichts, die Negation ist dann alles andere als eine leere Idee – sie ist die erste Form des »klaren Denkens«. Auch bestehe zwischen dem Leeren und Vollen eine »perfekte Korrelation« und gerade keine Asymmetrie, wie Bergsons Kritik negativer Begriffe behauptet. Wenn Bergson uns also stets erneut die Intuition des Leeren verwehre, sieht sich Bachelard umgekehrt ebenso im Recht, dessen Intuition des Vollen zurückzuweisen.[11]

Bachelard vollzieht hier nicht weniger als eine Inversion aller zentralen Denkfiguren Henri Bergsons. Zum ersten mal, so scheint es, sind sie als solche erkannt; zum ersten Mal ist die Gelegenheit, den recht verstandenen Bergson sichtbar zu machen: die Kritik negativer Begriffe wegen der in ihnen steckenden dualistischen, statischen Ontologie; die Annahme, die kontinuierliche Veränderung (*durée)* beschreibe das Reale adäquater als diese, während die Halte, die Momente immer nur Selektionen sind, Ausschnitte, die der praktischen Funktion des Wissens entsprechen. Freilich, Bachelard bestreitet all dies zugleich, um zu seiner eigenen zentralen (wissenschaftstheoretischen) These zu kommen: Der Ertrag eines wissenschaftlichen Konzepts bestimme sich am besten, wenn man es entlang der Prozesse beschreibt, in denen es gebildet wurde; und diese Prozesse stellen »*viel eher die Geschichte unserer Abweisungen*« dar, als der Übernahmen. Ein Konzept erklärt sich aus dem, was man sich verwehrt hat, in es zu inkorporieren, an seinem Ursprung steht die Negation.[12] Die zentrale Idee Bachelards ist eine Anti-Bergson-Idee. Es ist der epistemologische Wert des *Falschen;* der Sprung vom *Nicht-Wissen zum Wissen*, und allgemeiner, vom Nichts zum Sein. Die Erfindung der Historischen Epistemologie vollzieht sich also in der Abwehr Bergsons, in

9 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 7.
10 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 7f. Er stützt sich dabei wesentlich auf Dupréel (s.o.).
11 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 9f.
12 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 15.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

13 Hyppolite, L'épistémologie de Gaston Bachelard, 662.
14 B.-H. Lévy, *Sartre*, München 2002, 139.
15 J.-J. Wunenburger, Force et résistance, le rythme de la vie, in: F. Worms/Ders. (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité*? Paris 2008, 26–37, 28.
16 Lévy, *Sartre*, 141.
17 Lévy, *Sartre*, 163. Vgl. (konzentriert auf die Zeit-Theorie) F. Caeymaex. Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, in: *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2004, 410–425.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wiederum weitere Autoren abstoßen, so Bourdieu und Foucault. Dabei handelt es sich recht besehen weniger um Bergson als um einen ›sartrisierten‹ Bergson, wenn nun Bergson immer noch und erneut als der Philosoph des Subjekts gilt, den man in Sartre wiedererkennt.[18] In der Tat hat Sartre Bergson so gelesen. In *Das Imaginäre* verreißt er 1940 einen Bergsonismus, den er mit dem, »was er damals für das allerschlimmste hielt, in einen Topf wirft: mit dem Spiritualismus«[19] und dem Systemdenken.[20] Sartre liest Bergson als Subjektphilosophen. Vor allem dessen ›Bild-Theorie‹ der Wahrnehmung in *Materie und Gedächtnis* (die gerade keine These der Repräsentation im Subjekt ist, sondern eine der kognitiven-körperlichen, affektiven *Aktivität*, versteht Sartre so, dass »sich der ganze Komplex der Realität zunächst als … *Bewußtsein* erweist«.[21] Sartre liest Bergsons ›Bewußtsein‹ weiterhin »als eine Art substantieller Form der Realität«, von der Bergson dann nicht erklären könnte, wie sie (»dieses unpersönliche und unbewußte Bewußtsein«) in das Subjekt hineinkomme: »Das ist es, was Bergson nicht erklärt. Und doch ist die ganze Theorie des Gedächtnisses auf die Existenz eines solchen Subjekts gegründet und auf seine Möglichkeit, sich bestimmte Bilder anzueignen und sie aufzubewahren«.[22] Kurz, er vermisst bei Bergson alles, was er selbst entfalten wird. Deshalb kann er in Bergson nur »undenkbare physiko-magische Begriffe« finden, eine »physikalisch-chemische Fiktion« und ein »Mißtrauen dem diskursiven Denken gegenüber«.[23] Das Fazit dieser bemerkenswerten – enigmatischen – Lektüre lautet, dass Bergson daran scheitere, dem »Problem des Bildes eine neue Lösung zu geben«, da er dieses Problem ganz klassisch gedacht habe.[24] Auch weiterhin findet man Anklänge an einen derart schlecht verstandenen Bergson, den die drei einflussreichen Neuleser Bergsons Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty und Jean Hyppolite dann gegen Sartre verteidigen werden.[25] Und auch, wenn man Sartres Heidegger-Lektüre kennt; wenn man weiß, wie lange ›Sartre brauchte, um Heideggerianer‹ zu werden – drängt sich da nicht der Eindruck auf, dass er zunächst Bergson »ausgewertet« habe, und daher all das, worin man Heidegger zu erkennen glaubt, auf diesen

18 Bourdieu/Passeron, Soziologie, 506.
19 Lévy, *Sartre*, 141.
20 Sartre, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft* (1940), Reinbek 1994, 103.
21 Sartre, *L'Imagination (*1936), Paris 2010, 64.
22 Sartre, *Imagination*, 135f.
23 Sartre, *Imagination*, 151.
24 Sartre, *Imagination*, 134.
25 J. Wahl, *Tableau de la philosophie française,* Paris 1962, 150; M. Merleau-Ponty, Compte rendu de Jean-Paul Sartre: *L'Imagination,* in: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 33 (1936), 756–761; J. Hyppolite, Aspects divers, 480f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

26 Lévy, *Sartre*, 142ff.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Überzeugung des Lehrers über die pädagogische Kommunikation hinausgeht«.[29]

Mit dem Bergsonismus verbindet Touraine eine Perspektive, die den gesellschaftlichen Wandel – ihre »schöpferische Bewegung«[30] – nicht als marginal versteht, als Abweichung von der Ordnung. Aber es ist keine vitalistische oder lebenssoziologische Theorie, die das permanente und unvorhersehbare *Werden* zum Ausgangspunkt machte. Tourains aktionalistische Soziologie bedürfte an dieser Stelle einer eingehenderen Betrachtung. Wir beschränken uns indes auf diese Behauptung einer Gemeinsamkeit und Differenz zum bergsonschen Ansatz; hauptsächlich wollten wir an dieser Stelle zeigen, inwiefern sich die vorurteilsbeladene Haltung gegenüber Bergson seitens der ›richtigen‹ Soziologie durch das Jahrhundert zieht, bis zu Bourdieu und Passeron, diesen für das Selbstverständnis des Faches so zentralen Autoren. Die im dritten Kapitel versammelten bergsonianischen soziologischen Theorien befinden sich demgegenüber eher am Disziplinrand, oder vielmehr, sie liegen quer zu den Disziplingrenzen, zumal mit ihrem Interesse für philosophische Problemklärungen. Aus Sicht Bourdieus sind es allenfalls Wissenschaftstheoretiker, die der Soziologie »theoretische Unterstützung« gewähren dürfen. Warum nicht die Philosophie? Weil die Soziologie ›als solche‹ im Gegensatz zur Philosophie ›als solcher‹ eine »*Philosophie ohne Subjekt*« voraussetze.[31] Dabei haben gerade Bourdieus Referenzautoren Canguilhem und Bachelard ihren eigenen Bergson-Bezug, und nie haben sie diesen als Subjektphilosoph verstanden. Auf die Zurechnung verschiedener Traditionslinien, die stets von Bergson ausgehen und je nach Lesart bis zu Sartre, Merleau-Ponty oder Canguilhem reichen, sind wir bereits zu sprechen gekommen. Sie folgen strategischen Zwecken, und immer ist die Bergson-Linie diejenige, der man sich selbst oder denjenigen, den man hervorheben will, gerade entgegengesetzt.

29 Bourdieu/Passeron, Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945, 512.
30 A. Touraine, *Soziologie als Handlungswissenschaft* (1965), München 1974, 86.
31 Bourdieu/Passeron, Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945, 542f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3 Erste Bergsonianer
(Maurice Hauriou und Eugène Dupréel)

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

Eine vitalistische Theorie der Institutionen (Maurice Hauriou)

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der »Katastrophe« trenne.[4] Neuere Institutionentheorien drehen sich um die symbolische Repräsentation der Institution, wobei sie an die *idée directrice* und deren notwendiger Verkörperung anschließen.[5]

Hauriou hat sich stets selbst als Soziologe verstanden, und setzte sich dazu früh mit Durkheim, Tarde und Worms auseinander.[6] Ab 1894 gab er selbst Kurse in den *sciences sociales*.[7] Bei den daraus folgenden Texten, die 2008 als *Écrits sociologiques* erschienen sind, handelt sich insbesondere um *La science sociale traditionnelle* (1896) und *Leçons sur le mouvement social (*1899); zudem um drei Aufsätze: *La conversion du mouvement social en énergie représentative et inversement; La solidarité organique et la solidarité représentative* sowie *La solidarité de la conduite*. Es sind wissenschaftshistorische und ideengeschichtliche Studien. Gleichwohl sind sie für die bergsonsche Institutionentheorie von Hauriou wichtig, genauer, für dessen Verwaltungs- und Staatstheorie als Theorie der *Konstitution* von Gesellschaft. Von Beginn an ist diese genuin soziologische Fragestellung für ihn eine »essentielle Dimension«, Hauriou versteht die Antwort auf die Frage, was Institutionen sind und wie sie entstehen, als Voraussetzung einer »Wissenschaft der sozialen und politischen Organisation«, die das Kollektiv mit dem Individuum »versöhnt«.[8] Er sucht dabei zunächst die Nähe zu Le Play, dann zu Tarde, dem Durkheim-Antipoden, der als Theoretiker des Subjektiven, Individuellen und (Inter-)Psychischen gilt, als derjenige Soziologe, der

4 M. Hauriou, L'ordre social, la justice et le droit (*1927*) in: Ders., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, *Cahiers de la Nouvelle Journée* 23 (1933), 43–71, 49.

5 Vgl. K.-S. Rehberg, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: G. Göhler (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 47–84 sowie die Arbeiten der Dresdner Sonderforschungsbereiche 537 (*Institutionalität und Geschichtlichkeit*) und 804 (*Transzendenz und Gemeinsam*); sowie, im Hinblick auf eine soziologische Institutionentheorie mit Bergson und Hauriou, Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 22.

6 Hauriou kritisiert Tarde und Durkheim für die methodische Annäherung an die Naturwissenschaft: La crise de la science sociale, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 1894, 294–321 (zudem seien die »Schlüsse, zu denen [Durkheim] in der Skizze seiner Moral führt, durch ihre sozialistischen Tendenzen beunruhigend« (319). Vgl. bereits ders., Les facultés de droit et la sociologie, in: *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence* 1893, 77–88; F. Audren/M. Milet, Préface: Maurice Hauriou sociologue. Entre sociologie catholique et physique sociale, in: M. Hauriou, *Ecrits sociologiques*, Paris 2008, V-LVIII, XXff.

7 M. Hauriou, *Ecrits sociologiques*, Paris 2008.

8 Audren/Milet, Préface: Maurice Hauriou sociologue, VIII.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> widerspiegelt und dort Bereitschaft zur Aktion auslöst. ... Dieses Phänomen als Erscheinung eines Kollektivbewußtseins deuten zu wollen, wie es die Durkheim-Schule tut, hieße die Wirklichkeit entstellen, denn die Entstehung von Kollektivbewußtsein würde auf der Ausbildung einer Durchschnittsmeinung im sozialen Milieu, d.h. in der Masse der Anschauungen, beruhen.«[11]

Will man dem Individuellen im Sozialen seinen Platz geben, muss man ein Element integrieren, das bei Durkheim fehlt, nämlich die Idee der ›Kraft‹ oder der *Affektivität* der Institutionen. Die Frage stellt sich noch einmal neu, was es eigentlich ist, was sich da als ›Soziales‹ durch die Einzelnen hindurch zieht, diese übergreift. Hauriou spricht sich hier zugleich aber auch gegen jeden individualistischen Ansatz aus, für den alles im Subjektiven liegt. Wie lässt sich die Affektivität der Institution, wie lässt sich das fassen, was deren Existenzweise ausmacht – und zwar jenseits der Einzelnen? Hauriou schlägt hier das Konzept der *idée directrice* vor. In der Leitidee einer Institution liege die ›schöpferische Macht‹, die Institutionen schafft. Der Begriff ist von Claude Bernard übernommen, bei dem die *idée directrice* die Idee eines zu realisierenden organischen Körpers war (wir würden heute sagen: die genetische Information).

> »Wenn ein Huhn sich aus einem Ei entfaltet, so ist es nicht die Bildung des tierischen Körpers als Gruppierung chemischer Elemente, die essentiell die vitale Kraft auszeichnet. ... [W]as essentiell dem Bereich des Lebens zugehört, und weder der Chemie noch der Physik noch irgendetwas anderem, ist die *idée* directrice dieser vitalen Evolution. In jedem lebendigen Keim gibt es eine schöpferische Idee, die sich durch die Organisation entfaltet und manifestiert. Sein ganzes Leben hindurch bleibt das Lebewesen unter dem Einfluss dieser selben vitalen, schöpferischen Kraft, und der Tod tritt ein, wenn sie sich nicht mehr realisieren kann«.[12]

Dieser Definition des Lebens als informierende, schöpferische Idee, die nur Bestand hat, indem sie sich aktualisiert, haben sowohl Bergson als auch Canguilhem Kommentare gewidmet, in denen deutlich wird, dass Bernard einen *neuen* Vitalismus gründet, jenen bergsonschen Neovitalismus an der Basis des hier behandelten Paradigmas. Für Bergson war folgendes wichtig: Allen *alten* (›oberflächlichen‹) *Vitalisten* sage Bernard, dass die Physiologie eines Lebewesens einem »unbeugsamen Determinismus« unterworfen ist, welcher »ebenso rigoros ist wie bei den phy-

11 Hauriou, Die Theorie der Institution, 44, Hervorh. von mir. Vgl. zur Zentralität dieser anti-durkheimschen These E. Millard, Hauriou et la théorie de l'institution, in: *Droit et société* 30/31 (1995), 381–412, 388.

12 C. Bernard, *L'introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, Paris 1865, 162. Bernard spricht auch von einer ›impulsion primitive‹ oder einer ›action primitive‹.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

13 H. Bergson, Die Philosophie von Claude Bernard (1913), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden,* 226–233, 230.
14 G. Canguilhem, Le concept et la vie (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364, 356.
15 Hauriou, Die Theorie der Institution, 47.
16 Hauriou, Die Theorie der Institution, 66.
17 Hauriou, Die Theorie der Institution, 39.
18 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 21f.
19 Hauriou, Die Theorie der Institution, 43.
20 Hauriou, Die Theorie der Institution, 42.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

denbilden erwischen heißt die Bewegung der Konstitution eines Volks erfassen. Die Völker sind nicht vorher da«.[21] Eine Institutionen-schaffende Dynamik hat eine Leitidee in jedem Fall nur, sofern sie eine intensive Affektivität aufweist, die Einzelnen zu affizieren vermag, zu einem Anders-Werden führt. Auf die affektive, erfinderische, positive, Institutionen-schaffende Leitidee hat es in der Tat auch Bergson abgesehen, wenn er in *Die beiden Quellen* von der ›fabulatorischen Funktion‹ spricht. Eine neue Leitidee bringt eine Gesellschaft dazu, um eine andere Sonne zu kreisen, sich zu öffnen, sie stellt – nun mit Castoriadis gesprochen – ein neues gesellschaftliches Imaginäres dar (wobei dieses dann sofort dazu dient, die Gesellschaft erneut zu schließen, das Kollektiv mit einer Identität auszustatten, *einer* Idee, die alle teilen müssen, wollen sie dazugehören). Eine Theorie der Institutionen muss, wie Robert Seyfert im Anschluss an all diese Autoren betont, also deren eigene, immanente Affektivität berücksichtigen, den erfinderischen, einrichtenden oder »dädalischen Charakter« der Leitidee. Für eine solche Institutionentheorie sind Institutionen dann weniger Lösungen bestehender, als *Erfindungen* sozialer Probleme.[22]

Obgleich Hauriou also mit der Idee dem Moment des *Individuellen* gerecht werden will, will er Institutionen nicht-individualistisch erklären; daher die Betonung der Affektivität als *relationaler* (›objektiver‹, nicht subjektiver) Existenzweise der institutionellen Idee. Das Denken von Relationen (Affektionen) ist ein wesentlicher Kern der Bergsonschen Philosophie, nämlich seiner Immanenzontologie in *Materie und Gedächtnis* (wir kommen gleich darauf zu sprechen). Um derart weder kollektivistisch noch individualistisch zu denken, heißt es bei Hauriou dann auch, dass die Idee nicht wirklich erfunden, sondern eher *gefunden* werde, da sie *zwischen* den Subjekten existiert.

> »Trotz der subjektiven Auslegung, die sich aus der Entwicklung eigener Vorstellungen bei jedem ihrer Anhänger ergeben muß, besitzt eine Idee vom Werk, die sich im sozialen Milieu ausbreitet, doch objektive Existenz. Gerade deren Vorhandensein übrigens erlaubt es ihr, von dem einen Kopf zum anderen überzuspringen und sich in jedem anders darzustellen, ohne sich indessen aufzulösen oder zu verflüchtigen. Man muß sich allerdings fragen, welchen Quellen diese Objektivität der Idee ursprünglich entsprungen ist. Wäre die Idee die geistige Schöpfung einer einzigen Person, so wäre es kaum verständlich, weshalb sie so objektiven Charakter gewinnen und sich einem anderen Geist mitteilen können

21 G. Deleuze, Die Fürsprecher, in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 175–196, 182. Vgl. zu dieser zentralen Idee des bergsonschen soziologischen Denkens Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 55–66. Deleuze hat Hauriou nicht zitiert, ihn aber in seine Anthologie *Instincts & institutions* (Paris 1955) aufgenommen.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

24 Hauriou, Die Theorie der Institution, 53.

25 Hauriou, Die Theorie der Institution, 32.

26 Hauriou, Die Theorie der Institution, 34.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sonifizierung.[27] Klingt dies nach einer recht evolutionistischen, einlinigen Vorstellung, so wird er sich 1928 explizit auf Bergson berufen, um das Soziale, die Institutionen exakt so denken, wie Bergson den *élan vital* konzipiert habe: als »fortwährende Schöpfung von Neuem«, wobei diese ständige erfinderische, positive Bewegung zugleich »nicht aufhebbare Dauer« hervorbringt. Und nur deshalb könne das Neue zur Entstehung von Dauer führen (zum Bestand der Institutionen über die Zeit hinweg), weil sowohl im Leben wie im Sozialen Rhythmen »von Verlangsamung« dazwischengeschaltet sind: Individuen im Bereich des organischen Lebens, und Institutionen im Bereich des sozialen Lebens. Die »Entwicklung der Lebewesen vollzieht sich stufenweise über die Arten und die Entwicklung der Gesellschaft stufenweise über die Institutionen«.[28] Seine Theorie der Institution sei daher nur ein »kleiner Zusatz zu Bergsons Philosophie«, denn »wieviel schwieriger« war es doch, die Idee der Schöpfung von Neuem zu finden, als die der Institutionen![29]

Mit Bergson wird das Soziale damit jenseits der Substanzontologie konzipierbar, d.h. jenseits der Annahme von blockartigen Realitäten (Gesellschaft vs. Individuum) und Zuständen – und der Angst der soziologischen Theorie vor sozialer Unordnung als Gegenzustand zur Ordnung. Kräfte der Bewegung sind, so betont Hauriou, nicht notwendig »Kräfte der Unordnung«, sie führen zur Emergenz neuer Ordnungen. Und umgekehrt sind die »Kräfte der Verfestigung nicht immer besonders geeignet, die beste Ordnung zu gewährleisten«.[30] Und es wurde ebenfalls bereits angedeutet: mit dem Konzept der affektiven ›Leitidee‹ lässt sich diese Institutionentheorie, die Institutionalisierungs- oder Strukturierungs*prozesse* im Sozialen beschreibt, als besonderer Fall von Bergsons genealogischem Konzept der Aktualisierung eines Virtuellen verstehen (auf das wir immer erneut stoßen werden). Es handelt sich hier erneut nicht um eine platonische Vorstellung, nach der die *idée directrice* als Mögliches irgendwo existierte und sich nur noch verwirklichen müsste; es handelt sich vielmehr um eine Realität, die *nur* in ihrer jeweiligen Aktualisierung wirklich ist. Und man weiß nie vorher, zu welchen Aktualisierungen es kommen wird, zu welchen Institutionen, zu welchen Prozessen des Volkwerdens, welche Ideen Resonanz machen. Das Virtuelle wäre dann die Gesamtheit der Institutionen, die Gesamtheit des sozialen Lebens, das als solches nie gegeben ist, weil es sich fortwährend verändert, neu individualisiert, temporal existiert. Konkrete Institutionen wä-

27 Hauriou, Die Theorie der Institution, 45f.

28 M. Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme (1928), in: R. Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt 1965, 96–110, 102.

29 Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit, 102.

30 Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit, 103.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Eine vitalistische Theorie der Konventionen (Éugene Dupréel)

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bar war.[34] Er entfaltet seine Soziologie als Zwischenposition zwischen dem durkheimschen Holismus (dem er einen Ontologismus vorwirft) und dem Individualismus von Tarde, sowie als Position jenseits des klassischen Rationalismus. Diese soziologische Theorie wird von einer speziellen philosophischen These aus entfaltet, einer probalistischen Theorie der Lücken der Kausalität, der Unvorhersehbarkeit, sowie einer Theorie gegenläufiger Konsolidationen, deren soziale Form die *Konvention* ist. Dupréel nennt seine Position daher konventionalistisch oder auch pragmatologisch.

In vielem erinnert die Theorie an bergsonsche Argumentationen. Sein Bezug auf diesen allerdings ist ambivalent: zunächst wird er sich von ihm abgrenzen, dann wird er Bergson als wichtigen Sozialtheoretiker des Lachens,[35] und schließlich auch als Gesellschaftstheoretiker würdigen.[36] In der eigenen Theorie wird Bergson indes nicht erwähnt, obgleich sie (insbesondere die Berücksichtigung der temporalen Dimension des Sozialen) unweigerlich an ihn denken lässt. Es war Bachelard, der die Verbindung zu Bergson herstellte: »Die rekurrente Anpassung, die tiefe Basis der bergsonschen Theorie der Evolution, kennzeichnet Dupréel sehr glücklich als *Konsolidation*«.[37] Die *Theorie der Konsolidation* ist ein formales Modell, in dem Leben *und* Soziales als verschiedene Aspekte eines generellen Mechanismus formuliert werden. Dupréel sucht eine Alternative zum Soziologismus wie auch zum Organizismus, in dem entweder dem Organischen im Menschen zu wenig oder zu viel angelastet wird. Es handele sich dabei unbedingt um eine soziologische Betrachtung, auch wenn sie vom Leben spreche. Statt das Soziale nämlich nach dem Muster des Lebens zu betrachten, springt der methodische Blick hier hin und her: Einmal wird das Soziale als Fall des Lebens, ein anderes Mal das Leben nach dem Modell des Sozialen verstanden. Damit gelangt Dupréel zu einer allgemeinen *Theorie des Intervalls*[38] und der Konsolidationen, die sich aus einer kritischen Analyse des Begriffs der Kausalität speist und letztlich in eine Theorie des Sozialen, namentlich der Institutionen (Konventionen), mündet.

34 J. Coenen-Huther, Eugène Dupréel, philosophe, sociologue et moraliste, in: *Revue européenne des sciences sociales* XLIV–134: Quel(s) défi(s) pour les sciences sociales à l'heure de la mondialisation ? (2006), 97–118.

35 É. Dupréel, Le problème sociologique du rire, in: *Revue philosophique* 53 (1928), 213–260.

36 É. Dupréel, *Sociologie générale*, Paris 1948, 33f.; vgl. ders., Varieté des groupes sociaux, in: *Cahiers internationaux* II (1947), 32–56.

37 Bachelard, *La dialectique de la durée* (1936), Paris 1963, 77f.

38 E. Dupréel, La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité (1933), in: Ders., *Essais Pluralistes*, Paris 1949, 196–235.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in sich durch sich selbst angereichert. Dupréel spricht hier auch von graduellen Ausstopfungen, in denen sich die Intervalle vervielfältigen, oder von verschiedenen Rhythmen des Lebens. Die Lebensformen differieren dann in der Intensität der inneren Ordnungen, und damit ihrer zunehmenden Unbestimmtheit von außen. Wie Bachelard verdeutlicht: Leben ist »Wachstum, *aber als Extension* geschieht dies nur in Sonderfällen«, sondern Wachstum heißt »Verdichtung«, »intensiver Fortschritt«.[42] Es kommt hier darauf an, die Lücken oder Intervalle nicht als leer zu verstehen, nicht als rein negative Konzepte. Sie haben je eine eigene Positivität, eine »Originalität« – lebendige Dinge bestimmen sich selbst, sie werden nicht bestimmt.[43]

Noch wichtiger ist es dem Autor, die probalistische Theorie für das *Soziale* zu entfalten. Hier steckt die Unbestimmtheit oder Freiheit im Element der »Entscheidung«. Dupréel ist Soziologe. Was zunächst als Wahrscheinlichkeitstheorie oder Betrachtung über die Kausalität daherkommt, führt tatsächlich in eine soziologische Theorie, eine Theorie der *Institutionen* und *Konventionen*. Beide sind spezielle Fälle spatialer wie temporaler Konsolidierungen, welche die sozialen ›Dinge‹ sind. Soziale Zugehörigkeiten erzeugen ihre eigenen Pfadabhängigkeiten, jede Vergangenheit schafft bestimmte Möglichkeiten, die den Einzelnen einen je spezifischen Vektor geben. Es gibt einen je konkreten gesellschaftlichen und institutionellen Tropismus (wie es unterschiedliche Tropismen der soziologischen Theorie gibt, etwa der deutschen und französischen: je nachdem, ob ›die‹ Revolution schon vorbei ist oder noch aussteht[44]). Im selben Sinne einer Tendenz, einer Richtung, in der stets Unbestimmtheit bestehen bleibt, würde man auch in Bezug auf das Subjekt, auf dessen ›Identität‹ sprechen: Es ist eher eine *Kanalisierung des Werdens* durch intensives Verdichten als Aufzwingen einer fixen Subjektform durch ein Kollektiv. Worin unterscheiden sich, wie lassen sich Gesellschaften dann typisieren? In ihrem jeweiligen Bemühen, Konsolidierungen zu instituieren, und zwar nur graduell. Gesellschaften oder Kollektive sind als solche Fixierungen, Konsolidationen, Mechanismen des Wahrscheinlich-Machens. Und selbst wenn gewisse – moderne oder ›heiße‹ – Gesellschaften ständig Neues erfinden, so dient dieses ihnen doch letztlich

42 Bachelard, La dialectique, 95f. Vgl. z.B. Dupréel, Théorie de la consolidation, 175.

43 Debaise, Eine Philosophie der Zwischenräume, 128f.

44 D. Trom, Zwei Tropismen. Die Krise der Gesellschaftskritik aus Pariser und Frankfurter Sicht (2008), in: *Mittelweg* 36 (2010). Der Begriff *Tropismus* stammt von dem Biologen Jacques Loeb (1909); Dupréel gebraucht ihn nicht selbst. Der Begriff hat den Vorteil einer nicht-teleologischen Annahme, zudem bezeichnet er a-subjektive Anziehungskräfte.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

45 D. Debaise, Philosophie der Zwischenräume, 127, Fn. 5.
46 Dupréel, Théorie de la consolidation, 173.
47 É. Dupréel, Nature psychologique et convention (1934), in: *Essais Pluralistes*, 250–270, 253f.
48 Dupréel, Théorie de la consolidation, 154f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wäre es *eine* Gruppe – nicht zwei.[49] Ebenso muss es stets Techniken geben, die die Unvorhersehbarkeit eingrenzen: artefaktische und soziale Techniken einerseits, sowie »interkalare«, also magische oder religiöse Techniken andererseits. Die erste Form der Techniken beinhaltet einen konkreten »Prozess, der den Erfolg mehr oder weniger *wahrscheinlich* macht, da ein Teil der Faktoren, die zur Realisierung des Ziel beitragen, den Kräften des Agenten äußerlich sind«. Hier springt die magische oder religiöse Technik ein, in der Funktion, die »Lücken der Technik im strengen Sinn zu stopfen«.[50]

Was Dupréel mit Bergson verbindet, ist die Annahme einer primären Unvorhersehbarkeit in allen ontologischen Bereichen, ständigen Anders-Werdens. Er kommt dabei zu einer ganz eigenen Terminologie, einem statistisch-mathematischen Vokabular; auch räumt er den stabilisierenden Momenten (Konventionen, Tropismen, Konsolidierungen) einen größeren Stellenwert ein. Deleuze und Guattari haben in ihm eine strenge Alternative zum durkheimschen Modell gesehen, wenn dieses das Kollektiv als Formung passiver, formloser Individuen konzipiert. Dupréel denke ein immer »reichhaltigeres und konsistenteres Material«, das »immer intensivere Kräfte einfangen kann«, weil es Heterogenes zusammenhält, ohne die Heterogenität aufzulösen.[51]

49 Dupréel, Théorie de la consolidation, 155.
50 Dupréel, *Sociologie générale*, 209.
51 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 448f.; vgl. dies., *Was ist Philosophie*, 249.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4 Der recht verstandene Bergson: Neulektüren

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

> »Man hat die Originalität und Kraft seines Denkens wirklich verkannt.«[1]
>
> »Vielleicht wäre es an der Zeit, bei Bergson etwas anderes zu suchen als die einfachen Antithesen der Thesen seiner Widersacher.«[2]

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

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

1 J. Hyppolite, Vie et existence d'âpres Bergson (1950), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) *I*, Paris 1971, 489–498, 490. Vgl. ders., Résumé du Cours ›Histoire de la pensée philosophique‹ de l'année scolaire 1965/66 au Collège de France, in: G. Bianco (Hg.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris 2013, 235–243, 235.

2 Merleau-Ponty, Lob der Philosophie (1953), in: Ders., *Vorlesungen* 1, 20.

3 J. Wahl, o.T. [Tribute to Bergson], in: Th. Hanna (Hg.), *The Bergsonian Heritage*, New York 1962, 150–154, 150. Wahl hielt 1969 Kurse zu Bergson an der Sorbonne.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

kreten‹ einschlugen und damit die Philosophie der Gegenwart vorbereitet haben. Und sein *Tableau der französischen Philosophie* lässt diese vom 18. Jahrhundert an in Bergson münden, es macht die besondere französische Tradition sichtbar, deren Krönung Bergson darstelle. Dabei lässt es sich Jean Wahl nicht nehmen, Bergson in die Nähe von Descartes zu rücken – eine Nähe, die jeder Positivist vehement bestritten hätte.

> »Vom ›Ich denke, also bin ich‹ Descartes' bis zum ›Ich dauere, also bin ich‹ Bergsons, von der fortgesetzten Schöpfung bis zur schöpferischen Entwicklung sind wir der großen Straße der französischen Philosophie gefolgt. Von den beiden cartesischen Substanzen, der Ausdehnung und dem Denken, bleibt nur das Denken bestehen; es fällt nun mit dem Leben und der Bewegung zusammen. Die repräsentativen Empfindungen werden geleugnet, ebenso der reine Mechanismus und der reine Intellektualismus. Dennoch bleibt Bergson durch die Klarheit seines Stils und durch die Eindringlichkeit seiner Analysen dem cartesischen Geiste treu … Die Philosophie Descartes' war ein kühnes Unterfangen, jedes Ding erkennen zu wollen. Das gilt auch für die Philosophie Bergsons«.[4]

Auch Jean Hyppolite, Lehrer von Deleuze und Foucault, geht es darum, Bergson dem ›Stand der Verfluchung‹ zu entreißen. Zunächst weist er die gängigen Missverständnisse zurück: Bergson ist weder Irrationalist (»Nichts ist luzider als eine Untersuchung Bergsons«) noch Anti-Intellektualist (sicher, die »Kritik der Intelligenz befindet sich im Zentrum des Bergsonismus, aber nicht als negative Kritik, die diese durch etwas anderes ersetzen will, sondern als Anstrengung, damit die Intelligenz *sich selbst übersteigt*«[5]). Auch ist er kein ›Intuitionist‹ im Sinne eines Denkers des inneren Lebens. Insbesondere diese Lesart wird von Hyppolite verabschiedet, nach der sich das Konzept der *durée* allein auf die innere Erfahrung beziehe – ein Verständnis, das Bergson, wie wir gesehen haben, zum Vorläufer von Phänomenologie und Existentialismus macht. Gerade der Existentialismus, der sich als besonders »unnachsichtig gegenüber Bergson« erwiesen hat, verdankt ihm zwar viel – Hyppolite glaubt, dass der französische Existentialismus nicht ohne Bergson »möglich gewesen wäre«. ›Wir‹, die Existentialisten und alle anderen französischen Philosophen der Gegenwart, sind »von ihm geprägt – zweifellos, um ihn zu verwerfen, aber wir sind von ihm geprägt«.[6] Gerade die Prägung des Existentialismus durch Bergson beruht nun aber wiederum auf Missverständnissen, wie Hyppolite zeigt. Im Gegensatz zum Existentialismus ist die bergsonsche Philosophie weder zuerst, noch nur eine des Menschen.

4 Wahl, *Französische Philosophie*, 164.

5 J. Hyppolite, Vie et existence d'âpres Bergson, 491.

6 J. Hyppolite, Diskussionsbeitrag, in: *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Paris, 17.–19.5.1959). Vol. Discussions*, Paris 1960, 160.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Form einer ›Aktualisierung des Virtuellen‹. Dies wird Deleuze zur Kernidee Bergsons machen, die Philosophie der Differenz als Philosophie ständiger Differentiation.[12] Kurz: Hyppolite hat seinen illustren Schülern Bergson neu aufgeschlossen. Seine Vorlesungen am *Collège de France* Mitte der 1960er Jahre und seine Vorträge und Texte seit den späten 1940ern sind die Basis jeder aktuellen Bergson-Lektüre in Frankreich.

Auch Maurice Merleau-Ponty hebt den erheblichen Unterschied zwischen dem ›recht‹ und ›schlecht‹ verstandenen Bergson hervor. Seine Antrittsvorlesung am *Collège de France* ist 1953 über weite Strecken ein »Lob« der Philosophie Bergsons. Insgesamt hat Merleau-Ponty seit seinem Eintritt in die *École Normale Supériore* 1924 einen tiefen Bezug zu diesem Autor.[13] Die bei Bergson kritisierten Dualismen seien, so stellt er seither klar, nur ein Aspekt des Werkes, und nur der »einfachste. Es ist jedenfalls weder der einzige noch der gültigste«. Oder wenn man Bergson vorwirft, er habe die Intuition gegen den Verstand »ausgespielt und den Geist gegenüber der Materie, das Leben gegenüber dem bloßen Mechanismus«, so entstelle auch dies das bergsonsche Denken. Man treffe damit den frühen Bergsonismus, nicht Bergson selbst.[14] 1959, zum Abschluss der ersten Bergson-Tagung *Bergson et nous* (anlässlich des 100. Geburtstages von Bergson, während man den von Durkheim fast vergaß, wie Lévi-Strauss berichtet[15]) führt Merleau-Ponty zudem vor, wie man Bergson jetzt neu lesen kann – jetzt, da seine Gegner nicht mehr viel vermögen. 1889, als Bergsons Dissertation erschien, habe man ihn noch gar nicht verstehen können. Die bergsonsche Revolution, nicht mehr das

12 J. Hyppolite, Aspects divers de la mémoire chez Bergson (1949), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique* I, Paris 1971, 468–488.

13 Da es sich dabei v.a. um eine philosophische Debatte handelt und die Gesellschaftstheorie für Merleau-Ponty ein Randthema bleibt, kann dies hier (ebenso wenig wie die Philosophie von Hyppolite oder Wahl) nicht vertieft werden. Bergson-Kapitel finden sich in allen Werken und Vorlesungen (z.B. Über den Naturbegriff 1956/57, in: Ders., *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000: »Bergsons Ideen«, 81–107). Dabei ist auch Merleau-Ponty zunächst skeptisch gegenüber dem Dualismus von *Materie* und *Gedächtnis* (ders., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978, 79–114). Vgl. dazu S. Costantino, L'intuition comme lecture: Merleau-Ponty interprète de Bergson, in: C. Stangati (Hg.), *Henri Bergson: esprit et langage*, Sprimont 2001, 227–240. Gilbert Simondon wird die skizzenhaften Andeutungen seines Lehrers Merleau-Ponty zur Gesellschaftstheorie ausfalten, und zwar in tief bergsonschem Sinne; insofern widmen wir uns unten ihm, nicht Merleau-Ponty selbst.

14 M. Merleau-Ponty, *Lob der Philosophie* (1953), in: Ders., *Vorlesungen 1*, Berlin 1973, 15–50, hier 18–31.

15 Cl. Lévi-Strauss, Was die Ethnologie Durkheim verdankt (1960), in: Ders., *Strukturale Anthropologie 2*, Frankfurt/M. 1975, 57–62, 57.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

16 M. Merleau-Ponty, Bergson im Werden, 268f.
17 M. Merleau-Ponty, Bergson im Werden, 272f.
18 M. Merleau-Ponty, Bergson im Werden, 276f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

II
Bergsons Denken rehabilitiert: Eine neue Philosophie und eine neue Soziologie

»Es ist, als ob dieser einzigartige Mensch überall da Fuß faßte, wo man es *per definitionem* nicht kann, da, wo es uns nur in flüchtigen Augenblicken gelingt, daß wir uns halten können ohne zu versinken; und als ob er andererseits niemals auf dem Boden Fuß faßte, auf den wir hingegen uns zu stützen gewohnt sind. Er ist seinem Wesen nach ein Unterwasserschwimmer«.[1]

»Insgesamt betrachtet, muß man Peguy völlig recht geben, wenn er sagt, diese Philosophie habe ›zum ersten Mal … die Aufmerksamkeit auf das gelenkt, was dem Sein selbst und der Artikulation des Gegenwärtigen eigen sei‹.«[2]

1 Du Bos, Begegnung mit Bergson, in: *Merkur* 1950, 854–861, 859.
2 Merleau-Ponty, Bergson im Werden, 278.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Leben und Werk, Bergson und der Bergsonismus

Henri-Louis Bergson (Paris 1859-Paris 1941), Sohn eines Polen und einer Engländerin, wird 1878 in die *École Normale Supériore* aufgenommen, ein Jahr nach Durkheim und zeitgleich mit Lucien Lévy-Bruhl und Jean Jaures. 1881 wird er Gymnasiallehrer in Angers und 1883 in Clermont-Ferrand; ab 1888 lehrt er an drei Pariser Gymnasien. 1889 publiziert er seine Dissertationen (*Zeit und Freiheit* sowie die lateinische Arbeit *Quid Aristoteles de loco senserit*). 1894 und 1898 bewirbt er sich vergeblich – wohl auch wegen des Widerstands Durkheims[3] – auf einen Lehrstuhl an der Sorbonne, deren Türen ihm zeitlebens verschlossen bleiben. Er wird *Maître de conférences* an der ÉNS. 1900 wird Bergson auf den Lehrstuhl für griechische und lateinische Philosophie am *Collège de France* berufen, wo er seit 1898 bereits einen Lehrstuhl vertreten hatte. 1904 erhält er auf seine Bitte hin und als Nachfolger Gabriel Tardes denjenigen für moderne Philosophie, der seinem Selbstverständnis und Werk viel eher entspricht. Bergson erhält fortan Gastprofessuren in England, Spanien und den USA. Ab 1914 lässt er seinen Lehrstuhl vertreten, 1921 legt er ihn aus gesundheitlichen Gründen ganz nieder. 1914 wird Bergson Mitglied der *Académie française*. 1917 reist er in die USA, um diese zum Eingriff in den Ersten Weltkrieg zu bewegen; in den 1920ern ist er Vorsitzender eines Komitees zur intellektuellen Kooperation im Völkerbund. 1927 erhält er, der seit 1912 vorgeschlagen wurde, und mangels eines Philosophiepreises, den Nobelpreis für Literatur (für *Schöpferische Evolution)*. Die zentralen Werke erscheinen 1889 (*Zeit und Freiheit*), 1896 (*Materie und Gedächtnis*), 1907 (*Schöpferische Evolution*), 1922 (*Durée et Simultanité*), 1932 (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*) und 1934 (*Denken und schöpferisches Werden,* eine Anthologie).[4]

Bergson gilt als der erste öffentliche Philosoph Frankreichs. Er erfährt eine beispiellose Anerkennung, ja, Bewunderung in der kulturell interessierten Pariser Bevölkerung (nicht zuletzt der weiblichen). Seine Vorlesungen am *Collège de France* sind auf dem Höhepunkt seines Glanzes, um 1910, ein gesellschaftliches Ereignis; vor den Fenstern des Vorlesungssaales gibt es Ansammlungen, wenn Bergson liest. Andererseits wird er seit Erscheinen des ersten Werkes und verstärkt seit dem zweiten Buch *Materie und Gedächtnis* Gegenstand heftiger Debatten in

3 P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 80ff.

4 Zur intellektuellen Biographie Bergsons siehe Soulez, *Bergson: Biographie;* F. Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007 (zu Aufstieg und Fall der Berühmtheit Bergsons; zum »Choc« der *Évolution créatrice*: 131ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der akademischen Philosophie. Insbesondere seit einem Artikel in der *Revue de Métaphysique et de Morale* 1898[5] gilt seine Philosophie verächtlich als *philosophie nouvelle*, als dekadente ›Philosophie von heute‹, als Ausdruck der modernen Zeit gegenüber der wahren ›Philosophie von gestern‹ (der cartesianischen). Der Titel einer ›neuen Philosophie‹ ist zunächst also alles andere als ein Lob, es ist das Kürzel einer ganzen Reihe hartnäckiger pejorativer Urteile über jene Philosophie, die fortan als das Gegenteil des ›französischen‹ Rationalismus, Neukantianismus und Positivismus gilt: als impressionistisch, mystizistisch, irrationalistisch und antiintellektuell, oder als symbolistisch. Nicht zuletzt wegen dieses Artikels von 1898 bleiben Bergson die Tore der Sorbonne, des Königswegs der universitären Lehre, verschlossen. Früh findet er aber auch Verteidiger, namentlich den Mathematiker Edouard Le Roy, der 1899 das Verdikt der neuen Philosophie ins Positive dreht, indem er Bergsons Philosophie als die einzige darstellt, die fähig wäre, die Komplexität der modernen Wissenschaft zu verstehen.[6] Fortan bleibt Bergson im Brennpunkt der gegensätzlichen Lager, zwischen Modernen und Antimodernen, Rationalisten und Anti-Rationalisten – ein Streit, der weit ins 19. Jahrhundert zurückreicht (in das Aufkommen des Positivismus gegenüber dem französischen Spiritualismus), und der aus politischen Gründen nach 1900 erheblich verschärft wird. Anders als Durkheim und andere Kantianer und Rationalisten, die Kant, Republik und Wissenschaft in eins setzen und gegen jede abweichende Lehre hoch sensibel reagieren, wird sich Bergson bis 1914 jedes öffentlichen Urteils enthalten. Er will einfach Philosophie betreiben. Charles du Bos hat eine Begegnung geschildert, aus der der Philosoph, wie er im Buche steht, ersichtlich wird, und der wohl schon deshalb nicht der Prediger gegen den Intellekt gewesen sein konnte, den seine Gegner und Anhänger in ihm sahen:

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Es ist unmöglich ihm zu begegnen; dieser gänzlich nach innen gewandte Blick bleibt immer gewissermaßen parallel ... unter dessen Schutz er wieder untertaucht und um so eifriger weiterschwimmt«.[7]

1914 werden alle Bücher Bergsons bis auf das *Das Lachen* auf Betreiben Jacques Maritains auf den Index der katholischen Kirche gesetzt. Zugleich wird Bergson von zweifelhaften Bewunderern wie Georges Sorel umzingelt, jenem revolutionäre Gewalt predigenden ›Schüler‹, über den Bergson nicht glücklich war. Zunehmend wird er aber auch mit offiziellen Ehren bedacht, gipfelnd im Nobelpreis (der Prinz der Philosophen, titelte Lévy-Bruhl[8]). Kurz, es gibt »mehr als ein Paradox im Schicksal des Bergsonismus« und Bergsons.

> »Bergson, der Philosoph der Freiheit, … hatte die radikale Partei und die Universität gegen sich; dieser Gegner Kants hatte die Partei der *Action française* gegen sich; dieser Freund des Geistes hatte die Partei der Frommen gegen sich; nicht nur all seine natürlichen Feinde, sondern auch die Freunde seiner Feinde. In jenen Jahren … könnte man Bergson beinahe als einen gesellschaftlich geächteten Philosophen beschreiben – wenn man außer Acht ließe, daß zur selben Zeit bereits seit dreizehn Jahren eine einhellig begeisterte Zuhörerschaft seine Vorlesungen am *College de France* besuchte und daß er seit zwölf Jahren Mitglied einer Akademie war und bald schon Mitglied der Académie sein würde. Die Generation, der ich angehöre, kannte nur den zweiten Bergson, der sich bereits aus der Lehre zurückgezogen hatte …und der in den Klassen bereits von den rationalistischen Lehrern gelehrt wurde. Unter den Älteren von uns, die er geprägt hatte, ohne daß es je eine Bergsonsche Schule gegeben hätte, genoß er großes Ansehen. Erst in jüngster Zeit konnte man einen mißtrauischen, exklusiven Post-Bergsonismus auf den Plan treten sehen, als würde man Bergson nicht größere Ehre erweisen, indem man zugibt, daß er allen gehört. …
>
> Wie konnte er, der die Philosophie und die Geisteswissenschaften erschüttert hatte, zu diesem beinahe kanonischen Autor werden? Ist er es, der sich verändert hat? … Oder hat er vielmehr sein Publikum verändert …? Die Wahrheit ist, daß es Zwei Bergsonismen gibt, den der Kühnheit, als die Philosophie Bergsons sich ihren Platz erkämpfte … und den nach dem Sieg, der von vornherein von dem überzeugt ist, was Bergson lange Zeit zu finden bemüht war, der bereits mit Begriffen versehen ist, wo Bergson seinerseits seine Begrifflichkeiten zu prägen suchte. ... Der etablierte Bergsonismus entstellt Bergson. Bergson beunruhigte, er aber beruhigt. Bergson, das war eine Eroberung, der Bergsonismus hingegen verteidigt und rechtfertigt Bergson. Bergson,

7 Ch. Du Bos, Begegnung, 855.
8 Lévy-Bruhl, Henri Bergson à l'école normale.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

9 Merleau-Ponty, Bergson im Werden, 266f.
10 Du Bos, Begegnung, 857.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Die Philosophie Bergsons

Der schlecht und der recht verstandene Bergson

> »Es ist immer der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung«.[1]

Bergson ist ein klassischer Philosoph, einer, der gleichgewichtig in einer Reihe steht mit Kant, Spinoza, Leibniz. »Ein großer Philosoph«, so Deleuze über Bergson, ist einer, der »neue Begriffe schafft: diese Begriffe gehen über die Dualitäten des gewöhnlichen Denkens hinaus und verleihen zugleich den Dingen eine neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung. Der Name Bergson bleibt mit den Begriffen *Dauer, Gedächtnis, élan vital, Intuition* verbunden.«[2] Statt unter Begriffen auszuwählen wie der »Amateur unter fertigen Lösungen«, ist der Philosoph derjenige (so hat es Bergson selbst einmal formuliert), der ein Problem löst, indem er es auf neue Weise stellt:[3] In der Philosophie handele es sich weitaus mehr darum, das »Problem zu finden und es infolgedessen richtig zu stellen, als es zu lösen. Denn ein spekulatives Problem ist gelöst, sobald es richtig gestellt ist«. Und er fährt fort, diese Erfindung rufe »etwas in Dasein, was vorher noch nicht war«.[4] Die »Hauptschwierigkeit« ist also, ein Problem richtig zu *stellen,* und zwar so – womit wir schon auf einen Aspekt der philosophischen Methode Bergsons stoßen –, dass man die »Realität entlang ihrer *natürlichen Linien*« zerschneidet, im Gegenzug zur Sprache, zum *sensus communus,* der sie »entlang der Bequemlichkeit unseres Verhaltens« zuschneidet und verteilt.[5] Worum es der Philosophie im Verständnis Bergsons geht, ist also das Erfinden neuer Konzepte. Philosophieren besteht weniger »darin, zwischen Konzepten zu optieren, sondern vielmehr darin, welche zu *schaffen*«.[6] Die Philosophie hat kein Abbild der Wirklichkeit zu erstellen, sondern neue Denkweisen zu erfinden. Diese Erfindung bedient sich im Falle Bergsons allerdings höchst gewöhnlicher Begriffe und einer vorgeblich einfachen Sprache, und hinter dieser Vertrautheit, hinter dieser Einfachheit verbirgt sich jene ganze neue Philosophie, die es nun sichtbar zu machen gilt. Letztlich handelt es sich dabei nur um ein einziges

1 Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), Frankfurt/M. 1992, 243.
2 Deleuze, Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 28–44.
3 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 1528.
4 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 66.
5 Bergson, Brief an Floris Delattre (1924), in: Ders., *Mélanges*, 1427.
6 H. Bergson, Discussion a la société française de philosophie (23.5.1907), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 502–507, 503.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

8 Bergson, Die philosophische Intuition, 148.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rale Begriff der *durée* steht dafür. Er ist freilich notorisch missverständlich, sofern es gerade nicht um ›Dauer‹ im Sinne des Ewigen geht, sondern um kontinuierliche Veränderung. Für viele Begriffe Bergsons gilt Ähnliches: dass sie einen speziellen Sinn erhalten, der sich nur erschließt, wenn man das Gesamtwerk berücksichtigt, einrechnend, dass Begriffe auch *polemisch* funktionieren, von Gegenbegriffen ihren Sinn beziehen. Bergson hat sich übrigens zeitlebens gegen die Missverständnisse gewehrt, die seine Begriffe betrafen.

> »Man ist sehr okkupiert von meiner Konzeption der *durée*; selten indes setzt man den Akzent auf den wichtigen Punkt, die *idée directrice* …: Während unsere natürlichen Fähigkeiten der Perzeption und Konzeption, angesichts der Notwendigkeiten der Handlung konstruiert, die Immobilität für ebenso reell wie die Bewegung halten (und noch vor ihr, ihr gegenüber fundamental, während die Bewegung sich ihr ›hinzufüge‹), sind die philosophischen Probleme nur einer Lösung zugänglich, wenn wir … *in der Mobilität die einzige gegebene Realität sehen*. Die Immobilität ist nichts als ein Blick (im photographischen Sinn des Wortes), die unser Geist von ihr nimmt ... Anders formuliert, dort, wo wir Immobilität sehen oder denken, ist es unsere Perzeption oder Konzeption, die das Reale einfriert; *der Halt ist nur die Momentaufnahme eines Übergangs, und dieser ist die Realität selbst* ... Hier liegt das Essentielle meiner Konzeption der *durée* … Dies führt mich dazu, die absolute *Unteilbarkeit* des Realen zu bejahen, verstanden als Kontinuität in der Zeit«.[9]

Ebenso notorisch missverständlich ist der Begriff der Intuition. Er enthält Bergson zufolge eine »Vielfalt der Funktionen und Aspekte«, eine Multiplizität der Bedeutungen, die allerdings vergleichsweise einfach zu handhaben sei – im Gegensatz zu Begriffen wie Essenz und Existenz bei Spinoza.[10]

Wegen des frühen Bergsonismus ist es nützlich, zunächst einige Vorurteile aufzurufen und zugleich zu problematisieren, die Bergsons Werk begleiten; um daraufhin dann Bergsons Philosophie allererst vorzustellen (gereinigt von diesen Vorurteilen): (1.) Bergson ist, anders als es die französische und auch die deutsche Soziologie wahrgenommen haben, *kein Psychologist*. Die *durée* ist nur in einem exemplarischen Fall die des inneren Erlebens, des Kommens und Gehens der Gedanken und Gefühle. Stets betont Bergson, dass die Materie »ebenso wenig ein ontologisches Prinzip der Intelligenz«, wie diese ein »psychologisches Prinzip

9 Bergson, Brief an Floris Delattre (1923), in: Ders., *Mélanges*, 1417f., 1418. Die ersten beiden Kursivierungen von mir, H.D.

10 H. Bergson, Comment doivent écrire les philosophes (Lettre à C. Bourquin 1924), in: *Philosophie* 54 (1997), 3–8, 7. Vgl. ders., Einleitung (Zweiter Teil), 46.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

11 Deleuze, Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 28–44, 29.
12 Deleuze, Bergson, 1859–1941, 40.
13 Bergson, *Die beiden Quellen*, 87–92.
14 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, 1522–1528, 1526f.
15 Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 45–75, 53.
16 Bergson, *Materie und Gedächtnis,* 184; vgl. auch Bergsons Aufsätze zur Methode: Einleitung, zweiter Teil (1922), in: *Denken und schöpferisches Werden,* 42–109; und: Die philosophische Intuition.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entgegengestellt haben, konnte man glauben, daß wir dieselbe Methode anwendeten«.[17]

Es ist vielmehr eine Methode, die ihre Probleme in Begriffen der Zeit formuliert und der es dabei darum geht, den Gliederungen des Realen zu folgen. Auch ist Bergson (5.) *kein Pragmatist*. Obgleich es Gemeinsamkeiten gibt, gibt es auch tiefe Differenzen, die Bergson selbst nur leise angedeutet – so wie es seinem Temperament entsprochen hat, bei ihm persönlich bekannten Autoren Differenzen nur implizit anzusprechen. Für den Bergson-Kenner Frédéric Worms liegt die Differenz in der Alternative, die Wahrheit der Realität für überlegen zu halten (James) oder umgekehrt (Bergson): Beide sind zwar kritisch gegenüber jeder identitätslogischen Denkweise, für die Wahrheit und Realität deckungsgleich sind, die die Wahrheit entweder als simple (subjektive) Kopie des Realen konzipieren, die nichts hinzufügt, oder die Realität für die statische Kopie der Struktur des Denkens halten. Beide nehmen statt einer statischen Korrespondenz von Wissen und Welt eine dynamische, konstitutive Spannung an, und darin sind beide modern. Während aber James zu verstehen suche, was die Wahrheit (die Wahrheiten) dem Realen in ihrer Vielfalt hinzufügt, fragt sich Bergson, inwiefern die Realität (die Realitäten) die Rahmen unseres Wissens überschreitet.[18] Bergson selbst deutet die Differenz auf ähnliche Weise an, und zwar ausgerechnet im Vorwort zur französischen Übersetzung von James' *Pragmatism* 1911: Wenn die Realität »multipler und beweglicher Art ist und aus Strömungen besteht, die sich durchkreuzen, dann ist die Wahrheit … fähig, die Wirklichkeit selbst zu erfassen ... Eine Kritik des Pragmatismus müßte sich also zunächst gegen diese Theorie der Wirklichkeit richten«. Er fügt hinzu: »Wir selbst haben in dieser Beziehung gewisse Vorbehalte«, die er an dieser Stelle allerdings im Unklaren lässt.[19] In einem Brief an Floris Delattre heißt es hingegen deutlicher: »Im psychologischen Leben, das James so glücklich mit dem Flug eines Vogels verglich, unterscheidet er *places of flight* von *places of rest*. Dies ist der *stream of thought*. Für mich [hingegen] gibt es nichts als den *flight,* es gibt keinen *rest;* noch weniger gibt es *places*«. Insofern James ein Denker sei, der sich im Gegensatz zu Bergson weniger

17 Bergson, Einleitung, zweiter Teil, 42.

18 So Worms, *Moments*, 131–147 (*James et Bergson: lectures croisées*).

19 Bergson, Über den Pragmatismus von William James (1911), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 234–245, 244. Die Bezüge beider Autoren sind häufig; in *A pluralistic Universe* widmet James Bergson 1909 ein ganzes Kapitel: »Bergson and his critique of intellectualism«. Bergson zitiert James umgekehrt häufig. S.u.a. *William James*: *Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits par F. Delattre et M. Le Breton. Préface d'Henri Bergson, Paris 1924; Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*. *Ed. critique*, Paris 2011 sowie S. Madelrieux (Hg.), *Bergson et James, cent ans après*, Paris 2011.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Das Vokabular Bergsons

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eingeteilten Zeit, *temps)*; schließlich durch die verschiedenen Rhythmen der *durée* in den einzelnen Seinsbereichen, je nachdem, ob es sich vornehmlich um die kognitive *durée*, die der Lebewesen oder der Materie handelt. Ähnlich ist der Begriff der Handlung zu verstehen: Er ist verknüpft mit denen der visuellen Perzeption und der Affektion – als Selektion der Bilder der Materie, auf die der Organismus reagiert – womit zugleich die (graduell verschiedene) Freiheit des Bewusstseins, die Wahlfreiheit der Lebewesen einbezogen ist und Körper, Kognition und Perzeption verbunden sind. Dies richtet sich gegen den Idealismus und zugleich jede Reservierung der Kognition für den Menschen (wir kommen darauf zurück). Zugleich beinhaltet der Begriff die speziell menschliche Freiheit, etwas *anders* zu machen, Neues zu erfinden, und impliziert damit auch eine Theorie der (unvorhersehbaren) menschlichen Geschichte. In der Unterscheidung der *virtuellen* und *aktuellen* Handlung ist das Konzept der Unvorhersehbarkeit, des Werdens enthalten – die fundamentale Kritik am Begriffspaar des Möglichen/Wirklichen, welche *in nuce* die gesamte Ontologie Bergsons enthält. Dies ist wohl seine tiefste Erneuerung gegenüber dem klassischen Denken als einem identitätsphilosophischen, Zustände trennenden. Es ist das Grundprinzip der ganzen hier rekonstruierten Denkweise, an die Stelle des ›Seins‹ der Identitätslogik das ›Werden‹ zu setzen.

Die Komplexität seiner Begriffe ist Bergson bewusst; ebenso deren Gefahr. Dies macht er etwa am *élan vital* deutlich, den er noch in *Die beiden Quellen* (1932) in neun Schichten auseinanderfaltet, in expliziter Abgrenzung vom alten Vitalismus und der bisherigen Lebensphilosophie:[22] Die Philosophie kennt für die Evolution bisher zwei Erklärungsprinzipien, Mechanismus und Finalismus. Das Bild des *élan* vollzieht hier zunächst eine Absetzung von beiden. Sodann enthält der Begriff einen positiven Gehalt, da er so angelegt sei, dass er der nachdarwinschen Biologie gerecht werde, nämlich, spontane Mutation zu denken.[23] Der *élan* ähnelt dabei eher der Tradition, aus der Bergsons Werk zehrt: dem *effort* Maine de Birans[24] und dem *conatus* Spinozas.[25] Beides sind Begriffe für eine Aktivität, die sich gegen einen Widerstand verwirklicht. Der *élan vital* beinhaltet insofern das Gegenteil einer Substanz oder Kraft; über-

22 Bergson, *Die beiden Quellen*, 87–90.

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

24 Zu Maine de Biran und Malebranche als Bergsons Hintergrundautoren siehe M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*.

25 »Das Streben (*conatus*), mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren sucht, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz eben dieses selben Dinges«, es »schließt ... eine unbestimmte Zeit in sich«. Spinoza, *Ethik*, III, 7. u. 8 Lehrsatz. Vgl. dazu Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie (*1968), München 1993, 202ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die Methode Bergsons (›Intuition‹)

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

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

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

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

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

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

29 G. Deleuze, Bergson 1859–1941, 34.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Was der Philosophie am meisten gefehlt hat, ist die Präzision«. Man war den Dingen wegen der Begriffe, die man benutzte nicht »so getreu wie möglich« gefolgt, man hatte die Wirklichkeit nicht »mit Rücksicht auf ihre natürliche Gliederung« unterteilt.[30] Stets geht es hier zunächst darum, *falsche Vermengungen* (von Raum und Zeit; Erinnerung und Empfindung; Materie und Dauer; Pflanze, Tier und Mensch; geschlossenen und offenen Gesellschaften, Mythos und Religion), aber auch *falsche Differenzierungen* (von Negativem vs. Positivem, Ausgedehntem vs. Unausgedehntem, Körper vs. Geist) offenzulegen, und an deren Stelle die ›tatsächlichen Gliederungen‹ zu sehen: Die Differenz von Raum und Zeit; oder aber die Identität, das Ineinsfallen von negativen und positiven Aussagen. Die Methode ist in diesem Punkt mit der japanischen Esskunst vergleichbar, wie sie Roland Barthes beschrieben hat. »Das Stäbchen stellt sich in Gegensatz zu unserem Messer«, es »ist das Essinstrument, das sich weigert zu schneiden, zu reisen, zu verstummeln und zu stechen. Mit den Stäbchen ist die Nahrung nicht länger Beute, der man Gewalt antut, sondern eine harmonische verwandelte Substanz«.[31] Ebenso wie das Stäbchen den Fasern des Wirklichen folgt, gilt es für Bergson, den ›Wesensdifferenzen‹ zu folgen und diese nicht mit graduellen Unterschieden zu verwechseln. Und er selbst hat seine Methode bereits kulinarisch gedeutet: Die Zukunft einer Wissenschaft hänge »von der Art ab, in der sie zuerst ihren Gegenstand angeschnitten hat. Wenn sie das Glück hatte, beim Schneiden die natürlichen Gelenke zu treffen, so wie der gute Koch, von dem Plato spricht, dann macht es wenig aus, wieviel Stücke sie geschnitten hat.«[32] Mit anderen Worten geht es um die Unterscheidung von *graduellen Differenzen, wo man fälschlich Wesensdifferenzen* sah (z.B. Negation und Affirmation) und um die Feststellung von *Wesensdifferenzen, wo man fälschlich graduelle Differenzen* verortete (z.B. Raum und Zeit). Zu den ›tatsächlichen‹ Gliederungen des Wirklichen gehört auch eine genealogische Dimension. Das Wirkliche differenziert sich in einer diachronen Hinsicht, indem es virtuelle Differentiationen aktualisiert. Die *›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹* als weder evolutionistisches, noch a-historistisches Bild der Entwicklung aller ontologischen Bereiche wird uns weiter beschäftigen.

Der zweite Schritt (oder der erste, es gibt hier keine strikte Reihenfolge) deckt in den bisherigen philosophischen Theorien *Pseudoprobleme* auf, die aus schlecht zugeschnittenen Begriffen resultieren, Begriffen, die einen Widerspruch in sich bergen, ›leer‹ sind. Dieser Schritt ist die berühmte bergsonsche *Kritik negativer Begriffe*. Eines dieser Pseudoprob-

30 Bergson, Einleitung, Erster Teil (1922), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 21–41, 41..

31 R. Barthes, *Das Reich der Zeichen* (1966), Frankfurt/M. 1981, 32.

32 Bergson, *Die beiden Quellen*, 83.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der »Zauberformel, die wir alle« (alle Nicht-Identitätsphilosophen, alle Nicht-Bewusstseinsphilosophen) »suchen: *Pluralismus = Monismus*«.[36] An der Annahme je eigener *durées* in den ontologischen Regionen zeigt sich im Übrigen erneut, dass Bergson nicht nur der ›Denker des inneren Lebens‹ ist. Die Wahrnehmung der eigenen Veränderung ist lediglich der Startpunkt, von dem her sich die anderen *durées* erschließen – die der Materie und Organismen, zu denen wir in einer »nachlassenden oder steigenden Spannung« gelangen. Im Fall der *Materie* »verlieren wir uns in einer sich immer mehr zerstreuenden Dauer, deren Herzschläge, weit schneller als die unsrigen, unsere einfache Empfindung zerteilen und die Qualität in Quantität auflösen: an der Grenze stände die reine Homogenität, die reine Wiederholung«. Im Fall des *Lebens* denken wir sukzessive sich »intensivierende Dauern«.[37] Der Pluralismus ist auch ein Monismus, graduelle Unterschiede sind der niederste Grad der Differenz, und Wesensunterschiede die »Differenz in ihrer höchsten Vollendung«.[38] Die Methode besteht also alles in allem – und abgekürzt – in folgenden Schritten oder Regeln:

> »1. Regel: … falsche Probleme müssen dingfest gemacht … werden. (Zusatzregel: Es gibt zwei Arten falscher Probleme, die Scheinprobleme, … bei deren Begriffen … es zu einer Vermengung in der Dimension des ›Mehr‹ oder ›weniger‹ kommt (Nichtsein, Unordnung, Mögliches Sein), und die schlechtgestellten Probleme, … in denen miteinander verquickte Elemente nicht … geschieden werden (Freiheit, Intensität)).
>
> 2. Regel: … die natürliche Einteilung des Wirklichen zu ihrem Recht kommen lassen. (Zusatzregel: Was wirklich ist, unterteilt sich nicht nur entlang natürlicher Aufteilungen ..., es ist zugleich etwas, das sich entlang von Pfaden unterteilt, die in ein und demselben virtuellen Zielpunkt zusammenlaufen.)
>
> 3. Regel: Probleme sind vorrangig in Bezug auf ihre Abhängigkeit von der Zeit, weniger vom Raum, zu stellen.«[39]

36 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 35.
37 Bergson, Einführung in die Metaphysik, 210.
38 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 118f.
39 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 26, 28, 34, 43f., 45.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

40 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 164.
41 Bergson, *Zeit und Freiheit*, Vorwort.
42 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 8.
43 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 10.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(exemplarisch diejenige Kants) setzt den Raum als homogenes Medium, in dem wir die Dinge wahrnehmen: Die in der »transzendentalen Ästhetik entwickelte Theorie besteht darin, daß [Kant] dem Raume eine von seinem Inhalt unabhängige Existenz beilegt, daß er für *de jure* isolierbar erklärt, was wir alle *de facto* trennen, und daß er die Ausdehnung nicht … als eine Abstraktion ansieht«.[44] Ebenso macht er die Zeit zu einem homogenen Medium, ›in‹ dem (psychologische, soziale, physikalische) Ereignisse ablaufen. Nicht anders verhält es sich bei Herbert Spencer. Mit beiden hat Bergson die zeitgenössisch dominanten Philosophien Frankreichs im Blick, und er selbst berichtet über jenen Kontext, indem er seine zentrale Idee entfaltet:

> »Zu der Zeit, als ich mich auf die Aggregationsprüfung vorbereitete, gab es sozusagen zwei Lager an der Universität: das sehr viel zahlreichere derer, die der Auffassung waren, Kant habe die Fragen in ihrer endgültigen Form gestellt; und das, welches sich dem Evolutionismus Spencers anschloß. Ich gehörte zu dieser zweiten Gruppe. Heute bin ich mir klar darüber, daß das, was mich bei Spencer anzog, die konkrete Wesensart seines Geistes war, sein Streben, die Philosophie immer wieder auf den Boden der Tatsachen zurückzuführen. Allmählich habe ich alle seine Anschauungen, eine nach der anderen, aufgegeben… in der *Evolution Créatrice* ist mir die völlig fiktive Seite des Spencerschen Evolutionismus ganz zum Bewußtsein gekommen«.[45]

Was ist es genau, was ihm hier aufgegangen ist?

> »Eines schönen Tages bemerkte ich, daß die Zeit in diesem System nichts bedeutete, ja daß sie völlig unwirksam blieb. Was aber nicht wirkt, existiert auch nicht. Dennoch sagte ich mir, ist die Zeit doch etwas. Also wirkt sie. Was kann sie wohl bewirken? Der … gesunde Menschenverstand antwortete: die Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist. Sie hemmt, bzw. sie ist eine Hemmung. Sie muß also gleichsam innere Reifung bedeuten. Sollte sie damit nicht auch Schöpfung und Wahl bedeuten? Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innerste der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indetermination selbst sein?... Die Zeit ist diese Spannung des Zögerns und Wählens, oder sie ist nichts.«[46]

Spencers Vorstellung der Zeit als ›Evolution‹ schneidet die »schon entwickelte Wirklichkeit in kleine, nicht minder entwickelte Stücke« und

44 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 72.
45 Du Bos, Begegnung, 856.
46 H. Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche (1930), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden,* Meisenheim 1948, 110–125, 111f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

47 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 8.

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

49 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 76.

50 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 134.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Beide denken die Zeit als Linie, übertragen sie in den Raum, nehmen sodann eine »Refraktion« vor, stellen sich vor, mögliche und wirkliche Handlung lägen auf verschiedenen Punkten dieser Linie. Die Zeit aber ist »keine Linie, auf der man zurückgehen könnte«; nur im Nachhinein können wir sie als sukzessive Momente vorstellen – die abgelaufene Zeit, nicht die Gegenwart der ablaufenden Handlung. Deren ›Freiheit‹ ist keine zusätzliche Eigenschaft, sondern eine »Nuance oder Qualität der Handlung«. Die philosophischen Probleme entstehen also, wenn man sich die Abwägung einer Handlung als »Oszillieren im Raum« vorstellt, während es sich dabei doch um einen »dynamischen Fortschritt« handelt, bei dem das »Ich und die Motive selbst in einem fortwährenden [und nicht vorher existierenden] Werden begriffen sind wie wirkliche Lebewesen«.[51] Oder, wie er 1907 sagen wird: Je »tiefer ins Wesen der Zeit wir eindringen, desto tiefer begreifen wir, daß Dauer (*durée*) Erfindung, Schöpfung von Formen bedeutet, ununterbrochenes Hervortreiben von absolut Neuem«.[52]

Um das philosophische Problem der Freiheit neu zu fassen, schlägt Bergson mithin den Begriff der *durée* vor. Er steht für ein Denken des Nacheinanders, dessen Textur das Unvorhersehbare und insofern die Freiheit ist. Der Begriff der *durée* wird (soweit stimmt das Bild des inneren Lebens) exemplarisch erläutert an der »Form, die die Sukzession unsrer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen einem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen«.[53] Aber ebenso hat die Materie ihre *durée*, nur hat sie eine stärkere Tendenz, isolierbare, mathematisch behandelbare Systeme zu bilden. Schon weil das Universum dauert, sich ausdehnt, bleibt sie sich nie gleich.[54] Bereits 1889 zeigt aber Bergson, dass seine Analyse des Werdens als der recht verstandenen temporalen Struktur ebenso für das Leben und sogar für die anorganische Materie gilt. Auch die Artefakte haben ihr Leben; wie wir, werden sie ständig älter – nur sehen wir es kaum, da für uns das Beständige, das Nicht-Verändern eine größere Bedeutung besitzt.[55] Ebenso verhält es sich auch mit den Affekten. Auch das »Gefühl selbst« und insgesamt unsere Persönlichkeit ist ein »Lebewesen, das sich ... fortgesetzt verändert«.[56] Kurz, sowohl (organische wie anorganische) Körper als auch Bewusstseinsvorgänge ›dauern‹, werden ständig anders. Nie handelt es sich bei der Realität um eine *Sache,* stets um ein *Fortschrei-*

51 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 137.
52 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 21.
53 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 77.
54 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 21.
55 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 98.
56 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 100.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

57 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 79ff.
58 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 14.
59 Bergson, *Die beiden Quellen*, 90.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ontologie/Epistemologie I: Die Theorie der Immanenz

> »Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beide klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses«.[60]

> »Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von ›Bildern‹. Und unter einem Bild verstehen wir eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist ›Vorstellung‹ nennt, aber weniger als was der Realist ›Ding‹ nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ›Ding‹ und der ›Vorstellung‹ liegt. Diese Auffassung der Materie ist ganz einfach die des gesunden Menschenverstandes.«[61]

Das epistemologische und zugleich ontologische Fundament seiner philosophischen Konzeption legt Bergson 1896 in *Materie und Gedächtnis,* einer Abhandlung zur ihrerseits klassischen Frage der *Beziehungen zwischen Körper und Geist*. Unerwartet für eine Erkenntnistheorie ist für die Zeitgenossen erneut, dass Bergson die empirischen Wissenschaften einbezieht (die Psychologie, namentlich die Psychopathologie). Es ist diese Vorgehensweise, die Bergson sagen lässt, dass man bisher die Beziehungen von Körper und Geist nicht wirklich erforscht habe und daher nicht über wohlfeile Thesen ihres Zusammenhangs oder aber ihrer Dualität hinausgekommen sei. Es ist diese Vorgehensweise, die Bergson als »neuen Philosophen« sichtbar macht, die ihm sowohl den Lehrstuhl am *Collège de France* als auch lebenslange Anfeindungen einbringt.[62] Das Werk ist, wie Bergson selbst sieht, kompliziert, schwer lesbar. Dies liegt nicht nur an der ungewohnten Einrechnung empirischer Ergebnisse (Forschungen zur Gehirnstruktur, zu Arealen der Sprachausbildung, zur Lokalisation von Erinnerungen), sondern vor allem an der bis heute ungewohnten *relationalen* Epistemologie und Ontologie. Man muss gerade dieses Buch also noch einmal nachbuchstabieren, es ist wirklich nicht geläufig, was Bergson hier, in einer zentralen Frage der Erkenntnistheorie, vorschlägt. Für die bisherige Epistemologie (den Idealismus wie den Materialismus oder Empirismus) heißt, so beginnt Bergson, Wahrnehmen stets

60 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, I (Vorwort zur 7. Aufl., 1911).

61 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, I.

62 Heute sieht die Forschung hier den wichtigsten Teil des Gesamtwerkes. Zur Rezeption des Buches, der (deshalb) fehlgeschlagenen Sorbonne-Kandidatur und der (deshalb) erfolgreichen Kandidatur am *Collège* Soulez, *Bergson: Biographie*, 80–85.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

63 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 13f.
64 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 2.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

haben. Durch diese lassen sich die Körper definieren – durch die Arten, wie sie von anderen Körpern affiziert werden können und diese ihrerseits affizieren. Eine Zecke, so nahm Deleuze die Affekttheoretiker Spinoza-Bergson-Uexküll auf, definiert sich etwa durch genau drei Affekte: Zunächst »klettert die Zecke, angezogen vom Licht, auf die Spitze eines Zweiges; empfänglich für den Geruch eines Säugetiers, läßt sie sich fallen, wenn dieses unter dem Zweig entlang geht; dann bohrt sie sich an einer möglichst wenig behaarten Stelle in die Haut. Drei Affekte und das ist alles«.[65] In der Übertragung dieser Sicht auf den Menschen geht es um die Ernstnahme seines Körpers. Soziologische Affekt-Theoretiker wie Weber und Parsons hingegen haben das affektive Handeln allein kognitiv (und zudem negativ, *ex negativo* von der Zweckrationalität aus) konzipiert, ihnen ging es einzig um ein »Modell des Geistes«.[66] Für Bergson, der wie Spinoza einen allgemeinen (nicht anthropozentrischen, nicht phänomenologischen) Begriff des Körpers benutzt – Relationen zwischen Körpern zur Grundlage der Beziehung von Wahrnehmung und Welt machend –, ist dabei nun weniger eine präzise Affekt-Auflistung entscheidend, über die sich ein Lebewesen definiert. Er interessiert sich sogleich für den Grad an *Unabhängigkeit*, über den es verfügt. Entscheidend ist für den Freiheitsdenker Bergson die »Zone von Indeterminiertheit«, die die Aktivität eines Körpers umgibt, und mit ihr die »Zahl und Entfernung der Dinge«, mit denen ein Lebewesen in Bezug zu stehen vermag.[67] Am größten ist diese Zone beim menschlichen Organismus, dessen spezielle Hirnstruktur die Sprache ermöglicht. Die ›zerebrale Zwischenzone‹, die damit zwischen Reiz und Reaktion steht, ermöglicht die ständige Erfindung (von Energiequellen, Artefakten, Institutionen und Emotionen). ›Freiheit‹ ist Wahlfreiheit gegenüber Instinktgebundenheit. Von hier aus lässt sich, es sei vorausgeschickt, eine anthropologische wie auch eine soziologische Affekt-Theorie entfalten. Jede Gesellschaft erfindet ihre eigenen dominanten Affekte, sie hat eine ihr eigene ›institutionelle Affektivität‹, wie R. Seyfert sagt. So braucht etwa auch das zweckrationale Verhalten seine Affektivität, um gesellschaftlich dominant zu werden. Der Begriff des Affekts bezeichnet dabei kein (irrrationales) menschliches Handlungs*motiv*, sondern zunächst einmal nur Relationen zwischen jeglicher Art von Körpern.[68] Bergson selbst hat im-

65 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 349. Vgl. Ders., Spinoza und wir (1978), in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 75–84; und unten im Abschnitt zu Deleuze die Weiterführung in gesellschaftstheoretischer Hinsicht.

66 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 84.

67 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 17.

68 R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, v.a. 68–123. »Eine Theorie der Affekte richtet sich auf die Erklärung sozialer Phänomene und beansprucht dabei, das Affektive vollständig aus sich selbst zu erklären. … Das Institutionelle [am Affekt] umfasst nicht allein das Kollektive (im Gegensatz zur individuellen

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gleich eine Ontologie der Immanenz ist, handelt es sich anders formuliert darum, *Relationen* oder *Affekte* statt Entitäten zu denken, *Bewegungen* statt Zustände. Das Bild ist keine Repräsentation der Realität im Bewusstsein, sondern das, was die Perzeption aus der Fülle der Welt entlang der Handlungsmöglichkeiten des Körpers selektiert. Diese Bilder wiederum entsprechen den möglichen Einwirkungen der Körper auf uns und unseres Körpers auf sie (oder den Affektionen). Deshalb kann Bergson sagen, dass wir ›eher in den Dingen sind, als die Dinge in uns‹.

> »Betrachten wir die *reine Wahrnehmung*. Dadurch, daß wir im zerebralen Zustand den Beginn einer Tat ... sahen, verlegten wir die wahrgenommenen Bilder der Dinge außerhalb des Bildes unseres Leibes; wir versetzten also die Wahrnehmung wieder in die Dinge selbst. Wenn nun aber unsere Wahrnehmung … ein Teil der Dinge ist, dann partizipieren die Dinge an der Natur unserer Wahrnehmung. Die materielle Ausdehnung … ähnelt … der unteilbaren Extension unserer Vorstellung. Das will sagen, daß die Analyse der reinen Wahrnehmung uns in dem Begriff der *Extension* eine mögliche Annäherung zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten ahnen läßt.
>
> Die Auffassung des *reinen Gedächtnisses* [hingegen] muß … dazu führen, den zweiten Gegensatz, Qualität gegen Quantität, zu entkräften. ... Das Gedächtnis ist … niemals ein Ausfluß der Materie; ganz im Gegenteil stammt die Materie, wie wir sie in einer konkreten Wahrnehmung erfassen, … welche immer von einer gewissen Dauer ist, zum großen Teil aus dem Gedächtnis… Wenn nun jede konkrete Wahrnehmung … eine durch das Gedächtnis vollzogene Synthese von einer Unendlichkeit aufeinander folgender ›reiner Wahrnehmungen‹ ist – sollte man dann nicht annehmen, daß die Heterogenität der Empfindungsqualitäten von ihrer Kontraktion in unserem Gedächtnis herrührt … und könnte dann nicht der Zwischenraum zwischen Quantität und Qualität durch Erwägungen der Spannung, der *Tension* vermindert werden, wie der Abstand zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten durch Erwägungen der *Extension*?«.[70]

Das II. und III. Kapitel analysieren die beiden Grenzfälle der Perzeption (wenn die Aufmerksamkeit auf das Leben ganz *gespannt* ist) und der Erinnerung (wenn diese Aufmerksamkeit *entspannt* ist, etwa im Traum, das Handeln ausgesetzt ist). Unser körperlicher oder unser »zerebraler« Zustand ist stets weniger reflektiert oder reflektierter, er enthält stets »mehr oder weniger von unserem geistigen Zustand, je nachdem ob wir unser seelisches Leben mehr in Tätigkeit veräußerlichen oder mehr in reine Erkenntnis verinnerlichen«, »je nach dem Grade unserer *Aufmerksamkeit auf das Leben*«, auf die aktuelle Situation.[71] Im Fall der reinen Er-

70 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 177f.
71 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, VI.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

> »Der Fortschritt der lebenden Materie besteht in einer Differenzierung der Funktionen, welche … zur immer komplizierteren Ausgestaltung eines Nervensystems führt, das imstande ist, Reize zu kanalisieren und Taten zu organisieren; je mehr höhere Zentren sich entwickeln, um so zahlreicher werden die motorischen Bahnen, zwischen welchen derselbe Reiz der Tat die Wahl bietet. Eine immer größere Weite steht der Bewegung … offen…
>
> Was man … nicht sieht, ist die im selben Grade wachsende Spannung des Bewußtseins in der Zeit. Nicht nur behält dieses Bewußtsein durch sein Gedächtnis der alten Erfahrungen die Vergangenheit immer besser,

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> um sie mit der Gegenwart zu immer reicherer und neuerer Entscheidung zu gestalten, sondern dadurch, daß es ein immer intensiveres Leben lebt, daß es durch sein Gedächtnis der unmittelbaren Erfahrung eine immer wachsende Zahl äußerer Augenblicke in seine gegenwärtige Dauer zusammenzieht, wird es immer fähiger, Taten zu tun, deren innere Indeterminiertheit um so leichter durch die Maschen der Notwendigkeit hindurchgehen wird, als sie sich über eine große Anzahl … von Augenblicken der Materie verteilen muß. 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«.[74]

Dies alles stellt ein erstes Grundthema des Bergsonismus dar: die *immanenzontologische* Neufassung des Bezuges zur Welt, von Körper und Geist. Aktion, Perzeption, Affektion, Imagination, Materie, Körper befinden sich auf einer Ebene des Seins, statt ihrer dualistischen Trennung in *res cogitans* und *res extensa*. Eine solche Konzeption wird in aktuellen soziologischen Theorien virulent, wenn sie der Materialität oder der Affektivität des Sozialen ihren Platz geben wollen. Es gibt ein zweites, eng damit verknüpftes Grundtheorem: das einer *speziellen Differenztheorie*, die auf einer Kritik negativer Begriffe und ihnen zugrundeliegender dualistischer (*identitätslogischer)* Konzepte besteht.

74 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 249f. (Schluss).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

> »Ich halte dafür, daß die großen metaphysischen Probleme im allgemeinen schlecht gestellt sind, daß sie sich oft von selbst lösen, wenn man von der richtigen Formulierung ausgeht, oder aber, daß es Probleme sind, die in illusorischen Ausdrücken formuliert sind, und die verschwinden, sowie man die Ausdrücke der Formel näher untersucht.«[75]
>
> »Der Begriff der Differenz soll ein bestimmtes Licht auf Bergsons Philosophie werfen, doch umgekehrt soll der Bergsonismus einer Philosophie der Differenz den größten Tribut zollen. Eine solche Philosophie bewegt sich stets auf zwei Ebenen, einer methodologischen und einer ontologischen«.[76]

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

75 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 115.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch sie diese (wie bereits dargestellt) zu einem »Scheindasein«.[77] Aus der Übernahme des antiken Denkens in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, und via Kant, Comte, Spencer noch in den aktuellsten Konzeptionen, resultieren *Pseudoprobleme*, die es aufzudecken gilt, um die ›richtigen‹ Probleme zu stellen – dies die Hauptaufgabe der Philosophie, wie sie Bergson versteht.

Es gibt zwei grundlegende Formen dieser Probleme, eine ontologische und eine epistemologische Form. Die erste besteht also darin, sich zu fragen, warum es ein Sein gibt, warum irgend etwas oder irgendwer existiert, und nicht Nichts. In der Erläuterung seiner Monadologie von 1714 muss sich Leibniz in der Tat fragen (da er voraussetzt, dass nichts auf der Welt »ohne zureichenden Grund« geschieht): »*Warum es vielmehr etwas als nichts gibt*«, wenn doch das Nichts »einfacher und weniger schwierig« als das Etwas ist.[78] Bergson zeigt nun, dass die Vorstellung des Nichts, die Negation von allem, implizit viel mehr enthält, als man sich zugestehen will: nämlich das »*Ganze* und dazu noch eine gedankliche Operation«, mit der die Existenz dieses Ganzen *subtrahiert* wird. Die Idee des Nichts enthält *mehr* und nicht *weniger* als die des Ganzen oder Etwas – womit sich das Problem, warum das Sein ist anstelle von Nichts, von selbst aufhebt. Es gibt kein ›Nichts‹, es ist nicht einmal kohärent denkbar.

Die zweite (epistemologische) Form dieses falschen Problems besteht in der negativen *Idee der Unordnung* (genauer gesagt, ist es »bei den Modernen das Problem der Erkenntnis geworden ..., nachdem es bei den Alten das Problem des Seins gewesen war«): In den philosophischen Fragen danach, warum das Universum geordnet ist, wie die Regel dem Unregelmäßigen, die Form der Materie auferlegt wird, woher es kommt, dass das »Denken sich in den Dingen wiederfindet«. Auch dieses Problem ist für Bergson ein falsch gestelltes – und es beruht auf derselben Illusion, nämlich dem

> »Glauben, 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, wenn sie überhaupt etwas bedeuten, 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«.[79]

77 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 124.

78 G. W. Leibniz, Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade (1714), in: Ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften/Discours de métaphysique; La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Hamburg 2002, § 7 (162).

79 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 119.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

80 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 325f.
81 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 320.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

selbst anhand des Begriffs des *Pathologischen* thematisieren wird: Bergsons Analyse negativer Begriffe zeige, dass die Negation in keinem Fall ein theoretisches Postulat sei, sondern stets ein *Werturteil*. Nur, weil jede Ordnung zwei

> »verschiedene Formen annehmen kann und die Anwesenheit der einen ... in der Abwesenheit der anderen besteht, sprechen wir immer dann von Unordnung, wenn wir uns jener der beiden Ordnungen gegenüber sehen, die wir nicht gesucht hatten. Die Idee der Unordnung ist also eine gänzlich praktische. Sie entspricht einer gewissen Enttäuschung einer bestimmten Erwartung und bezeichnet nicht die Abwesenheit aller Ordnung, sondern nur die Anwesenheit einer Ordnung, die aktuell nicht von Interesse ist.«[82]

Die logischen Postulate entstammen der wertenden Praxis des Wissenschaftlers. Sie drücken die Absenz erwünschter Objekte und die *Präsenz* einer anderen Sache aus, die man nicht suchte. Jede Präferenz ist »korrelativ einer Abwehr; jeder Wunsch ist polarisiert. Jeder positive Wert ist gebunden an einen negativen Wert. Bergson sieht am klarsten …, dass es nur in der Ordnung der Werte Gegensätze gibt. Die ontologische Kontradiktion ist ein Schatten, ein Reflex des Ärgers oder besser: des axiologischen Kontrastes«.[83] Die These, dass es im Grunde normative Fragen sind, die man sich etwa in der Suche nach Ordnung stellt, ist vielleicht nur ein Nebenaspekt, das schwächere Argument. Zentral ist der Nachweis der *logischen* Unhaltbarkeit der negativen Begriffe, die Tatsache, dass die Negation insgeheim schon all das enthält, was die Affirmation beinhaltet, plus deren Subtraktion – *mehr*, und nicht *weniger*; zentral ist, dass die Negation nichts positiv aussagt.

Bergson führt die ersten beiden Pseudoprobleme (Ordnung/Unordnung, Sein/Nichts) auf ein drittes zurück, nämlich auf die Vorstellung eines *möglichen Seins* und die Vorstellung, das *Mögliche* gehe dem *Wirklichen* vorher. Es geht um die Frage, wie sich das Neue zum Bestehenden verhält. Versteht man das Neue als Verwirklichung eines Möglichen, so macht man das Neue zu einer verminderten Existenz, zum »armseligen Spiegelbild der Wirklichkeit«.[84] Diese Konzeption ist für Bergson also der Grund der beiden anderen Scheinprobleme, der Grund, weshalb man die Neuheit eines jeden Augenblicks verkannt habe. Man stellt sich

82 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 311. Vgl. ders., Das Mögliche und das Wirkliche, 117f.

83 G. Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160, 155.

84 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 150. Neben dem IV. Kap. in *Schöpferische Evolution* sowie der ›Einleitung, Erster Teil‹, in *Denken und schöpferisches Werden* ist der dort aufgenommene, 1930 schriftlich verfasste Vortrag *Das Mögliche und das Wirkliche* in Oxford 1920 zentral.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

85 Bergson, Einleitung, Erster Teil, 39.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zweites bergsonsches Grundtheorem eingeführt: die *Philosophie der Differenz* als permanente *Differentiation*.

Dies alles führt also (worauf wir im Ausblick zurückkommen) zu nicht weniger als zur Verschiebung der Leitfrage der soziologischen Theorie: Ist die Frage, wie soziale Ordnung statt der wahrscheinlicheren Unordnung möglich sei, *das* Bezugsproblem, das die Disziplin als solche konstituiert,[87] so bahnt sich mit der bergsonschen Kritik negativer Begriffe ein alternativer Vektor soziologischer Theorie an. Die Kritik vor allem am Begriffspaar Ordnung/Unordnung zwingt geradezu zu einer Neufassung des soziologischen Bezugsproblems. Anstelle der schon logisch unmöglichen Unordnung steht am Grund des Sozialen dann das ständige Werden, und die soziologische Grundfrage lautet, wie Kollektive oder Gesellschaften sich als solche fixieren, *während* das permanente, liminale Werden der Einzelnen und Kollektive zugleich weiterläuft. Eine solche Formulierung des Bezugsproblems der Soziologie erlaubt, die Immanenz der instituierenden Gesellschaft *in* der instituierten, der offenen *in* der geschlossenen zu denken.

Die differenzierende Aktualisierung des Virtuellen (Bergsons genealogisches Konzept)

> Was ist das »Wesen dieses *Virtuellen,* dieses Einen und Einfachen«, woher kommt es, daß Bergson »immer dort der Idee der Virtualität ein so großes Gewicht beimißt, wo sie die Kategorie der Möglichkeit zurückweist? Das hängt damit zusammen, daß sich ›Virtuelles‹ von ›Möglichem‹ … unterscheiden.«[88]
>
> »Wenn man das Mögliche als die Voraussetzung des Wirklichen auffaßt, gibt man zu, daß die Verwirklichung … etwas der einfachen Möglichkeit hinzufügt: das Mögliche wäre von vornherein dagewesen wie ein Gespenst, das auf die Stunde seines Erscheinens wartet. Aber in Wahrheit liegt in dem Virtuellen hier mehr als im Reellen«.[89]

Der Übergang von der Virtualität zur Aktualität ist anderes als die bereits vollzogene, nur noch rückprojizierte Verwirklichung von Möglichem. Aktualisierung ist erstens ein »*qualitativer Wechsel vom Sein zum*

87 N. Luhmann, Wie ist soziale Ordnung möglich? In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II,* Frankfurt/M. 1981, 195–285. Siehe unten, Ausblick.

88 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 121f.

89 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 121.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

90 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 152.
91 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 66.
92 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 57f.
93Hyppolite, Aspects divers, 480f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ierliche Vielheit von Elementen zersetzt, die sich in Art einer kohärenten Linie ablösen – auf dem einen Endpunkt der Linie die Wahrnehmung, auf dem anderen die Erinnerung, wobei sich beide nur graduell unterscheiden. Zwischen den aktuellen Wahrnehmungen oder Empfindungen einerseits, und der reinen Erinnerung andererseits besteht aber ein Wesensunterschied: Die reine Erinnerung ist virtuell, Empfindung oder Wahrnehmung hingegen sind sensomotorisch und damit aktuell. Das Begriffspaar des Virtuellen/Aktuellen ersetzt das von Vergangenheit/Gegenwart, nicht als einander folgende Zeitabschnitte, sondern als »koexistente Ebenen ein und derselben Realität«. Die Gegenwart hört nicht auf, zu *werden*; und die Vergangenheit hört nicht auf, zu *sein*.[94] Zu denken ist mit anderen Worten ein qualitativer Unterschied gleichermaßen realer Dimensionen. Das Vergangene ist virtuelles Sein, ›virtuelle Vielheit‹;[95] aktualisierbar, in neue Handlungen einmündend. Damit steht das Gedächtnis nicht im Dienst der (kontemplativen) Erinnerung, sondern der (aktiven) Handlung. Der zweite Sinn des Begriffspaars Virtuelles/Aktualisierung wird in Bergsons Theorie des Lebens greifbar.

Die Theorie des Lebens: Differenzierende Aktualisierungen des élan vital

L'évolution créatrice (1907) ist das berühmteste Buch Bergsons, dasjenige, das den ›*choc*‹ unter den Zeitgenossen auslöste, für seinen öffentlichen Erfolg verantwortlich war. Hier taucht erstmals der Begriff des *élan vital* auf, der für das Konzept der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen speziell im Bereich des Lebens steht. Die Grundidee, die dieser Begriff enthält – gegen jede evolutionistische und jede finalistische Theorie des Lebens – ist die folgende: Das Leben ist die

> »Fortsetzung eines einzigen und selben Schwunges, der sich in divergierende Evolutionslinien aufgeteilt hat. Etwas ist gewachsen, etwas hat sich durch eine Reihe von Ergänzungen entwickelt, die ebenso viele Schöpfungen waren. Und diese Entwicklung selbst ist es, die all jene Tendenzen, die nicht über einen gewissen Punkt hinauswachsen konnten, ohne miteinander inkompatibel zu werden, dazu gebracht hat, sich voneinander zu trennen. Strenggenommen würde uns nichts daran hindern, uns ein einziges Individuum vorzustellen, an dem sich durch eine über Millionen von Jahren sich erstreckende Abfolge von Transformationen die Evolution des Lebens vollzogen hätte. Oder man könnte auch in Ermangelung solch eines einzigen Individuums eine Vielzahl von Individuen annehmen, die sich in unilinearer Deszendenz

94 Vgl. dazu z.B. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 150f.
95 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 141.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

96 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 7.
97 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 57.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einem versteckten antiken Erbe immer schon alles als gegeben anzunehmen – statt tatsächlich die Evolution, also die temporale Dimension des Lebens, zu denken. Die Lebenswissenschaft impliziert eine falsche Vorstellung des Lebens, da sie die Evolution als Reihe sukzessiver Zustände konzipiert, in der Annahme einer durchgehenden Kausalität und im Denken der fragmentierten Zeit. Der Mechanist des Lebens nimmt eine durchgehende Kausalität an, der Finalist eine durchgehende Finalität oder Teleologie; beide aber geben das Bild einer Entwicklung, die im Grunde lediglich eine Abwicklung ist – *einer Evolution, die keine ist*. Das zweite Kapitel (*Die divergierenden Richtungen der Lebensentwicklung. Dumpfheit, Intellekt, Instinkt*) schlägt eine eigene Evolutionstheorie vor, in dem es die Hauptlinien, die das Leben einschlug (Pflanze, Tier, Mensch) analysiert: als komplementäre, differente motorisch-sensorisch-kognitive Komplexe, die sich aus einem gemeinsamen Anfang und einer gemeinsamen Tendenz erklären – der Tendenz aller vitalen Systeme, aus der Materie Energie zu gewinnen. Im dritten Kapitel (*Von der Bedeutung des Lebens. Die Ordnung der Natur und die Form des Intellekts*) steht das menschliche Leben samt seiner kognitiven Aktivität im Zentrum, inklusive auch seines (allerdings nur kursorisch thematisierten) sozialen Lebens. Das vierte (*Der kinematographische Mechanismus des Denkens und die mechanistische Täuschung. Ein Blick auf die Geschichte der Systeme. Das reale Werden und der falsche Evolutionismus*) schließlich entfaltet die gerade skizzierte Grundargumentation Bergsons: Es deckt die Scheinprobleme der Philosophie und damit der Einzelwissenschaften auf, nämlich die negativen Begriffe, deren zugrunde liegende Identitätslogik und damit das (sozial begründete) Verleugnen des permanenten Anderswerdens. Moderne Wissenschaft wie Metaphysik folgen, wie Bergson also sagt, der kinematographischen Methode. Sie teilen das Werden in Zustände, wie ein Film die Bewegung in *stills* aufteilt. Der im Titel angesprochene *falsche* Evolutionismus ist derjenige Spencers, der via Darwin in die Biologie eingedrungen ist und via Comte in Soziologie und Ethnologie. Er steckt im Übrigen noch in jedem soziologischen Evolutionismus, wie ihn später Lévi-Strauss, Castoriadis und Clastres kritisieren.

Das Buch enthält also sowohl eine allgemeine Lebenstheorie als auch eine Theorie menschlichen Lebens. Es thematisiert aber auch die anorganische Materie, es ist eine Ontologie aller Seinsbereiche. Schließlich ist es auch eine allgemeine Ontologie, als Kritik der ›kinematographischen‹, Zustände privilegierenden, das Werden in Blöcke des Seins aufteilenden, identitätslogischen Ontologie. Diese Kritik ist eben das Grundmotiv auch in der Abwehr der Evolutionsbiologie (Spencer-Darwin und folgende) und aller finalistischen Biologien (Lamarck und folgende, Driesch), da beide das antike Erbe des Denkens in Zuständen teilen – ausgerechnet im Anspruch, das Leben zu erklären! Insofern die mechanistische Erklärung darin besteht, Zukunft und Vergangenheit abhängig von der

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

98 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 51f.
99 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 52f.
100 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 384.
101 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 148f.
102 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keit des Handelns, Wahlfreiheit, Zögern zwischen Reiz und Reaktion, für das es eine physiologische Entsprechung gibt.

Rückblickend aber erscheint das Leben eben sehr wohl geordnet. Es lässt sich klassifizieren, es weist differente Gattungen und Arten auf. Dies ist das zweite Thema, das Deleuze unter der Formel ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ fasst. Auf dieses Thema stößt man immer dort, wo Bergson vom *élan vital* sowie der Aktualisierung einer *Tendenz* spricht. So heißt es 1907, die »Wesenszüge des Lebens« seien »niemals vollständig verwirklicht«, immer befinden sie sich in der Verwirklichung oder Aktualisierung. Es sind eben keine Zustände, sondern permanente Bewegungen oder »Tendenzen«.[103] Als Tendenz vollziehe sich die Aktualisierung dabei stets als *Aufspaltung, Bifurkation, Differenzierung* der Lebensformen, die einer »ursprünglichen Einheit« entstammen (dem Virtuellen): »Das 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«.[104] In dieser Hinsicht ist uns Bergsons Theorie der Evolution in der Tat »wohlvertraut«: Die Betonung der Tatsache, dass sich das Leben in Fauna und Flora scheidet, das »Tier in Instinkt und Intelligenz, der Instinkt seinerseits spaltet sich nach mehreren Richtungen auf, die sich in verschiedenen (Tier-)Arten aktualisieren; die Intelligenz wiederum hat ihre Modi oder ihre besonderen Aktualisierungen«.[105] Es kommt nun zum einen darauf an, sich die Ergebnisse oder Elemente der Tendenz nicht räumlich, sich ausschließend vorzustellen, sondern in der kontinuierlichen Vielfalt des Werdens. In dieser Hinsicht sind sie eher psychologischen Zuständen vergleichbar, von denen jeder »teilhat an den anderen und so virtuell die gesamte Persönlichkeit, der er angehört, in sich begreift.«[106] Zugleich ist das Virtuelle bereits als in sich vielfältig, als in sich ›differentsiert‹ (Deleuze) vorzustellen:

> »Wenn in seinem Kontakt mit der Materie das Leben mit einem Anstoß oder einem Schwung vergleichbar ist, so ist es an sich selbst betrachtet unermeßliche Virtualität, ein gegenseitiges Aufeinanderübergreifen von tausenden und abertausenden Tendenzen, die jedoch erst dann ›tausende und abertausende‹ sein werden, wenn sie einmal zu einander äußerlichen auseinandergetreten, das heißt verräumlicht sind. Der Kontakt mit der Materie bringt diese Scheidung. *Die Materie unterteilt faktisch, was zuvor nur virtuell multipel* war, und in diesem Sinne ist die Individuation

103 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 35.

104 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 121. Vgl. ebd. 120 und Bergson, *Die beiden Quellen*, 229: Das »Wesen der Lebenstendenz [ist], sich garbenförmig zu entwickeln, da sie, allein durch die Tatsache ihres Wachstums, divergierende Richtungen schafft, in die der Schwung sich teilt«.

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

106 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 139ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

109 Deleuze, Bergson 1859–1941, 38.

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

111 Deleuze, Bergson 1859–1941, 35.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

er eine eigentümliche Differenztheorie. Auf das Grundthema ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ gilt es also stets erneut zurückzukommen. Auch Bergsons Soziologie ist entlang dessen angelegt, hier gehen aus einer Tendenz koexistente, gegensätzliche sozietale Bewegungen hervor. Bei diesem Konzept handelt es sich, so weiter Deleuze, um einen der »tiefreichendsten« und »schlechtverstandensten Aspekte des Bergsonismus«.[112]

Dies gilt noch einmal gesteigert für den *élan vital*. Das Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung erlaubt, diesen Schlüsselbegriff zu erläutern – dasselbe gilt aber auch umgekehrt. Hier lässt sich genauer eingrenzen, was das Virtuelle im Gegensatz zum Möglichen ist. Noch einmal: Worauf also will Bergson hinaus, wenn er vom *élan vital* spricht? Bei der Entwicklung des Lebens (beides ist deckungsgleich: Leben ist Werden) handelt es sich um eine in der »Aktualisierung begriffene Virtualität, um ein in der Differenzierung begriffenes Einfaches, um eine in der Aufspaltung begriffene Totalität«.[113] Der Weg, den das Leben in temporaler Hinsicht einschlägt, ist Zerlegung, Zweiteilung, Bifurkation, Differenzierung – wobei die Differenzierung das Vermögen dessen ist, was im Gegenteil gerade »einfach, unteilbar ist«: Es ist das Vermögen dessen, was wird. Die Differenzierung der Lebensformen rührt nicht nur negativ vom Widerstand der Materie her, sondern sie erklärt sich auch positiv aus dem »Vermögen, das die Dauer [*durée*] in sich trägt«.[114] Das Leben ist in sich ›virtuell multipel‹, hatte Bergson gesagt. Und nie ist es als solches anwesend, stets nur in seinen Aktualisierungen. Mit dem Begriff *élan vital* ist so gesehen die permanente Bewegung des Lebens gekennzeichnet, die sich durch die Arten, Individuen und deren einzelne Akte *hindurch zieht* und sich in ihnen als Aktualisierung einer gemeinsamen Tendenz offenbart. Diese Aktualisierung verläuft definitionsgemäß stets in entgegengesetzte Richtungen, in differente Problemlösungen, die die Lebewesen sind, denn die Tendenz hatte Bergson ja so definiert, dass sie in Garbenform verlaufe. Bergson sieht also in der Differenzierung einen »für das Leben wesentlichen Prozesses«, und Deleuze stellt uns die Differenzierung (Hervorbringung realer Unterschiede) auch als das Verfahren dar, nach »dessen Begriff und philosophischen Konsequenzen« Bergson stets suche. Das Virtuelle muss dabei als etwas vorgestellt werden, das sich in den einzelnen Lebensformen »noch durchweg bekunde[t]«, nämlich als die »Einheit und fortbestehende Totalität« des Lebens insgesamt.[115] Daher heißt es bei Bergson, die Lebensformen stützten einander, und im

112 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 73.
113 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.
114 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 37f.
115 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 120.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

116 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 306f.
117 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> natürlichen Auslese zu erlangen; doch die einen wie die anderen sehen in dieser Ordnung etwas Positives und in ihrer Ursache folglich etwas Aufteilbares, was alle möglichen Grade der Vollendung mit sich bringt. In Wirklichkeit kann die Ursache zwar mehr oder weniger intensiv sein, ihre Wirkung jedoch kann sie stets nur ... in vollendeter Weise hervorbringen. Je nachdem, ob sie in Richtung auf das Sehen mehr oder weniger weit fortgeschritten ist, wird sie entweder die einfachen Pigmentansammlungen eines niederen Organismus hervorrufen oder ... das schon differenziertere Auge der Alciopiden oder auch das wunderbar perfektionierte Auge eines Vogels – doch all diese Organe ... zeigen notwendig ein gleiches Maß an Koordination …«.[118]

Dieses Argument exemplifiziert wiederum den *élan vital* und mit ihm die Evolution als einer, die sich einer *aktiven* oder positiven, erfinderischen Dynamik des Lebens, statt einer sekundären Anpassung verdankt. Gegenüber dem, was Finalismus und Mechanismus annehmen (dass im Grunde *alles gegeben* sei, kausal oder final), handelt sich beim Leben um einen *einzigen*, kontinuierlichen Akt.

Die Lebenstheorie folgt mithin dem allgemeinen temporalen Aspekt, auf dem Bergson beharrt. Man muss sich die Realität des Organischen als kontinuierliches Werden vorstellen. Wenn es sich in trennbare Gattungen, Arten und Individuen aktualisiert, so machen diese nur gemeinsam und nur retrospektiv das Leben aus. Die individuellen Lebensformen dürfen daher auch nicht als Stufen einer und derselben Entwicklung konzipiert werden, eher als Divergenzen, entgegengesetzte Richtungen einer selben Aktivität. Dem nichtcartesianischen Ansatz treu, werden diese differenten vitalen Formen (verschiedene Umgangsweisen mit der

118 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 115f. In *Die beiden Quellen* nimmt Bergson dieses Bild wieder auf: »Von außen gesehen bietet sich die Arbeit des Lebens, in jedem seiner Werke, einer Untersuchung dar, die man endlos fortsetzen könnte; niemals wird man damit fertig werden, die Struktur eines Auges, wie das unsrige, zu beschreiben. Doch was wir als ein Gesamt von aufgewandten Mitteln bezeichnen, das ist in Wirklichkeit nur eine Reihe von gefallenen Hindernissen: der Akt der Natur ist einfach, und die unendliche Kompliziertheit des Mechanismus, den sie Stück für Stück konstruiert zu haben scheint, um das Sehen zu erreichen, ist nur das unendliche Durcheinander der Antagonismen, die sich gegenseitig neutralisiert haben, um unteilbar die Ausübung der Funktion hindurchzulassen. Es ist, als wenn eine unsichtbare Hand in Eisenfeilspäne hineingriffe: ihre einfache Handlung würde, wenn man sich nur an das hält, was man sieht, wie eine unerschöpfliche Reihe von Aktionen und Reaktionen erscheinen, die die Eisensplitter aufeinander ausübten, um sich gegenseitig im Gleichgewicht zu halten«. Es besteht also ein »schroffer Gegensatz« zwischen dem »wirklichen Verhalten des Lebens und dem Aspekt, den er für die Sinne und für den Verstand annimmt, die es zergliedern« (43, vgl. ebd., 88f.).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

119 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 107.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»dazu zu bringen, daß sie hier und da auf der Erdoberfläche teilweise und zeitweilig ihre unaufhörliche Abgabe nutzbarer Energie unterbricht und eine gewisse Menge in Form von noch nicht gebrauchter Energie in geeigneten Speichern einlagert, aus denen diese dann im gewünschten Moment, am gewünschten Ort und in gewünschter Richtung ausfließen könnte. Die Substanzen, von denen sich die Tiere ernähren, sind ... Speicher dieser Art«.[120]

Während sich tierisches Leben in Richtung immer freierer Ausgabe diskontinuierlicher Energiemengen, plötzlicheren und schnelleren Bewegungen beobachten lässt, hat die Pflanze ihr System der Energieansammlung auf der Stelle vervollkommnet, im Rückgriff auf die Stickstoff- und Ammoniakherstellung der Mikroben. Dem entspricht eine spezielle Form der kognitiven Aktivität, eine spezielle Intensität des Bewusstseins, die Bergson als Dumpfheit (*torpeur*) oder eingeschlafenes Bewusstsein bezeichnet (was ihm von Plessner den Ruf des hoffnungslosen Romantikers einbrachte[121]). Bergson kommt es aber eben darauf an, motorische, sensorische und kognitive Aktivität in ihrer Untrennbarkeit zu verstehen. Aus dieser Perspektive definiert sich also das Tier

»durch Empfindungsvermögen und waches Bewußtsein ... und die Pflanze durch schlafendes Bewußtsein und Empfindungslosigkeit. Zusammenfassend kann man sagen: Die Pflanze erzeugt organische Substanzen direkt mit Hilfe mineralischer Substanzen; diese Fähigkeit erspart ihr in der Regel, sich bewegen und folglich auch etwas empfinden zu müssen. Die Tiere dagegen haben sich, da sie zur Nahrungssuche gezwungen sind, in Richtung der Fortbewegungsaktivität und folglich eines immer umfassenderen, immer klareren Bewußtseins weiterentwickelt.«[122]

Was sagt diese Lebenstheorie über das *menschliche* Leben (einschließlich seiner zunächst, 1907, nur kurz gestreiften Sozialität) aus? Der Immobilität aufgrund der direkten Sonnenanzapfung und der korrelativen kognitiven Inaktivität der Pflanze; der instinktiv gebundenen Bewegung und begrenzten kognitiven Aktivität des Tieres stehen beim menschlichen Leben eine ganz eigene Wahlfreiheit in Bewegung und Energieversorgung

120 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 138.

121 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin 1975, 225. »Bergsons ›la plante est un animal endormi‹ ist das Bekenntnis aller Romantiker. Weil sie von einer introspektiven Anschauung her die Phänomene des Lebens deuten wollen, suchen sie unwillkürlich in ihnen das Einfühlbare. Einfühlen kann man sich nur in eine Innerlichkeit, in Strebung, Intention, Haltung, in eine Sphäre zentral geschlossener Lebendigkeit, wie sie der Pflanze wesensmäßig fehlt. Also muß sie ›eingeschlafen‹ sein ...«.

122 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 134.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

123 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.
124 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 299.
125 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 289f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3 Die Soziologie Bergsons

In *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* kommt Bergson 1932 auf die differenzierende Aktualisierung des Virtuellen zurück, nun gesellschaftsanalytisch. Differenzierung, Zweiteilung ist auch »das Gesetz des sozialen Lebens«.[1] Bergson stellt uns in diesem Buch eine Konzeption zweier Gesellschaftsformationen, oder genauer zweier Operationsweisen von Gesellschaften vor. Es geht ihm (unserer Interpretation nach) um die Koexistenz zweier gegensätzlicher Richtungen: der Schließung der Gesellschaft, ihrer Institutierung als *diese* bestimmte Gesellschaft mit diesen Dogmen, Moralregeln, Subjekten einerseits, und den instituierenden Momenten, in denen sich ein Kollektiv Neuem öffnet. Die zweite Richtung ist zugleich grundlegender: Der instituierten Gesellschaft unterliegt permanent die *instituierende,* der geschlossenen Gesellschaft die sich öffnende. Erneut geht es demnach um einen einfachen, unteilbaren Akt, der sich permanent vollzieht, keine Zustände kennt, und nur anhand seiner Formannahmen, seiner Aktualisierungen beurteilt werden kann. Die Gesellschaften verändern sich ständig, sie unterliegen faktisch einem (liminalen) Anders-Werden. Der Existenzgrund des Sozialen ist das Vitale. Faktisch, konkret aber bestehen Gesellschaften nur, insofern sie sich dieses Werden verleugnen, sich schließen. Und andersherum: Auch in der geschlossenen Gesellschaft (die sich durch Dogmen, fabulierte Identitäten, Verbote integriert) gibt es die sich öffnende Gesellschaft (die sich durch die Ideen Einzelner affizieren, anstecken lässt). *Die Tür wird immer offen bleiben für neue gesellschaftliche Schöpfungen*, nie sind die Gesellschaftsformen vorhersehbar oder auseinander abzuleiten. Und es sind, so Bergson, die affektiven Ideen Einzelner, die Neues schaffen, erfinden, was vorher undenkbar und unsagbar war, und damit bei anderen ein Echo erzeugen. An diesem Buch hat Bergson lange, zwanzig Jahre lang, gearbeitet, reagierend vor allem auf die Durkheim-Schule, nicht zuletzt auf Durkheims letztes Buch *Die elementaren Formen des Religiösen* (das neben den ›elementaren Formen‹ der Religion auch die der Moral behandelt und beide aus einer Quelle ableite, so jedenfalls hat Bergson Durkheim gelesen: aus dem Druck, der Verpflichtung). Daher also die Themen Moral und Religion; daher das Beharren auf zwei Quellen, Druck einerseits, Anziehungskraft, Affektivität oder Anstoß andererseits.

Obgleich Bergson nicht in erster Linie Soziologe oder Gesellschaftstheoretiker ist, so begleitet ihn das Thema der Gesellschaft seit langem. Im Winter 1892/93 hält er eine Vorlesung zu der Frage, *was eine Gesellschaft ist* (*Leçons de philosophie morale et politique*). Bereits hier entfaltet Bergson seine neue Art und Weise der Philosophiegeschichte, näm-

1 Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson, 58.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

2 Théodule Ribot hat sich deswegen (erfolgreich) für Bergsons Kandidatur am *Collège de France* eingesetzt: »Wenn Bergson den Lehrstuhl für moderne Philosophie erhalten sollte, wird er statt der klassischen Methode der Systemgeschichte die Problemgeschichte setzen«. Vgl. P. Soulez, *Bergson: Biographie,* Paris 1997, 82. Die Themen von Bergsons Kursen am *Collège de France*: Evolution des théories de la mémoire (1903/04); Etude de l'évolution du problème de la liberté (1904/05); Les théories de la volonté (1906/07); Nature de l'esprit et rapport de l'esprit a l'action cérébrale (1908/09); La personnalité (1910/11); L'idée d'évolution (1911/12).

3 H. Bergson, Leçons de philosophie morale et politique (1892/93), in: Ders., *Cours II. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand u.a.*, Paris 1992, 165–220, 170ff. Siehe dazu P. Soulez, *Bergson: Biographie,* Paris 1997, 93f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Korrektur des Vitalen im Sozialen: Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen (1900)

»Unser Lachen ist immer das Lachen einer Gruppe.«[4]

Bei der Publikation dreier Vorträge unter dem Titel *Le Rire* handelt es sich um das einst meistgelesene, heute womöglich (auch in der vorliegenden Lektüre) meistunterschätzte Buch Bergsons. Beides liegt sicher am Duktus des Einfachen, im Kontrast zu den anderen Büchern; aber auch am Thema. Nicht die Erneuerung der Philosophie schlechthin steht in Frage, sondern ein eher ›kleines‹ Phänomen. Es liegt aber wohl auch an der fehlenden Tiefe der Argumentation. Im Kontrast zu allen anderen Werken findet sich Bergsons Leitidee (die Kritik der Konfusion von Raum und Zeit, die Privilegierung des Werdens) hier nicht. Gleichwohl handelt es sich um ein nicht unwichtiges Werk, zumindest, da es eine Brücke zwischen den beiden Hauptwerken von 1896 und 1907 bildet, in dem Bergson sowohl den Nicht-Cartesianismus, seine Affekttheorie (die Frage des *Bezuges von Körper und Geist* in der *Aufmerksamkeit auf das Leben*) verfolgt, als auch sein Leitthema des Werdens als Grundcharakter des Realen, insbesondere des Vitalen.

Das Problem des Komischen habe, so beginnt Bergson, die Philosophen immer erneut beschäftigt, und stets sei es ihnen entglitten. Das Lachen über Komisches sei eine einzige »spitzbübische Herausforderung« an die Philosophie.[5] Bergson wird diese Herausforderung nun weniger auf philosophische als auf *soziologische* Weise annehmen, genauer: in lebenssoziologischer Weise, das Soziale ins Vitale einbettend, den Zusammenhang von Körper und Geist wahrend. Zugleich wird er eine Soziologie der Künste skizzieren, soweit es sich jedenfalls um diejenigen Künste handelt, die auf das Lachen abzielen (die Komödie, die komische Literatur). Die Frage ist, *warum es Komisches gibt*, warum Menschen über Bewegungen oder Aussagen Anderer lachen (wobei diese Anderen auch Dinge und Tiere sein können, sofern sie animiert wirken); welche Funktion dieses Lachen erfüllt und welche Funktion demnach diese Künste im gesellschaftlichen Leben haben. Dazu muss man das Lachen über Komisches in das Milieu versetzen, aus dem es stammt: in die Gesellschaft. Man muss »seine nützliche Funktion bestimmen, und das ist eine soziale Funktion«. Aus einem affektiven Phänomen resultiert ein sozialer Effekt. Bergsons These ist also: Das Lachen über Komisches »muß gewis-

4 H. Bergson, *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen* (1900), Hamburg 2011, 16.

5 Bergson, *Das Lachen,* 13.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sen Anforderungen des Gesellschaftslebens genügen«.[6] Warum nun lacht ›die Gesellschaft‹?

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

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

6 Bergson, *Das Lachen,* 17.
7 Bergson, *Das Lachen*, 139.
8 Bergson, *Das Lachen,* 98.
9 Bergson, *Das Lachen,* 35.
10 Bergson, *Das Lachen,* 23f.
11 Bergson, *Das Lachen,* 23.
12 Bergson, *Das Lachen,* 32f.
13 Bergson, *Das Lachen,* 68.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Was ist es, was korrigiert wird? Wird eine soziale Serie *tel quel* wiederholt, invertiert oder in ein anderes System versetzt, behandele man das soziale Leben fälschlich als »Repetiermechanismus«.[14] Als *Leben* aber wiederholt sich das Soziale nie.

Darüber, wie sehr ihm dieses ›kleine‹ Thema am Herzen lag, lässt sich streiten. Womöglich wollte Bergson selbst ein Lachen erzeugen, in durkheimschem Vokabular, über die Durkheim-Soziologie, womöglich ist *Das Lachen* auch eines über Durkheims reduktionistische Sicht auf das Soziale? Wie dem auch sei, erkennbar ist bereits die spezifische Verfahrensweise Bergsons in soziologischen Fragen, nämlich: die Verortung des Sozialen im Vitalen. Jahrzehnte später hat übrigens (um ein wenig auf das dritte Kapitel vorzublicken) Pierre Clastres das Thema erneuert, in der Frage, worüber die Indianer lachen. Er entdeckt darin ebenfalls eine tiefe soziale Funktion, die in den Mythen institutionalisiert ist, die sich die Indianer schenkelklopfend immer erneut erzählen, sich gerade dadurch ihre Gesellschaft bewahrend. Und unzufrieden mit Bergsons Buch, hat Georges Bataille eine eigene soziologische These am Leitfaden des Lachens entfaltet. In der Kunst, im Spiel, im Lachen sieht Bataille den eigentlichen Schritt zum Menschen, der das Verbot, Kern des sozialen Lebens, anerkennt, indem er es übertritt.

Eine vitalistische Gesellschaftstheorie: Die beiden Quellen der Moral und der Religion (1932)

> »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. Derart ist die menschliche Gesellschaft, wie sie aus den Händen der Natur hervorgeht... [Die] Religion, die wir statisch genannt haben, und diese Verpflichtung, die in einem Druck besteht, sind grundlegend für die geschlossene Gesellschaft.
>
> Niemals wird man auf dem Wege der bloßen Erweiterung von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft gelangen, vom Gemeinwesen zur Menschheit. Sie sind nicht wesensgleich. Die offene Gesellschaft ist die, die im Prinzip die ganze Menschheit umfassen könnte. Von erlesenen Geistern dann und wann erträumt, verwirklicht sie jedesmal ein Stück ihrer selbst durch Schöpfungen, deren jede, mittels einer mehr oder weniger tiefgreifenden Umwandlung des Menschen, Schwierigkeiten überwinden läßt, die bis dahin unüberwindlich waren. Aber jedesmal schließt der für einen Augenblick geöffnete Kreis sich wieder. Ein Teil

14 Bergson, *Das Lachen,* 75f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

noch nicht, was die Moral »ist«, aber Bergson weiß, was sie *nicht* ist: Das »System Durkheims« scheint ihm »ganz falsch«, da es lediglich eine Realität durch eine andere ersetze (individuelle Handlungen und Vorstellungen durch die des Kollektivs), statt etwas zu erklären.[17] Und 1922, als Bergson sich weiter gedrängt sieht, endlich seine Ethik vorzulegen, wird er antworten: Man ist »ja wirklich nicht verpflichtet, ein Buch zu schreiben.«[18] Das Buch, das er 1932 dann doch vorlegt, ist weder Moralphilosophie noch Religionsphilosophie *in strictu sensu*. Bergson besteht darauf, dass es sich um ein *livre de sociologie* handelt. Die Soziologie sei ja »eine ganze Wissenschaft« und nicht nur eine einzige Schule.[19]

Als solches lesen wir es nun ausschließlich. Bergson erobert sich hier in der Tat nicht nur das philosophische Terrain von Moral und Religion zurück. Er entfaltet dieses Terrain vielmehr selbst auf soziologische Weise, als Analyse von vorfindbaren Phänomenen, *faits sociaux*, als allgemeine Gesellschaftstheorie. Diese geht von *zwei* Quellen von Moral und Religion aus: einer negativen (Durkheims Zwang oder Druck) und einer positiven Kraft (der Appell, die Affektivität, die Anziehungskraft). In seiner Suche nach den Formen und Funktionen des Sozialen setzt Bergson zudem nicht soziozentrisch an, sondern lebenstheoretisch oder vitalistisch. Statt das Soziale bereits vorauszusetzen, wird vielmehr gesetzt, dass der Mensch ein *Lebewesen* ist. Die Gesellschaft und deren Institutionen sind Phänomene des Lebens. Am »Grunde des Sozialen liegt das Vitale«.[20]

Dies ist stets im Blick zu behalten. Und erneut ist das spezifisch bergsonsche Vokabular zu berücksichtigen, wobei erschwerend hinzu kommt, dass Bergson hier eher theologische als soziologische Begriffe benutzt. Schließlich darf man sich vor allem in dieser Schrift vom Duktus des Einfachen nicht täuschen lassen, im Hinblick auf die gesamte Argumentation und speziell auf die Stellen, an denen der Begriff ›Mystik‹ auftaucht. Bergson weiß, welche Fallen der Begriff birgt, was ihn als Gesellschaftstheoretiker nicht hindert, das Phänomen ernst zu nehmen – nämlich die Tatsache sozialer Erfindungen (neuer Religionen, oder der Idee der Menschenrechte), die von *Einzelnen* ausgingen. Es geht ihm nicht um die Berufung auf eine ›mystische‹ Erfahrung. Es geht um die historischen Mys-

17 Bergson, Interview mit Chevalier 1911, in: J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, 20. Hervorh. v. mir.

18 Bergson, Einleitung, Zweiter Teil, 109. Die Verbindung des Ausspruches mit einem Buch zur Ethik stammt von Merleau-Ponty: Lob der Philosophie (1953), in: Ders., *Vorlesungen I*, Berlin 1973, 15–50, 31. Das Drängen der Zeitgenossen berühmt bei E. Seilliere: Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten? In: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 8 (1913/14) Sp. 192–210.

19 Bergson an P. Masson-Oursel, 1932, in: Ders., *Correspondances*, Paris 2002, 1387.

20 Bergson, *Die beiden Quellen*, 93.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiker als Beispiele einer produktiven, schöpferischen sozialen »Emotion«, die (sofern sie auf Resonanz trifft[21]) dazu führt, dass sich Gesellschaften auf neue Weise integrieren, anders werden. Im Übrigen gibt es »ja auch Leute, für die die Musik nur ein Geräusch ist«, was ebenfalls nicht gegen deren soziale Macht spricht.[22] Kurz, keineswegs will Bergson aus der Soziologie eine Theologie oder Mystik machen. Worum es ihm geht, ist, neue soziale Formungen und deren tragende Kräfte in das soziologische Konzept der Gesellschaft einzubringen. Die Begriffe der ›geschlossenen‹ und ›offenen‹ Gesellschaft, für welche diese Gesellschaftstheorie steht, tauchen übrigens eher unsystematisch auf. Jedenfalls sind sie nicht in die Kapitelüberschriften eingegangen, im Gegensatz zum Begriffspaar statische und dynamische Religion. Auch changiert der Text zwischen einer Wesensdifferenz der beiden Gesellschaftsformen, einer sich ausschließenden Dichotomie von Offen/Geschlossen, und einer Verschränkung der geschlossenen Gesellschaft mit der sich öffnenden.[23] Wir kommen auf diesen zentralen Punkt der Gesellschaftskonzeption zurück, der die Lektüre ein wenig verkompliziert.

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

21 Das Thema der Resonanz lässt natürlich an Tardes Soziologie der Erfindung/Nachahmung denken; wie erwähnt, hatte ihm Bergson zwei *Hommages* gewidmet. G. Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt/M. 2009, 13: Eine Gesellschaft ist »eine Gruppe von Menschen …, die untereinander durch Nachahmung *oder durch Gegen-Nachahmung* hervorgebrachte Ähnlichkeiten aufweisen«; wobei auch die ›Nicht-Nachahmung‹ einzurechnen ist. Den Anfang macht die Erfindung: aus ihr leitet sich »alles Soziale ab« (17), es ist selbst noch nicht sozial, sondern Tat eines »Genies«. Vgl. ders., *Die sozialen Gesetze. Skizze zu einer Soziologie* (1898), Leipzig 1908, wo Tarde *Erfindung, Nachahmung, Opposition* als die drei ›sozialen Gesetze‹ definiert.

22 Bergson, *Die beiden Quellen*, 190f. So hat sich Bergson im Begriff der ›Mystik‹ auf S. 241f. auf den Gebrauch bei E. Seilliere (*Mystique et le domination. Essai de critique imperialiste*, Paris 1913) berufen, der eine Geschichte des Imperialismus vorlegte, zeigend, »wie sich der nationale Ehrgeiz überall göttliche Sendungen zuschreibt: der ›Imperialismus‹ wird … zur ›Mystik‹«.

23 Bergson, *Die beiden Quellen*, v.a. 24ff. (geschlossene/offene Gesellschaft), 144 (geschlossene als totemistische Gesellschaft), 168 (geschlossene als ›kleine‹ Gesellschaft), 207f. (Zusammenfassung, wobei Bergson nun von der »sich öffnenden Gesellschaft« spricht, ebenso wie auf 224).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das zweite Kapitel (*Die statische Religion)* analysiert die Logik der primitiven, d.h. dogmatischen, mit Tabus einhergehenden Religionen und insbesondere die in ihnen wirkende fabulatorische Funktion. Bergson insistiert auf der Ähnlichkeit von primitiver und entwickelter Mentalität, sowie auf der Differenz von Magie und Religion. Er analysiert hier vor allem den Totemismus. Das dritte Kapitel (*Die dynamische Religion)* dient der Einführung einer Wesensdifferenz nun auch auf dem Gebiet des Religiösen, die der bereits eingeführten Unterscheidung zweier Quellen oder Formen der Moral entspricht. Die dynamische Religion, wie sie die Mystiker exemplifizieren, besteht in der Erfindung neuer sozialer respektive religiöser Ideen (z.B. der Humanismus). Bergson spricht hier auch von der Differenz zwischen dem Religiösen (dynamisch, schöpferisch, produktiv, das Kollektiv öffnend für neue Arten von *socii*) und der Religion (statisch, sich schließend). Auch diese Form des Religiösen – die dynamische – beruht auf der Fabulation, welche hier aber via Anziehung, Emotion, Affektivtät wirkt, und die Bergson auch im Gegensatz zur infra-intellektuellen als supra-intellektuelle Emotion fasst. Auf diese drei Kapitel gehen wir noch genauer ein, da sie die Gesellschaftstheorie entfalten, Bergsons Antwort auf die Frage, was Gesellschaften sind, wie sie sich konstituieren, aus welchen *socii* sie bestehen und welche Triebkräfte in ihnen wirken.

Das letzte Kapitel (*Schlussbemerkungen*: *Mechanik und Mystik)* hingegen zieht die normative oder praktische Konsequenz aus den Theoriekapiteln. Wir resümieren es nur hier: »Kann uns nun die Unterscheidung zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen, die nötig ist, um die theoretischen Probleme zu lösen oder zu beseitigen, auch praktisch nützen?«[24]

> »Die vorliegende Arbeit hatte das Ziel, die Quellen der Moral und der Religion zu untersuchen. ... Wir könnten es damit bewenden lassen. Da aber im Mittelpunkt unserer Folgerungen ein grundlegender Unterschied zwischen der geschlossenen und der offenen Gesellschaft steht, da die Tendenzen der geschlossenen Gesellschaft uns in der sich öffnenden Gesellschaft unausrottbar fortzubestehen schienen, ..., müssen wir uns noch fragen, in welchem Maße der ursprüngliche Instinkt abgeschafft oder umgebogen werden kann«.[25]

Bergson äußert nach einer kurzen Zusammenfassung dieses grundlegenden Unterschiedes eine Hoffnung, wie sich die industrielle Gesellschaft entwickeln wird. »Niemals, heißt es, war die Menschheit so begierig nach Vergnügen, Luxus und Reichtum«.[26] Aber dieses Streben ist nur eine Tendenz, und wie bei jeder Tendenz muss man, um deren Rich-

24 Bergson, *Die beiden Quellen*, 211.
25 Bergson, *Die beiden Quellen*, 224.
26 Bergson, *Die beiden Quellen*, 227.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

27 Bergson, *Die beiden Quellen*, 227.
28 Bergson, *Die beiden Quellen*, 231.
29 Bergson, *Die beiden Quellen*, 241.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und das trifft zu. Doch ebenso wie die Mystik, das Privileg einiger weniger, durch die Religion ins Volk verbreitet würde, ebenso hat sich der konzentrierte Asketismus, der freilich etwas Exzeptionelles war, für das Gros der Menschheit zu einer allgemeinen Gleichgültigkeit gegen die Dinge des täglichen Lebens verdünnt. Das ergab für jedermann einen Mangel an Komfort, der uns [heute] in Erstaunen setzt«.[30]

1932 bricht nicht nur der Traum des allgemeinen Wohllebens zusammen. Es grassieren auch die nationalistischen Bewegungen, die Schließung der Gesellschaften gegeneinander, ein neuer Krieg zeichnet sich ab. Bergson (der sich in den 1920ern im Völkerbund engagierte) schlägt im Text den UN-Sicherheitsrat, einen internationalen Strafgerichtshof und Wirtschaftsraum vor – und eine neue Theorie der Geschichte. Der Irrtum der Geschichtsphilosophie liegt darin, nur die erste Tendenz zu sehen; erneut nimmt sie ›alles als gegeben‹ an. Bergson will angesichts des drohenden Krieges durchaus auch einen »empirischen Optimismus«[31] verbreiten, wenn er auf der Unvorhersehbarkeit der Gesellschaften insistiert. Und er schließt dieses Buch mit einer Formulierung, die an Durkheims Autodivination denken lässt, an dessen Appell, es müsse neue Stunden schöpferischer Erregung geben. Bergson bezieht diese indes nicht auf die *Grande Nation*, sondern auf die *Menschheit*; nicht auf eine Gesellschaft, sondern das *Universum*: Die Menschheit müsse die Anstrengung vollbringen, die nötig sei, damit sich die »Funktion des Universums« erfülle – nämlich die, eine »Maschine zur Fabrikation von Göttern« zu sein.[32]

30 Bergson, *Die beiden Quellen*, 232.

31 Bergson, *Die beiden Quellen*, 203. Zum politischen Kontext des Buches siehe F. Worms, 2. Teil (1918–1941), in: P. Soulez, *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997 (v.a. 177ff., 209ff.: die *Deux Sources* als Fortsetzung der Thesen zum deutschen Imperialismus), siehe auch Bergsons politische Texte in: *Mélanges*.

32 Bergson, *Les deux sources*, 338, meine Übersetzung. Die vorliegende deutsche Übersetzung lautet: »Die Menschheit seufzt … unter der Last der Fortschritte, die sie gemacht hat. Sie weiß nicht genügend, daß ihre Zukunft von ihr selbst abhängt. Es ist an ihr, zunächst zu entscheiden, ob sie weiterleben will, an ihr, sich weiter zu fragen, ob sie nur leben oder außerdem noch die nötige Anstrengung leisten will, damit sich auch auf unserm widerspenstigen Planeten die wesentliche Aufgabe des Weltalls erfülle, das dazu da ist, Götter hervorzubringen« (*Die beiden Quellen*, 247).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

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

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

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

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

34 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bergson wird gleichwohl einiges einwenden. Zunächst hält er die in diesem Zitat steckende Idee einer Konkurrenz der kollektiven und individuellen Mentalität für unplausibel, da ja die Gesellschaft aus den Einzelnen und ihren Imaginationen bestehe. Der »einzige Vorwurf«, den er Durkheim machen will, sei also, dass dieser im »Gesellschaftskörper« die einzige, allem zugrunde liegende Realität sehe, und die Individuen beiseite lasse.[37] Dabei schließen sich doch Individuum und Gesellschaft »gegenseitig ein«, sie bedingen sich »kreisförmig«![38] Bergson kritisiert also zunächst all das, was in Durkheim als Holismus, Ontologie, Metaphysik gilt – die Annahme eines Kollektivbewusstseins jenseits der Einzelnen und des Konflikts zwischen Individuum und Gesellschaft. In diesem Zusammenhang steht auch die Korrektur, die Bergson an der Rolle der Einzelnen im Kollektiv vornimmt. *Sie* sind es, die die Götter schaffende Kraft haben, *sie* erfinden das Neue im Gesellschaftlichen. Ein zweites Argument betrifft den (eng mit dem Holismus verbundenen) Soziozentrismus: Durkheim setzt die Gesellschaft immer schon voraus, und Bergson zeigt (wenn auch implizit), wie unbegründet und voraussetzungsreich diese Konzeption tatsächlich ist.

Dafür entfaltet er wiederum zwei Teilargumente. Das eine ist das vitalistische Argument: Es stellt sich die Frage des Bezuges zwischen Sozialem und Vitalem, den Durkheim für wenig wichtig hält. Der Mensch ist für diesen ein soziales Wesen, kein biologisches. Die Gesellschaft erklärt alles. Das zweite bergsonsche Teilargument betrifft speziell die Interpretation des Totemismus, und von ihr aus die Frage des Bezuges zwischen Sozialem und Symbolischen. Auch dieser Bezug wird bei Durkheim als Priorität des Sozialen gedacht, ohne dass er erklären könnte, wie es dazu kommt, dass sich das Soziale immer schon gruppiert – und sich diese Struktur in der Totemgruppe nur noch symbolisch ausdrückt oder kopiert. Die Beziehung des Sozialen und Symbolischen ist, so Bergson, so zu denken, dass sich das Soziale symbolisch konstituiert, die Klassifikation der Tiere der Entstehung der totemistischen Gruppen koexistent ist. Ein drittes Argument gegen Durkheim bezieht sich auf die Konzeption der Geschichte und der Gesellschaften in ihrem Verhältnis zueinander. Bergson entwickelt hier seine spezielle differenzierende Methode. Durkheim verkennt die Wesensunterschiede der Gesellschaften, er macht sie zu nur

> den Dualismus von Seele und Körper auf den des Heiligen und Profanen und führt diesen auf den Konflikt von Gesellschaft und Individuum zurück. Für Bergson gibt es auch den Konflikt von Seele und Körper nicht. Und weit entfernt, dass eine Illusion, nur weil sie weit verbreitet ist, kein ›Irrtum sein könne‹, wie Durkheim hier meint, kann es sich für Bergson eben sehr wohl um *Illusionen* handeln, wenn man sich, in einer bestimmten Denktradition stehend und diese nicht hinterfragend, stets dieselben (Schein-)Probleme stellt.

37 Bergson, *Die beiden Quellen*, 82.

38 Bergson, *Die beiden Quellen*, 155.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

40 Durkheim, *Regeln*, 98.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriff, von dem sie meint, die vorherigen Ethiken oder Religionen oder Kollektive hätten bereits

> »eine mehr oder weniger große Menge von dem enthalten, was dieser Begriff umschließt, und somit seien sie alle schon ein Anbahnen gewesen. Aber erst beim Rückblicken nehmen die Dinge diese Gestalt an; die Veränderungen waren qualitativ und nicht quantitativ; sie trotzten jeder Voraussicht … Der Irrtum besteht darin, daß man glaubt, es käme durch Vermehrung … vom Statischen zum Dynamischen. ... Man verwechselt dabei die Sache mit ihrem Ausdruck oder Symbol. Das ist der gewöhnliche Irrtum des radikalen Intellektualismus.«[42]

Diese Korrektur betrifft also die falschen Verallgemeinerungen Durkheims und die daraus resultierenden Gleichsetzungen der Gesellschaften. Erneut kommt es Bergson darauf an, Konfusionen aufzuklären und statt ihrer den ›wirklichen‹ Gliederungen zu folgen. Im Sozialen will er Wesensdifferenzen zeigen, wo Durkheim nur graduelle Differenzen sieht. Eine vierte Korrektur gilt Lévy-Bruhl; sie bezieht sich auf den umgekehrten Irrtum: dort Wesensunterschiede anzunehmen, wo tatsächlich Gradunterschiede bestehen. Lévy-Bruhl stellt uns die ›primitive‹ Mentalität als ›prälogische‹ vor, und als eine, der unsere Logik gänzlich fremd sei. Daraus muss man den »Schluß ziehen, die menschliche Intelligenz habe sich entwickelt; die natürliche Logik wäre danach nicht immer die gleiche gewesen; die ›primitive Mentalität‹ würde einer grundverschiedenen Struktur entsprechen, die von der unsren verdrängt worden wäre.«[43] Bergson weist hier (konkret in der Analyse der Verwendung des Wortes ›Zufall‹) nach, dass das kollektive Denken stets in derselben Weise funktioniert. Er kritisiert mithin das, was Lévi-Strauss die ›archaische Illusion‹ nennen wird: die Illusion eines Archaismus der ›primitiven‹ Gesellschaften, die doch alle dieselbe Geschichte hinter sich, alle dasselbe Alter haben.[44]

Mit diesen vier Argumenten vollzieht Bergson letztlich erneut die Aufdeckung jener impliziten, antiken Identitätslogik mit ihrer Bevorzugung des Seins statt des Werdens, und ihrer Unfähigkeit, das Neue zu denken. Bei Gelegenheit dieser Aufdeckung wird auch eine Soziologie des Wissens entfaltet: Durkheim sei, wenn er nur *eine* Form der Gesellschaft, der Moral und Religion denken kann, im Grunde und unbemerkt ein Nachfahre Platons, er teile ein antikes Erbe. Denn Platon habe in der ›Idee der Gerechtigkeit‹ eine faktische soziale Situation (die Sklavenhaltergesellschaft der *polis*) mit einer Vorstellung ausgestattet, die daraus »Endgültiges« machte. Seither leiten wir (Durkheim sowie jede Moralphilosophie) die Idee der Gerechtigkeit von den antiken Denkern ab, so, als ob ein gradueller Übergang zur ›absoluten‹ Gerechtigkeit, zum Humanismus,

42 Bergson, *Die beiden Quellen*, 209.
43 Bergson, *Die beiden Quellen*, 81f.
44 Bergson, *Die beiden Quellen*, 126.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

45 Bergson, *Die beiden Quellen*, 58.
46 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57f.
47 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189f.
48 Bergson, *Die beiden Quellen*, 60.
49 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»pflegt zu sagen, die Gesellschaft existiere, daher übe sie notwendigerweise auf ihre Mitglieder einen Zwang aus, und dieser Zwang sei die Verpflichtung«.[50] Aber die Gesellschaft erklärt sich nicht von selbst. Man muss ›unterhalb‹ der sozialen Phänomene graben, *im Vitalen*, dessen Manifestationen die Gesellschaften und ihre Institutionen in letzter Instanz sind.[51] Also: »Alles bleibt dunkel, wenn man sich an bloße Manifestationen« des Sozialen hält, und alles wird »klar, wenn man hinter diesen Manifestationen *das Leben selbst sucht*«.[52] Letztlich ist jede Ethik, jede Religion und jede Gesellschaft vitaler Natur. Ist der Mensch ein Lebewesen, so muss man im *Leben* suchen, wenn man nicht nur »verstehen will, wie die Gesellschaft das Individuum verpflichtet, sondern auch, wie das Individuum zum Richter über die Gesellschaft« zu werden vermag.[53] Bergsons Analyse der differenten Formen der Religion und Moral folgt ganz diesem Gesichtspunkt.

Die geschlossene (instituierte) Gesellschaft

Zunächst sind alle menschlichen Gesellschaften das Gegenteil der Tiergesellschaften. Sie sind in der anderen Richtung evolviert und können daher im Gegensatz zu ihnen beschrieben werden. Einer der ersten Texte von Gilles Deleuze widmet sich übrigens der Komplementarität der ›Instinkte und Institutionen‹, und auch Lévi-Strauss' *thèse* über die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* beginnt mit der Differenz der tierischen Instinkte und menschlichen Institutionen. Für Bergson unterscheiden sich die tierischen und menschlichen Sozialitäten dadurch, dass die soziale Kohäsion im ersten Fall (idealtypisch: Bienen und Ameisen) durch die Homogenität der Individuen automatisch gesichert ist, während es im zweiten Fall Regeln, Institutionen und der phantasmatischen Vorstellung oder Fabulation bedarf. Institutionen sind Komplemente des Instinkts, und während die tierischen Gesellschaften solche der *Assoziation* sind, sind die menschlichen solche der *Individualisierung*. Die Frage ist nun, wie groß in diesen die mögliche individuelle Freiheit ist, oder wie total umgekehrt die moralische Verpflichtung sein muss. Es war schon das Paradox Durkheims: Wie können die Einzelnen zugleich autonomer werden, ohne dass die Gesellschaft an Zusammenhang verliert?

50 Bergson, *Die beiden Quellen*, 79.

51 Jedenfalls, wenn man – als Wissenschaftler – nicht von ›Gott‹ sprechen will, was Bergson indes in diesem Buch auch tut. Es stellt dies einen erheblichen Teil der Schwierigkeit dar, es durchgängig soziologisch zu lesen. Wir meinen indes, Leben und ›Gott‹ seien von Bergson synonym gebrauchte Begriffe, von denen sich das letze ›wegkürzt‹.

52 Bergson, *Die beiden Quellen*, 79. Herv. von mir.

53 Bergson, *Die beiden Quellen*, 79.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

54 Bergson, *Die beiden Quellen*, 95.
55 Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.
56 Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.
57 Bergson, *Die beiden Quellen*, 109.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Gruppe nach außen und die entsprechende Abgrenzung der anderen als ›Nicht-Menschen‹.

Diese Gesellschaften, die sich hinsichtlich ihrer Religion ganz in der dogmatischen Fabulation einrichten, sind von archaischen Zuständen ebenso weit entfernt wie wir. Und auch bei den zeitgenössischen Gesellschaften handele es sich um geschlossene Gesellschaften, die denselben Prinzipien folgen. »Sie mögen sehr groß sein im Vergleich zu den kleinen Gruppen, ... es ist darum nicht weniger ihr Wesen, in jedem Augenblick eine gewisse Zahl von Individuen zu umfassen und andere auszuschließen.«[58] Nur geben diejenigen Gesellschaften, die auch Durkheim als exemplarisch begreift – die ›primitiven‹, totemistischen –, der Vorstellung des Mechanismus den umgekehrt symmetrischen Raum. Der »Streifen, auf dem wir mechanisch handeln«, ist im Glauben an Technik und Wissenschaft derart ausgeweitet, dass das Universum im Ganzen bereits eine mechanistische Form habe, so Bergson. Demgegenüber sei in den totemistischen Gesellschaften die fabulatorische Funktion derart aufgeblasen, dass sie auch das mechanische Handeln überschwemmt.[59] Hier kann man also die Funktion der Fabulation, der statischen, dogmatischen Religion am besten erkennen. Von den zwei möglichen Methoden, mit denen die Sozialität sich stabilisiert, haben diese Gesellschaften zudem totale Institutionen erfunden – total, insofern hier die Moral der Religion koextensiv, und weil sie allein verpflichtend ist. Die Verpflichtung, der Druck ist das höchste Gut. ›Es muß sein, weil es sein muß‹, ist ihr Prinzip. Die Initiative Einzelner wird hier also unterbunden zugunsten der Fiktion einer unveränderlichen Welt mit einem mythischen Ursprung und der möglichst absoluten Integration in der Tradition.[60] Diese Gesellschaft konstituiert sich daher notwendig stets auch in der Schließung der Gruppe nach außen. Sie kann es nicht zulassen, im Kontakt mit anderen Gruppen Neuerungen zu empfangen, und sie funktioniert nur bei einer überschaubaren Zahl von Individuen, um auch im Inneren einen Druck zu schaffen, der individuelle Ideen begrenzt. Ihr *soziales* Prinzip ist es also, einige Individuen einzuschließen, indem sie andere ausschließt – in einer potentiellen Feindschaft ihnen gegenüber. Das Verhältnis zwischen den Kollektiven ist notwendig ein abwehrendes, misstrauisches.

Dieser Mechanismus der ausschließenden Einschließung wird Bergson erneut besonders deutlich im komplexen Phänomen des Totemismus, der nicht nur ein religiöses System ist, sondern auch ein moralisches und politisches. Zu dessen Analyse, die die französische Soziologie seit der Jahr-

58 Bergson, *Die beiden Quellen*, 24.
59 Bergson, *Die beiden Quellen*, 127.
60 Bergson, *Die beiden Quellen*, 96, 18.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die Fabulation: Scharnier zwischen instituierter und instituierender Gesellschaft

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

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

62 Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.

63 Bergson, *Die beiden Quellen*, 242.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der geschlossenen und der sich öffnenden Gesellschaft. Nur auf den ersten Blick also bezeichnet Bergson eine radikale Differenz zweier Gesellschaftsformen. Im Grunde denkt er auf der einen Seite eine fabulierte, imaginäre Fixierung der Gesellschaften, und auf der anderen das ihnen zugrunde liegende vitale Werden, das mit der Erfindung neuer sozialer Ideen (Fabulationen) zu neuen Kollektiven führt. Entscheidend ist, dass die Fabulation in beiden Fällen etwas produktiv zur Existenz bringt.[64] Zunächst erklärt also zwar die fabulatorische Funktion, wie und warum geschlossene Kollektive zustande kommen und wozu deren spezifische Form von Religion und Moral dient. Sodann bildet der Begriff aber auch den Umschlag- oder Konvergenzpunkt zu einer Form des kollektiven Lebens, die diesem Durkheim-Modell entgegengesetzt ist. Denn während dieses nur einschränkende, negative Kräfte denke, ist jenes dazu da, die positiven, schöpferischen Kräfte zu bestimmen, die stets *primär* sind. Kein Ideal kann nämlich

> »obligatorisch werden, wenn es nicht schon wirkend ist: und alsdann ist nicht seine Idee das Verpflichtende, sondern sein Wirken. Oder vielmehr, es ist nur das Wort, mit dem wir den angenommenen höchsten Effekt dieses Wirkens bezeichnen, das wir uns als fortdauernd denken – das hypothetische Ziel der Bewegung, die uns schon fortreißt«.[65]

Die fabulatorische Funktion wird von Bergson also deshalb eingeführt, um ein differenziertes Verständnis der sozialen Rolle der Phantasie zu ermöglichen. Erneut kommt ihm darauf an, die Begriffe richtig zu setzen, damit sie die ›wirklichen‹ Gliederungen treffen. In dieser Hinsicht habe man die Phantasmen nicht genug von den Erfindungen der Wissenschaft und den Schöpfungen der Kunst getrennt – alle habe man nämlich als Phantasieprodukte verstanden, »aus dem rein negativen Grunde«, dass diese »weder Wahrnehmung noch Gedächtnis noch logische Arbeit des Geistes« sei. Statt dessen muss man die Phantasmen positiv bestimmen. Der »Akt, der sie hervorruft«, ist die Fabulation.[66] Ist diese auch in Literatur und Mythologie am Werk, so habe doch die Religion sie geschaffen, sie war der »Existenzgrund der fabulatorischen Funktion«. In

64 Deleuze und Seyfert haben von hier aus ihre bereits angesprochenen Theorien des affektiven, positiven Kollektiv-Werdens entfaltet. Vgl. z.B. G. Deleuze, Der Fürsprecher, 182; ders., Kontrolle und Werden (1990), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 243–253, 249f., und Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 51–63 (die 1989er Revolution als Moment des ›Volk-Werdens‹).

65 Bergson, *Die beiden Quellen*, 210.

66 Bergson, *Die beiden Quellen*, 84; vgl. zu diesem zentralen Punkt hier und im Folgenden Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 51ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

67 Bergson, *Die beiden Quellen*, 85.
68 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.
69 Bergson, *Die beiden Quellen*, 165; ebenso *Schöpferische Evolution*, 300.
70 Bergson, *Die beiden Quellen*, 66.
71 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anrufung/Druck), scheint mit dem Doppelcharakter der fabulatorischen Funktion ein Verhältnis der Immanenz zu sein. Und an der einzigen Stelle, an der der lebenssoziologische Zug (die Betonung, dass das Soziale auf dem Vitalen beruht) mit den beiden Gesellschaftsformen verknüpft wird, heißt es entsprechend:

> »Wenn wir von der sozialen Solidarität zur menschlichen Brüderlichkeit fortschreiten, dann brechen wir ... mit einer gewissen Natur, nicht aber mit der ganzen Natur. Man könnte sagen, indem man die Ausdrücke Spinozas in anderm Sinne gebrauchte, wir lösten uns von der *natura naturata*, um zur *natura naturans* zurückzukehren. Zwischen der ersten und der zweiten Ethik liegt also die ganze Kluft zwischen Ruhe und Bewegung.«[72]

Die Kluft von Ruhe und Bewegung: Was Bergson uns hier als radikale Differenz suggeriert, ist ja genauer besehen das Verhältnis von etwas Grundlegendem zu etwas, das ein Aspekt von ihm ist. Es ist immer die Bewegung, welche die Ruhe einschließt und ihr zugrunde liegt, statt dass sich beide äußerlich wären. Jede Ruhe, jede Form, jede Gesellschaft ist nur ein »*virtueller* Stillstand«, wie Bergson an derselben Stelle auch sagt.[73] Somit stellen sich die beiden Gesellschaftsformen nicht mehr als solche (getrennt, einander äußerlich, radikal different) dar. Die je momentane soziale Institution erscheint vielmehr als Aktualisierung des Virtuellen oder des ›sozialen Werdens‹, und diese *Verschränkung* von konkreter *Aktualisierung* und tragendem *Werden* stünde an der Stelle der Durkheim-Frage, wie soziale Ordnung statt der viel wahrscheinlicheren ›Unordnung‹ möglich sei. Die permanente *instituierende* Gesellschaft (die sich öffnende) führt immer erneut zu *instituierten* (geschlossenen) Gesellschaften. Die permanent wirkende *natura naturans* führt zu Aktualisierungen je konkreter Kollektive (*natura naturata*), die sich als solche notwendig voneinander abgrenzen. So gesehen, ist das Werden grundlegend – die Bewegung des Sozialen, die sich aber nur in den einzelnen, sich identitär schließenden Kollektiven manifestiert.

72 Bergson, *Die beiden Quellen*, 46. Bei Spinoza heißt es (*Ethik*, Teil I, Lehrsatz 29: *Natura naturans* (Gott) ist das, »was in sich selbst ist und *durch sich selbst geschaffen wird*«, *natura naturata* hingegen das, »was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr der Natur irgendeines seiner Attribute folgt«. Und weiter: »Die *wirkende Natur* ist in sich und wird durch sich vorgestellt … d.h. [sie ist] Gott; die *gewordene Natur* umfasst alles, was aus Gott folgt«.

73 Bergson, *Die beiden Quellen*, 46.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die sich öffnende (instituierende) Gesellschaft

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

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

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

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

74 Bergson, *Die beiden Quellen*, 196.
75 Bergson, *Die beiden Quellen*, 67f.
76 Bergson, *Die beiden Quellen*, 75f. Hervorh. von mir.
77 Bergson, *Die beiden Quellen*, 146, und Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, v.a. 54–62, hier 54.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> die Religion als die Kristallisierung vor, die zustande kommt durch ein gelehrtes Zum-Erkalten-bringen dessen, was die Mystik glühend in die Seele der Menschheit gelegt hatte... Freilich hat sie vieles akzeptieren müssen, um selbst akzeptiert zu werden. Die Menschheit versteht das Neue nicht recht, wenn es sich nicht als Fortsetzung des Alten gibt«.[78]

Bergson denkt hier also namentlich an die Mystiker, und zwar, sofern sie eine neue, qualitativ andere Art der Gerechtigkeit erfanden: die Menschenrechte wurden in den mystischen Bewegungen erfunden, wenn diese eine grenzenlose ›Liebe‹ zu den Menschen antrieb. Es geht generell um soziale, nicht nur im engeren Sinne um religiöse Erfindungen, und die Mystiker stehen hierfür nur exemplarisch. Neben ihnen nennt Bergson auch Jeanne d'Arc und Rousseau. Sicher habe das Gebirge schon immer Gefühle erzeugt, erst Rousseau aber habe jene Gemütsbewegung erfunden, die als Liebe zu den Bergen gelten kann, und noch aktuell sei er es, der sie uns empfinden lasse – »*vermöge einer wirklichen Schöpfung*«.[79] Ebenso war die romantische Liebe eine wirkliche soziale Schöpfung, sie hat ein präzises »Geburtsdatum: sie entstand im Mittelalter, an dem Tage, wo man darauf verfiel, die natürliche Liebe in einem in gewisser Weise übernatürlichen Gefühl aufgehen zu lassen, nämlich in dem religiösen Gefühl, so wie es das Christentum« erfand.[80] An anderer Stelle hat sich Bergson etwa der Erfindung der Demokratie gewidmet.[81]

Wenn die Emotion, die all diese Erfindungen auszeichnet, nicht der Druck, sondern die Anrufung, die Anziehung ist, so ist das soziale Prinzip hier die *Ausweitung*. Dem auf *Abgrenzung* basierenden Prinzip, wie es der Totemismus exemplifiziert, ist der Integrationsmechanismus, den die Mystik exemplifiziert, also entgegengesetzt. Dabei setzt jener diesen zugleich voraus, so wird man erneut sagen können: *Nur die Anziehung stiftet soziale Beziehungen*. Jede Gesellschaft konstituiert sich via Faszination, positive Affektivität oder eben supraintellektuelle Emotion, bevor sie stabilisierende Mechanismen installiert. Und egal, um welche soziale Erfindung es konkret geht: Einerseits ist es Bergson dabei wichtig, dass es nicht die Einzelnen allein sind, die erfinden (womit er gleichsam Durkheim und Tarde versöhnt). Zwar wird das Werden eines neuen Kollektivs nur aktuell, »wenn die Gesellschaft sich entschlossen hat, ein Experiment zu wagen«, und den Anstoß dazu »hat immer jemand [konkretes] gegeben«. Aber die Idee Einzelner geht der Gesellschaft nicht vorher, es geschieht vielmehr *instantan*: Diese Ideen »konnten nur in einer Ge-

78 Bergson, *Die beiden Quellen*, 185.
79 Bergson, *Die beiden Quellen*, 78ff. Herv. v. mir.
80 Bergson, *Die beiden Quellen*, 34f.
81 Bergson, Einleitung, Erster Teil: 34f. Vgl. zur Aktualität dessen A. Lefebvre, *Human Rights as a Way of Life: On Bergson's Political Philosophy*, Stanford 2013.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

82 Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.
83 Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.
84 Bergson, *Die beiden Quellen*, 168f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Resümee:
Immanenz der imaginären Institution
im instituierenden Werden; das Neue

> »Wir glauben nicht an ein Fatum in der Geschichte. … Es gibt also kein unentrinnbares historisches Gesetz«.[85]

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass uns Bergson letztlich keine sich ausschließende Dualität der beiden Gesellschaftsformen und ihrer Moral und Religion zu denken scheint, sondern eine Verschränkung. Auch wenn das Bild der Pendelbewegung und die radikale Differenz des Offenen und Geschlossenen im Schlusskapitel auf anderes deuten, gibt es doch, wie Bergson selbst betont, weder ganz geschlossene noch ganz offene Gesellschaften. Interessant ist daher auch nicht jene andere faktische Gesellschaftsform, die Bergson im Fazit, seiner ›praktischen Folgerung‹, andeutet (weshalb wir auf diese auch nicht mehr zurückgekommen sind). Interessant ist für diese Theoriekonzeption das, was sich im *Dazwischen* einrichtet, interessant ist der Moment des Übergangs, der Riss in der geschlossenen Gesellschaft. Nicht also die offene Gesellschaft, sondern die sich *öffnende* ist zu denken. Und auch, insofern Bergsons Impuls ja immer derselbe ist – das Werden und damit das Neue angemessen zu denken, auch insofern ist diese Gesellschaftstheorie keine, die zwei Gesellschaften gegenüberstellt, sondern eine der Bewegung *zwischen* den Gesellschaften. Der entscheidende Punkt ist der, an dem neue soziale Ideen auftauchen. Sie gehen von Einzelnen aus, aber sind nur interessant, wenn sie eine Affektivität gewinnen. Auch insofern wird die Differenz der beiden Sozialformen und ihrer Motivation nicht so gedeutet werden dürfen, dass sich hier zwei Gesellschaftsformen beziehungslos gegenüberstehen (oder sich gar evolutionär folgen). Statt der sich öffnenden Gesellschaft spricht Bergson zwar auch von der *offenen* (und geschlossenen Gesellschaft) – aber vielleicht nur der Prägnanz wegen: Ist die geschlossene Gesellschaft die, »deren Mitglieder untereinander bleiben, gleichgültig gegen die übrigen Menschen, immer bereit anzugreifen oder sich zu verteidigen, »so ist die offene die, welche »*im Prinzip* die ganze Menschheit umfassen könnte«.[86] Im Prinzip. Faktisch findet man solche Gesellschaften nicht, und zwar prinzipiell nicht.

Fangen wir die Zusammenfassung dieser komplexen Gesellschaftstheorie noch einmal mit der Kritik Durkheims an: Dieser hatte allein den Druck, die Verpflichtung und Sanktion gedacht, die negativen Riten

85 Bergson, *Die beiden Quellen*, 228.
86 Bergson, *Die beiden Quellen*, 206f. Hervorhebung von mir.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

87 Bergson, *Die beiden Quellen*, 185.
88 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 100.
89 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 106.
90 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 124.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nämlich Bergsons Werk letztlich ein »Thema durchzieht: ein Lied zu Ehren des Neuen, des Unvorhersehbaren, der Erfindung, der Freiheit.«[91] Entscheidend ist über diese Gesellschaftstheorie hinaus die allgemeine bergsonsche Denkweise, die Kritik negativer Begriffe und ihrer Scheinprobleme; die Kritik der Identitätslogik. Entscheidend ist für die Übernahmen ebenso die alternative Betonung durchgängig positiver Phänomene; die Priorität des Werdens von Strukturen wie Subjekten und die These des Virtuellen und der differenzierenden Aktualisierung samt ihrer gesellschaftsanalytischen Methode und ihrer nicht-evolutionistischen Sicht. Ein nicht minder wichtiger Zug ist die Immanenztheorie, die Einbettung des Sozialen im Vitalen, die Mitführung des Körpers, der Affektion, Imagination, Materialität, der Artefakte. Entscheidend ist, dass mit Bergson (und nur mit ihm) ein Differenzdenken vorliegt, für das die Indeterminiertheit grundlegend ist; daher handelt es sich dann stets um Theorien sozialer Erfindungen. Bei all dem müssen sich die im Folgenden zur Sprache kommenden Autoren nicht zwangsläufig auf Bergson oder gar speziell auf sein *livre de sociologie:* seine Denkweise ist diskret genug.

91 Deleuze, Bergson 1859–1941, 41.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

III
Bergson-Effekte 2:
Innovation durch Attraktion. Bergsonsche Theoreme in französischen soziologischen Konzepten

Die Attraktionen dieser Denkweise für soziologische Konzepte bleiben, ebenso wie die Aversionen, oft implizit. Zuweilen werden sie auch durch demonstrative Kritik verdeckt. Ist man aber einmal geschärft für die Argumentation Bergsons, für seine Begriffe und Konzepte, wird der Blick frei für eine diskrete Haltung in grundlegenden Fragen soziologischer Theorie: *Was ist oder wie konstituiert sich eine Gesellschaft respektive ein Kollektiv? Aus welchen socii* – Gefährten oder Akteuren – *besteht das Soziale? Wie ist das Verhältnis von Individuum und Kollektiv und wie das von Struktur und Ereignis zu konzipieren? Welche Rolle spielen die Artefakte, die nichtmenschlichen organischen Wesen, der eigene menschliche Körper; und welche Eigenaktivität kommt der Materie zu? Kurz, welchen Anteil haben diese differenten Entitäten an der Institution der Kollektive und deren Veränderung*?

Die Antworten auf diese Fragen sind dem Durkheim-Paradigma in Vielem entgegengesetzt. Es treffen sich in einer eigenen Denkweise dann Autoren, die bisher als Einzelkämpfer verstanden werden (wie Gilles Deleuze, Cornelius Castoriadis oder Pierre Clastres); solche, die hierzulande erst zu entdecken sind (wie Gilbert Simondon und André Leroi-Gourhan); und solche, die sehr wohl bekannt, hinsichtlich ihres Bergson-Effektes indes noch einmal neu lesbar sind (wie Claude Lévi-Strauss). Sie alle bewegen sich jenseits des Faches Soziologie, das jetzt, nach 1945 in Frankreich, selbst Durkheim als einen Metaphysiker versteht und verabschiedet, sich im Gegenzug zu den zu besprechenden Autoren strikt empiristisch orientierend. Die theoretischen Innovationen im französischen soziologischen Denken finden nun eher auf Lehrstühlen der Ethnologie respektive Anthropologie, der Philosophie oder auch der Psychologie statt. Der Durchgang durch die bergsonianischen Autoren und ihre Werke erfolgt nun mehr oder weniger chronologisch; er ist nicht erschöpfend, sondern interessiert sich vor allem für diejenigen Konzeptionen, die sowohl theoretisch innovativ als auch aktuell sind – innovativ gegenüber dem bisher verfügbaren Spektrum der Sozial- und Gesellschaftstheorien; aktuell angesichts gegenwärtiger Theorietrends der Kultur- und Sozialwissenschaften. In diesen werden in der Tat Aspekte des

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Ein ›technologischer Vitalismus‹ der Gesellschaftstheorie

(André Leroi-Gourhan)

> »Die menschliche Gruppe verhält sich in der Natur wie ein lebender Organismus …, sie nimmt ihr Milieu durch einen Filter von Objekten … in sich auf. Sie konsumiert ihr Holz durch das Beil, ihr Fleisch durch Pfeil, Messer, Topf und Löffel. Durch diesen dazwischen gespannten Film ernährt und schützt sie sich, ruht sich aus und bewegt sich fort. … Das Studium dieser künstlichen Hülle ist die Technologie«.[1]

André Leroi-Gourhan (1911–1986) ist Ethnologe, Archäologe und Prähistoriker. Er studiert unter anderem bei Marcel Granet an der *École des langues orientales vivantes* Russisch und Chinesisch und wirkt an der Gründung des *Musée de l'Homme* mit. An der *École des Hautes Études* verfolgt er die Vorlesungen von Marcel Mauss, von dem er sagen wird, dieser sei mit einer »genialen Konfusion« begabt gewesen. »Er vermischte alles ein wenig, woraus unvergessliche Dinge hervorgingen«.[2] Leroi-Gourhan betreibt in Grönland, Japan und in neolithischen Höhlen Frankreichs und Spaniens Feldforschung. 1945 legt er mit der *Archéologie du Pacifique-Nord* seine Dissertation vor. Die Habilitation folgt 1954 mit einer Arbeit, die vergleichende Anatomie und Hirnforschung verbindet: *Mécanique vivante. Le crâne des vertébrés du poisson à l'homme,* posthum 1986). Er lehrt er in Lyon und ist Vizedirektor des *Musée de l'Homme*, bevor er 1956 auf den Lehrstuhl für *Ethnologie générale et de préhistoire* an der Sorbonne berufen wird. Von 1968 bis 1982 hat er den Lehrstuhl für Vorgeschichte am *Collège de France* inne.

Konzentration auf das frühe Hauptwerk: Évolution et techniques

Das Werk kennzeichnet sich einerseits durch die Verbindung von Bergsons *homo faber* mit dem Konzept des *homme total* von Mauss. Neben den Körpertechniken, deren soziologische Analyse Mauss skizziert hatte, will Leroi-Gourhan systematisch auch die Artefakt-Techniken in die Soziologie einbeziehen. Andererseits verfolgt er eine vergleichende Soziolo-

1 A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques. Évolution et techniques* 2, Paris 1945, 353.

2 A. Leroi-Gourhan, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Roquet*, Paris 1982, 30. Die Vorlesungen (frz. zuerst 1947) sind kürzlich auf Deutsch erschienen: M. Mauss, *Handbuch der Ethnographie*, München 2013.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schließlich mit seinem späten Werk *Hand und Wort* (*Le geste et la parole. I: Technique et langage* 1964; *II: La mémoire et les rythmes* 1965) bekannt, einer zeitlich weit gespannten, spekulativen, in ihrem gesellschaftstheoretischen Teil indes eher kurz angebundenen physisch-anatomischen Anthropologie.[6] Dieser Leroi-Gourhan von 1965 ist ein anderer als der von 1943 und 1945, der im Folgenden allein interessiert. Denn hier, im Frühwerk, sind die angesprochenen Bergson-Effekte deutlich; hier wird der Grundstein des Werkes gelegt. Zudem ist dieses frühe Werk gesellschaftstheoretisch systematischer und weitreichender. Im Spätwerk erweist sich Leroi-Gourhan nicht zuletzt, und ganz im Gegensatz zum Frühwerk, als Darwinist: *Hand und Wort* kommt tatsächlich zu einer diametral entgegengesetzten, evolutionistischen statt bergsonschen Sicht auf die Entwicklung menschlichen Lebens.[7] Man erinnere sich an Bergsons Kritik an Spencer und Darwin: Beide teilen ein mechanistisches Denken, für das alles im Vorhinein gegeben ist, es keine wirkliche Evolution gibt. Genau in diesem Sinne analysiert Leroi-Gourhans Spätwerk aber die ›Evolution vom Fisch zum Mensch‹, deren Zeitspanne nicht nur viel zu groß ist, um noch trennscharf zu sein, sondern eben evolutionistisch – suggerierend, es gäbe eine einlinige und zwangsläufige Entwicklung etwa vom Nomaden zur modernen Stadt.

Der erste Band des frühen Hauptwerkes (*L'Homme et la Matière,* 1943) behandelt nach einem Kapitel zur »technischen Struktur der menschlichen Gesellschaften«, in dem die beiden Leitbegriffe *tendance* und *fait* definiert werden, die »elementaren *Mittel der Einwirkung auf die Materie*« (Schläge, Feuer, Wasser, Luft, Metallurgie), dann die *Techniken des Transports* (menschliche und tierische Muskelkraft, Nutzung von Schlitten und Rad, Nutzung der Zugkraft, Navigation, Kommunikationswege) und schließlich die *Techniken der Herstellung* (bei stabilen, faserförmigen, halbplastischen, plastischen und flexiblen Feststoffen sowie Flüssigkeiten). Den Abschluss bildet ein knappes Kapitel zu den »*ersten Elementen der technischen Evolution*«. Der zweite Band (*Mili-*

Epimetheus, Zürich 2009, ders., Leroi-Gourhan, part maudite de l'anthropologie, in: *Les Nouvelles de l'Archeologie* 48/49 (1992), 23–30); schließlich wird Leroi-Gourhan mit Marcel Mauss wieder aktuell (B. Karsenti, Techniques des corps et normes sociales: de Mauss à Leroi-Gourhan, in: *Intellectica* 26–27 (1998), 227–239).

6 A. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/M. 1980.

7 Leroi-Gourhan selbst sagt in Bezug auf dieses Werk (*Racines du monde*, 16): »Ich bin sehr darwinistisch – wie die meisten Paläontologen, denke ich. Der Darwinismus ist eine Theorie, die einem fast jede Freiheit lässt«. Bergson hat er nicht mehr erwähnt, wohl, weil er sich für seine alten Forschungen nicht mehr interessierte, wie er sagt. Zu dieser Werkphase vgl. M. Groenen, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles 1996.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»*universelle Tendenz,* die mit allen Besonderheiten und Ausdrucksmerkmalen geladen ist, durchzieht die inneren und technischen Milieus, durch die sie gebrochen oder differenziert wird, und zwar je nach den beibehaltenen, selektierten, vereinigten, konvergent gemachten oder vom Milieu erfundenen Besonderheiten und Merkmalen.«[10]

Alle Gesellschaften erscheinen in dieser Perspektive als getrieben von einer selben ›Tendenz‹, derjenigen nämlich, die die elementaren und als solche überall identischen Materien (die Rohstoffe) mit sich bringen, wobei die Tendenz sich in ihrer Aktualisierung zu je unverwechselbaren technisch-kulturellen Komplexen gestaltet. Trotz identischer Materien gibt es ein je spezifisches *Ethnisch-Werden*. Es kommt eben nicht auf die Materie allein an, sondern ebenso auf die Gesellschaft, genauer, auf das sozio-kulturelle Milieu, in dem eine Technik stattfindet. Andererseits gilt aber auch: Es gibt unverrückbar bestimmte Eigenschaften der Materie, die zu je bestimmten Formen, Dimensionen, Handhabungen führen; hier ist keineswegs alles kontingent. Holz erfordert eine andere Bearbeitung und ergibt andere Formen und Gebräuche als Eisen, Ton andere als Flechtwerk. Generell unterscheiden sich zudem Feststoffe und Flüssigkeiten zutiefst. Kurz, die dem Material innewohnenden Tendenzen bestimmen bis zu einem gewissen Grad Gestalt und Handhabung der Dinge; zugleich begrenzen die kulturellen Eigenheiten die Macht der Tendenz. Aus der Kreuzung beider, aus dem *Widerstand der Kultur* gegen die *Tendenz der Materie* ergeben sich die je konkrete materielle Ausstattung der differenten Gesellschaften – und *diese selbst*. Bergson sprach hinsichtlich der Individuierung der Lebensformen vom Widerstand der Materie, an der sich die Tendenz des Lebens breche, woraus sich die differenten Arten und Individuen ergeben. Oder noch anders mit Bergson formuliert, weitet Leroi-Gourhan das Konzept ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ auf den Bereich der *anorganischen* Materie aus. Sie ist es, die ›in sich virtuell multipel‹ ist, und in ihrer Aktualisierung zu differenten soziotechnischen Kollektiven führt.

10 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 562f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Ein Bergsonismus der zweiten Generation…«

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein taxinomisches Projekt verfolgen, nicht ohne aber nach den Mechanismen und Effekten der Gesellschaftsdifferenzen zu fragen.

Mit Bergson teilt er umgekehrt mehrere Theoreme, die insgesamt das Bild eines bergsonianischen Werkes ergeben. Es sind mehr als nur punktuelle Berührungen. Erstens teilt Leroi-Gourhan mit Bergson einen tiefen Nicht-Cartesianismus. Man habe es im Bereich des Sozialen stets mit »physio-psycho-soziologischen Montagen« zu tun, nie mit isolierten, als Einzelkörper hantierenden Individuen.[15] Zweitens teilt er den angesprochenen Blick auf das ›Werden‹, die Veränderung der Kollektive, und in enger Verbindung damit auch das Interesse für Neuerungen, soziale Erfindungen und Ereignisse. Tatsächlich geht es diesem Autor in seiner singulären Verbindung von Archäologie, Prähistorie und Ethnologie insbesondere darum, im Blick auf die Gesellschaften jeden Finalismus zu vermeiden, also die verbreitete Ansicht, es gäbe nur *einen* Weg der Geschichte. In deutlicher Anlehnung an Bergsons Unterscheidung von ›geschlossener‹ und ›offener‹ Gesellschaft wird er viertens in dieser Hinsicht (der kollektiven Haltung gegenüber dem Neuen) drei Gesellschaftstypen unterscheiden: Solche, die Techniken entlehnen; solche, die sie erfinden; und die, die sich ihnen verweigern. Wie Bergson, so führt Leroi-Gourhan aber vor allem das Soziale wieder in das Vitale ein, und zwar ausgerechnet, indem er sich dem *Anorganischen* widmet, der Materie. Diese hat ihre je spezifischen Nutzungsweisen und Affektpotentiale, ihr Werden, das die Kollektive durchzieht. Die Originalität dieses Werkes gegenüber der Durkheim-Soziologie liegt mithin in der Berücksichtigung der Materie und Artefakte in der Annahme einer ihnen eigenen evolutiven Kraft. Die Originalität gegenüber Bergson liegt in der Übertragung des Gedankens der *Schöpferischen Evolution* auf die Materie: Die genealogische Dimension, die Bergson im Begriff *élan vital* fasst und die Deleuze als Konzept der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen präzisiert, wird auf die »Idee eines anorganischen Lebens« übertragen. Es ist ein »technologischer Vitalismus«, so Deleuze, der direkt an diesen Leroi-Gourhan anschließen wird, etwa im Begriff der ›technologischen Abstammungslinie‹.[16]

niques, Paris 2010) und G.-H. de Radkowski in den 1960ern (Klassifikation nach dem ›Habitat‹): *Anthropologie de l'habiter*, Paris 2002.

15 Karsenti, Techniques du corps et normes sociales, 239f.

16 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 568. Deleuze/Guattari haben ihre Analyse der Nomaden wesentlich aus Leroi-Gourhan und Simondon entfaltet, der Idee der Eigendynamik des Materials (Metall) und der sozialen Position des Metallurgen folgend (siehe unten).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die methodische Grundidee 1: Folge der Biegung der Erfahrung!

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen. Aus der Fülle dieser Dinge gelte es sodann, ein kohärentes Bild zu gewinnen, das freilich stets ein Idealbild sei, eine Vorstellung, in der die empirischen Daten »zusammenfließen«, in der sich die »unendliche Abrollung von unendlich variierenden Nuancen« in groben Linien klärt, wobei es ständig neue, unvorhersehbare Änderungen gäbe.[19] Der Autor betont derart stets, dass die Tatsachen, die *faits* zuerst kommen. Die ›universelle Tendenz‹, die als Leitidee der Analyse im Hintergrund steht (etwa die Tendenz des Pflügens in allen Kulturen) sei ausdrücklich nicht als im Vorhinein gefasste, metaphysische Spekulation aufzufassen. Die Bewegung der Materie und ihrer Techniken dulde »keine systematischen Einteilungen. Man kann keine Klassifikation der Tendenzen erstellen, da sie nirgends als in ihren Materialisationen explizit sind. *Sie sind also wirklich Tendenzen*«.[20] Die Tendenz (das Virtuelle) ist nur in den einzelnen Fakten, den Artefakten und Körpertechniken (dem Aktuellen) greifbar, das sich im Kontakt mit dem Realen (den Widerständen des sozialen und kulturellen Milieus) ergibt. Die Tendenz ist nur greifbar in der je spezifischen kulturellen Wahl der Materien und Artefakte. Diese Wahl indes stellt sich nicht als *arbiträr* dar, die Kollektive werden nicht historistisch, relativistisch konzipiert, insofern eben die anorganische Materie ihren Nomos hat, ihre ›virtuelle Multiplizität‹, die je bestimmte Aktivitäten und Formen zeitigt.[21]

Die methodische Grundidee 2: Der klassifizierende Blick des Biologen auf die materielle Kultur

> »Unsere Forschungen gehören derselben Ordnung an wie die, die man an bestimmten Mollusken verfolgen kann, die im Rahmen der Art zahllose individuelle und unvorhergesehene Variationen aufweisen.«[22]

Leroi-Gourhan hält es für nötig, seinen interpretativen Blick auf das ethnologische Material noch weiter zu schärfen. Das Hin-und-Her zwischen Tendenzen und Tatsachen (als Aktualisierung des Virtuellen, der Potentiale der Materie im Hinblick auf ihre Formen und Bearbeitungstechniken) verfolgt Leroi-Gourhan genauer mit biologischem Blick. Das Modell, von dem die menschliche Artefaktausstattung erschlosssen wird, ist

19 A. Leroi-Gourhan, Lettre à Jean Buhot, 16.2.1940, in: Ders., *Pages oubliées sur la Japon*, 96f.
20 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques* 357f.
21 A. Leroi-Gourhan, Lettre à Jean Buhot, 20.2.1940, in: Ders., *Pages oubliées sur la Japon*, 102f.
22 A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière. Évolution et techniques 1*, Paris 1943, 26.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

23 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 358f.
24 Canguilhem, Maschine und Organismus, in: Ders, *Die Erkenntnis des Lebens* [frz. 1952], Berlin 2009, 183–232, 226.
25 Canguilhem, Maschine und Organismus, 226f.
26 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 409f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des »wirksam behandelten Objekts« gruppieren sich dann alle weiteren »technischen Erwerbungen der Arbeitskraft und alle Zwänge des äußeren Milieus« – ob es sich um einen »fortschreitend geteilten Baumstamm handelt, um eine Scholle aus Ton, die zur Form des Topfes führt, oder die Arterien eines Bison«, die es tödlich zu treffen gilt. Aus der Konfrontation von Oberfläche und Intention entspringen somit die Artefakte, die in allen Kulturen entsprechend ähnliche Formen und Handhabungen aufweisen und daher klassifizierbar sind (die Dechsel oder aber der Pfeil).[27] Eine überall identische technische Intention (Tendenz) findet Leroi-Gourhan auch im Fall der Hohlkörper: die Intention, Flüssigkeiten oder Feststoffe aufzunehmen; oder im Fall der Behausung: die Intention, eine große Fassungskapazität zu haben, wobei diese ›gegen den doppelten Zwang des Sozialen und des Klimas kämpft‹. Eine überall identische Intention gibt es auch im Fall all jener Dinge, die Körper von Menschen und Tieren umgeben: je nachdem, ob sie zur Einhüllung dienen (die Kleidung) oder dazu, Kontakte zu Objekten des Transports zu ermöglichen (das Geschirr).

Während sich die Amöbe ihre Beute stets durch denselben digestiven Prozess führt, erfindet das technische Denken für die jeweilige Materie je spezifische Werkzeuge. Es lässt sich ausgehend von der Materie ein Inventar der materiellen Kultur und der entsprechenden Aktivitäten einer Gesellschaft erstellen. Anders formuliert, muss man – interessiert man sich für die Techniken eines Kollektivs und für deren soziale Effekte – diese durch ihre »materiellste Seite« beschreiben.[28] Es gibt grundlegende Linien, welche Materien, Artefakte, und Körpertechniken trennen:

> »Die Feststoffe, deren Zustand sich nicht verändert, heißen *stabile Feststoffe* (Stein, Knochen, Holz); die die etwa durch Erwärmung eine bestimmte Formbarkeit erhalten, heißen *semi-plastische Feststoffe* (v.a. die Metalle); diejenigen, die während der Bearbeitung formbar sind und durch Erwärmung diese Form bewahren, sind die *plastischen Stoffe* (Tonwaren, Farben, Klebstoffe); diejenigen, die in allen Momenten flexibel sind, heißen *flexible Feststoffe* (Häute, Filz, Stoffe, Korbwaren). Die Flüssigkeiten haben keine Unterabteilungen, ihr Grundtyp ist das Wasser. Sie umfassen alle Materien, die im Normalzustand der Behandlung und des Konsums flüssig oder gasförmig sind«.[29]

Ausgehend von dieser Klassifizierung der Stoffe lassen sich die »elementarsten Mittel« der Kulturen unterscheiden. Es gibt erstens die vielfältigen »*Schläge,* durch die man brechen, schneiden, modellieren kann«; zweitens das »*Feuer,* das wärmen, kochen, trocknen, deformieren kann«; drittens das »*Wasser,* das verzögern, schmelzen, entspannen, waschen

27 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 409f.
28 Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, 14.
29 Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière,* 18.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sellschaft ist isoliert; keine erklärt sich nur aus sich selbst; keine erklärt sich ohne ihre Materien.

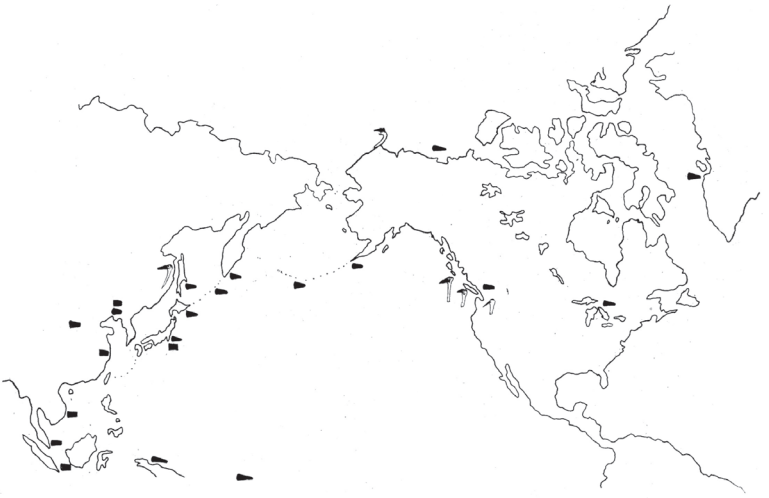
Die Tendenz und die Tatsachen

> »Die Tendenz ist ›unvermeidlich, vorhersehbar, rechtlinig‹. … Die Tatsache ist ›fakultativ, unvorhersehbar, phantastisch‹«.[33]

Es gibt also, ausgehend von den Materien und ihrer Eigendynamik, in allen Gesellschaften permanente und identische Züge, es gibt den permanenten Charakter der *Tendenzen*. Die ›Tendenz‹ ist ein erster *terminus technicus* Leroi-Gourhans. Er bezeichnet ihn als aus ›der Philosophie‹ übernommen, womit man sich eine fortschreitende »Bewegung im inneren Milieu auf das äußere Milieu« einer Gesellschaft vorzustellen hat.[34] Unser Autor sagt nicht ausdrücklich, von wem er den Begriff übernimmt. Man darf gleichwohl aus dem Kontext – kurz darauf spricht er vom ›*élan bergsonienne*‹ – schließen, dass es Bergsons Begriff ist, den wir bereits vorgestellt haben: als Begriff, der eine Bewegung der Differenzierung, der Zweiteilung impliziert und gerade nicht nur *eine* Richtung, wie ›Tendenz‹ gemeinhin beinhaltet. (Bergson verstand übrigens auch die anorganische Materie ausdrücklich als ›Tendenz‹, allerdings im gewöhnlichen Sinn des Wortes: als Tendenz, »isolierbare, geometrisch behandelbare Systeme zu bilden«, deren Bewegung indes nie bis ans Ende gehe. Ihre »Isolierung wird nie eine vollständige.«[35]) Vor allem aber die organische Materie bestimmte Bergson eben als Tendenz (der Wirkung auf die rohe Materie). Neben der Bifurkation der Tendenz des Lebens, seiner Brechung an der Materie, die man sich als prismatische Beugung (Differenzierung) vorstellen kann, gibt es weitere Merkmale der (organischen) Tendenz: Ihre Richtung ist nicht vorherbestimmt. Es sei ein »unvorhersehbarer Reichtum« von Formen zu denken, da es geradezu das Wesen dieser Materie sei, immer auch anders sein zu können.[36] Nur retrospektiv ist die Tendenz erkennbar. Daher ist es auch schwer, sie zu definieren – eine Definition trifft für eine geschaffene Realität zu, nicht für eine sich ändernde. Eine Tendenz erreicht zudem das, worauf sie zuläuft, nur, wenn sie nicht von einer anderen Tendenz durchkreuzt wird. Im Fall des Lebens gibt es aber stets »antagonistische Tendenzen«. So steht der Tendenz, sich zu individualisieren, diejenige gegenüber, sich zu reproduzieren. »Überall wird die Tendenz, sich zu individuieren, bekämpft und

33 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, 27.
34 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques* 357f.
35 Bergson, *Schöpferische Evolution,* 21.
36 Bergson, *Schöpferische Evolution,* 116f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND



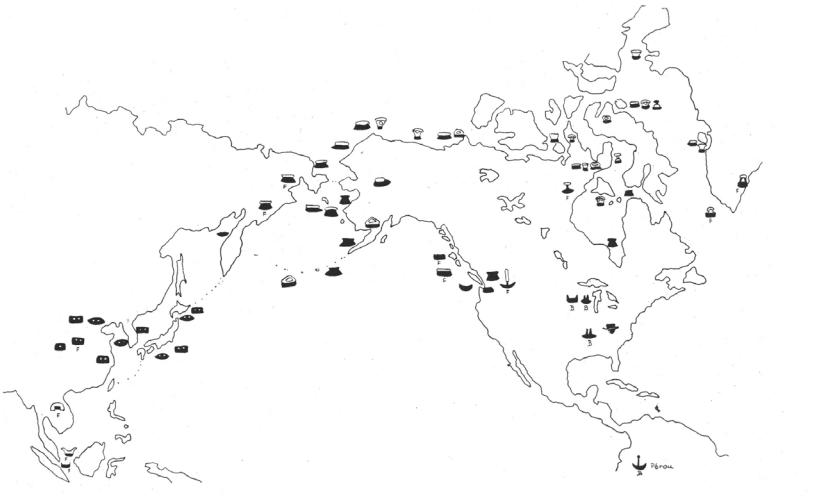
André Leroi-Gourhan, L'archéologie du pacifique nord, Karte 17: Verbreitung von Dechseln

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

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

37 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 25, 293.
38 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière,* 14.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND



André Leroi-Gourhan, L'archéologie du pacifique nord, Karte 27: Verbreitung von quer schneidenden Messern

rellen ›Evolution‹.[39] Vielmehr erscheinen etwa der malaiische, japanische und der tibetische Pflug als drei benachbarte Formen, die sich durch die gemeinsame Tendenz der Kontaktwirkung erklären (und nicht durch Übernahmen). Dennoch und andererseits ist jede Form eines Artefaktes auch individuell. Durch den »kultivierten Boden, durch die Details des Zusammenbaus, durch die Art der Bespannung und durch die symbolische oder soziale Bedeutung, die ihnen zugeschrieben wird«, schafft jede Kultur in ihren Artefakten etwas »eindeutig Individualisiertes.«[40] So haben etwa alle Gesellschaften Löffel. Und zugleich sind die Löffel der »Tuareg, Bretonen, Melanesier oder Eskimo so tiefgreifend personalisiert, dass es unmöglich ist, sie zu verwechseln«. Man sieht etwa sofort, dass der japanische Löffel in seiner Proportion durch die religiöse Tradition beeinflusst ist, und in seiner Form (der Höhlung) durch den traditionellen »Gebrauch einer zweischaligen Muschel«. Dieser Löffel kann drei Liter umfassen, für das Fischöl, das die Jünglinge während des Initiationsritus' absorbieren müssen. Er ist also einerseits sehr wohl durch die verwendete Materie bedingt; aber auch soziale Gründe spielen eine Rolle. Es sind namentlich die religiösen Traditionen, die die »anormalen Dimensionen« dieses Löffels bestimmen.[41] Kurz, für jedes Artefakt gibt

39 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière,* 13f.
40 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, 14.
41 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 364.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die differente Aktualisierung der Tendenz: die Gesellschaftstypen

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

42 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 359f.
43 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 361.
44 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 363.
45 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 326.
46 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière,* 24f.
47 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 453.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den mythologischen, ästhetischen, religiösen oder sprachlichen Idiosynkrasien und insbesondere an der Durchlässigkeit für das Neue. Im Spiel der Kontakte, der Erfindungen, Übernahmen oder Abwehren der Artefakte ergeben sich die differenten Gesellschaften, deren je konkrete Gestalt nur retrospektiv und nur relational beschreibbar ist. Es handelt sich hier also um eine dynamische Gesellschaftstheorie und um eine Soziologie sozialer, ästhetischer und technischer Erfindungen. Neben den beiden Grundbegriffen *Tendenz* und *fait* entfaltet Leroi-Gourhan dabei eine Reihe weiterer Grundbegriffe, die wir *en passant* schon einführten. Dem Autor ist die Definition der Begriffe wichtig. In ihrer Gesamtheit ergeben sie ein neues Instrumentarium, um Gesellschaften zu beschreiben. Gehen wir sie einmal durch: Die Tendenz durchquert das *äußere Milieu*. Es umfasst die materielle Umgebung des Menschen, das geologische Milieu, das Klima, Fauna und Flora; es umfasst aber auch die benachbarten Gruppen, deren Artefakte und Ideen. Die Tendenz trifft nach dieser Durchquerung auf das *innere Milieu,* das intellektuelle Kapital, das »extrem komplexe Bad mentaler Traditionen«. Von beiden Milieus wird die *Tendenz* abgelenkt.[48] Das innere Milieu bringt dabei namentlich die je eigene Haltung gegenüber der technischen Tendenz ein. Wenn eine Gruppe etwas erfindet, entspringt dies keinen ›Zwängen‹ der Natur. Man erfindet nicht deshalb, »weil man sich in einem an Materialien reichen Milieu befindet, oder weil es für die Verbesserung der Situation notwendig wäre«. Vielmehr besitzen die Gruppen eine je eigene Mentalität, eine subjektive Haltung zur eigenen Veränderung – eine »personelle Fähigkeit« oder ein je eigenes »Genie«.[49]

Leroi-Gourhan bezieht sich hier erneut auf Bergson, wenn er festhält, dass die »Primitiven nicht fixierter sind als wir selbst«, sondern ihre eigenen Modi und technischen Evolutionen besitzen. Alle Völker ›blicken mit dem Gesicht in die Zukunft‹, es gibt keine ›Primitive‹. Zugleich gelte es, Bergson zu korrigieren: Bergson habe in *Die beiden Quellen* einerseits einen

> »statischen Zustand definiert, in dem sich die Gruppen in einer Spirale drehen, von Generation zu Generation nur einen begrenzten Umfang der Konzepte wechselnd, versehen mit sehr komplizierten Vorschriften; und [andererseits] einen dynamischen Zustand, in dem die Gruppen eine Linie ihrer Tendenzen nähmen. Wir neigen dazu, diese extrem fruchtbare Sicht zu übernehmen … Aber wir müssen in ihr Elemente einbringen, die Bergsons Arbeit nicht enthält. Sicher gibt es Völker, die sich wie in einer horizontalen Spirale um ihre Techniken drehen, dies ist der Fall derer, die … für primitiv gelten; es ist auch der Fall aller

48 Diese und weitere Begriffe werden in den beiden theoretischen, konzeptionellen Schlusskapiteln von *Milieu et techniques* definiert.

49 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 403.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

50 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques* 340ff.

51 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 340ff.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

durch ein bisher fremdes Objekt an, und zwar nur, wenn es ein Bedürfnis nach dem Neuen gibt. Dieses muss seinerseits kompatibel sein mit dem Leben der Gruppe. Entlehnung kann dabei einerseits Assimilation bedeuten: Das Ding wird markiert, es erhält einen »*Fingerabdruck*« der Entlehner, ein »lokales Gesicht; und es faltet sich entlang der Anforderung der ersten Stoffe seines neuen Habitats«.[53] So gibt es zwischen Indianern und Eskimo Tauschprozesse, beide bewegen sich nahezu auf demselben technischen Niveau, beide ignorieren Landwirtschaft, Zucht und Metallurgie, die Werkzeuge sind leicht auswechselbar. Tauschprozesse stören also ihr Gleichgewicht nicht. Man sieht hier keine radikale Mutation, die der Entlehnung etwa in den Bereichen der Landwirtschaft und Tierzucht entspränge. Alles untersteht in diesem Fall dem ›freien Spiel der Milieus‹. Die Entlehnung ist hier lediglich die Transplantation eines neuen technischen Elements in ein internes Milieu, das bereits die Mittel hat, es direkt zu assimilieren. Andererseits kann die Entlehnung auch zu einer Transformation führen. Das Rentier, das infolge eines Kontaktes mit lappischen Züchtern den Hund der Inuit verdrängt, verändert die Art ihrer Bekleidung, des Kochens, der Beleuchtung, des Transports. Die Entlehnung dieses einen Tieres verändert schließlich sogar die Mythen, die Religion – und damit die Selbstbeschreibung oder das Selbstverständnis des Kollektivs. Zunächst wird zwar noch alles nach den eigenen Traditionen umgemodelt, man stellt nun einfach die Dinge, die man vorher aus den Robben fabrizierte, aus Rentier her. Auch die Behausung bleibt dieselbe (das Sommerzelt aus Tierhäuten). Aber man muss es nun in den »Flechte-Weiden aufstellen, oft weit entfernt von den Flüssen und Lachsen. Dies erschüttert nicht nur das traditionelle nomadische System, sondern auch jede soziale und religiöse Organisation, die sich aus der alternierenden Aktivität der maritimen (weiblichen und winterlichen) und terrestrischen (männlichen und sommerlichen) Aufgaben speist«. Da zudem das Rentierfett nicht regelmäßig als Brennstoff dienen kann, sondern nur im Sommer verfügbar ist, muss das »technische Milieu« die »Suche nach brennbaren Pflanzen intensivieren«, so dass sich nur noch ein Minimum der maritimen Jagd aufrechterhalten lässt. Nach und nach wird die Divergenz zwischen der Tradition (dem saisonalen Wechsel des sozialen Lebens) und den neuen Materien, Artefakten und Techniken zu groß. Dann findet sich das technische Milieu durch die neuen Elemente »besiegt«[54], vor allem durch die Ausschließung der Rohstoffe maritimen Ursprungs. Die »mühsamen Systeme der rituellen Konkordanzen Meer-Erde, Frau-Mann, und die Verbote, die den Rahmen der Moral bilden,

53 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 382f.

54 Das Beispiel der Eskimo (mit denen Leroi-Gourhan seit seiner *thèse* vertraut war): *Milieu et techniques,* 388ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

55 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 389.
56 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 398. Hervorh. von mir.
57 M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1925; *Die chinesische Zivilisation* (1928), Frankfurt/M. 1985. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 443f.
58 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 468.
59 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 464.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sitz von genügend Elementen ist, um diese Innovation zu begründen.«[60] Gleichwohl spricht Leroi-Gourhan von einer schöpferischen Intention, die sich in der Erfindung manifestiert. Es ist dabei nicht zentral, ob diese von Einzelnen stammt; das Interesse liegt ohnehin auf den vielen, ephemeren und anonymen Erfindungen. Anders formuliert, interessiert die kollektive Haltung, die sich in den individuellen Erfindungen und ihrer Resonanz zeigt. Es ist *die Gruppe selbst*, die erfindet. Zudem ist jede Erfindung sicherlich ein »Akt der Intelligenz«, sie muss aber mit dem Sinn der materiellen Tendenz koinzidieren, sie setzt die »am besten geeignete Serie der Assoziationen voraus, die das innere Milieu der Gruppe erlaubt«.[61] In diesem Blick auf das kulturelle Milieu erweisen sich nun bestimmte Kollektive, die geographisch benachteiligt sind, als »singulär *begabt*: Die Indianer und Eskimo entwickeln aus den Ressourcen eine *Ingeniosität*, die unter besseren Bedingungen zu großer technischer Wohlfahrt führen würde«. Diese inventiven Fähigkeiten sind »zweifellos einer der *persönlichsten Aspekte der ethnischen Gruppe*«.[62] Je nachdem, welche Intensität die Erfindung respektive deren Abwehr in einem Kollektiv im Vergleich zu seinen Nachbarn hat, ist es ›sehr rustikal‹ ›rustikal‹, semi-rustikal‹, ›halb-industriell‹ oder ›industriell‹, Kategorien, denen je eigene technische Ensembles entsprechen.

In dieser Einteilung, die die Erfindungsintensität misst, gleichen sich ganz verschiedene Ethnien. In jedem Fall ist das einfache dualistische Schema verfehlt, welches die Moderne dem ganzen ›Rest‹ (der traditionalen, indigenen oder ›primitiven‹ Gesellschaften) gegenüberstellt. Bei diesen Einteilungen geht es also nicht um eine Diskrimination von ›Primitiven‹ und ›Zivilisierten‹. Eher geht es um die Idee, dass Kollektive voneinander sehr entfernt sein können, so dass deren Technik, Religion, Wissensformen und -inhalte oder Kunst gegenseitig inkompatibel, füreinander unbrauchbar sein können.[63] Bestehen hingegen Konkordanzen, fallen Kollektive in eine *technische Gruppe*, deren Artefakte einander zeitgenössisch sind. In eine solche gehören etwa Kollektive mit »Hacke und Spindel«, während eine andere diejenigen bilden, die »Pflug und Rad« haben. Wie die »ethnische Gruppe materieller Ausdruck des internen Milieus ist, ist die technische Gruppe Materialisation der Tendenzen, die das technische Milieu durchqueren«.[64] Dabei kann die Herstellung einer Konkordanz oder Zeitgenossenschaft sehr schnell vor sich gehen.

60 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 465f.
61 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 402.
62 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 423.
63 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, 41.
64 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 369.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

65 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 383.
66 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 365.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

während sie im Fall des Eisens eine ganze Kultur modifiziert. Oder »sie realisiert sich mit einem Splitter aus Bambus und kann die Korbwaren treffen. Jedes Mal provoziert das [äußere] Milieu eine *Reaktion* des technischen Milieus«.[67]

Fassen wir die These noch einmal zusammen: Einerseits entscheiden die Bedingungen des inneren Milieus (Sprache, Religion, soziale Formation) darüber, in welchem Maße sich die technische Tendenz aktualisiert und zu welchen konkreten Objekten die Kontakte zu anderen Gruppen führen. Andererseits vermag das Sozio-Kulturelle oder Soziale nichts allein. Es kommt ebenso auf die Materie an, die ihre Eigenaktivität hat. Leroi-Gourhan hat in die Beschreibung solcher Prozesse immer erneut seinen biologischen Blick eingebracht: Die ›Mitbringsel‹ anderer Gruppen agieren wie *Vitamine*, sie rufen eine Reaktion der Assimilation des inneren Milieus hervor, abhängig von der Art des Artefakts und den kulturellen Bedingungen. Man schafft keine Metallurgie, in dem man ein Messer importiert; aber wenn ein bestimmtes Minimum an Bedingungen realisiert ist, »reicht ein winziges Mitbringsel, um auf einmal eine Gruppe von Schmieden zu transformieren«.[68]

67 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 369.
68 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* 355f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Georges Canguilhem (1904–1995[1]) ist am Lycée Henri IV begeisterter Schüler Émile Chartiers (Alain), jenes berühmten Essayisten, der auf eine ganze Generation wirkte. 1924 tritt er wie Sartre, Aron und Nizan in die *École Normale Supérieure* ein. 1925 lernt er dort Merleau-Ponty kennen. Canguilhem promoviert 1943 mit *Das Normale und das Pathologische* zum Doktor der Medizin; 1955 erhält er für die Arbeit zur *Herausbildung des Reflexbegriffes* das *Doctorat ès lettres* (*doctorat d'État*) der Sorbonne. Dank einer Hommage an seinen von den Nationalsozialisten ermordeten Freund Jean Cavaillés (mit dem er für die Résistance an der Front war) lernt er Gaston Bachelard kennen, dessen Nachfolger er 1955–1971 an der Sorbonne und als Direktor am *Institut d'histoire des sciences* wird. Zuvor ist er, ab 1948, Dekan der philosophischen Fakultät in Straßburg; auch ist er Generalinspektor des nationalen Bildungswesens.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der ein Postulat noch ein Resultat« sei – vielmehr eine »Vorgangsweise, die mit der Wissenschaftsgeschichte eins ist, da sie von deren Gegenstand verlangt wird. Die Geschichte der Wissenschaften ist nicht die Geschichte des Wahren, seiner langsamen Offenbarung«, aber sie ist »auch nicht eine bloße Geschichte der Ideen«. Man kann sich in ihr, wie Foucault weiter sagt, den »Bezug zum Wahren und zur Entgegensetzung des Wahren und des Falschen« nicht »sparen«. Dieser Bezug auf die Ordnung des Wahren und Falschen verleiht dieser Geschichtsschreibung »ihre Wichtigkeit«.[2] In den 1960ern (im philosophischen ›Moment‹ der Struktur und der Differenz[3]), nimmt Canguilhem die neuesten biologischen Forschungen zur Kenntnis: Molekularbiologie und Genetik als neues, kommunikationstheoretisches oder ›strukturalistisches‹ Wissen des Lebens. Canguilhem, der sich mit der Biologie/Medizin aus Sicht der Soziologie eher speziellen Bereichen der Wissenschaftsgeschichte widmete, sei von enormer Bedeutung gewesen, so Foucault:

> »[N]ehmen Sie Canguilhem weg und Sie verstehen fast nichts mehr von vielen Diskussionen, die bei den französischen Marxisten stattgefunden haben; und Sie werden auch nicht kapieren, was das Besondere an Soziologen wie Bourdieu, Castell, Passeron ist, was sie im Feld der Soziologie auszeichnet.«[4]

Während Canguilhem mit seiner berühmten *thèse* von 1943 über die Beziehungen des Normalen zum Pathologischen vor allem als Historiker der Medizin bekannt ist, hat er auch eine allgemeine Lebenstheorie und in ihr eine Gesellschaftstheorie skizziert. Deren Kernanliegen ist, die Normen, die sich eine Gesellschaft auferlegt, recht zu verstehen, nämlich als vitale Normen, als Werte des Lebens selbst. Das Normale ist stets eine Normierung, die sich dieses spezifischen Lebewesen setzt – kontingent, und stets auf der Suche nach dem Normalen. Die Gesellschaftstheorie, die sich daraus speist, wird den Begriff der Krise zentral setzen: Für Canguilhem ist die Krise der Normalzustand, und nicht das ›Anormale‹, die ›Abweichung‹, da jede Gesellschaft permanent auf der Suche nach dem ihr eigenen Normalmaß sei.

Diese Theorie der Krise oder diese These des Wertes des Negativen entfaltet Canguilhem einerseits in einer Kritik der Begriffe des Pathologischen und Normalen in der französischen Soziologie. Implizit proble-

2 M. Foucault, Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft (1985), in: M. Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, 50–72, 60f.

3 Vgl. P. Maniglier (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, v.a. den Beitrag von F. Worms: Pouvoir, création, deuil, survie. La vie, d'un moment philosophique à un autre, 349–368.

4 Foucault, Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft, 51f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Ein durchaus expliziter Bergsonismus

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

5 Canguilhem, Maschine und Organismus, 225f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu Recht als einen »Denker, der nicht unverletzbar und heilig ist«[6], zu Recht, weil Bergson den Menschen als Sache, als *fait* verstehe; weil er den Herrschenden diene; weil er einen Spiritualismus verkörpere, gegen den nur der »Materialismus sich zum Konkreten wenden« könne. Politzer habe auch Recht, wenn er Bergson als Metaphysiker denunziere.[7] Im Nachhinein kann sich Canguilhem seinen Hass auf Bergson selbst nicht mehr erklären.

> F. Bing/J.-F. Braunstein: »…eine andere Frage betrifft die Lektüre Bergsons. Während Alain vielleicht präsent ist, aber kaum zitiert wird, bleibt Bergson eine relativ positive Referenz in ihrem Werk.
>
> G. Canguilhem: Ja. Ich habe ihn nach meinen Studien der Medizin besser gelesen als vorher. Das stimmt. Ich glaube …, meine beste Position hinsichtlich Bergsons in zwei Konferenzen in Belgien erreicht zu haben, vereint in *Etudes d‹histoire et de philosophie des sciences*: ›Le concept de la vie‹ … mit mehr Verständnis.
>
> F.B./J-F. B.: Vor dem Krieg gab es einen Moment, in dem es – durch das Pamphlet Politzers – schien, dass die kultivierte Jugend der Epoche äußerst feindlich gegenüber Bergson eingestellt war; Sie selbst haben eine sehr lobende Besprechung des Buches von Politzer verfasst.
>
> G.C.: Ja, in der Tat, Politzer (lacht). Sie wissen aber viele Dinge!«[8]

Andererseits trifft die Kritik Politzers einen wichtigen Punkt: Dass das menschliche Leben eine innere Polarität hat, Wissen *von sich selbst* ist. Was Politzer Bergson vorwirft und worin ihm Canguilhem zustimmt, ist, nicht hinreichend gebrochen zu haben mit dem Konzept des Lebens ›im biologischen Sinn‹«.[9] Es ist ein neuer Vitalismus,[10] den Canguilhem entwirft – ein Denken des Lebens, welches Intellekt und Leben oder ›Konzept‹ und Leben vereint.[11] Dieses Projekt ist viel eher eine Anreicherung als Verabschiedung Bergsons. Nicht zufällig hat Canguilhem seiner Anthologie *La connaissance de la vie* ein Bergson-Zitat voran gestellt, 1952,

6 G. Canguilhem, La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme (1929), in: Ders., *Œuvres complètes* 1, Paris 2011, 221–229, 221.

7 Canguilhem, La fin d'une parade philosophique, 225.

8 F. Bing/J.-F. Braunstein, Entretien avec Georges Canguilhem (1995), in: *Actualité de Georges Canguilhem. Le Normal et le Pathologique*, Le-Plessis 1998, 121–135, 128ff.

9 F. Worms, La vie dans la philosophie du XXe siècle en France, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91, 80ff.

10 Siehe v.a. Canguilhem, Aspekte des Vitalismus (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 149–181; Das Denken und das Lebendige (Einleitung), ebd., 15–22, sowie ders., La nouvelle connaissance de la vie: Le concept et la vie (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364.

11 Vgl. Canguilhem, Maschine und Organismus.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

12 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 4; und Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, 25.
13 Canguilhem, Aspekte des Vitalismus, 155.
14 Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 283f.
15 Canguilhem, Maschine und Organismus, 228, Fn.
16 So J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, 289. Zum Bezug von Canguilhem auf Bergson siehe auch G. Le Blanc, Le problème de la création. Bergson et Canguilhem, in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*, Paris 2004, 498–506.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der eigenen Gesellschaftskonzeption vergleichsweise schmal ausfällt. Auf der Basis einer Philosophie der Biologie und Medizin macht diese das Leben als Schöpfer von Normen sichtbar, zentriert um die Begriffe des *Irrtums* sowie der *Norm* oder des *Wertes* des Lebens. Auch Canguilhems soziologisches Denken verläuft dabei vom Vitalen zum Sozialen, ohne das eine auf das andere zu reduzieren. Das Soziale ist dem Vitalen immanent. Er will, so schreibt er, die »Aktivitätstypen, die das Leben selbst produziert«, ins Zentrum der Gesellschaftstheorie stellen.[17] Mit diesem Projekt hat er auf seine illustren Schüler gewirkt, Schüler wie Foucault, Deleuze, Simondon.

Der rehabilitierte Vitalismus: Das Wissen des Lebens (das Leben als Subjekt und Objekt)

In erster Linie ist Canguilhem freilich Wissenschaftstheoretiker des Lebens. In dessen Namen dringt er auf einen Rationalismus, der sich seiner Grenzen bewusst ist und »die Bedingungen seiner Ausübung« berücksichtigt: »Der Verstand darf sich auf das Leben nur beziehen, wenn er die Originalität des Lebens anerkennt. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen *dem Leben selbst* entnehmen«.[18] Wie geht das? Indem man den Menschen auch als Subjekt seines Wissens ernst nimmt, das Lebewesen in seinen Operationen mitdenkt. Der Satz Bergsons, dass es sich auch bei den kognitiven Aktivitäten um vitale Aktivitäten entlang der Aufmerksamkeit auf das Leben handele, habe auch für die Wissenschaft Geltung, auch für die Sozialwissenschaft und die Gesellschaftsorganisation (das Politische). Schließlich ist alles am Menschen, einschließlich seines Wissens, unleugbar vital. Canguilhem schreibt also gegen die Selbstverleugnung des vitalen Anteils als ›Irrationales‹, er hält einen jeden derartigen Positivismus als verfehlt, insbesondere, wenn er mit einer Vorstellung einhergeht, welche das organische Leben mechanistisch konzipiert, es auf kausale Prozesse reduziert. Im recht verstandenen Wissen des Lebens ist das Leben eben nicht allein Objekt (wie im Positivismus). Es ist nun aber auch nicht allein Subjekt (wie im alten Vitalismus). Insofern das Leben Träger einer Individualität ist, es deren Handlungen einen *Wert* gibt, wird die Gesellschaft drittens auch nicht aus nichtmenschlichem Leben abgeleitet (wie im Organizismus). Schließlich ist die Gesellschaft dem Leben nicht äußerlich, sie drängt dem Leben keine Form auf (wie im sozialen Konstruktivismus oder Soziozentrismus) – sie ist eine *spezifische Haltung des Lebens selbst*. Dieser Ausgangspunkt führt bei Canguilhem dann vor allem zu einer normativen Perspektive, einem spe-

17 Vgl. Le Blanc, *La vie humaine*, 21ff.
18 Canguilhem, Das Denken und das Lebendige (Einleitung), 22.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiven Polarität.«[23] Die Normativität, die Canguilhem gegen die französische Soziologie denkt, ist ein schöpferisches Leben der Normen, welche sich weder auf eine erste setzende ›Norm‹, noch auf einen quantitativ definierten ›Normaltyp‹ zurückführen lässt.

Wenn es nun grundlegend zwei Möglichkeiten gibt, das Leben als Subjekt der Normen zu denken – so, dass das menschliche Leben als Verlängerung der Dynamik des Lebens insgesamt erscheint (als animalisches Leben, dem außertierisches hinzu kommt); oder so, dass es eine Neudefinition der Idee des Lebens selbst erzwingt – so wird Canguilhem diese zweite Lösung wählen. Das Konzept menschlichen Lebens als Kette von Erfindungen oder Ereignissen, die auf Irrtümer folgen, und sich selbst als Irrtum erweisen, präzisiert Bergson und korrigiert ihn zugleich, in dessen Evolutionstheorie das Thema der Norm nur als soziale Verzerrung auftritt (wenn die Philosophie wie die soziologische Theorie stets die Ordnung, den Zustand bevorzugen, so aus sozialen Gründen: der Bewahrung des Bestehenden). Zwar spricht Bergson von ›Fehlern‹ der Evolution. So waren für ihn etwa die Krustentiere Sackgassen des Lebens, da sich die Tiere durch ihre Panzer einsperren, sich Bewegung und damit kognitive Aktivität verbauen. Auch Pilze etwa erscheinen in dieser Perspektive als ›Fehler‹ des Lebens. »In organischer Hinsicht erheben sie sich nicht über jene Gewebe, die ... bei den höheren Pflanzen ... der Keimentwicklung des neuen Individuums vorausgehen. Es sind ... die Fehlgeburten der Pflanzenwelt«, weil sie von der normalen Ernährungsweise der Pflanzen »Abstand nahmen«.[24] Auch hatte Bergson in Bezug auf Gesellschaften von Irrtümern gesprochen – für die tierischen, da diese zwar »wunderbar diszipliniert«, »aber starr« sind; und für die menschlichen, da sie im »unaufhörlichem Kampf mit sich selber« stehen.[25] Und auch Bergson würde meinen, dass sich eine Spezies in dem Maß als lebensfähig erweist, in dem sie »Erzeugerin von Neuerungen« ist.[26] Die These aber, dass sich das Leben in seinem Wert erst im Übergang von einer Norm zu einer anderen erfährt, im Bruch mit der Norm, einem *negativen* Akt, entfaltet Bergson nicht. Die Bedeutung negativer Werte für das Leben (die Krankheit, und das ›Nein‹ im Bereich des theoretischen Wissens) ist Canguilhems lebenssoziologische Leitidee.

23 P. Macherey, De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault (1988), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris 2009, 97–108, 101.

24 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 129.

25 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 121.

26 Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 294f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

27 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 311.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ser falschen Vermengung, dieser Verwechslung von Wesensunterschieden mit Gradunterschieden findet. Der Pathologe François Broussais gab im 18. Jahrhundert für alle »Krankheiten die Erklärung, sie bestünden wesentlich im Übermaß oder Mangel an Reizung der entsprechenden Gewebe im Verhältnis zum Normalzustande«, also in einer bloß graduellen Differenz. Comte habe dieses »nosologische Prinzip« in den Rang eines allgemeinen Axioms erhoben, wobei er wie beiläufig das Quantitative mit dem Qualitativen vermengte – denn »Verstärkung und Abschwächung sind eher quantitative Begriffe, der Begriff der Schädigung hingegen«, den Comte einführt, »hat einen qualitativen« oder normativen Ton.[30] Comte (und mit ihm Durkheim) verquicken also quantitative und qualitative Begriffe, wenn sie das Pathologische definieren. Der Fehler ist, *das Qualitative zu fragmentieren*, *das Intensive zu quantifizieren*, die Norm mit dem Durchschnitt gleichzusetzen. Durkheim hatte die erste Regel zur ›Unterscheidung des Normalen und Pathologischen‹ in seinen *Regeln der soziologischen Methode* tatsächlich so formuliert. Ein soziales Phänomen sei »für einen bestimmten sozialen Typus in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung *normal*, wenn es im *Durchschnitt* der Gesellschaften dieser Art in der entsprechenden Phase ihrer Evolution auftritt«.[31] Durkheim will mit dieser Definition die »Rechte der Vernunft zurückzuerobern, ohne der Ideologie zu verfallen«; er will ein »objektives« Kriterium dafür, wann eine Gesellschaft, eine Institution, eine soziale Tatsache sich in einem kritischen Zustand befinde, von einer ›sozialen Krankheit‹ zeuge, welche es zu heilen gilt. Und in der Tat sei ja »für die Gesellschaften wie für den Einzelnen die Gesundheit das Gute und Wünschenswerte, die Krankheit dagegen das Schlechte und zu Meidende.« Das Normale, so wird Durkheim argumentieren, ist immer das, was »nützlich oder notwendig« ist; und weiter: das Notwendige werde am »*Durchschnittstypus*« erkennbar, dieses ist das »Schema der Gesundheit«, und die Abweichung vom Durschnitt muss im Umkehrschluss eine »*krankhafte* Erscheinung« sein.[32] Mit Durkheim macht die Soziologie also den Durchschnitts- zum Normalfall, sie erhebt das Häufige zum Normalen, lädt es normativ auf.

Freilich fällt sein Name nicht – vermutlich, weil Canguilhem dessen Position als einen Fall jener allgemeineren szientistischen Illusion verstand, deren Begründer Auguste Comte war.[33] Und während er die-

30 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* (1943/1966). Frankfurt/M. 1977, 26f., 36, 46.

31 Durkheim, *Regeln*, 154f., Herv. von mir.

32 Durkheim, *Regeln*, 142 und 148, Herv. von mir.

33 J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, in: C. Borck/V. Hess/H. Schmidgen (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München 2005, 275–294, 292.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

39 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139.

40 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die ›Sorge‹ Canguilhems: Die ›Brutalisation‹ des Menschen in der positivistischen Soziologie

Canguilhems Kritik des Positivismus ist wie erwähnt nicht rein theoretisch. Sie entspringt einer ›Sorge‹ um das spezifisch menschliche Leben. Die Kritik gilt einer Wissenschaft, *die das Leben vergisst*, wenn sie sich allein in der »Welt der Fakten aufhalten will«.[41] Die Kritik im Namen des Lebens ist also letztlich nicht epistemologisch oder methodologisch, sondern ethisch motiviert. Es geht um die gesellschaftlichen Folgen des soziologischen Positivismus. Eine positivistische, an der Naturwissenschaft orientierte Psychologie verwandelt den Menschen, indem sie ihn von außen erkennen will, in ein Objekt, in ein *Insekt*,[42] ebenso wie eine Soziologie, die die sozialen Tatsachen als ›*Dinge*‹, als *choses* versteht. Canguilhems Kritik gilt letztlich dieser *Chosification* des Menschen, insofern der vorgeblich rein methodologischen Entscheidung eine entsprechende Praxis folgt. Auch hier kann sich Canguilhem auf Bergson stützen. Die Wissenschaft, so referiert er diesen, darf das Lebendige nicht als inert behandeln. Sie muss vermeiden, das Belebte nach dem Unbelebten zu modellieren. Denn das »Lebendige als inert« zu verstehen, ist die erste »Bedingung der Nutzung des Lebendigen. Es ist eine sehr wichtige Idee, die Bergson hier anzeigt«, nämlich dass die erste Bedingung, »um ein Wesen zu *brutalisieren*« – ihm gegenüber in eine »aggressive Haltung« zu treten –, diejenige ist, »es für ein ›*brut*‹ zu halten«. Wenn man hingegen die Materie »spiritualisiert, wenn man sie für belebt hält, setzt man sich zu ihr in eine Haltung der Ehrfurcht«.[43]

Zu den ›schlechten‹ Soziologen, die den Wert des Lebens und der Individuen verkennen, gehören für Canguilhem erneut Durkheim sowie Lucien Lévy-Bruhl.[44] Als Soziologen, die demgegenüber die »Erfordernis der Werte« berücksichtigen, nennt er Célestin Bouglé (*Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922; *Essai sur la régime des cas-*

41 J.-F. Braunstein, La critique Canguilhemienne de la psychologie, in: *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 2004, 6–23, 15f.

42 G. Canguilhem, Qu'est-ce que la Psychologie? (1958) In: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 365–381, 379.

43 G. Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160, 135f. Canguilhem bezieht sich auf Bergson, Einführung. Zweiter Teil, v.a. 50ff.

44 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris 1903 – das erste Buch einer positiven Wissenschaft der Moral, Jahrzehnte vor Durkheims unvollendet gebliebenem Hauptwerk.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die Gesellschaft: Suche nach den Normen des Lebens

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

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

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

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

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

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

49 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 90f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

te«), weil dessen Denken gegenüber allem, was sich zum Vergleich von Gesellschaft und Organismus im Allgemeinen und zu dem von Krisen und Krankheiten im Besonderen finde, »sehr viel tiefer« reiche:

> »Auch für Bergson wird die Gesellschaft – die bekanntlich geschlossen und offen zugleich ist, das heißt konservativ, wie ein Organismus auf ihre Erhaltung orientiert, aber auch darauf aus, sich letzten Endes zu überschreiten zur Humanität ... – auch für Bergson wird die Gesellschaft in jedem bestimmten Moment ihrer Geschichte von einer Tendenz bestimmt, wie jener *élan*, der durch die Materie hindurch die universelle Existenz fortträgt in einer unendlichen Schöpfungsbewegung«.[50]

Aber diese Tendenz (die für Bergson eine zweifache, gegensinnige ist) ist nichts Automatisches. Gesellschaften haben ein Gedächtnis, und daher ist ein Phänomen »beim Zurückschlagen nicht mehr dasselbe wie beim Ausschlagen« des ›Pendels‹ der sozialen Tendenz. Zudem ist jede soziale Ordnung eine, die »nicht dem sozialen Leben selbst innewohnt«, sondern die *Erfindung* einer bestimmten Gesellschaft.[51] Es gibt in diesem Bereich keine determinierten Bewegungen (etwa von einer Demokratie in eine Diktatur und umgekehrt). Daher ist eine Gesellschaft kein Organismus, weder ist sie ein Individuum, noch handelt es sich um eine »Gattung«, weil jede Gesellschaft, »wie Bergson sagt, geschlossen ist«.

> »Die menschlichen Gesellschaften sind nicht die menschliche Gattung. Bergson zeigt, dass die menschliche Gattung auf der Suche nach ihrer spezifischen Gesellschaftlichkeit ist. Da sie also weder ein Individuum noch eine Gattung ist, ist die Gesellschaft, das unbekannte Wesen, ebenso sehr Maschine wie Leben ... es gibt keine Gesellschaft ohne Regulation, es gibt keine Gesellschaft ohne Regel, aber es gibt in der Gesellschaft keine Selbstregulation. Die Regulation ist immer ... aufgesetzt und prekär.«[52]

Ein Organismus ist ein Seinsmodus, in dem es zwischen Tatsache und Regel (Norm) keine Differenz gibt. Anders verhält es sich beim Sozialen. Dass eine Gesellschaft *organisiert* ist (Institutionen aufweist), heißt nicht, dass sie *organisch* wäre, denn im Gegensatz zum Organismus ist der Gesellschaft ihre Finalität nicht immanent. Sie gehört eher der Ordnung des Werkzeugs an, erfordert ständige Regulationen. Die Gesellschaft konstituiert sich durch eine Unwucht, eine bleibende, prinzipielle Des-Ordnung. Für sie handelt es sich stets darum, auf der Suche nach ihrer Norm zu sein, ihrer »Gerechtigkeit«. Dass diese nie vorgebeben ist, »genau das hat Bergson gezeigt«: dass nämlich die »Gerechtigkeit keine soziale Institution« ist wie andere Institutionen, dass sie

50 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 107.
51 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 108.
52 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 109f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

53 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 110f.
54 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 113.
55 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 171–200.
56 Bergson, *Die beiden Quellen*, 18; Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 172.
57 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 174.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

parallele Institutionen geschaffen werden. Die Gesellschaft sieht sich damit stets vor das »unlösbare« Problem gestellt, ihre Institutionen »zur Konvergenz« zu bringen.[58] Mit all dem ist die zeitgenössisch virulente Gleichsetzung von Organismus und Gesellschaft mehrfach falsch. Nicht zuletzt müsste man dann von den »Bedürfnissen und Normen einer Gesellschaft« ebenso sprechen können wie von denen eines Organismus, »d.h. ohne jeden Rest eines Doppelsinns«. Man braucht aber

> »nur daran zu denken, daß in einer beliebigen Gesellschaft ein Individuum nach deren Bedürfnissen und Normen fragt und sie kritisiert …, und man begreift sehr leicht, daß ein gesellschaftliches Bedürfnis keineswegs immanent, eine gesellschaftliche Norm nicht inhärent ist und daß letztlich die Gesellschaft als der Ort gebändigter Konflikte oder latenter Antagonismen überhaupt kein Ganzes darstellt.«[59]

Gesellschaften sind nie harmonisch, stets in Unordnung; und es ist die vitale Individualität Einzelner, die sie in Bewegung hält, in einer immanenten, normativen Bewegung. Im Hintergrund dieses canguilhemschen Themas steht wohl erneut eine Durkheim-Kritik, so der Canguilhem-Kenner Le Blanc im Blick auf die Vorlesungen: Durkheim gäbe sich die Sozialität als selbstverständlich, dabei stehe doch schon das Tier stets in Konflikten mit anderen Lebewesen. Aus vitalistischer Sicht liegt die Wahrheit einer Gesellschaft eben nicht in der harmonischen Koordination der Funktionssysteme, sondern in den »normativen *Konflikten*«, nämlich Konflikten am »Ursprung der Negationen der bestehenden Normen und der Erfindung neuer Normen«. Die Wahrheit des Sozialen liegt nicht »im integrativen Vermögen sozialer Normen«, sondern in der »konfliktuellen Fähigkeit, die die Individuen in ihrem Bezug zu sozialen Normen konstruieren«. Man muss aus all diesen Gründen »Durkheims soziale Statik« durch die »*Vitalität* der Gesellschaften« ersetzen, nicht zuletzt, weil diese Vitalität die positive, einrichtende Kraft gegenüber der restriktiven, negativen Kraft der Norm bei Durkheim ist. Die Vitalität ist etwas Positives, sie ist eine »Affirmation der Macht«, denn jedes vitale Wesen »bejaht sein Sein, woraus eine latente Konfliktualität« entsteht.[60]

Man hat es bei Canguilhem also mit dem mehrfach paradoxen und komplizierten Vorhaben zu tun, Bergsons (kreatives, produktives, positives) *Leben* ausgerechnet in Comtes und Durkheims Vokabular der *Norm* zu formulieren – sowie in Nietzsches Vokabular der *Macht*. Canguilhem ist dabei derjenige, der sich am offensichtlichsten auf Bergson bezieht, ihn erwähnt (auch wenn die eigene Gesellschaftstheorie, welche den einrichtenden, produktiven Wert sozialer Krisen betont, nur punktuell vorliegt). Auch die Methode ist bergsonianisch, wenn Canguilhem eine Ge-

58 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 176.
59 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 177.
60 Le Blanc, *La vie humaine*, 138.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

> »Für Durckheim (sic!) ist [die Krankheit] die statistische Virtualität eines Abweichens vom Durchschnitt, für Benedict die anthropologische Virtualität des menschlichen Wesens; in beiden Analysen wird die Krankheit unter jene Virtualitäten eingeordnet, die der kulturellen Wirklichkeit einer gesellschaftlichen Gruppe als begrenzender Rand dienen. Damit ist zweifellos das positive und wirkliche an der Krankheit, d.h. an der Gestalt, in der sie in einer Gesellschaft auftritt, verfehlt. Tatsächlich gibt es nämlich Krankheiten, die als solche erkannt werden und die *innerhalb* der Gruppe Status und Funktion besitzen; dann ist das pathologische nicht mehr nur eine Abweichung in Bezug auf den Kulturtypus; es ist dann eines der Elemente und eine der Äußerungen dieses Typus ....
>
> Wenn Durckheim und die amerikanischen Psychologen die Abweichung und den Abstand von der Norm zur eigentlichen Natur der Krankheit gemacht haben, so ist der Grund dafür zweifellos in einer ihnen gemeinsamen Kulturillusion zu suchen: Unsere Gesellschaft will in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, nicht sich selbst erkennen; sobald sie die Krankheit diagnostiziert, schließt sie den Kranken aus .... In Wirklichkeit drückt sich eine Gesellschaft in der Geisteskrankheiten, die ihre Mitglieder aufweisen, positiv aus, … ob sie sie nun ins Zentrum ihres religiösen Lebens stellt … oder ob sie versucht, sie auszubürgern … wie es in unserer Kultur geschieht.«[63]

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fluss, die Gleichsetzung von Wissen und Macht, prägnanter als bei diesem, und es gibt nur wenige Bemerkungen, die Foucaults Verhältnis zu Bergson einzuschätzen erlauben. Das Verhältnis scheint sich zunächst erneut von Bergson-Vorurteilen zu speisen, etwa wenn Foucault konstatiert, dass es ›den Philosophen‹ seit Kant nur um die Zeit gegangen sei (›Hegel, Bergson, Heidegger‹), während der Raum auf die Seite des »Verstandes, des Analytischen, des Begrifflichen, des Todes, des Erstarrten« gedrängt worden sei;[64] oder wenn er in einem seltsamen Schlenker in *Die Geburt der Klinik* bemerkt, dass das Individuum »nicht die anfängliche und ausgeprägteste Form« ist, in der sich das Leben zeigt; dass es sich vielmehr durch einen »langen Verräumlichungsprozess« gebildet habe. Daher marschiere Bergson in die »verkehrte Richtung«, wenn er in der Zeit die Bedingungen suche, unter denen die »lebendige Individualität zu denken« sei.[65] Neben dieser Aufwertung des ›Raumes‹ um den Preis der Abwertung der Zeit und einer Vermengung von Zeit und *durée* findet es Foucault einmal auch wichtig, gegen Bergson eine Aufwertung der Sprache zu vollziehen.[66] Er weiß andererseits auch, zwischen Bergson und dem schlecht verstandenen Bergsonismus zu trennen:

> »Als ich Student war, wurde die französische Philosophie von einer Art latentem Bergsonismus beherrscht. Ich sage Bergsonismus, ich sage nicht, dass es sich um die wirklichen Gedanken Bergsons handelte, bei weitem nicht. Man gestand allen zeitlichen Analysen ein gewisses Privileg gegenüber dem Raum zu, den man als etwas Totes und Starres betrachtete. Ich erinnere mich, dass ich später – eine Anekdote, die meiner Ansicht nach für den neuerlichen Bergsonismus bezeichnend ist, in dessen Geist man noch lebte – an einer Hochschule für Architektur einen Vortrag gehalten und über Formen der Differenzierung von Räumen in einer Gesellschaft wie der unseren gesprochen habe. Am Ende hat jemand das Wort ergriffen und in einem sehr heftigen Ton gesagt, dass man ein Werkzeug des Kapitalismus sei, wenn man vom Raum rede, dass jedermann wisse, dass der Raum das Tote und Starre sei, dass er die Bewegungslosigkeit sei, die die bürgerliche Gesellschaft sich selbst auferlegen will, dass das eine Verkennung der großen Bewegung der Geschichte, der Dialektik und der revolutionären Energie sei ...
>
> Man konnte sehr gut erkennen, wie er durch eine Bergsonsche Wertschätzung der Zeit auf Kosten des Raumes ganz einfach eine äußerst vulgäre Auffassung des Marxismus entwickelte. Diese Anekdote ist … bezeichnend für die Art und Weise, wie eine bestimmte hegelianische und

64 M. Foucault, Das Auge der Macht (1977), in: Ders., *Schriften III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 250–271, 254.

65 M. Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks (1963)*, Frankfurt/M. 1988, 184.

66 Foucault, Das Auge der Macht, 253.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

69 E. During, ›A History of Problems‹, 4.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hat im Werk Foucaults drei tief sitzende Lebenstheorien unterschieden:[71] Neben dem Nietzscheanismus erkennt er einen Bichatismus (das Leben als ›Widerstand gegen den Tod‹) und einen Spinozismus (›es habe noch niemand herausgefunden, was der Körper des Menschen allein vermag‹).[72] Deleuze wird aber auch eine vierte Lebenstheorie am Werk sehen, wenn Foucault zeigt, dass die Integration, welche eine Institution vollzieht (z.B. die Durchstaatlichung) nur wirke, indem sie zugleich »*divergierende* Wege der Aktualisierung« und ein »formelles *System der Differenzierung*« erzeuge.[73] Es ist das von Bergson übernommene Konzept der Aktualisierung des Virtuellen, das er hier auf Foucaults Institutionenanalyse anwendet. Von Bergson zu Foucault führt demnach diejenige grundlegende Perspektive, die den Menschen als vitales Wesen versteht, als unvorhersehbares, erfindendes. Foucaults Geschichte des Wissens vom Menschen beharrt ja ganz darauf, auf der Unvorhersehbarkeit des Menschen. Schließlich teilt Foucault im Spätwerk mit Canguilhem und Deleuze eine Theorie *ethopoietischer* Erfindungen, der Erfindung neuer Seins- oder Lebensweisen.[74] Für den Foucault- und Canguilhem-Kenner Guillaume le Blanc stellt sich diese Thematik tatsächlich als Frucht der Bergson-Lektüre Canguilhems dar: Als dieser »*Le normal et le pathologique* schrieb, scheint es, als verlängere er Bergsons … Reflexion über die Krankheit«, während er sie faktisch zum Konzept einer *sozialen* Normativität verschoben habe, in eine Theorie der »*kollektiven* Erfindung als Tatsache der Vitalität von Gesellschaften«. Und weiter: »Dies ermöglichte den langen Weg Foucaults zu einem neuen – nicht anthropologischen – Denken des Menschen, das sich ganz um dessen Praxis dreht«.[75] Die Thematik *kollektiver* Erfindungen neuen Lebens bilde einen zentralen Punkt der französischen Sozialphilosophie, an dem sich auch Derrida, Sartre, Merleau-Ponty und de Certeau träfen. Indes, wird Bergsons Perspektive dabei wirklich verschoben, oder ist die Innovation, die Einzelne vollziehen, nicht auch und gerade bei Bergson diejenige des *Lebens*? Bietet Bergson gegenüber Foucault wirklich noch eine anthropozentrische Konzeption? In Bezug auf das Anders-Werden der Einzelnen, die Entstehung neuer Subjektformen haben bereits Deleuze und Guattari Foucault implizit mit Bergson in Verbindung gebracht: Ein

71 G. Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, Das Denken des Außen (Macht), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 99–130, 100.

72 Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, 129f.

73 Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, 108.

74 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/1982*, Frankfurt/M. 2004, Vorlesung vom 10.2.1982, 2. Stunde (297: »*Ethopoios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern«).

75 G. le Blanc, L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 60–73, 73.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3 Theorie der psychisch-kollektiven Individuation und des Existenzmodus der technischen Dinge (Gilbert Simondon)

Gilbert Simondon ist neben Leroi-Gourhan der Bergsonianer der Materie, ist er der »technologische Vitalist« des Denkansatzes.[1] Er selbst hat hier seine Nähe zu Leroi-Gourhan angesprochen, etwa, wenn er dessen Untersuchung der Phänomene der Diffusion, Transmission und Transposition der Techniken im Rahmen der Ethnologie würdigt, die er selbst für jede Gesellschaft, nicht zuletzt für die eigene, moderne, vorschlägt.[2] Und vielleicht ist erst Simondon der ›technologische Vitalist‹ *par excellence*: systematischer, mit tiefen Kenntnissen der modernen Biologie, Physik, Chemie, Technik, Technologie sowie der Philosophiegeschichte. Sein Werk stellt neben dem deleuzianischen sicher die zugleich kompletteste wie weitreichendste Ausfaltung des Bergsonismus im soziologischen Denken dar. Einerseits entfaltet Simondon eine Gesellschaftstheorie, im Ausgang von der Spezifik moderner Techniken und ihrer Form des Wissens, der Subjektformierung. Andererseits bietet er auch eine Sozialtheorie, eine Theorie des *socius*, in der neben den menschlichen Akteuren namentlich die technischen Artefakte sozial aktiv sind, und tiefer noch die Materie. Schließlich gibt es hier auch eine neue Konzeption zentraler soziologischer Begriffe (Gesellschaft, Soziales, Individuum), eine neue Allgemeine Soziologie. Kurz, Simondon formuliert grundlegende Probleme soziologischer Theorie noch einmal neu, mit eigenen Begriffen und Denkfiguren. Der zentrale Ausgangspunkt ist dabei die Kritik am *hylemorphischen* Schema, an der statischen, dualistischen und hierarchischen Vorstellung von passivem Stoff (*hyle*) und aktiver Form (*morphe*).

Gilbert Simondon (1924–1989) studiert ab 1944 an der ENS Philosophie bei Martial Gueroult,[3] Georges Canguilhem, Jean Hyppolite und Maurice Merleau-Ponty. Er ist ab 1955 Professor für Psychologie in Poitiers; 1963 erhält er einen Lehrstuhl für Psychologie an der Sorbonne. Das im Kern von 1954 bis 1968 entfaltete Werk besteht insbesondere

1 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 563.

2 G. Simondon, *Imagination et invention (1965–1966),* Chatou 2008, 176.

3 Philosophiehistoriker mit wichtigen Arbeiten u.a. zu Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche und zur Philosophiegeschichte (*Philosophie de l'histoire de la philosophie,* 1979), 1929–1950 Professor an der *facultés des lettres* in Strasbourg und Paris, 1951–1962 am *Collège de France* auf dem Lehrstuhl *Histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Sein Nachfolger wird Jean Hyppolite.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aus den beiden Dissertationen: der zweibändigen, zunächst nur mit dem ersten Teil publizierten thèse principale *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964, Teil 2: *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* 1989, posthum erschienen), sowie der thèse secondaire: *Du mode d'existence des objets techniques* (1958).[4] Zudem besteht es aus den posthum herausgegebenen Vorlesungen an der Sorbonne[5] und einigen Interviews.

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

4 G. Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich 2012.

5 G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris 2005; *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris 2004 (*Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011; die Einführung einer Vorlesung der Psychologie an der Université de Poitiers 1963/64); *Cours sur la perception* (1964–1965), Paris 2006 (eine Philosophiegeschichte der Form-Materie-Trennung, des hylemorphischen Schemas, und generell eine Geschichte des Problems der Wahrnehmung, u.a. mit einer luziden Kurzdarstellung von Bergsons ›Theorie der Intuition‹; die Vorlesung folgt dem Gedanken von Bergson(-Spinoza-Maine de Biran-Malebranche) der Aktivität und nicht Kontemplativität der Wahrnehmung); *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008 (mit einer bergsonschen Bild-Theorie der Erfindung: vgl. J.-Y. Château, Présentation, IX-XXXIII, v.a. XIIIff.; und einem Kapitel über die Methode der Intuition: Intuition des Beweglichen und Wissen der schöpferischen Evolution, 60ff.); *Communication et Information. Cours et conférences*, Paris 2010 (enthält: Cours sur attitudes et motivations 1960; L'amplification dans les processus d'information 1962, Cours sur l'instinct 1964, mit Ausführungen zum Problem von Instinkt und Intelligenz bei Bergson, 328ff.); Cours sur Perception et modulation 1968; Cours sur la communication 1970/71).

6 In Frankreich gibt es eine ganze Gruppe von Technikphilosophen, die an Simondon anschließen. Am bekanntesten hierzulande ist B. Stiegler, der Simondon mit Heidegger zusammenbringt (*Technik und Zeit 1. Der Fehler des Epimetheus*, Berlin, Zürich 2009; vgl. ders., Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon, in: *Intellectica* 26/27 (1998), 241–256). Zur Aktualität Simondons für I. Stengers vgl. J. Roux (Hg.), *Gilbert Simondon: une pensée opérative*, Saint-Étienne 2002.

7 J.-Y. Château, Vorwort, in: G. Simondon, *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011, 7–28, 24.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dungstheorie, auf den diese Theorie antwortet und aus dem sich ihre Begriffe erklären. Simondon richtet sich generell gegen falsche Dualismen, falsche Wesensunterschiede, namentlich diejenige des *hylemorphischen Schemas*, also die Trennung von Form und Materie; und zwar, sofern noch das human- und sozialwissenschaftliche Denken an diesem grundlegenden Modell partizipiert. Gegen die soziologischen Dualismen (Psyche/Kollektiv, Individuum/Gesellschaft) ist seine allgemeine Leitidee: *in allen Seinsbereichen* ein neues Denkmodell einzuführen, in dem die Materie nicht mehr passiv ist, die Form ihr nicht mehr transzendent – auch Bergson noch korrigierend, dessen Dualismen hier noch zu stark scheinen. Simondon ist damit *der* Theoretiker der Materialität im Denkansatz. Wie Leroi-Gourhan formuliert er die Idee eines *anorganischen Lebens* (einer Positivität der Materie), aus dem sich alle anderen Prozesse speisen.

Man muss nämlich, so Simondon, die bisherigen ontologischen Trennungen durch andere, ›richtige‹ ersetzen: Die differenten Seinsbereiche haben je ihren eigenen Freiheitsgrad, ihre eigene ›Informationsspannung‹, ihre energetischen Potentiale, wobei sie aber *aufeinander verwiesen* bleiben. Die ontologischen Bereiche sind nicht getrennt, sondern sie werden durcheinander *›getragen‹*. So lässt sich der Bereich des Humanen nicht trennen von den anderen Organismen, ebenso wenig wie diese trennbar sind von der anorganischen Materie. Sozialität und Subjektformung sind ihrerseits nicht zu trennen von den Artefakten, die mit den Akteuren assoziierte Milieus bilden und stets zwischen Lebewesen und Welt vermitteln. Um zu dieser Neukonzeption des Seins, des Sozialen, der Technik zu kommen, setzt Simondon also wie Bergson die Aufdeckung einer von der Antike übernommenen Metaphysik in unseren Grundbegriffen an den Beginn. Die Kritik gilt (wie erwähnt) der hartnäckigen Trennung von aktiver Form und passiver Materie im *hylemorphischen Schema* der griechischen Philosophie.[8] In der Ersetzung dieses omnipräsenten Denkmodells will Simondon nicht weniger als eine neue, ebenso allgemeingültige Axiomatik der Humanwissenschaften schaffen, es zielt auf ein neues »Axiom der Humanwissenschaften«.[9]

8 Zur Rekonstruktion der Geschichte des hylemorphischen Schemas G. Simondon, *Cours sur la perception 1964–1965*, Paris 2005.

9 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 31.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Unbestreitbar ein großer Leser Bergsons‹

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Formung, die von der Materie ausgeht, von deren Feld energetischer Potentiale, und sich in Bifurkationen ereignet. Diese Spaltungen nennt Simondon *Phasierungen* und *Dephasierungen* respektive *Phasen*. Er verfolgt sie insbesondere in der Genese der modernen Gesellschaft, die ihm zufolge in ständig erneuten Bifurkationen verlief, in die Differenzierung der – aufeinander verwiesen bleibenden – Bereiche Religion und Technik, Ethik und Ästhetik, Philosophie und Soziologie respektive Politik. Wie Bergson entfaltet Simondon eine soziologische Differenztheorie und eine Immanenzontologie. Dabei hat sich auch dieser Autor nie als *Bergsonien* verstanden. Er hat ihn im Gegenteil zuweilen klischeehaft kritisiert, was nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass er *mit* Bergson *über* ihn hinausführt: In der Gesellschaftstheorie, wenn er den Dualismus geschlossene/offene Gesellschaft zwar als »vergeblich« darstellt,[11] aber an ihn anknüpft, um eine relativere, dynamischere Konzeption zu entfalten (gleichzeitige Individuation von Kollektiv und Psyche); in der Allgemeinen Lebenstheorie, wenn er Bergsons Aufklärung der Grundfunktion des Lebendigen, energetische Potentiale aufzubauen und plötzlich zu verausgaben, um die Fähigkeit von Organismen, Potentiale zurückzuhalten, ergänzt. Wesentlich ist aus seiner Sicht hier weniger Bergsons Differenz der zeitlichen Regime der (langsamen) *Potentialisation* und der (plötzlichen, jähen) *Aktualisierung* der Energie als die Tatsache, dass das Lebendige wie ein Transduktor, wie ein »Wandler zwischen der potentiellen Energie und der aktuellen Energie interveniert«: Das Lebewesen ist »*das, was moduliert,* das, worin es eine Modulation gibt, und kein Energiereservoir oder Effektor. Es ist nicht damit getan zu sagen: Das Lebewesen assimiliert. Die Assimilation ist eine Quelle für potentielle Energie, die in den Transduktionsfunktionen freigesetzt und aktualisiert werden kann.«[12] Simondon schließt auch in der Religionssoziologie an Bergson an, wenn er offene und geschlossene Religionen unterscheidet, in jenem Sinn, den Bergson diesen Adjektiven gab, nämlich einen Spielraum der Indetermination und die faktische Verschränkung beider Religionen denkend;[13] ebenso wie in seinem Kerngebiet, der Techniksoziologie, wenn er offene und geschlossene Maschinen differenziert:

11 G. Simondon, *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (1989), Paris 2007, 177.

12 Simondon, *Die Existenzweise*, 131.

13 Es »ist vielleicht ungewiss, ob es wirklich offene Religionen geben kann und auch, ob der Gegensatz zwischen geschlossenen Religionen und offenen Religionen so deutlich ist, wie Bergson ihn aufstellt; aber die Öffnung der Religionen ist eine den verschiedenen Religionen gemeinsame Funktion, die bis zu einem gewissen Grad jede abgeschlossen für sich selbst existieren«. Simondon, *Die Existenzweise*, 215.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

14 Simondon, *Die Existenzweise*, 11.
15 Simondon, *Die Existenzweise*, 118f.
16 Simondon, *L'individuation psychique et collective,* 155f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dividuationen eines Systems«.[17] Wie Bergson, so will Simondon schließlich ›falsche‹ durch ›richtige‹ Probleme ersetzen. Das Problem der Humanwissenschaften sei weniger die ›Norm‹ als die Möglichkeit, in der menschlichen Ordnung *Neues* zu erfinden; das Problem ist nicht die Regularität, sondern das schöpferische Vermögen.

Kurz: Simondon ist »*unbestreitbar ein großer Leser Bergsons*«[18], der zugleich über diesen hinausreicht. Das betrifft nun vor allem das Denken der Technik. Das ganze Werk liest sich so, als ob es Simondon letztlich – im zeitgenössischen Kontext der Technophobie – um die *Dignität der technischen Dinge* zu tun wäre, als ob er letztlich alles daran setzt, die Zentralität des Technischen im Sozialen zu denken. Vor allem hier wird er Bergson entscheidend weiter denken (wie auch, dafür grundlegend, hinsichtlich der Materie). Bergson hatte im Blick auf die Technik in der Tat ja eine recht pragmatische Sicht, und sie kam bei ihm eher flüchtig vor. Bergson habe, so wird Simondon einwenden, hier den Fehler gemacht, den alle zeitgenössischen Autoren hinsichtlich der Techniken machten (auch Marx und die Marxisten): den Fehler, die ›technische Aktivität‹ mit ›Arbeit‹ gleichzusetzen. Bergsons Idee der Manipulation der ›trägen‹ Materie als Fundament der Technizität enthalte eine Vorannahme, die ihn hindere, die veritable Technizität zu entdecken, indem er Intelligenz und Intuition, pragmatisches Wissen und Erfassen des Wirklichen, Technik und Wissen trennt. Simondon führt diese dualistische Haltung auf eine falsche Analyse der Technizität zurück, die, anders als die Arbeit, nicht pragmatisch ist, sondern *innovativ*.[19]

17 Simondon, *Die Existenzweise*, 144.

18 X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon,* Paris 2010, 11. Vgl. M. Cuntz, Kommentar zur Einleitung aus Gilbert Simondons *Du Mode d‹existence des objets techniques*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92, 91f.

19 Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, 235f. (Schluss)

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

22 Guchet, *Pour un humanisme,* 257.

23 Guchet, *Pour un humanisme,* 257.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriff der Anpassung … führt dahin, das Werden der Relation zwischen Mensch und Welt als Tendenz zu einem *stabilen* Zustand zu betrachten, so wie es im Menschen und vielleicht im Leben schlechthin nie der Fall ist.

Wenn man eine vitalistische Basis in dieser These des genetischen Werdens behalten will, könnte man sich an den Begriff des *élan vital* Bergsons halten. Dieser Begriff ist exzellent, um zu zeigen, was dem Begriff der Anpassung mangelt: [eine] Vermittlung zwischen Anpassung und *élan vital*. Diese beiden entgegengesetzten Begriffe scheinen durch den Begriff der *Individuation der übersättigten Systeme* ersetzt werden zu können, als sukzessive Lösungen der Spannungen durch Entdeckungen der Strukturen in Systemen, die reich an Potentialen sind. Spannungen und Tendenzen können betrachtet werden als in einem System wirklich existierend: Das *Potential ist eines der Formen des Wirklichen*, ebenso komplett wie das Aktuelle. Die *Potentiale* eines Systems konstituieren dessen Vermögen des Werdens …; es ist nicht einfach eine Virtualität der künftigen Zustände, sondern eine Realität. ... Der generelle Sinn des Werdens wäre der folgende: die differenten Formen des Denkens und Seins zur Welt divergieren …, wenn sie nicht gesättigt sind; sie konvergieren, wenn sie übersättigt sind und tendieren dazu, sich durch neue Spaltungen zu strukturieren.«[24]

Das Gesamtwerk: Die drei Individuationsbücher

Simondons *thèse principale* ist *L'individu et sa genèse physico-biologique: l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Sie erscheint 1964 nur mit dem ersten Band und ist Merleau-Ponty gewidmet.[25] Dieser Band enthält zwei Teile: *I. Die physische Individuation* und *II: Die Individuation der Lebewesen*. In der Einführung entfaltet Simondon seine Grundidee, die Theorie der Individuation als ›transduktiver‹ Genese, also als fortschreitender Formung, zu der es einer bestimmten, in der Materie enthaltenen, potentiellen Energie und ihrer Aktualisierung bedarf. In Teil I wird das bisherige Denken der Individuation als eines aufgedeckt, das in allen ontologischen Bereichen einem statischen und dualistischen Modell verhaftet bleibt, welches eine ›obskure Zone‹ lässt. Stets wird Individuation – in welchen Bereichen auch immer – entlang des ›hylemorphischen Schemas‹ konzipiert, als Bezie-

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

25 G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,* Paris 1964. In deutscher Übersetzung (von M. Cuntz) ist bisher erschienen: Das Individuum und seine Genese. Einleitung, in: Blümle/A. Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich 2007, 29–46.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Tendenz der Schließung hat, öffnet, da es allein wirklich frei ist, erfindet, im Kontakt mit der Materie keinem normativen Zwang unterliegt.

Die *thèse complementaire Sur le mode d'existence des objets techniques* (1958) ist das Komplement zum Individuationsbuch, als für die Theorie moderner Gesellschaften notwendige Betrachtung der *technischen* Individuation. Es ist zugleich eine eigenständige Technikтheorie, die den Anspruch hat, in den Kern der soziologischen Theorie vorzudringen: Simondon will die (moderne) Gesellschaft nicht mehr ohne ihre technischen Artefakte und Aktivitäten beschreibbar machen. Die »mechanologische« Arbeit ist Canguilhem gewidmet. Sie besitzt drei Teile: *I. Genese und Evolution der technischen Dinge; II. Der Mensch und das technische Ding; III. Essenz der Technizität*. Zunächst wird hier eine Theorie der technischen Dinge entworfen, die ihnen eine eigene temporale Dynamik, eigene Abstammungslinien oder Evolutionen zuerkennt. Es gibt Ahnen und Nachfahren je bestimmter technischer Dinge, wobei die Evolution von einem relativ abstrakten zu einem immer konkreteren Zustand verläuft, der dem der Lebewesen gleicht: Technische Dinge sind zunehmend eingebunden in das Milieu, bedürfen eines Ensembles, eines assoziierten Milieus, werden immer spezifischer. Konträr zu den zeitgenössischen soziologischen Entfremdungstheorien will Simondon die technischen Dinge derart als Ko-Existierende des Menschen begreifen, als *socii*. Zugleich wird er eine historische oder genealogische Gesellschaftstheorie entfalten, welche die Moderne als technisch vernetzte Gesellschaft sichtbar macht. Sie versteht die Techniken als Komplemente der Religion und weiterer ausdifferenzierter Bezugssysteme des Menschen zur Welt; es ist eine Theorie funktionaler Differenzierung, die dem bergsonschen Konzept der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

28 Simondon, Ergänzende Bemerkung, 39.
29 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 52.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

soziozentrischen Ansätzen, denen zufolge die Gesellschaft (der Diskurs, die Struktur) die Einzelnen prägen. Es ist also nicht »nur der Ton, der Ziegel, der Marmor und die Statue, die gedacht werden … nach dem hylemorphischen Schema, sondern auch eine große Zahl der Tatsachen der Formation, der Genese und der Zusammensetzung im Bereich des Lebendigen und des Psychischen« sowie Kollektiven.[30]

Der asymmetrischen Materie-Form-Trennung liegt eine ungenügend durchdachte technische Erfahrung zugrunde. Statt einfach nur »mit dem Arbeiter oder dem Sklaven in die Werkstatt einzutreten«, statt nur die »Guss- oder Ziegelform in die Hand zu nehmen oder die Töpferscheibe zu betätigen« (statt also den Gesichtspunkt des arbeitenden Akteurs einzunehmen), müsste man sich, will man den Prozess einer Formannahme wirklich verstehen, *in die Materie hineindenken*. Man müsste imaginär in die »Form (*moule*) mit dem Ton eintreten«, man muss *sich* zu Form und Ton machen, ihre »gemeinsame Operation erleben und fühlen können, um die Formwerdung selbst denken zu können«. Sicher, der Handwerker präpariert den Ton, macht ihn plastisch und fertigt die Form; er füllt den Ton in die Form und presst ihn – »aber es ist das von Form und Ton gebildete *System,* das Bedingung der Formwerdung ist; es ist der Ton, der gemäß der Ziegelform Form annimmt, nicht der Arbeiter, der ihm Form verleiht.«[31] Form und Stoff befinden sich auf demselben Niveau; zwischen Technik und Natur gibt es keinen Riss; beide lassen sich nicht als passive Objekte verstehen, sondern haben ihre eigene Aktivität.

Das hylemorphische Schema lässt sich wissenssoziologisch aufklären, es hat ein soziales Fundament: Simondon vermutet die antike Gesellschaft mit ihren Ungleichheiten sowie die ihr folgenden asymmetrischen Gesellschaftsorganisationen. Eingebettet in seine Gesellschaft, hat Platon »tatsächlich das Invariante entdeckt«, nämlich einen Interaktionsprozess, der »kaum den Namen Interaktion verdient«, da er von einer überlegenen und unveränderlichen Form (*eidos*) ausgeht. Diese Kategorie eignet sich nicht zufällig »zur Repräsentation der Struktur [dieser] Gruppe«; nicht zufällig begründet sie eine implizite Soziologie und politische Theorie – eben eine solche, in der die Gruppe stets stabiler als das Individuum ist.[32] Dies entspricht ganz der hierarchischen Gesellschaft und dem sozial-konservativen Interesse, das auch Bergson hinter antiker Philosophie und klassischer Metaphysik entdeckt hatte. Mit seiner implizit bleibenden Herkunft führt das hylemorphische Schema, das sich fortan als Schema des Seins schlechthin ausgibt, Probleme mit sich, die noch in jedes moderne Konzept der Formung (seien es Dinge oder Individuen) reichen: Diese Ontologie ist identitätslogisch und statisch, sie

30 Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 27.
31 Simondon, *Die Existenzweise,* 224f.
32 Simondon, Form, Information, Potentiale, 227.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(so Simondon) ankommt, ist eine *soziale Energetik* oder *Humanenergetik*. *Man muss sich doch in der Soziologie endlich einmal* »fragen, warum sich die Gesellschaften ändern«.[34]

Sie ändern sich wegen ihrer energetischen Potentiale, in Momenten hoher Informationsspannung, in denen neue transindividuelle Formierungen, neue Institutionen und Subjekte emergieren. In der soziologischen Theorie gilt es daher zuerst, die sozialen Ereignisse zu berücksichtigen, weil das Kollektiv auf vorindividuellen Potentialen beruht, Energien, die die Einzelnen durchqueren und eine permanente Unruhe in es einbringen. Man muss endlich einmal erklären, »was sich ereignet, wenn man es im Sozialen mit metastabilen Zuständen zu tun hat«, wie etwa einem »*vorrevolutionären*«, in dem ein »Ereignis kurz davor steht, sich zu vollziehen, wo eine Struktur kurz davor steht, hervorzubrechen«.[35] Diese Emergenzen, diese kollektive Formungen erklären sich weder deterministisch-strukturell noch durch subjektive Kalküle. Sie sind eigendynamisch. Ebenso untrennbar wie von den a-personalen Antriebskräften, die im menschlichen Organismus, in der *organischen Materie* stecken, ist die kollektive Existenz aber auch von den Artefakten und deren Eigendynamik, das im *anorganischen* Material steckt. Gesellschaften sind also zu denken als komplexe Ensembles aus materiellen, artifiziellen und vitalen Elementen; und zwar so, dass sie stets erneut anders werden, oder aber sich einschließen, abgrenzen, zu geschlossenen Gesellschaften ohne Entwicklungspotential werden: Ein Grenzfall, der Simondon zufolge reine Konstruktion ist, da es in Gesellschaften immer Erfindungen gibt, es nie gelingt, diese völlig zu unterbinden.

Das Projekt dieser soziologischen Theorie ist kein rein theoretisches. Simondon verbindet damit zutiefst ein praktisches, ein sozial- und soziologiekritisches Interesse. Zur Zeit der Abfassung seiner Dissertationen konzipierte die Soziologie zum einen die Techniken entweder als ›Sklavenhalter‹ des Menschen (im Marxismus), oder aber sie schloss sie völlig aus dem Denken über das Soziale aus (bei Durkheim). Bis heute, so scheint es, resultieren aus dieser antitechnischen, zum Teil technophoben Haltung die bekannten Schwierigkeiten, die Artefakte in die Betrachtung des Sozialen einzubeziehen.[36] Zum anderen gibt es die zeitgenössischen Humanwissenschaften, die Simondon mit derselben Sorge betrachtet wie Canguilhem: Sie verstehen und behandeln den Einzelnen als manipulierbare, steuerbare Tatsache (in Kybernetik und Humantech-

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

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

36 Zu Motiven ›antitechnischer‹ Haltungen der soziologischen Theorie: W. Eßbach, Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: A. Lösch u.a. (Hg.), *Technologien als Diskurse*, Heidelberg 2001, 123–136.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

für eine *netzartig sich ausbreitende* Struktur, wobei jede Schicht, die bereits gebildet ist, der sich bildenden als strukturierende Grundlage dient. Indem Transduktion an die Stelle des Materie-Form-Denkens tritt, werden auch die anderen Großbegriffe ersetzt: Statt von Substanz, Individuum und Sein spricht Simondon von der Materie mit ihren Potentialen; der Individuation und dem Werden. Statt Substanzen anzunehmen, nimmt er »die verschiedenen Ordnungen der Individuation als Grundlage solcher Gebiete wie Materie, Leben, Geist und Gesellschaft«. Dazu bedarf es einer neuen Methode, die die Wirklichkeit nicht in Zustände aufteilt, vielmehr die *Relationen* als grundlegenden Seinsmodus versteht.[38] Das Modell von Individuation als Transduktion (mit dem Konzept der aktiven Materie) wird in *Du mode* einmal durchdekliniert:

> »Im lebendigen Organismus kooperiert die gesamte lebendige Materie mit dem Leben; es sind nicht nur die augenfälligsten, die deutlichsten Strukturen, von denen die Initiative des Lebens im Körper ausgeht; das Blut, die Lymphflüssigkeit, die Bindegewebe haben Anteil am Leben; ein Individuum besteht nicht nur aus einer Ansammlung von Organen ...; es besteht auch aus dem, was weder Organ ist noch Struktur der lebendigen Materie, nämlich insofern diese ein assoziiertes Milieu für die Organe bildet, die lebendige Materie ist Grund der Organe, sie ist das, was diese miteinander verbindet«.

Diese Materie ist weit entfernt, »pure Unbestimmtheit zu sein, oder pure Passivität. Auch ist sie keine blinde Tendenz; vielmehr ist sie das Vehikel einer informierten Energie«.[39] Dabei vollzieht sich die Formbildung im Fall organischer Individuation ausgehend vom »zephalen Pol ... in sukzessiven Wellen« durch den ganzen Körper hindurch, wobei es stets eines Reservoirs bedarf, eines »Feldes, das sich nach außen entdifferenziert, weil es … nach innen ein Potential aufbaut«.[40] Neben dem *Mentalen* wird auch das *Soziale* nach diesem Modell reformuliert, unter Berücksichtigung der vitalen Energien, auf die jede Vergesellschaftung angewiesen ist, ihrer ›Resonanzen‹, die zur Formung eines Kollektivs führen (und letztlich geht es Simondon immer um diesen Bereich): Weder gibt es ein reines Individuum, noch eine reine Gruppe, vielmehr sind beide einander immanent. Weil der Mensch einen organischen Körper hat und auf anorganische Materie zugreift, muss man all diese ›Phasen‹ des Seins nachvollziehen, um ›Gesellschaft‹ zu denken.

38 Simondon, Das Individuum und seine Genese, 39f.
39 Simondon, *Die Existenzweise,* 55.
40 Simondon, *L'individuation psychique et collective,* 58f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

41 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 93ff.
42 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 70f. Ders., *L'individuation psychique et collective*, 196f.
43 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 193.
44 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 133.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im Gegensatz zu anorganischen Dingen, die sich individuieren bis zu dem Punkt, an dem sie keiner Veränderung mehr fähig sind, weil die Molekülstruktur gesättigt ist, haben Lebewesen an einer permanenten *zweiten Individuation* teil. Nie gibt es hier einen Zustand der Stabilität, immer Metastabilität, Veränderung. Dabei ist die vitale Individuation keine Stufe über oder *nach* der physisch-chemischen – sie schreibt sich in diese ein, und zwar, indem sie sie *aufhält*. Im vitalen Individuum bewahrt sich eine prä-individuelle Spannung, weil die vitale Individuation die physische suspendiert. Zudem unterscheiden sich die Strukturtypen: Während ein Organismus assimiliert, in dem er sich *diversifiziert*, vermehrt sich das Kristall durch unendliche *Wiederholung*. Mit anderen Worten: Wenn ein System fähig ist, sukzessive viele Beiträge der Information zu empfangen, viele Singularitäten nicht kumulativ, sondern durch transduktive Verstärkung kompatibel zu machen, handelt es sich um eine vitale, selbst-begrenzte, organisierte Individuation. So gesehen unterscheiden sich Vitales und Anorganisches durch eine *absteigende* Komplexität, denn die vitale Individuation ist eine, die *während* der physisch-chemischen Individuation Individuation geschieht, *vor* deren Vollendung.

Innerhalb des Lebens gibt es dann ebensolche Differenzen: Die sozialen (genauer, die psychisch-kollektiven) Individuationen halten die vitalen (genauer, die instinktiven und tropistischen) Individuationen auf, um deren Energie soziabel zu machen.[45] Zunächst haben *alle Lebewesen* dieselbe Fähigkeit, Probleme durch die Schaffung eines assoziierten Milieus zu lösen – Energiepotentiale zu schaffen, indem sie die physikalischen und chemischen Prozesse ihrer Umwelt aufhalten. Pflanze und Tier differieren sodann durch das Wachstum, das bei der Pflanze unbegrenzt, beim Tier begrenzt ist (wobei es Zwischenformen gibt, fleischfressende Pflanzen und heliotropische Tiere). Aus dieser Perspektive ist die tierische wiederum nicht komplexer als die pflanzliche Individuation, vielmehr erscheint das Tier gewissermaßen als *unvollendete* Pflanze. Die tierische Individuation ernährt sich von der Phase der vegetativen Individuation, indem sie deren Prozesse aufhält. Vitale Organisationen brauchen physisch-chemische Individuen; die Tiere brauchen die Pflanzen, die für sie ›Natur‹ sind, wie die Pflanzen die chemischen Bestandteile.[46] (Bergson hatte von ›Stützpunkten‹ gesprochen, die die verschiedenen Lebensformen füreinander darstellen, vom Schmarotzen des Tieres an der Pflanze und des Menschen an beiden sowie am Anorganischen.) So werden die Individuationstypen zunehmend unvollendeter, weniger stabil und selbstgenügsam, bedürftiger eines assoziierten Milieus, Schich-

45 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 114.
46 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 131ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

47 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 165.
48 Simondon, *Imagination et invention,* 189.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

andere Individuen hat oder *symbolisch* ist. Das Kollektiv entsteht nicht einfach aus sozialen Interaktionen, aufeinander bezogenen Handlungen. Vielmehr muss die Handlung etwas bedeuten, sie muss sich als *Symbol* (und das heißt als Komplement) anderer Handlungen konstituieren.[49] ›Bedeutung‹ und ›Symbol‹ werden hierbei informationstheoretisch definiert: als Diskrepanz der Information, als Informationsspannung. *Zwischen* den individuierten Wesen baut sich ein Potential der Formung auf, im *Transindividuellen*.

Das *Transindividuelle* ist die Denkfigur der *Durchquerung* von Individuen durch immer neue Strukturierungen oder Formungen; es ist die eigentliche Dimension, die Kollektiv genannt werden kann. Das Transindividuelle ersetzt bisherige Konzepte des Kollektivs: Psychologismus und Soziologismus als zwei Substanzialismen, die zwar auf »differenten Ebenen« operieren (molekular oder molar),[50] aber beide dualistisch und statisch operieren – entweder wird die Gruppe vor dem Individuum gedacht, oder umgekehrt. Handlungs- und strukturtheoretische Perspektiven müssen daher ersetzt werden durch *Transindividuation* oder *psychisch-kollektive Individuation*.[51] Mit dem Konzept des Symbolischen, der Transindividuation hat Simondon erneut einen Individuationstyp durch einen Prozess des Aufhaltens, der Suspension definiert: Wenn sich die Lebensformen durch topologische Verschachtelungen und damit durch die *Suspension* von Prozessen definieren, dann auch das menschliche Leben. Bedeutungen sind nie vollständig bestimmt, nie ausgefaltet, immer haben sie ein Potential, neue Individuationen hervorzubringen, stets können menschliche Individuen anders werden. Simondon beruft sich hier auf jenen Autor, der auch Bergsons Denken am ehesten vorhergeht:

> »*Wir haben das Vermögen der Bewegung, immer weiter zu gehen, sagt Malebranche*: tatsächlich haben wir Spannungen, Potentiale, um Andere zu werden, um eine Individuation zu beginnen ... Diese Kraft ist nicht vital; sie ist *vor-vital*; das Leben ist eine Spezifikation, eine erste Lösung, komplett in sich, aber ein Residuum außerhalb seines Systems lassend. Nicht als lebendiges Wesen trägt der Mensch mit sich, was ihn kognitiv individualisiert, sondern als Wesen, das in sich Prä-Individuelles und Vitales enthält. Diese Realität kann transindividuell genannt werden«.[52]

Bergson hatte an dieser Stelle vom *élan vital* gesprochen; aber man dürfe, so Simondon, die prä-individuelle Realität nicht derart in Kontinuität

49 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 247ff.
50 Simondon *L'individuation psychique et collective,* 185.
51 Zum Begriff *Relation* (am Modell der Umwandlung potentieller in kinetische Energie) vgl. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 77f.
52 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 192.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

53 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* 151.
54 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 115.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

affektiven Resonanz also besteht die (Identität einer) Gesellschaft, *nicht* in gemeinsamen Handlungen. Diese seien nämlich viel »zu diskontinuierlich«, um eine solide kollektive Basis zu sein; und gemeinsame rationale Überzeugungen seien viel zu wenig integrativ. Nur des Affektiven wegen sucht der »Mensch ihm Ähnliche, um eine Gruppe zu bilden«. Simondon spricht etwa die Kollektiv-stiftenden Mythen an.[55]

Die Individuation des Kollektivs und der Subjekte hat zwei Vektoren: eine *temporale* (es muss Konsistenz über die Lebensdauer der Einzelnen hinweg hergestellt werden; Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart müssen verschränkt und gedeutet werden) und eine quasi-*räumliche* (das Kollektiv integriert sich durch Abgrenzung eines äußeren Milieus). Die »soziale Operation« situiert sich in der Grenzbildung, die symbolisch und affektiv-emotiv ist. Grenzen sind solche »*zwischen der In- und der Outgroup*«.[56] Wie im Fall lebendiger Systeme mit ihren zunehmend selektiven »topologischen« Membranen,[57] wie Kristalle, bei denen die Formbildung an der Oberfläche stattfindet, konstituieren sich Kollektive durch Differenzierung eines äußeren, nicht mehr zur Gruppe gehörenden Milieus (out-group), wobei sich zugleich die Gruppe (in-group) bildet. Kollektive Integration verläuft mit anderen Worten stets via Exklusion.[58] Auch hier sind für Simondon die ›gefühlten‹ Bezüge zwischen den Einzelnen entscheidend, Kollektivbildung braucht eine geteilte Fabulationen, zum Beispiel einen geteilten Glauben. Erneut ist also die affektive Ebene zentral – es ist in jeder Gesellschaftsform die affektive ›Partizipation‹, die zu einer *in-group* führt (und nicht das rationale, Eigennutzen kalkulierende Handeln, so müsste man ergänzen).[59] Noch einmal anders

55 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 192f.

56 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 186.

57 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 259f. Wobei in einem vielzelligen Organismus das innere Milieu die Topologie kompliziert, es viele Etagen der Innerlichkeit und Äußerlichkeit gibt. Der komplexe Organismus besitzt »differente vermittelnde Niveaus der relativen Innerlichkeit und Äußerlichkeit«. Die Organismen lassen sich dann durch die »Zahl dieser Vermittlungen« klassifizieren (ebd. 260f.). Umso mehr gilt dies in einem Kollektiv.

58 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 177.

59 Simondon, *L'individuation psychique et collective*: 100. ›Partizipation‹ nennt Lucien Lévy-Bruhl (*Das Denken der Naturvölker* (1910), Wien/Leipzig 1921, Kap. 2) mit Malebranche die totemistische Sozialauffassung, in der sich Menschen v.a. mit Tieren identisch fühlen und einer »Logik der Affektivität« (und nicht der Distinktion) folgen. Siehe oben.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

starrung brachten, indem sie sich Panzer ›wählten‹ – unfähig, neuartige Umweltsituationen zu beantworten. Simondon folgt hier ausdrücklich Bergsons »negative[m] Konzept der Gemeinschaft«, normative Kräfte zwar berücksichtigend, die an der Unterbindung neuer formbildender Prozesse interessiert sind,[63] stets aber die Grenze dieser Kollektivierung aufzeigend. Normativ, repressiv sich fixierende Kollektive tendieren stets zu Dualismen, zu bipolaren Kategorien und damit zu Exklusionen: Sie unterscheiden Normales und Pathologisches; Reines und Unreines; Nützliches und Schädliches.[64] Demgegenüber bemisst sich für Simondon die Qualität einer kollektiven Form an ihrer ›Informationsspannung‹, der Kraft der Formation neuer Kollektive. Entscheidend ist, dass das innovative Potential der Einzelnen soziabel, genutzt und nicht begrenzt wird. Gegenüber Bergson spricht er dabei ausdrücklich von verschiedenen Aspekten *eines* Kollektivs, nicht von zwei Gesellschaftsformen. Zudem müsse der Übergang, die Öffnung des Kollektivs anders gedacht werden: Nicht der Einzelne transformiere eine Gesellschaft, sondern das *Individuum der Gruppe*, das aus der ›Transindividualität‹ resultiert. Diese Konzeption sozialen Wandels korrigiert den wenig glücklichen Begriff des ›Mystikers‹ bei Bergson, indem nun also formaler von neuen Affekten gesprochen wird, welche von sozialen Erfindungen (auch artefaktischer Art) erzeugt werden: Diese neuen Affekte durchqueren das Individuum und lassen um es eine ›Zone der Partizipation‹ entstehen, der *Öffnung*. So kann sich die Gruppe der Innerlichkeit (*in-group*) öffnen, bis sie alle Gruppen der Äußerlichkeit (*out-group*) einschließt.

Simondon unterscheidet dabei zwei Extrempole des kollektiven Lebens: Hat ein Subjekt mit keinem anderen Resonanz, ist die »soziale Expansion der Personalität null«. Die gesamte Gruppe ist *out-group*. Weiß sich umgekehrt ein Subjekt durch eine »immense Anstrengung der Ausdehnung der Personalität« mit der Welt solidarisch, ist alles *in-group* (etwa im Affekt der Wohltätigkeit, einer »Expansion der Personalität, die keine Grenze zur *in-group* anerkennt und sich als koextensiv zur Menschheit … betrachtet«). Für Franz von Assisi haben nicht nur Menschen, sondern auch Tiere Teil an dieser Gruppe der Interiorität;[65] ebenso kennt der Christ keine Feinde. Zwischen beiden Polen spielt sich das faktische, instituierte Leben der Gruppen ab.[66] Deleuze wird an derselben konzeptionellen Stelle, an die Simondon von Assisi stellt, vom *Tier-Werden* des Menschen sprechen: indem wir uns desindividuieren, bisherige

63 M. Cuntz, Individuum, Werden und Kollektiv. Gilbert Simondon und seine Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: I. Becker/M. Cuntz/A. Kusser (Hg.), *Unmenge – Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 37–43, 42, Fn. 21.

64 Simondon, Ergänzende Bemerkung, 53.

65 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 178.

66 Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, 177f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Faktisch sind die Artefakte doch untrennbar von der menschlichen Vergesellschaftung, in die sie eine Eigendynamik einbringen.[72] Auf dieser Dynamik liegt der Akzent von Simondon. Will man die soziale Bedeutung des Materiellen, der Artefakte erfassen, darf man das Soziale nicht als immateriell ›formiert‹ konzipieren, als schon strukturiert. Simondon konzipiert das Kollektiv also auf einer Immanenzebene, auf der sich Artefakte, Symbolisches, Akteure, Gefühle, Handlungen verschränken. Zu denken sind Ensembles von Mensch, Artefakten und Welt. Diese unterliegen, und dies ist genauso wesentlich, einer Evolution, einem Werden.

> »Das technische Objekt ist nicht diese oder jene, *hic et nunc* gegebene Sache, sondern, das, was eine Genese durchläuft ... Der heutige Automotor ist nicht bloß deshalb der Nachfahre des Motors von 1910, weil es der Motor von 1910 war, den unsere Vorfahren konstruiert haben. Er ist auch nicht deshalb sein Nachfahre, weil er bezogen auf den Gebrauch perfektionierter wäre, denn tatsächlich gibt es den einen oder anderen Gebrauch, für den ein Motor von 1910 einem Motor von 1956 überlegen bleibt. So kann er zum Beispiel starkes Heißlaufen ohne Festfressen oder Lecken aushalten, weil er mit größerem Spiel und ohne den Einsatz von Legierungen wie dem Weißmetall konstruiert wurde; er ist autonomer, weil er eine Magnetzündung besitzt. ... Als Motor, der auf den Motor von 1910 folgt, lässt sich der heutige Automobilmotor durch eine innere Untersuchung der Kausalitätsgefüge und der Formen bestimmen, insoweit sie diesen Kausalitätsgefügen angepasst sind. In einem aktuellen Motor ist jedes wichtige Teil dergestalt durch wechselseitigen Energieaustausch mit den anderen verbunden, dass es nicht anders beschaffen sein kann, als es tatsächlich ist. Die Form des Verbrennungsraums, die Form und Dimension der Ventile, die Form des Kolbens sind Bestandteil ein und desselben Systems, in dem eine Vielzahl wechselseitiger Kausalitäten existiert. Einer bestimmten Form dieser Elemente entspricht ein bestimmtes Druckverhältnis, das seinerseits einen bestimmten Grad des Vorschubs zur Zündung erfordert; die Form des Zylinderkopfs, das Metall, aus dem er gemacht ist, erzeugen in Relation mit allen anderen Elementen der Phase eine bestimmte Temperatur der Elektroden der Zündkerze; diese Temperatur reagiert ihrerseits auf die Charakteristiken der Zündung ... Man könnte sagen, dass der aktuelle Motor ein konkreter Motor ist, während der frühere Motor ein abstrakter Motor ist. Im früheren Motor greift jedes Element an einem bestimmten Moment in der Phase ein und soll dann nicht mehr auf die anderen Elemente einwirken; die Teile des Motors sind wie Personen, die alle arbeiten, wenn sie an der Reihe sind, die sich aber untereinander überhaupt nicht kennen«.[73]

72 Für die Architektur exemplarisch H. Delitz, *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt/M., New York 2010.

73 Simondon, *Die Existenzweise*, 19f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Hervorbringung des ›Eigenlebens‹ der Materie führt Simondon nun – in *Die Existenzweise technischer Dinge* – tatsächlich in eine Theorie der Gesellschaft. Zwar ist ›Konkretisierung‹ zunächst lediglich ein weiterer Individuationstyp (neben denen von Kristall, Vitalem, Psyche-Kollektiv); zugleich ist die technische Individuation aber mit derjenigen der menschlichen Kollektive eng verknüpft. Die Stoffe haben spezifische Form- und Affektpotentiale, die Artefakte ihre Eigendynamik, welche die Kollektive nicht unberührt lässt. Die Gesellschaftstheorie, die sich auf dieser Basis entfaltet, besitzt mindestens vier Dimensionen: Es geht ihr erstens um die Beschreibung der *Verschränkung der Artefakte und Akteure* zu zunehmend vernetzten ›technischen Ensembles‹; zweitens um die damit einhergehende zunehmende *Verwurzelung des Menschen in der Natur*; drittens um den Techniker als den, der *Neues* erzeugt; und diese dreifache soziale Funktion der Technizität führt viertens schließlich in eine *historisch-genetische Gesellschaftstheorie*. Simondon verfolgt die Genealogie der Gesellschaften bis zur Moderne, entlang der Frage der historischen Soziologie, wie wir zu dem geworden sind, was wir sind – und was wir gerade aufhören, zu sein.

Gehen wir die technologische Gesellschaftstheorie einmal in ihrem Zusammenhang durch, in ihrer Korrektur der gängigen Technikphobien. Durch ihre technischen Artefakte vernetzen sich die Kollektive zunehmend gegenseitig; sie verwurzeln sich zunehmend im geographischen Milieu; und sie vernetzen sich immer stärker intern, gewinnen an innerer Solidarität. Stetig nimmt die Technizität der Gesellschaft zu, kaum noch gibt es also getrennte technische Dinge, die (wie Werkzeuge) ablösbar und herumtragbar sind; die polytechnische Technologie nimmt zunehmend die Struktur des Netzes an. Die technischen Objekte stehen damit nicht nur in engerem Bezug zueinander (statt sich selbst zu genügen wie Kunstwerke); sie stehen auch in immer engerem Bezug zur Welt, die sie einfügen in die Maschen ihrer ›Schlüssel-Punkte‹, herausgehobener technischer Artefakte, die man »lieben und respektieren« muss, weil sie in ihrer netzartigen Struktur und ihren affektiven Gehalten einen »Ökumenismus *de fait*« schaffen. Die technischen Dinge (vor allem die infrastrukturellen Artefakte) verbinden so Nationen, Ethnien und Kulturen jenseits aller Freund-Feind-Differenzierungen.[76]

Umgekehrt ist es nicht so, dass die technisch-industrielle Gesellschaft den besonderen Charakter der Orte, Sitten und Traditionen verschwinden lasse; vielmehr schaffe sie eine viel wichtigere, eingewurzeltere Kon-

76 G. Simondon, Psycho-sociologie de la technicité, 3: Technicité et sacralité, Conclusion, in: *Bulletin de l'Ecole pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon* 1961, 319–350, zit. in Hottois, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris 2004, 128.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

78 Simondon, *Die Existenzweise*, 204.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mondon diese technischen Dinge rehabilitieren, er will einen *neuen Humanismus* etablieren. Das bisherige Denken der Technizität entspringe dem Paradigma der Arbeit und sei allenfalls der handwerklich-landwirtschaftlichen Technik vergangener Jahrhunderte adäquat;[81] zudem beruht die Technikvorstellung der Enzyklopädisten auf der Idee des Fortschritts – womit noch das Technikdenken des 20. Jahrhunderts jenen falschen Evolutionismus teile, für den im Vorhinein bereits ›alles gegeben‹ ist.

> »[A]uf Anhieb wird in der Aktualität erfasst, was schrittweise konstruiert … wurde; das Mythische an der Vorstellung des Fortschritts rührt von dieser Illusion der Gleichzeitigkeit her, die für einen [dauerhaften] Zustand hält, was nur eine Etappe ist; durch den Ausschluss der Historizität führt der Enzyklopädismus den Menschen in den Besitz einer falschen Entelechie ein, denn jene Etappe ist noch reich an Virtualitäten; keinerlei Determinismus lenkt die Erfindung, und wenn der Fortschritt als kontinuierlich gedacht wird, verdeckt er gerade die Wirklichkeit der Erfindung.«[82]

Simondons These ist: Gesellschaften konstituieren und verändern sich im Medium ihrer technischen Aktivität, und zwar auf unvorhersehbare, nicht determinierte Weise. Dazu reicht es nicht aus, die Evolution (Konkretisierung) eines *isolierten* technischen Dings zu betrachten. Jedes hat vielmehr Teil an einem übergreifenden Dispositiv,[83] einem je spezifischen kulturellen Existenzmodus; und dieser hat eine Geschichte, eine Genese. Die technischen Dinge sind Ergebnis einer Genese der Technizität, die sowohl die *Objekte als auch die nicht-objektivierte Realität* umfasst – ›Figur‹ und ›Grund‹. Die Genese der Technizität als Welthaltung wird »tariert durch andere Genesen, vorherige, nachherige, zeitgenössische, korrelative«, von denen sie ein Teil, Komplement oder ›Symbol‹ ist. Um die Technizität zu verstehen, muss man also eine »allgemeine genetische Interpretation der Beziehungen von Mensch und Welt« durchführen,[84] in der sich die kulturelle Evolution als eine manifestiert, die sich »von Etappe zu Etappe kreuzt« und immer Neues entdeckt, statt einem Finale zuzustreben. Es gibt differente Etappen der Strukturierung, die je zu einem vorläufig stabilen, sich aber bald als metastabil herausstellenden Zustand führen. Stets ereignen sich neue Strukturen. Anders formuliert, gibt es »Phasen« des gesellschaftlichen Seins und Denkens, und »Depha-

81 Vgl. auch Simondon, Culture et technique, in: *Morale et Enseignement (Bulletin de l'Institut de philosophie, Université libre de Bruxelles* 55–56, XIV (1965), in Auszügen in Hottois, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*.

82 Simondon, *Die Existenzweise*, 98.

83 Der Begriff taucht nicht systematisch auf, wird aber z.B. in *Cours sur la perception* benutzt: das Dispositiv Code-Straße (128).

84 Simondon, *Die Existenzweise*, 143.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

85 Simondon, *Die Existenzweise*, 149.
86 Simondon, Das Individuum und seine Genese, 41f.
87 Simondon, *Die Existenzweise,* 220.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der modernen Gesellschaft verfolgt komplementäre Differenzierungen, Bifurkationen. Es ist am besten mit der Denkfigur der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen zu verstehen – entworfen wird demnach das Bild eines virtuellen Ganzen der Beziehung des Menschen zur Welt, das in der Magie noch unstrukturiert auftaucht und sich zunehmend differenziert, wobei die Charaktere des Ganzen in der Gesamtheit der Differentiationen erhalten bleiben (so, wie Pflanze, Tier, Mensch für Bergson das virtuelle Ganze des Lebens ergaben, und immer mitzudenken bleiben, auch dann, wenn es nur um das menschliche Leben geht).

Vordergründig scheint es Simondon hier um eine Ideengeschichte zu gehen, um die Frage, wie die Welt je verstanden wird, wie das Weltbild aussieht und sich ändert. Aber ähnlich wie in Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, wo die Welthaltungen zugleich je kollektive Selbstverständnisse, Subjektformen, und Behandlungen der Nichtmenschen bedeuten, untersucht Simondon auch die kollektiven Existenzweisen: Gesellschaftstypen und deren Subjekte. Die von ihm beschriebene Veränderung des Denkens der ›Welt‹

> »verlangt, dass verschiedene Denkhaltungen sich voneinander ablösen und sogar zu Gegnern werden können, denn sie können nicht gleichzeitig von einem einzelnen Subjekt gedacht … werden; sie machen es erforderlich, dass ein Subjekt sie auf tiefgründige, wesentliche Weise annimmt und verwirklicht, ja, dass es eine von ihnen zum Prinzip … seines Lebens macht. … Daher rührt die Eingliederung eines festgelegten Denktyps in eine Gruppe als *Fundament, Mythos und Rechtfertigung ihrer Existenz*. Je sozialer und kollektiver ein Denken wird, desto mehr dient es als Mittel der Teilhabe der Individuen an der Gruppe, umso mehr wird dieses Denken auch ein partikulares, befrachtet es sich mit historischen Elementen und wird stereotyp«.[88]

Technizität, also die technische Welthaltung und deren Gesellschafts- und Subjektform, und *Religiosität* sind das komplementäre Ergebnis einer »Kraft evolutionären Auseinanderstrebens«. Zwei Welthaltungen haben sich differenziert; sie brauchen daraufhin Vermittelndes, ihre Divergenz muss »kompensiert werden durch eine Kraft zur Konvergenz«, denn jede der ›Welthaltungen‹ oder ›Funktionssysteme‹ (auch das Technische) ist keine isolierte Realität, sondern bleibt »Teil eines Systems.«[89] Wie im Vitalen und Psychischen, so erfolgt die kompensierende Neustrukturierung immer dann, wenn es ›Probleme‹ gibt, die sich nicht lösen lassen. Die Technizität ist selbst eine (provisorische) Lösung jener Probleme, die sich durch die ursprüngliche, magische Phase des Weltbezuges stellten. Die *magische* Phase war vortechnisch und vorreligiös; sie entbehrte nicht jeder Struktur, sondern war reich an einer impliziten Orga-

88 Simondon, *Die Existenzweise*, 183. Herv. von mir.
89 Simondon, *Die Existenzweise,* 146.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

90 Simondon, *Die Existenzweise,* 154.
91 Simondon, *Die Existenzweise*, 155.
92 Simondon, *Die Existenzweise*, 150.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die rein instrumentell sind, bewahrt die Religion den *Grund*, den sie (in Gottheiten) subjektiviert, personifiziert. Sie bewahrt dessen Charaktere (Homogenität, qualitative Natur, Indistinktion der Elemente, Ubiquität, Ewigkeit). Technik und Religion sind nur gemeinsam Erben der Magie; die Religion ist nicht magischer als die Technik und umgedreht. Beide bleiben aufeinander verwiesen, sie sind »Zeitgenossinen, und jede für sich genommen ist ärmer als die Magie«, während etwa das religiöse und magische Denken (anders als die Religionssoziologie annimmt) *keine* »funktionalen Äquivalente« sind.[93]

Welches Moment kompensiert nun die Spaltung in Technizität und Religiosität, welches kompensiert die Differenzierung von ›Figur‹ und ›Grund‹? Im »Moment der Aufspaltung der ursprünglichen magischen Einheit« entstand das ästhetische Denken, die ästhetische Welthaltung, an die Einheit des magischen Seinsmodus erinnernd, nach einer neuen Einheit der Welt suchend.[94] Jede der differenten Aktualisierungen der ›Welt‹ führte ihrerseits zu einer weiteren Differenzierung, nämlich in einen theoretischen und praktischen Modus: Es gibt einen praktischen und einen theoretischen Modus von Technik und Religion, eine weitere Spaltung, die das *wissenschaftliche* Wissen als vermittelndes zwischen dem theoretisch-technischen und dem theoretisch-religiösen Modus erzeugte, während die Distanz zwischen praktisch-technischem und praktisch-religiösem Modus das *ethische* Denken entstehen ließ. Teilt man dieses differenzierungsgenetische Postulat, dann bewegen sich die Funktionssysteme (Wissenschaft und Ethik, Religion und Technik) nicht auf gemeinsamem Terrain, da sie keine genetisch einheitliche Linie bilden. Andererseits ist im Blick auf das Werden der modernen Gesellschaft nicht nur eine *Geschichte der Differenzierungen* oder *Phasierungen* zu schreiben, sondern auch die der *Entdifferenzierungen* oder *Dephasierungen*. Nur das erste Stadium der Repräsentation der Welt verfährt qua Isolierung und Abstraktion; danach tendiert das Denken erneut dazu, sich zu vernetzen, die Techniken drehen sich erneut zur Welt, um sich mit ihr zu alliieren.

> »Nachdem sie die schematischen Figuren der magischen Welt mobilisiert und von der Welt abgelöst haben, kehren die Techniken zurück zur Welt, um sich mit ihr durch das Zusammentreffen des Zements und des Felsens, des Kabels und des Tals, des Masts und des Hügels zu verbünden; eine neue, von der Technik gewählte Vernetzung begründet sich, indem sie in einer synergetischen Allianz zwischen technischen Schemata und natürlichen Mächten bestimmte Orte der Welt begünstigt und bevorzugt. Dort tritt die ästhetische Impression in Erscheinung, dort, in dieser Übereinstimmung und diesem Hinausgehen der Technik über sich selbst, die von neuem konkret wird, eingefügt in die Welt und an

93 Simondon, *Die Existenzweise*, 162, 183.
94 Simondon, *Die Existenzweise*, 149f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

95 Simondon, *Die Existenzweise*, 169.
96 Simondon, *Die Existenzweise*, 185f.
97 Simondon, *Die Existenzweise*, 172f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

endet und ausdrückt«.[98] Ein technisches Ding kann ebenso schön sein (also affektiv die Einzelnen im Kollektiv integrierend), wenn es sich ›gut‹ in die *organische* Welt einfügt (wenn ein Werkzeug den Körper natürlich »fortzusetzen und … zu verstärken scheint«). Schließlich ist ein technisches Artefakt schön, affektiv bindend, wenn es die *soziale* Welt aktualisiert (eine Telefonzentrale, die das kollektive und individuelle Leben ›vollendet und ausdrückt‹).

> »[W]enn die Reihen der Schalttafeln einer Telefonzentrale schön sind, so sind sie dies weder an sich selbst noch durch ihre Relation zur geografischen Welt, denn sie könnten überall sein; sie sind es vielmehr deshalb, weil die leuchtenden Kontrolllampen Augenblick für Augenblick vielfarbige und bewegliche Konstellationen zeichnen, die wirkliche Gesten einer Unmenge menschlicher Wesen repräsentieren, welche durch das Geflecht der Schaltkreise aneinander gebunden sind. Die Telefonzentrale ist schön, wenn sie ihre Tätigkeit aufgenommen hat, weil sie in jedem Augenblick zu Ausdruck und Verwirklichung eines Aspekts des Lebens einer Stadt oder einer Region wird; ein Licht ist eine Erwartung, eine Absicht, ein Wunsch, eine Neuigkeit, die sogleich eintreffen wird, ein Klingeln, das … in der Ferne in einem anderen Haus ertönen wird. ... Die Telefonzentrale ist nicht schön durch ihre Eigenschaften als Objekt, sondern weil sie ein Schlüsselpunkt des kollektiven und individuellen Lebens ist«.[99]

Während nun das religiöse Denken entlang normativer Kategorien operiert, wirkt das technische Denken rein »operativ«. Das religiöse Denken beurteilt, es schafft homogene Blöcke des Reinen/Unreinen, Heiligen/Profanen, Heiligen/›Besudelten‹ und »erkennt die Wesen durch den Einschluss in diese oder den Ausschluss aus jenen Klassen«.[100] Es identifiziert also, indem es Einzelne wie Dinge klassifiziert, verungleicht, exkludiert. Das technische Denken hingegen ist nicht exklusiv, sondern inklusiv. Und wenn Gesellschaften sich bisher wesentlich durch klassifizierende Integrationen definieren – indem sie identitäre Subjektformen erzeugen, das Leben in sequentielle, segmentäre Phasen einteilen (Kindheit, Adoleszenz usw.), alle Dinge dualistisch verteilen (Natur-Artefakt, Natur-Kultur etc.), sowie die Zugehörigkeit zu einer Gruppe stets durch Exklusion anderer, negativ festlegen, so hält es nun Simondon für möglich und geboten, sich von der identitär-segmentären Individualität zu lösen, um andere Modi der Individuation zu finden. Momente *intensiver Erfahrungen*, affektiver Aufgeladenheit zeugen von solch neuen Individuationen, einem Anders-Werden, das nicht in eine Unordnung führt, sondern in ein Feld von Singularitäten, vielfältiger Brennpunkte

98 Simondon, *Die Existenzweise*, 173
99 Simondon, *Die Existenzweise*, 173f.
100 Simondon, *Die Existenzweise*, 177.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

101 G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 166.
102 G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 164.
103 Simondon, *Die Existenzweise*, 226.
104 Simondon, *Die Existenzweise*, 82f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

excellence (er ist das »*reine Individuum*«[105]), und zwar, weil er sich in die Materie schmiegt, deren bisher noch nicht gesehenen Potentiale ans Licht bringt, ohne sich von sozialen Zwängen leiten zu lassen – allein auf der Suche nach dem Neuen.

Der Techniker »liebt die Materie, auf die er einwirkt«; »sie ist an seiner Seite; sie ist initiativ«. Er pflegt einen bestimmten affektiven Modus, der Techniker ist der »*geschickte* Mensch«, den die Welt »akzeptiert, den die Materie liebt, dem sie mit der Treuheit des Tieres gehorcht, das seinen Meister anerkennt. Das *Geschick* ist eine der Formen der Kraft, und die Kraft setzt eine Verzauberung voraus, einen Tausch der Kräfte ermöglichend, oder vielmehr einen Modus der einfachsten Partizipation.«[106] Der Techniker bringt, wie Deleuze sagen wird, das »Eigenleben der Materie an den Tag, eine Vitalität der Materie als solcher, einen materiellen Vitalismus«.[107] Die technische Aktivität ist mit dieser unvoreingenommenen ›Liebe‹ das Modell der kollektiven Beziehung, die fundiert ist durch eine reine soziale, nicht normativ vorgegebene Beziehung zwischen Individuen. Durch diese Aktivität entstehen neue Vermittlungen, die sich vom Techniker ablösen. Sicher, er »drückt sich in ihnen aus«, aber die neuen Kommunikationen haften nicht an ihm. Jede »Maschine besitzt eine Form der Unpersönlichkeit, durch die sie Instrument für einen anderen Menschen werden kann«.[108]

> »Vermittels des technischen Objekts wird dann eine zwischenmenschliche Relation geschaffen, die das Modell für die *Transindividualität* ist. Darunter lässt sich eine Relation verstehen, welche die Individuen nicht mittels ihrer bereits konstituierten Individualität zueinander in Beziehung setzt, noch mittels dessen, was es an Identischem in jedem menschlichen Subjekt gibt, zum Beispiel die *apriorischen* Formen der Sinneswahrnehmung, sondern mittels jener Ladung vorindividueller Wirklichkeit, jener Ladung der Natur, die zusammen mit dem individuellen Wesen bewahrt bleibt, und die Potentiale und Virtualität enthält. Das Objekt, welches aus der technischen Erfindung hervorgeht, trägt etwas von dem Wesen mit sich, das es hergestellt hat, drückt von diesem Wesen das aus, was am wenigsten einem *hic et nunc* anhaftet; man könnte sagen, dass es menschliche Natur im technischen Wesen gibt, in dem Sinn, in dem sich das Wort Natur verwenden ließe, um das zu bezeichnen, was an Ursprünglichem, ... Vorgängigem im Menschen verbleibt; der Mensch erfindet, indem er das Natürliche ins Werk setzt, das ihn selbst trägt«.[109]

105 Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, 261.
106 Simondon, *Die Existenzweise*, 84f.
107 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 568.
108 Simondon, *Die Existenzweise*, 226.
109 Simondon, *Die Existenzweise*, 229.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

110 Simondon, *Die Existenzweise*, 44.
111 Simondon, *Die Existenzweise,* 229.
112 G. Simondon, Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète, in: *Culture manuelle* 1953, zitiert bei Guchet, *Pour un humanisme technologique*, 218f. Vgl. zum Symbol bzw. *image-souvenir*: Simondon, *Imagination et invention*, 5ff.
113 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 71.
114 Simondon, Ergänzende Bemerkung, 56f., 53f.
115 Guchet, *Pour un humanisme technologique,* 104.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vorhergehende Natur (*apeiron*), die das menschliche Leben und dessen Sozialformen trägt. Man erkennt auch die Gemeinsamkeiten mit Bergsons Gesellschaftstheorie. Das ganze Werk Simondons scheint darauf hinauszulaufen, der Erfindung im Sozialen ihren ganzen Platz zu geben. Die Theorie legt ihr Augenmerk stets auf das Neue, ohne sich dabei auf Intentionen von Subjekten zu berufen. Sicher kommt es auf den Techniker an; aber nicht auf ihn allein (›die Materie ist initiativ‹). Vor allem radikalisiert Simondon das bergsonsche Denken, wenn er die Materie mit einem eigenen Werden versieht, einer Aktivität. Und nicht nur lebenstheoretisch und anthropologisch, auch gesellschaftstheoretisch findet er – mit dem Konzept der Transduktion als wellenförmig sich ausbreitender Strukturierung, basierend auf energetischen Potentialen der Materie – einen eigenen Dreh: Auch alles, was in Hinsicht auf soziale Phänomene zu denken ist, steht damit jenseits der Alternative Individuum/Gesellschaft, Technik/Gesellschaft, Kultur/Gesellschaft, usw.

Es scheinen (um kurz den Durchgang durch diese komplexe und komplizierte Theorie zu rekapitulieren) für eine soziologische Theorie folgende Entscheidungen besonders interessant: Erstens wird die Form-Materie-Trennung bis in die Kapillaren der Soziologie hinein problematisiert. Mit dem hylemorphischen Schema geht ein Dualismus einher, der es schwierig macht, das Werden einer Struktur, deren Veränderung zu denken – egal in welchem ontologischen Bereich. Dass allein die Form aktiv ist, stimmt schon im Physikalischen nicht; noch viel weniger im Sozialen. Die Individuen sind keine passive Materie, die einseitig von der Gesellschaft geformt würde. Es ist eine lebenssoziologische, vitalistische Denkweise präzise in dem Sinn, dass Energien anzunehmen sind, die die Formungen tragen; lebenssoziologisch ist aber auch die Konzeption der Gesellschaft als permanenter *Individuation*. Dabei sind die *Relationen* wesentlich, nicht die Terme, zwischen denen sie stattfinden; deshalb kommt es auf die affektiven Resonanzen zwischen den Individuen an; deshalb ist das technische Individuum als Relation konzipiert, als Vermittlung von Mensch-Welt; deshalb sind gesellschaftliche Formationen nicht ohne Artefakte zu denken.

Simondons Denkweise ist hoch informativ, sie hat eine ›hohe Informationsspannung‹, sie vermag, sofern sie auf Resonanz trifft, eine neue Strukturierung des soziologischen Denkens zu stiften. Man wird nicht nur die Materialität des Sozialen ernst nehmen, nicht nur die unvorhersehbare *Veränderung,* sondern auch das Vitale im Sozialen einrechnen, die Potentiale, die in den Einzelnen stecken, Triebkräfte des Kollektivs. Gesellschaftsanalytisch wird man die großen Artefakte betrachten, Infrastrukturen, die das humane und territoriale Milieu vernetzen. Aus dieser Perspektive wären etwa nomadische Gesellschaften (mit ihren jeweiligen technischen Ensembles und ihren assoziierten Milieus) den städtischen, infrastrukturell sich verwurzelnden diametral entgegengesetzt – als kom-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4 ›Gefüge‹ und ›differenzierende Aktualisierung‹ von Gesellschaften
(Gilles Deleuze)

Unter den Denkern, die basale Vorannahmen und Konzepte mit Bergson teilen und insofern am selben Paradigma teilhaben, muss man immer zuerst Gilles Deleuze behandeln – mit seinem Buch von 1966 über Bergson, seiner ab 1968 vorgelegten eigenen Philosophie ›der Differenz und der Immanenz‹ sowie des ›Virtuellen und des Aktuellen‹, die er 1980 in eine Gesellschafts- und Sozialtheorie weiterführt. Diese Neulektüre ist die Referenz aller aktuellen Bergson-Lektüren, einschließlich der hier verfolgten.

Deleuze (1925–1995) studiert Philosophie unter anderem bei Canguilhem und Hyppolite, welche 1947 auch seine Dissertation *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* begutachten (dt. *David Hume,* frz. zuerst 1953). Er wird Philosophielehrer an verschiedenen Gymnasien und 1957 Assistent für Philosophiegeschichte an der Sorbonne. 1960–64 forscht er am CRNS; 1964–69 lehrt er in Lyon. 1962 lernt er Foucault kennen, der von seinem Nietzsche-Buch begeistert ist und dem Deleuze eine Aufsatzsammlung (*Foucault,* 1986) widmet; die Freundschaft, die daraus entsteht, wird 1978 aus politischen – und sicher auch aus theoretischen, konzeptionellen[1] – Gründen zerbrechen. 1955 versammelt Deleuze in einer von Canguilhem edierten Reihe eine Anthologie zu *Instincts & Institutions*. 1966 erscheint *Le Bergsonisme*, 1969 die Habilitation *Differenz und Wiederholung* sowie *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Im selben Jahr wird er Professor in Paris VIII (Vincennes), wo er, neben Lyotard und Foucault, bis 1987 lehrt. Mit seiner Bekanntschaft zu Félix Guattari, den gemeinsamen Büchern *Anti-Ödipus (1972)* und *Tausend Plateaus 1980*) wird Deleuze respektive ›D/G‹[2] zum unkonventionellen Gesellschaftstheoretiker.

1 Vgl. z.B. die Auseinandersetzung mit Foucaults Thema der ›Macht‹: G. Deleuze, Wunsch und Lust (1977/1986), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 117–128 (»Wenn ich mit ... von Wunschgefügen spreche, so deshalb, weil ich nicht sicher bin, ob die Mikro-Dispositive in Begriffen der Macht beschrieben werden können«, 119).

2 »Wir haben den *Anti-Ödipus* zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge«, lautet der erste Satz von *Tausend Plateaus*. Das Verhältnis Deleuze-Guattari wird in der Forschung als *›miracle‹*

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Erinnerungen eines Bergsonianers

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

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

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

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

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

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

5 Deleuze, Der Fürsprecher, 176.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deleuze erklären sich eine ganze Reihe von Bergson her: *Aktualisierung* und *Virtuelles, agencement* und *Affektion* sind einige der zentralen Begriffe, in denen das Konzept des Sozialen von Deleuze (und Guattari) erscheint, auf gesellschaftstheoretischer wie mikrosoziologischer Ebene. In diesen Begriffen kehrt das prozessuale differenztheoretische Denken Bergsons wieder, und auch dessen nichtcartesianische Theorie des Bezuges von Körper und Geist wird sozialtheoretisch gewendet. Das Soziale setzt sich bei Deleuze weder allein noch vordergründig aus intentionalen Akteuren zusammen, vielmehr gibt es stets ›Gefüge‹ (*agencements*) von Artefakten, Körpern und Aussagen und in ihnen instituierten Affekten und Perzepten. Diese artefakt- oder mikro-soziologische Dimension ist zugleich untrennbar von der gesellschaftstheoretischen Ebene: Die Gefüge sind ein Aspekt des jeweiligen Charakters des Kollektivs, des Kollektiv-Werdens. So versteht man etwa die nomadischen Gesellschaften und ihre kriegerischen Züge (ihre spezifischen Affekte) nicht, wenn man nicht ihre ›Geschwindigkeitsgefüge‹ zur Kenntnis nimmt (etwa die *Gefüge Mensch-Pferd-Bogen)*, den spezifischen Raum, den sie schaffen und ihren Bezug zur Erde (*terra*).[6] Ebenso wenig versteht man urbane, städtische, sich infrastrukturell fixierende Gesellschaften mit ihren je eigenen Bewegungen und Subjektivierungen, wenn man nicht deren Gefüge wahrnimmt: die festen Architekturen, deren Materialien mit ihren Perzepten und Affekten sowie Bedeutungen. Und man versteht beide Gesellschaftsformen nicht, wenn man sie nicht in ihrem *gegenseitigen Bezug* sieht, in der permanenten Wendung nomadischer Kollektive ›gegen den Staat‹. Hier schließen Deleuze und Guattari an Pierre Clastres an. Insgesamt werden hier wie in keiner anderen soziologischen Theorie die vitalen Bewegungen gedacht, die eine Gesellschaft »antreiben«:[7] Eine Gesellschaft bemisst sich daran, welche temporale und spatiale Beweglichkeit sie fördert oder unterbindet; wie sie sich im Spannungsfeld von ›De-‹ und ›Reterritorialisierungen‹ instituiert.

Den bergsonschen Impulsen muss man erneut zweifellos andere hinzufügen: den Affekt Spinozas und Humes, die Macht Nietzsches, das Begehren Freuds. Gleichwohl bleibt diese Inspiration evident und wird von Deleuze von den ersten Texten an angemerkt. In diesen taucht auch bereits das spezifische differenztheoretische Denken auf, das Deleuze mit Bergson eng verknüpft. Bereits 1960, in einer Vorlesung zum dritten Kapitel der *Schöpferischen Evolution,* wird Deleuze das Konzept des Virtuellen und der Aktualisierung formulieren. In dieser Bergson-Vorlesung entwickelt Deleuze also eines seiner zentralen Theoreme, die Theorie der Differenz als permanente und unvorhersehbare Differentiation. Zugleich weist er hier auf eine zentrale Entscheidung in Hinblick auf die

6 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 540.
7 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 294.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> abgespielt zu haben, als ob Deleuze nichts anderes getan hätte, als die Kritik Bergsons an Einstein zu verallgemeinern, sie auf das Ganze der modernen Philosophie anzuwenden ...: Dass sie nämlich das Aktuelle und Virtuelle verwechseln, die mathematische Logik auf die ontologische Problematik der Frage von Materie und Zeit angewandt haben. So scheint das Denken von Deleuze kein anderes Ziel als das Virtuelle zu haben. Nur so kann man auch sagen, dass es sich sowohl um eine ›Philosophie des Werdens‹, der ›Differenz‹, der ›Immanenz‹ als auch des ›Ereignisses‹ handelt. Letztlich ist es das Virtuelle, das erlaubt, all dies auszusagen«.[13]

Ebenso versteht Anne Sauvagnargues Deleuze als tiefen Bergsonianer, dessen Denken stets eine »Kinetik« aufweise, die Bergson als »veritablen Motor« erkennen lasse.[14] Dieser Motor ist auch für sie das Begriffspaar des Virtuellen und der Aktualisierung. Freilich gewinnt Deleuze aus Bergsons Philosophie eine eigene Dynamik, er stellt diese auch durchaus um, wenn er etwa an die Stelle der *durée* das Virtuelle setzt und das Aktuelle mit einer »Räumlichkeit *partes extra partes* ausstattet«, während das Virtuelle »Koexistenz impliziert«.[15] Noch in seinen beiden letzten Texten – Teilen eines geplanten Buches über *Ensembles et multiplicités*, das den Begriff des Virtuellen noch einmal vertiefen sollte – wird Deleuze auf seinen Bezugsautor zurückkommen: Im ersten Text (*Die Immanenz: ein Leben…*) wird er seine Philosophie als ›transzendentalen Empirismus‹ erläutern – es war diejenige Position, die Deleuze in *Materie und Gedächtnis* fand, in dem, was Bergson dort als ›Zwischenposition‹ zwischen Transzendentalismus und Empirismus definiert und im Begriff des ›Bildes‹ entfaltet hatte. Das deleuzianische Denken ist insofern eine Kritik des Transzendentalen im Konzept des Virtuellen, eine Kritik der philosophischen Konzentration auf Erkenntnistheorie (und nicht Ontologie) und an ihrer Voraussetzung, das Denken stehe dem *Sein* gegenüber, dem es entspreche. Ontologisch wie methodologisch will Deleuze die Genese von Denken und Sein verfolgen – es ist dies ein tief bergsonsches Projekt.[16] Und der zweite Text (*Das Aktuelle und das Virtuelle*) beschreibt das eigene Werk noch einmal als Theorie der »Vielheiten«,

13 É. Alliez, Sur la philosophie de Gilles Deleuze. Une entrée en matiére, 2004 [http://multitudes.samizdat.net/Sur-la-philosophie-de-Gilles.

14 A. Sauvagnargues: Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur l'Evolution créatrice, in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 151–165, 165.

15 Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 162.

16 G. Deleuze, Die Immanenz: ein Leben … (1995), in: F. Balke/J. Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 20–33. Deleuze zitiert hier Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 22: »... als ob wir das Licht, das von den Oberflächen ausgeht, auf sie zurückwürfen, ein Licht, das niemals sichtbar geworden wäre, wenn es sich ungestört fortgepflanzt hätte.«

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Bergsonsche Schneisen durch das Werk von Deleuze

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> wird? Wird es zum Menschen oder zu etwas anderem? Der Versuch, *diese Blöcke des Werdens* durch die Entsprechung von zwei Beziehungen zu erklären, ist immer möglich, aber er führt sicher auch zu einer Verarmung des beobachteten Phänomens«.[18]

Das ›Leben‹ oder Werden der Struktur ist es, das Deleuze gegen einen dogmatisch sich verstehenden Strukturalismus betont, ganz ähnlich wie Simondon, der damit wohl eine Korrektur der sozialen Morphologie der Durkheimiens beabsichtigte. Dabei bezieht sich Deleuze stärker auf singuläre Momente des Werdens, wenn er etwa betonen wird, er interessiere sich nicht für »Eigenschaften« (die ein identitär konzipiertes Ding oder Subjekt ›hat‹), sondern für die Arten und Weisen der »Ausbreitung, der Fortpflanzung, der Besetzung, der Ansteckung und der Bevölkerung«.[19] Interessant sind die Arten des Werdens für Deleuze insbesondere, insofern sie je spezifische *affektive* Momente instituieren – etwa die Arten des Tier-Werdens im Totemismus, in dem sich die Clanmitglieder mit ihrem Totemtier identisch wissen: Es handelt sich hier um eine soziale Realität, die Gruppenmitglieder *sind* Kängurus. Aber um was für eine handelt es sich? Es geht, so ist Deleuze wichtig, in solchen Realitäten nicht darum, das Tier nachzuahmen; auch werden die Gruppenmitglieder nicht ›wirklich‹ Tier. Es ist eine »falsche Alternative, wenn wir sagen: entweder man ahmt etwas nach oder man ist«, real ist vielmehr *»das Werden selber«,* ein Werden, das keinen Endzustand kennt, »der das gewordene Tier wäre. Das Tier-Werden des Menschen ist real, ohne daß das Tier, zu dem er wird, real ist: auch das Anders-Werden des Tieres ist real, ohne daß dieses Andere real wäre«. Zu denken ist vielmehr eine »Realität, die dem Werden eigen ist«. Dies entspreche, so heißt es weiter, Bergsons »Idee einer Koexistenz von sehr unterschiedlichen ›Dauern‹, die ›der unseren‹ über- oder unterlegen sind und die alle miteinander kommunizieren«. Das Werden ist keine Evolution, es hat kein vorbestimmtes Ziel und es lässt sich auch auf »nichts zurückführen«.[20]

Auch im *Anti-Ödipus* (auf den wir nicht den Schwerpunkt legen) ist ein Bergson-Bezug vorhanden, wenn es diesem enigmatischen Text nämlich um die »Positivität« des Begehrens geht, wenn er die »bejahende Konzeption eines produktiven und schöpferischen Begehrens gegen die … Interpretation des Begehrens als Mangel, Angst, Leiden« setzt, und wenn uns die »Diskussion über die Natur des Begehrens«, die der *Anti-Ödipus* vollzieht, als Debatte zwischen »Deleuze, der hierin Schü-

18 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 323f.
19 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 326.
20 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 326.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Philosophie der Differenz – Monismus der Pluralitäten – Aktuelles und Virtuelles

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> zwischen der eigentlichen Materie und dem niedrigsten Grad der Freiheit oder des Gedächtnisses? Allerdings, der Unterschied bleibt fortbestehen, aber die Vereinigung wird möglich. … [W]ir haben nachgewiesen, daß die reine Wahrnehmung, der niedrigste Grad des Geistes – der Geist ohne Gedächtnis –, *an der Materie, wie wir sie verstehen*, *wirklich teilnimmt*«.[24]

In der Vorlesung zu *L'évolution créatrice* akzentuiert Deleuze den »überwundenen Dualismus« als das letzte Prinzip der bergsonschen Philosophie: »Wir haben es mit einem bewahrten Monismus tun«.[25] An anderer Stelle spricht er davon, dass Bergson zwar einen Dualismus habe, aber nur, um ihn so weit zu treiben, bis alle Dualitäten einstürzen.[26] Auch Canguilhem hatte darauf bestanden, dass die bergsonschen Unterscheidungen »eher solche der Intention (oder der Intension)« seien, solche der »Tendenz«, als ontologische Oppositionen. Bergsons Konzeption der anorganischen Materie sei tatsächlich »nicht spatial«, da die Materie gerade nicht als aus Teilen bestehend gedacht werde, die einander wie »geometrische Punkte äußerlich wären *(partes extra partes)*«. Bergson denke die Materie als eine, die zur Spatialität nur *tendiere*, wobei diese Tendenz zugleich die »*Tentation* des Bewusstseins« sei.[27] Selbst zwischen Bewusstsein und Materie gibt es keine Wesensdifferenzen. Und Bergsons Trennung von Zeit und Raum, *durée* und *temps*? Für Deleuze kommt beiden gleichermaßen Realität zu, die Virtualität der Koexistenz ist genauso real wie die Aktualität der Individuation. Auf diese Interpretation von *Materie und Gedächtnis* wird er stets erneut kommen, hier erhält das Begriffspaar Aktuelles/Virtuelles die Bedeutung einer neuen Immanenzontologie, in der sich das gewohnte Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie auch das von Wahrnehmung und Materie, Subjekt und Objekt umkehrt.

Die multiple Realität des Virtuellen und des Aktuellen (statt Vergangenheit/Gegenwart) – Différent/ciation

Zunächst zur ersten Umkehrung: Die Zukunft kann, wie Bergson zeigt, sehr wohl auf die Gegenwart wirken und diese auf die Vergangenheit, sofern die Erinnerungen in der Aufmerksamkeit für die Gegenwart aktualisiert werden. Die Vergangenheit ist *virtuell real*. Bergson bietet, so

24 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 222 (der Schluss des IV. Kapitels: *Von der Abgrenzung und Fixierung der Bilder. Wahrnehmung und Materie. Seele und Leib*, 174–223). Herv. v. mir.
25 Deleuze, Cours, 187f.
26 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 97ff.
27 Canguilhem, Commentaire, 129.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

30 Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 153.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziert. Dies ist der Prozess der Individuation, den wir von Bergsons Unterscheidung dreier ›Straßen‹ des Lebens kennen – das Leben, der *élan vital* (das Virtuelle) differenziert sich in die Gattungen und Arten (das Aktuelle), wobei es ebenso real ist wie das Aktuelle. Es ist in sich differentiiert, das Leben ist ›virtuell multipel‹, sagte Bergson. Deleuze deutet das Virtuelle dabei nun als tiefsten Grad des Werdens und damit als Differenz, die *zugleich* Immanenz ist. Der *élan vital* beschreibt die Differenzierung während der Aktualisierung, er ist dasjenige, was »in jedem Moment zwei divergente Richtungen schafft«. *Élan vital* ist die Formel für Bergsons Philosophie der Evolution als permanente Differentiation.[31] Deleuze wird unter der Formel ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ nicht weniger als den ›ganzen Bergson‹ resümieren:

> »Wir stellten eingangs die Frage: Welche Beziehung besteht zwischen den drei Grundbegriffen Dauer, Gedächtnis und Elan vital? … Uns scheint, daß die Dauer (*durée*) wesentlich eine virtuelle Vielheit *(das, was wesensverschieden* ist) umschreibt. Das Gedächtnis erscheint dann als die Koexistenz aller *Differenzstellen* innerhalb dieser Vielheit und Virtualität. Der Elan vital schließlich bezeichnet die Aktualisierung dieses Virtuellen entlang der *Differenzierungslinien*«.[32]

Differenzierung kennzeichnet die biologische Evolution, aber auch die Gesellschaftsgeschichte. Es gibt eine differenzierende Aktualisierung des *gesellschaftlichen* Virtuellen. Bergson hatte dies das ›Gesetz der doppelten Raserei‹ genannt. Im Falle des Menschen tauchen immer neue Bedürfnisse auf; das »Rennen nach dem Wohlleben«, die Tendenz der Konsumgesellschaft wäre eine der Aktualisierungen des Virtuellen, die entgegengesetzte Aktivität das »asketische Ideal«. Bergson hatte beide gesellschaftlichen Richtungen als »zwei entgegengesetzte Aspekten einer ursprünglichen Tendenz« verstanden, mit dem Zusatz, dass die Zukunft »unbestimmt« bleibe.[33] Ähnliches ist es, was unserer Interpretation nach *Tausend Plateaus* weiterführt: eine spezifisch differenzierend verfahrende Methode der Gesellschaftsanalyse und des Gesellschaftsvergleiches, die auf der Unvorhersehbarkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, dem unvorhersehbaren Anders-Werden beharrt.

31 Deleuze, Cours, 168f.
32 Deleuze, *Bergson*, 141.
33 Bergson, *Die beiden Quellen*, 232f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein ›Dispositiv‹ bezeichnet (so nun Deleuze) nichts anderes als ein virtuelles Kräfte- oder Machtverhältnis mit je spezifischen Aktualisierungen.[36]

Bevor es genauer um die Soziologie der ›Gefüge‹ geht, muss zunächst diese zweite Umkehrung des gewohnten Denkens, die *Materie und Gedächtnis* bietet, noch einmal thematisiert werden, insofern nun die deleuzianische Affekt- und Artefakttheorie die dort vollzogene Verabschiedung jeglicher Dualitäten in Bezug auf Körper/Bewusstsein, Objekt/Subjekt, Welt/Wahrnehmung weiterführt. Bergsons These war, ›dass wir eher in den Dingen sind, als die Dinge in uns‹, es keinen Wesensunterschied zwischen Unausgedehntem und Ausgedehntem, Wahrnehmung und Ding gäbe. Natürlich sind Bewusstsein und Materie, Subjekt und Objekt weiter unterschieden; jedoch nur, sofern der Geist »*Gedächtnis* ist (d.h. eine Synthese von Vergangenheit und Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft)«, sofern er die »Augenblicke der Materie zusammenzieht, um sie sich zunutze zu machen und sich in *Handlungen* zu manifestieren«. Damit unterscheiden sich Körper und Materie auf der einen Seite, Wahrnehmung und Denken auf der anderen nicht entlang des cartesianischen Schemas Ausgedehntes/Unausgedehntes, sondern zeitlich, durch differente *durées,* Rhythmen des Werdens. Die Materie tendiert zur »bloßen Sukzession unendlich schneller Augenblicke«, die sich auseinander »ableiten lassen und deshalb einander *äquivalent* sind«, während das Denken sich als »Fortsetzung der Vergangenheit in die Gegenwart« erweist. Dabei bestehen unendlich viele graduelle Differenzen zwischen der »Materie und dem vollen entwickelten Geiste«.[37]

Es ist die These Bergsons, dass im Grunde die gesamte Realität ›mit Bewusstsein begabt‹ sei, weil es eben zwischen dem (auf das Handeln gerichteten) Denken und der (im Interesse des Handelns perzipierten) Realität keine wesentliche ontologische Differenz gibt. In *Die beiden Quellen* hat Bergson diese These noch einmal formuliert:

> »Wenn unser Körper der Stoff ist, auf den unser Bewußtsein sich bezieht, dann hat er die gleiche Ausdehnung wie unser Bewußtsein, dann umfaßt er alles, was wir wahrnehmen, dann reicht bis zu den Sternen. Aber dieser riesige Körper verändert sich jeden Augenblick, und manchmal radikal schon bei der geringsten Verrückung jenes Teils seiner selbst, der seinen Mittelpunkt einnimmt. ... Dieser innere Körper … ist immer gegenwärtig. Er ist … auch handelnd: durch ihn, und nur durch ihn, können wir andere Teile des großen Körpers bewegen. Und da das Ich das ist, was zählt, da es klar ist, daß wir dort sind, wo wir handeln, so ist es üblich, das Bewußtsein in den winzigen Körper einzuschließen und den riesigen Körper zu vernachlässigen«.[38]

36 G. Deleuze, Ein neuer Kartograph, 56.
37 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 218–222.
38 Bergson, *Die beiden Quellen*, 201.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu sprechen, ist damit ein Unterschied der Perspektive: man kann ›im‹ Subjekt ansetzen (Emotionen, Gefühle) oder in der Relation zwischen Körpern (Affekte). Im Affekt steckt weiterhin stets »Positives, Aktives«, nämlich eine Tendenz zur motorischen Aktion. Ihr wird man nicht gerecht, wenn man ›Affekt‹ mit ›Emotion‹ oder ›Gefühl‹ gleichsetzt, ebenso wenig, wie es dem Affekt entspricht, wenn man ihn zu einer »undeutlichen Vorstellung« macht.[42]

Bergson fügt dieser spinozistischen Konzeption die Veränderlichkeit der Affekte, das *affektive Werden* hinzu (während Spinozas Affekte konstante, als solche streng klassifizierbare Affekte waren). »Affekte sind Arten des Werdens«,[43] sagt Deleuze. Dieses Werden ist nun gesellschaftstheoretisch entscheidend, insofern es die Arten des affektiven (Subjekt-) Werdens sind, durch die sich Gesellschaften unterscheiden.

Wie sieht also das soziologische Denken, die Gesellschaftstheorie von Deleuze aus? Zunächst (1955) hat er direkt an die *Beiden Quellen* angeschlossen, jedenfalls wird im knappen Kommentar zur Anthologie *instincts & institutions* eine Institutionentheorie angedeutet, die sich gleichermaßen gegen Naturrechtstheorien des Sozialen (welche das Positive außerhalb des Gesellschaftlichen ansiedeln) wie gegen Vertragstheorien richtet (welche das Gesellschaftliche in der Einschränkung sehen), ebenso aber auch gegen solche, die das Gesellschaftliche aus dem Negativen erklären (aus Bedürfnissen), um die Gesellschaft nur sekundär als »*positiv*, *erfinderisch* darzustellen«. Denn auch wenn die »Neigung in der Institution befriedigt wird, so erklärt sich die Institution doch nicht durch die Neigung«.[44] Statt nun weiter vorzuschlagen, tierische und menschliche Gesellschaften zu vergleichen, indem man beide als komplementäre, negative Lösungen versteht (beide folgen einem Zwang, zu überleben), wird das Problem des Instinkts und der Institution, so Deleuze, an seinem »akutesten Punkt« erfasst, wenn man den Punkt erwischt, an dem die »Erfordernisse des Menschen das Tier betreffen«: wenn es in die Institutionen integriert wird wie in totemistischen Gesellschaften; oder »wenn die Dringlichkeiten des Tiers dem Menschen begegnen«, wenn das Tier dasjenige ist, vor dem man flieht oder »Nahrung und Schutz« erwartet.[45] Womöglich bildet diese Verschachtelung von Instinkt und Institution chronologisch den Beginn eines der gesellschaftstheoretisch zentralen Konzepte von Deleuze/Guattari: des bereits angesprochenen Konzeptes des ›Tier-Werdens‹, dem in *Tausend Plateaus* ein ganzes Ka-

42 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 41; (ebd. 42, 45). Das 1. Kapitel des Buches entfaltet die Affekttheorie: *Von der Auswahl der Bilder bei der Vorstellung. Die Funktion des Leibes*‹ (1–65); siehe oben, Kap. II.

43 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 348.

44 Deleuze, Instinkte und Institutionen (1955), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 23–27, 23.

45 Deleuze, Instinkte und Institutionen, 24.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

Die Artefakt- und Affekttheorie des Sozialen: ›Gefüge‹

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Arrangement[47]) geht es also zunächst um die je spezifische Mischung von materiellen Gefügen: den terrestrischen, artifiziellen, menschlichen, pflanzlichen und tierischen Körpern, die aufeinander reagieren, und deren Materialien ihre Eigendynamik mitbringen, ihre Affektionen und Perzeptionen. Zugleich bestehen Gefüge aus kollektiven Äußerungen, die die materiellen Gefüge durchqueren (ökonomische, religiöse, politische Diskurse; in visueller, sprachlicher, taktiler, auditiver Form). Jedes Gefüge hat drittens seine Effekte – Effekte der Aneignung eines Raums (Territorialität) und seiner Besetzung (glatt-gekerbt), der Abgrenzung eines Außen von einem Innen. Vor allem aber sind es subjektformierende Effekte. Das Subjekt geht dem Gefüge nicht vorher und steht ihm nicht gegenüber, es wird konstituiert und transformiert durch das Gefüge, in das es eingeht. Jedes Gefüge hat viertens eine Art der Bewegung und Geschwindigkeit (Intensität), entsprechende Perzepte und Affekte. Es gibt eine spezifische Art, ein Milieu mit anderen Gefügen zu verbinden (›Reterritorialisierung‹) oder zu verlassen (›Deterritorialisierung‹).

Und es gibt in verschiedenen Gesellschaften stets sehr verschiedene Gefüge, die alle konkret zu beschreiben wären, oder wenigstens die je dominanten. Deleuze und Guattari sprechen etwa von ›Pferde-Gefügen‹, konkret zum Beispiel vom Gefüge »Zugpferd-Stellwagen-Straße«, das sich durch seine »aktiven und passiven Affekte definiert« – mit »Scheuklappen verschlossene Augen haben, ein Gebiß und Zügel haben, stolz sein, einen großen Wiwimacher haben, schwere Lasten ziehen, mit der Peitsche geschlagen werden, stürzen, Krawall mit seinen Beinen machen, beißen«, und so fort. Das ›vermag‹ ein Pferd in diesem Gefüge, wobei es für dessen Wirken eine »obere Grenze« und eine »untere Schwelle« gäbe – das Zusammenbrechen unter der Peitsche und das Nicht-Wiederaufrichten unter einer zu schweren Last.[48] Ein anderes Beispiel ist das feudale Gefüge mit seinen verschiedenen ›Körpern‹ der Erde, des Lehnsher-

47 Vgl. die Anmerkung der Übersetzer in Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 12, Fn.

48 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 349f. Vgl. zu Pferde-Gefügen und ihren Affekten auch die Freud-Kritik in: G. Deleuze, Die Interpretation der Aussagen (1977), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 84–108, 92 (»Ein Pferd ist ein Element, ein determiniertes Material in einem Gefüge aus Straße Pferd Wagen Last. Ein Pferd ist ... durch eine Liste von Affekten definiert, gemäß dem Gefüge, von dem es ein Teil ist ...: blind sein, eine Kandare haben, stolz sein, einen großen Wiwimacher haben, eine dicke Kruppe zum Kotmachen haben, beißen, zu schwere Lasten ziehen, mit den Füßen Krawall machen. ... Das wirkliche Problem, weshalb ein Pferd ›affektiv‹ und nicht repräsentativ ist, lautet: Wie zirkulieren die Affekte im Pferd, wie gehen sie ineinander über, wie verwandeln sie sich ineinander? *Das Werden des Pferds und das Pferd-Werden des kleinen Hans* – eins im andern ... Was *kann* ein Pferd?«).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

49 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 124.
50 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 558.
51 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 556. Eine Fortführung dieser Analyse für die Architektur-Gefüge der Tuareg und Inuit: H. Delitz, ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: P. Trebsche/N. Müller-Scheeßel/S. Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Münster u.a. 2010, 83–106.
52 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 556, 658ff.
53 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 562.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vom ›Nomos‹ des Materials zur Universalgeschichte

Zugleich bleiben sie stets mit der Ebene der Materie und den auf sie einwirkenden Aktivitäten verknüpft, in einer mikrosoziologischen Perspektive, die sich des gesellschaftstheoretischen und sogar universalgeschichtlichen Blicks nicht enthält. Unter diesem Gesichtspunkt einer Universalgeschichte unterscheiden Deleuze-Guattari

> »drei Hauptformen: I. die imperialen archaischen Staaten … (diese Staaten sind sich aufgrund einer formalen Unbeweglichkeit, die ihnen gemeinsam ist, sehr ähnlich); 2. die untereinander sehr verschiedenen Staaten (entwickelte Reiche, Stadtstaaten, Feudalsysteme, Monarchien), die eher mit Subjektivierung und Unterwerfung operieren …; 3. die modernen Nationalstaaten, die die Decodierung noch weiter vorantreiben und so etwas wie Realisierungsmodelle … einer allgemeinen Verbindung von Strömungen sind«.[54]

Auf der anderen Seite operiert diese Perspektive vor der Alternative Individuum-Gesellschaft, ihr geht es um die vor-individuellen Prozesse, in denen Individuen und Kollektive sich individuieren und instituieren.[55] Die Gefüge können die Ebene von Gesellschaften erreichen, zu deren Beschreibung dienen. Zugleich differenzieren die Gesellschaften mit ihnen die noch ungeformte anorganische Natur (*phylum),* indem sie diese in »verschiedene Phyla teilen und selektive Diskontinuitäten in die ideale Kontinuität der Materie-Bewegung einführen«. So wird etwa die Chemie des Kohlenstoffs

> »durch ein bestimmtes Gefüge, das sie selektiert, organisiert oder erfindet, an die Oberfläche gebracht. ... Man kann in allen Fällen viele recht unterschiedliche Linien erkennen: die einen, die phylogenetischen, werden über lange Entfernungen durch Gefüge aus verschiedenen Zeitaltern und Kulturen vermittelt (Vom Blasrohr zur Kanone? Von der Gebetsmühle zum Propeller? Vom Kessel zum Motor?); andere, die ontogenetischen, sind in einem Gefüge enthalten und verbinden verschiedene Elemente oder vermitteln … ein Element mit einem anderen Gefüge unterschiedlicher Art, aber aus derselben Kultur oder demselben Zeitalter (zum Beispiel verbreitet sich das Hufeisen in landwirtschaftlichen Gefügen). … Ein *élan vital*?«[56]

54 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 633.

55 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 299: »Tarde ist der Erfinder einer Mikro-Soziologie, der er ihre ganze Ausdehnung und Tragweite gab«, indem er nicht Akteure und Interaktionen betrachtet habe, sondern unterhalb ihrer die Begehren, die eine Gesellschaft durchziehen.

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

57 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 335.
58 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 556.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftliche Klandestinität«.[59] Was hat diese Autonomie, diese Freiheit des Metallurgen (der sich ganz in die Beziehung zur Materie begibt, statt sich sozialen Normen zu beugen, so Simondon) für sozietale Funktionen und Effekte?

An dieser Stelle führen Deleuze und Guattari das Konzept der *technologischen Abstammungslinie* oder des technologischen Kontinuums ein. Es wird durch mehrere »Variationslinien« definiert, es spielen hier neben den Aktivitäten der Akteure die Potentiale ganz verschiedener Materien hinein: von Meteoriten und gediegenen Metallen, Erzen und Metallanteilen; natürlichen und künstlichen Legierungen; von Umgangsweisen mit dem Metall und dessen Qualitäten. Diesen materiellen Eigenschaften (Singularitäten) und ihren Bearbeitungsweisen korrelieren je »affektive Qualitäten« oder »Ausdrucksmerkmale«. All dies muss gleichermaßen ernst genommen werden. Es ist der Stahl, der eine bestimmte Umgangsweise erfordert. So setzt Gussstahl die Aktualisierung mehrerer Materialeigenschaften voraus (Schmelzen des Eisens bei hoher Temperatur, Entkohlung, usw.), denen affektive Qualitäten entsprechen (Dauerhaftigkeit, Schliff, »Schlieren und Muster«, die sich aus der »inneren Struktur des gegossenen Stahls« ergeben). Ein Komplex solcher Singularitäten, die durch »bestimmte Bearbeitungsarten weiterentwickelt werden können« und in »Ausdrucksmerkmalen konvergieren«, nennt Deleuze das *Phylum* oder die technologische Abstammungslinie. Jedes Phylum hat seine eigene affektive Qualität (die Affekte des Säbels unterscheiden sich von denen des Schwertes). Unter dem Begriff des Phylums kommt also erneut das Gefüge-Konzept ins Spiel, nämlich nun als gesellschaftlich *instituierte* Konvergenz von Materialität, Bearbeitung und symbolischer Dimension, als eine Konvergenz, welche »selektiert, organisiert und stratifiziert« ist, konsistent wird. In diesem Sinn, so fügt Deleuze hinzu, sei ein Gefüge immer eine »regelrechte Erfindung«.[60] Wie für Simondon und Leroi-Gourhan ist also auch für ihn das – Neues schaffende, produktive – Zusammenspiel von Materialität, Aktivität und Intention entscheidend. Nie ist der Akteur allein ausschlaggebend, und stets ist die Materie ernst zu nehmen. Diese Artefakt-, Materialitäts- und Affektivitäts-theoretische Konzeption des Sozialen ist nun wie erwähnt nicht allein ›mikrosoziologisch‹ angelegt. Sie stellt vielmehr von Beginn an gesellschaftsanalytische Fragen.

59 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 558f.
60 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 561.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nisationstypen differenzieren zwar; sie sind aber zugleich auch »ineinander verflochten«. Inwiefern? Insofern Stammes- und Clangesellschaften den territorialen »*Staat antizipieren und ihn zugleich abwehren*«.[63] Und insofern umgekehrt unsere Vergesellschaftungsweise, die Einteilung der Einzelnen auch nicht im territorialen Staat aufgeht. »Jede Gesellschaft, aber auch jedes Individuum wird von zwei Segmentaritäten gleichzeitig durchzogen«, von einer »harten« und von einer »geschmeidigen«, ohne welche die »harten Segmente nicht halten würden«. Die eine Einteilung ist »molar«, die andere »molekular«. Diese beiden Begriffe bezeichnen zwei Arten von Mannigfaltigkeit, die miteinander koexistieren, sich gegenseitig voraussetzen (wie sich Staat und gegenstaatliche Stammesgesellschaft gegenseitig voraussetzen), wobei der molare Bereich als derjenige »kollektiver oder individueller *Vorstellungen*« definiert wird, während der molekulare Bereich »*Überzeugungen und Begehren*« bezeichnet. Wichtig ist, dass mit diesen Begriffen die »Unterscheidung von Gesellschaftlichem und Individuellem jede Bedeutung verliert, da die Strömungen weder Individuen zugeordnet, noch von kollektiven Signifikanten übercodiert werden können«.[64]

In Bezug auf die zentrale gesellschaftsanalytische Frage, ob eine Gesellschaft ihre Einzelnen in Form des Staates oder Stammes organisiert (welche Subjekte sie also instituiert), taucht nun erneut Bergsons Konzept ›Aktualisierung des Virtuellen‹ auf. Das Virtuelle, in diesem Fall ›der Staat‹, wird durch eine Gesellschaft, die sich in Stämmen organisiert, an seiner Aktualisierung gehindert. Die deleuzianische Gesellschaftsanalyse setzt neben Bergsons Kritik negativer Begriffe also auch seinen genetischen Blick voraus. Sie führt zu einer spezifischen gesellschaftsvergleichenden Methode, wobei uns diese genau diejenige Methode zu sein scheint, welche die »strukturale Anthropologie« verwendet. Statt einlinige Evolutionismen, beziehungslose Dualitäten oder nicht minder evolutionäre Dialektiken zu denken, erfordert eine solche Gesellschaftsanalyse ein *Hin und Her*, stets bleiben die anscheinend einander so fremden oder sich ablösenden Gesellschaften aufeinander verwiesen. Sie müssen in ihrem latenten Bezug gedacht werden. Es handelt sich um zwei nicht voneinander getrennt beobachtbare Gesellschaftsformen, da sie sich ständig gegenseitig (wenn auch kollektiv unbewusst) antworten, oder gemeinsam ein gleiches ›Virtuelles‹ aktualisieren. Was soll damit gesagt sein? Ebenso wie für den Strukturalismus, ist keine Gesellschaft vormodern. Keine ist archaisch, geht der unseren vorher, entwickelt sich noch. Vielmehr sind alle Gesellschaften »hochaktuell«.[65]

63 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 290. Herv. von mir.
64 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 299.
65 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 289.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tischer *Erfindungen* aus, eine spezifische Kollektiv- und Subjektform, spezielle Affekte und Geschwindigkeiten. Sieht man diese Positivitäten nicht, wird man nie verstehen, wie die Nomaden im Krieg haben siegen können (ihre »gute Metallverarbeitung«); man wird nie verstehen, warum die Nomaden »versuchten, Städte und Staaten zu zerstören«, wenn man nicht die »nomadische Organisation oder eine Kriegsmaschine« anerkennt. Kurz, man muss die Nomaden »nicht durch Unwissen, sondern durch ihre *positiven* Eigenschaften« bestimmen.[70] Zu diesen positiven Eigenschaften gehören grundlegend die spezifisch nomadischen Gefüge, die wir kurz bereits ansprachen: Das soziale Leben nomadischer Gesellschaften spielt sich hauptsächlich in zwei Gefügen ab, und zwar in zwei *Geschwindigkeitsgefügen*: im Gefüge Mensch-Reittier-Waffe und Mensch-Lasttier-Zelt. Andere Gefüge sind demgegenüber sekundär. So haben zwar auch Nomaden ihre Städte, aber nur in dienender Funktion. In den entscheidenden Gefügen hingegen ist alles für die Bewegung gemacht – eben bis in die Architektur hinein.[71] Häute, Wolle, Filz sind deren Materialien; sie bringen ihre spezifischen visuellen und akustischen Wahrnehmungen mit, ihre Leichtigkeit, ihre kleinen, handhabbaren Dimensionen. Die Zelte graben sich nicht in den Boden ein. Sie schaffen ebenso wie die nicht kartierten Wege, die weder fixiert noch von Infrastrukturen untermauert sind, den (ebenfalls bereits erwähnten) ›glatten‹ Raum im Gegensatz zum ›gekerbten Raum‹ der Sesshaften, den die gebauten Architekturen einbringen, mit ihren dazugehörigen Einteilungen des Bodens und den sozialen Unterteilungen. Der glatte Raum hingegen ist der

> »Raum der kleinsten Abweichung: er hat auch keine Homogenität, außer zwischen unendlich dicht beieinanderliegenden Punkten, und die Verbindung zwischen ihnen vollzieht sich unabhängig von festgelegten Wegen. Es ist ein Raum des Kontakts, kleiner Kontaktvorgänge, der eher taktil oder manuell als visuell wie der gekerbte euklidische Raum ist. Der glatte Raum ist ein Feld ohne Leitungen und Kanäle«.[72]

Im »Gegensatz zu dem, was bei den Seßhaften vor sich geht«, sind hier die Bewegungen primär, nicht die Punkte, zwischen denen man sich bewegt. Zudem hat der Weg nicht dieselbe Funktion, er teilt keinen »*geschlossenen Raum unter den Menschen*« auf, er ist nicht dazu da, je-

70 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 244f.

71 Vgl. H. Delitz, Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte. Zur politischen Effektivität der Architektur, in: E. Seidl (Hg.), *Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Stadtstrukturen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009, 15–34, und ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Deleuze und Guattari beziehen sich v.a. auf A. Milovanoff, La seconde peau du nomade, in: *Nouvelles litteraires* 2646 (1978), 18.

72 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 510.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

73 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 524.
74 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 522ff.
75 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 244.
76 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 535ff.
77 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 670f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Neben der Anordnung der Einzelnen unterscheidet sich auch die Haltung der nomadischen Gesellschaft zur Geschichte, zur eigenen Veränderung von ›uns‹. Es gibt in der Vorstellung der Nomaden sehr wohl Ereignisse, die erinnert werden. Aber diese heften sich nicht an ein bestimmtes Datum auf einem einlinig vorgestellten Zeitstrahl, sie heften sich an verteilte Orte (heilige Bäume, Steine), mit denen sich zugleich das religiöse Wissen verbindet.[78] Die Nomaden entfalten darüber hinaus eine eigene Form des Wissens, die Nomadologie als Gegenteil der Geschichtsschreibung, als imaginatives, erfinderisches Wissen, das gesellschaftskonstitutiv ist: Es dient dem *Werden eines Volkes*.[79] An anderer Stelle spricht Deleuze auch davon, dass es zur Legendenbildung und damit zu der in ihr operierenden »Fabulierfunktion« (Bergson) gehöre, ein »Volk zu erfinden«.[80] In diesem Begriff ist die gesamte Gesellschaftstheorie eingefaltet, welche Bergsons *Die beiden Quellen* enthält: nämlich die positive, einrichtende, Neues schaffende Funktion der Fabulation, ebenso wie ihre abgrenzende, das Kollektiv schließende Tendenz. Auch weitere Formen des Wissens werden von Deleuze-Guattari als spezifisch nomadisch gekennzeichnet: Die Arbeitsteilung sei hier nicht geringer als diejenige, welche die staatliche ›Königswissenschaft‹ vornimmt. Sie ist vielmehr »anders«.

> »Man kennt die Schwierigkeiten, die die Staaten schon immer mit den Zünften und Gilden hatten, mit den nomadischen oder wandernden Körperschaften der Maurer, Zimmerleute, Schmiede etc. Die Arbeitskraft festhalten und seßhaft machen, die Bewegungen des Arbeitsablaufes steuern, ihm bestimmte Kanäle und Leitungen zuweisen, Korporationen im Sinne von Organismen bilden – [all] dies ist immer eine der wesentlichen Angelegenheiten des Staates gewesen«.[81]

Mit all dem, ausgehend von den differenten Gefügen und ihren instituierten Affekten, ergibt die nomadische Gesellschaft das Bild einer ›Kriegsmaschine‹ – was nun ihr Politisches betrifft. Alle gesellschaftli-

78 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 526.

79 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 38.

80 G. Deleuze, Die Literatur und das Leben (1993), in: Ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/M. 2000, 11–17, 14. Vgl. zur Bedeutung der Nomadologie als Ethno-Poetik – einer Literatur, die ein Volk schafft –, und Bergsons Fabulation Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 55f. Zum Volk-Werden durch Literatur und Philosophie vgl. Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, 126ff. »Die Schöpfung von Begriffen verweist in sich selbst auf eine zukünftige Form, sie verweist auf ... ein Volk, das es noch nicht gibt.« Deleuze/Guattari beziehen sich an dieser Stelle übrigens auf einen weiteren Bergsonianer, der in dieser Arbeit nicht angemessen zur Geltung kommt (sich auf soziologische Autoren konzentrierend), nämlich auf Ch. Péguy (*Clio*, Paris 1931, im Begriff des Internellen statt des Eternellen, Ewigen).

81 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 505f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

82 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 521.
83 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 533.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gensatz (wie der des ›glatten‹ und ›gekerbten‹) führt bei genauerem Hinsehen »zu immer schwierigeren Komplikationen« – man kann nämlich auch in Wüsten »eingekerbt« leben, sowie »geglättet in Städten wohnen, ein Stadt-Nomade sein«.[84]

Die Analyse von nomadischer versus staatlicher Gesellschaft bezieht sich natürlich auch auf ›den Kapitalismus‹. Auf diesen ökonomischen Aspekt der eigenen staatlichen Gesellschaftsform läuft es selbstverständlich im zeitgenössischen Kontext hinaus. Die Unterscheidung staatlicher und nomadischer Gesellschaften läuft genauer gesagt darauf hinaus, unerwartete Gemeinsamkeiten des Nomaden mit dem ›Teilchenbeschleuniger‹ Kapitalismus aufzuzeigen – und zugleich beider Divergenz zum Staat zu betonen. Es läuft auf die Analyse der kapitalistischen Vereinnahmungen von (materiellen und sonstigen) Strömen hinaus, und auf die spezielle Art des Bodenbezuges, die das Privateigentum an Boden darstellt. Ohne weiter auf die Einzelheiten einzugehen: Wodurch sich auch diese Gesellschaft definiert, sind weniger als unveränderliche Blöcke vorgestellte Konflikte (Klassen) oder als ebenso unveränderliche Blöcke vorgestellte Differenzierungen (Schichten); die Soziologie habe generell »Unrecht«, wenn sie Gesellschaften nur durch deren »Widersprüche definiert«. Viel eher definiere sich eine Gesellschaft durch diejenigen Bewegungen, die den Segmentierungen entgehen.[85]

Brechen wir hier ab, um festzuhalten, dass die Gesellschaftstheorie von Deleuze (und Guattari) in Vielem bergsonianisch ist: noch in der singulären Aufmerksamkeit für die numerische Aufteilung von Individuen, die ganze Kapitel von *Tausend Plateaus* beherrscht. Andere Themen wurden hier dagegen nur *ex negativo* (eben die Kapitalismus-Analyse) oder gar nicht berücksichtigt. So fiel der Begriff des ›Rhizoms‹ bisher kaum, das Bild einer nicht-hierarchischen Verteilung von Entitäten statt des hierarchischen, zentralisierten Baumes. Auch blieben Begriff und Konzept des ›Ritornells‹ völlig unberücksichtigt, jener Begriff der (barocken) Musik, der für ein Zwischenstück steht, die Brücke, den Übergang, das Intermezzo, das sich zunehmend zum Hauptstück mache. Auf diesen Begriff kommen Deleuze und Guattari im wichtigen Konzept des ›Volk-Werdens‹ zu sprechen, womit es sich einmal mehr (als Übergang) bergsonianisch interpretieren lässt: als jener Moment, in dem sich die Öffnung der geschlossenen Gesellschaft vollzieht.[86] Auch die Auseinandersetzung von Deleuze und Guattari mit der Psychoanalyse interessier-

84 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 667f.

85 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus,* 294ff.

86 Siehe zum Ritornell (auf Nietzsche konzentriert): H. Böhringer, Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* von Gilles Deleuze und Félix Guattari, in: P. Gente/P. Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 148–167.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5 Ein ›Totemismus von Innen‹ – ein Strukturalismus von innen?

(Claude Lévi-Strauss)

Leben und Werk von Claude Lévi-Strauss (1908–2009) sind gut bekannt, gleichwohl seien die Eckpunkte erinnert: Lévi-Strauss studiert bis 1931 in Paris Philosophie und Recht; 1932 bis 1934 ist er Gymnasiallehrer. 1935–38 hat er eine Gastprofessur in Sao Paolo inne und geht bei dieser Gelegenheit mehrere Monate ins ›Feld‹. Ab Mitte der 1930er erscheinen erste Texte zur dualen Klassifikation der Gesellschaften. 1940 emigriert er in die USA, wo er an der New School lehrt. 1947 schreibt er für Georges Gurvitch einen Überblicksartikel über die französische Soziologie.[1] 1948 promoviert er mit den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Die *thèse complémentaire* ist *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. 1949 wird er Vizedirektor des *Musée de l'Homme* und 1950 *directeur d'études* an der *École Pratique des Hautes Études*, wo der den Lehrstuhl *des religions comparées des peuples sans écriture* erhält. 1959–1982 lehrt er am *Collège de France* auf dem Lehrstuhl für *Anthropologie sociale*. 1955 veröffentlicht er seinen Bestseller *Die Traurigen Tropen*. 1962 erscheinen die beiden Totemismus-Bücher *Das Ende des Totemismus* (*Le totémisme aujourd'hui*) und *Das wilde Denken*, anschließend die Mythenanalyse (*Mythologica I-IV,* 1964–1971). 1958 gibt eine Aufsatzsammlung seiner soziologischen Theorie den Namen: *Anthropologie structurale* (gefolgt von *Anthropologie structurale deux*, 1973). Ein erster Aufsatz hatte bereits 1945 diesen Titel verwandt.[2]

›Erst spät habe ich dem Denken Bergsons Ehre erwiesen‹

Auch Lévi-Strauss berichtet zunächst von einem anti-bergsonschen Affekt, wenn es darum geht, zu erklären, warum er als Philosoph Ethnologe wurde. Es sind negative Gründe. Die Philosophievorliebe seines Lehrers Gustave Rodrigues führt Lévi-Strauss umgekehrt dazu, wenig Empathie für Bergson zu empfinden. Dieser habe zu »viel Gewicht auf die Erscheinungen« und das »unmittelbare Bewusstsein« gelegt.

1 Cl. Lévi-Strauss, La sociologie française, in: G. Gurvitch (Hg.), *La sociologie au xxe Siècle*, T. II, Paris 1947, 513–545.

2 Cl. Lévi-Strauss, L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) (1945), 1–12.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

C. L.-S.: Ich stecke die beiden nicht in denselben Sack. Bergson meditiert über metaphysische Probleme, wie das auch ein Indianer tun könnte und wie es die Sioux tatsächlich getan haben. Indem ich sie aufeinander beziehe, erweise ich dem Denken Bergsons Ehre, das, über Zeiten und Räume hinweg, seine Wurzeln in die tiefste Schicht des menschlichen Denkens einsenkt, in die tiefste Schicht dessen, was es an Universalem haben kann. Bei Sartre ist das Gegenteil der Fall.«[3]

In *Das Ende des Totemismus,* dem Text von 1962, den er auch als Vorwort zum zeitgleich erschienenen *Wilden Denken* versteht, wird Lévi-Strauss Bergson dann Durkheim demonstrativ vorziehen. Das Etikett des bergonschen Denkens als eines *Totemismus von Innen* ist dabei nicht nur ironisch gemeint. Bergson hat nämlich, wie Lévi-Strauss deutlich macht, eine seiner grundlegenden Thesen vorweggenommen. Beide, Bergson und Lévi-Strauss, treffen sich im Problem des Totemismus in einem *sehr* zentralen Punkt, nämlich in der Frage der *sozialen Funktion* dieses und damit jedes anderen Klassifikations- oder Denksystems. Lévi-Strauss zieht Bergsons Totemismus-Interpretation dabei sowohl gegenüber derjenigen Durkheims als auch Lévy-Bruhls vor. Während für Durkheim bekanntlich die Totemclans zuerst kommen, sich mit den Totemzeichen Embleme schaffend, an denen sie sich erkennen, spricht Lévy-Bruhl von einer Partizipation als ›affektiver‹, eher gefühlter als gedachter Assoziation der Menschen. Bergson nun erlaube – vor allem im Hinblick auf Durkheim – nicht weniger, als die Dinge vom Kopf auf die Füße zu stellen: Denn

3 Cl. Lévi-Strauss/D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen* (1988), Frankfurt/M. 1989, 19, 170.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

statt von einer vorgängigen sozialen Entität auszugehen, erkenne Bergson, dass sich in der symbolischen Klassifizierung der Welt zugleich das Soziale konstituiert. In der Abkehr vom Soziozentrismus, darin, Durkheim (und Mauss) vom Kopf auf die Füße zu stellen, besteht das soziologische Gesamtprojekt von Levi-Strauss. Bergson hat ihm dabei also vorgearbeitet. Zweifellos, der soziologische Strukturalismus geht konzeptionell und empirisch weit über das von Bergson vorgelegte hinaus. Und doch erkennt dieser auch den strukturalistischen Grundansatz, den *differentiellen* Aspekt der Zeichen. Die Totemclans wissen sich – wie wir bereits gesehen haben – mit verschiedenen Tieren identisch, um sich voneinander zu differenzieren und somit zu integrieren. Auch die Methode des Gesellschaftsvergleichs (die strukturale Anthropologie) ist dem bergsonschen Denken nahe. Und schließlich hat Deleuze in seiner Antwort auf die Frage, ›woran man den Strukturalismus erkennt‹, deutlich bergsonsche Konzepte verwendet. Demnach scheint sich die notorische, zentrale Frage nach der *Existenzweise der Struktur* (in der man Lévi-Strauss stets erneut einen Ahistorismus vorgeworfen hat) am besten mit Bergsons genealogischen Konzept zu beantworten: *Die Struktur existiert als differenzierende Aktualisierung eines Virtuellen (des Lebens, des Sozialen, des Wissens), das bereits in sich differentiiert ist.*

Konvergenzen von Bergson und Lévi-Strauss finden sich also nicht nur methodisch und theoretisch, sondern auch epistemologisch-ontologisch. Es gibt hier oberflächliche Affinitäten, es gibt aber auch tiefgreifende Identitäten. Dabei kann die These gerade bei Lévi-Strauss selbstverständlich nicht lauten, sein Werk speise sich aus Bergson, es sei bergsonianisch. Vielmehr scheint es uns wichtig, es im ›philosophischen Moment‹[4] der 1960er zu verorten. Und in diesem Moment spielte der neu gelesene Bergson eine Rolle. Zweifellos steht Lévi-Strauss in der Tradition von Durkheim und Mauss; zweifellos entfaltet er weder eine Ontologie noch Lebenstheorie. Zweifellos ist für ihn das Thema des Zeichencharakters der sozialen Realität zentral, ein Thema, das bei Bergson kaum im Vordergrund steht. Worum es hier geht, ist also lediglich, einige Aspekte des soziologischen Strukturalismus neu zu lesen, im Übrigen gerade die kontroversen Aspekte, die immer erneut jene stereotypen Vorwürfe zur Folge

4 Zum ›philosophischen Moment‹ der 1960er vgl. F. Worms, *La philosophie en France au XX° siècle. Moments*, Paris 2009, 459–492 und P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

haben, wonach es sich beim Strukturalismus um einen Ahistorismus handele, um einen Formalismus, Symbolismus und Intellektualismus.[5] Aus Sicht Bergsons, der umgekehrt stets als ›Anti-Intellektualist‹ geschimpft wurde, stellt sich der Strukturalismus anders dar.

5 Die Idealismus-Kritik äußert früh (den ›Anerkennungskampf‹ im Tausch betonend) C. Lefort: L'échange et la lutte des hommes (1951, erneut in: Ders., *Les formes de l'histoire*, Paris 1978, 15–29). In ders., Sociétés sans histoire et historicité, in: *Cahiers International de Sociologie* 1952, 91–114) folgt der Vorwurf des Ahistorismus (76f.), sofern Lefort eine Antwort auf die Frage vermisst, wie der Sprung von der ›stagnierenden‹ zur ›historischen Gesellschaft‹ zu denken sei. Lévi-Strauss hat darauf reagiert, u.a. Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952/1953), in: Ders., *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 299–346, 309ff. Der ›Ahistorismus‹ ist auch das Thema z.B. bei Goldmann und Lévi-Strauss in: Cl. Lévi-Strauss u.a., Sur les rapports entre la mythologie et le rituel, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Section V. Sciences sociales, Séance 24 (26 mai 1956). Lévi-Strauss wird hier gefragt, ob man nicht eine genetische Methode anwenden müsste, woraufhin er methodische Probleme angibt. Zur marxistischen Kritik vgl. u.a. Cl. Levi-Strauss/M. Augé/M. Godelier: Anthropologie, Histoire, Ideologie, in: *L'Homme* XV (1975), 177–188. Der wahre »Avatar der Konfrontation zwischen Marxismus und Strukturalismus« war Sartre mit seiner *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis 1* (1960), Reinbek 1980), worauf Lévi-Strauss bekanntlich antwortet: Es müsse weniger darum gehen, den ›eigentlichen‹ Menschen zu konstituieren als darum, ihn »aufzulösen« (*Das wilde Denken* (1962), Frankfurt/M. 1973, 284). Vgl. dazu M. Izard, Lévi-Strauss en son siècle, in: Ders. (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2004, 15–19. Der Vorwurf eines ›Kantianismus ohne transzendentales Subjekt‹ bei P. Ricoeur, reagierend auf die Provokation, Philosophie durch Ethnologie zu ersetzen: Reponses à quelques questions, in: *L'Esprit* 31 (›La pensée sauvage‹ et le structuralisme, 1963), 628–653; Ders., Symbole et temporalité, in: *Archivio di Filosofia* 1–2 (1963), 16–34, 24. Zur Kritik an Lévi-Strauss vgl. A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien* (2000), Weilerswist 2006, 232f. Gerade hierzulande ist die Kritik noch immer harsch, z.B. bei F. Hillebrand, Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 253–260 (Man solle Mauss »aus dem Gefängnis des Strukturalismus ... befreien«, 259), oder bei F. Adloff, der Mauss ebenfalls »aus den Fesseln des Strukturalismus à la Levi-Strauss« befreien will, um ihn als »Ahnherr« einer »symboltheoretischen (!), nicht-strukturalistischen, interaktionistischen, nicht-normativistischen und anti-utilitaristischen Soziologie« zu erkennen (Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen, ebd., 236–244, 236).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Totemismus von Innen: ein System differentieller Klassifikation

Lévi-Strauss selbst hat also die Spur zu Bergson gelegt. Im Schlusskapitel von *Das Ende des Totemismus* (1962) – in dem Lévi-Strauss nach der Kritik der bisherigen Konzeptionen zur eigenen Deutung der totemistischen Systeme anhebt – wird er sich in der Tat als Bergsonianer zu erkennen geben. Die bisherigen Totemismus-Theorien haben diverse Phänomene unter einem Begriff vermischt, womit sie einer ›Illusion‹ aufgesessen sind; sie haben sich historischen Fantasmen hingegeben und den Totemismus als Identifikationssystem verstanden, in dem sich Natur und Kultur mit den Mitteln des Affekts oder Gefühls vermischen. Lévi-Strauss findet all dies gerade auch bei Durkheim.

Wie kommt Bergson ins Spiel? Er beschäftige sich, so Lévi-Strauss, mit dem Totemismus als Tierkult, ihn als eine Art Geisterkult verstehend. Interessant am Totemismus ist für Bergson also zunächst, dass der Mensch Tiere und sogar Pflanzen wie Götter *verehrt*.[6] Während nun Durkheim (für den dies nicht weiter verwunderlich ist) das Totem zu einem Emblem, zu einer »einfachen Clanbezeichnung« reduziert und sich damit über den Ort täusche, den der Totemismus im sozialen Leben der Kulturen einnimmt, und während Durkheim insbesondere nicht erklären könne, warum die Totems oft *Tiere* sind – erwische Bergson den entscheidenden Punkt: eben die Rolle des *Kults,* und damit die Rolle des Praktischen, der Handlungen. Um zu wissen »was sich im Geiste eines Primitiven und selbst eines Zivilisierten abspielt, muß man das, was er tut, zum mindesten ebensosehr in Betracht ziehen wie das, was er sagt«, so hatte Bergson seine Analyse des Totemismus eingeleitet. Wenn sich der Angehörige eines Klans mit seinem Totem identifiziert, darf man dies nicht rein intellektualistisch verstehen. Der Kult sei im täglichen Leben viel zu präsent, als dass er nur ein Mittel zur Bezeichnung des Clans sein könne.[7] Der Kult dient, so wird nun Lévi-Strauss einspringen, vielmehr der *Konstitution* der Gruppen, und dies habe Bergson, wenn auch implizit, erkannt – weil er in Rechnung stellt, dass die totemistischen Systeme in erster Linie *differentielle Klassifikationen der Kollektive und ihrer Einzelnen* sind. Deshalb auch sind es vor allem Tiere, die als Totems dienen. Sie bieten die meisten und deutlichsten Anhaltspunkte einer Differenzierung von Gattungen, und damit von mit ihnen identischen Gruppen. Für Bergson verbanden sich mit der (fabulatorischen) Identifikation mit dem Totem in der Tat die Konstitution geschlossener Gesellschaften, also solcher, die

6 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 121f. Bergson, *Die beiden Quellen*, 143.

7 Bergson, *Die beiden Quellen*, 143.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich voneinander differenzieren. Es komme hier weniger darauf an, welches Totem man habe, als dass es immer *verschiedene* Totemtiere sind:

> »Daß ein Clan dieses oder jenes Tier sein soll, daraus ist nichts zu entnehmen; daß aber zwei Clans desselben Stammes notwendigerweise zwei verschiedene Tiere sein müssen, das ist viel lehrreicher«, denn um sich selbst und den anderen klar zu machen, dass »zwei Clans zwei verschiedene Gattungen vorstellen, wird man dem einen den Namen eines Tiers geben und dem andern den Namen eines andern Tiers. Jeder dieser Namen wäre für sich genommen nur eine Bezeichnung: zusammen sind sie das Äquivalent für eine Behauptung. Sie besagen in der Tat, daß die beiden Clans *verschiedenen Blutes* sind«.[8]

Kurz, der Akzent des Totemismus liegt, so Bergson, »nicht auf der Tierheit, sondern auf der Zweiheit«.[9] Die totemistische Identifikation ist eine differenzierende Integration. Sie beruht darauf, dass Tier- und Pflanzengattungen ein System differentieller Abstände ermöglichen. Bergson erkennt damit für Lévi-Strauss die Logik des Sozialen schlechthin: Basierend auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, tendiert dieses dazu, sich zu differenzieren, duale Organisationen zu bilden. Die *Zwei* (Differenzierung in Garbenform, Bifurkation) ist das Grundprinzip der Vergesellschaftung, was nicht ausschließt, dass es sich komplizieren kann, sich acht Sub-Clans bilden, oder drei Unter-Clans einen Clan bilden, wenn es Unfälle der Struktur (z.B. die demographische Entwicklung oder Kriege) erzwingen.

Es gibt einige weitere Verweise auf Bergson: Dieser erkenne den Zusammenhang von Totemismus und Exogamie, ohne beide in eins fallen zu lassen. Selbst die ›geschlossene Gesellschaft‹ gibt sich demnach in der Exogamie Institutionen der begrenzten Öffnung. Zwar schließen sich die Clans gegeneinander ab, wenn sie sich als ›verschiedenen Blutes‹ betrachten, doch finden sie eben auch einen »*modus operandi*«, der die sexuelle Anziehung zwischen Männern und Frauen in der Gruppe verringert. Sie instituieren eine begrenzte Solidarität gegen andere Gruppen.[10] Begrenzt ist diese Solidarität im Übrigen auch durch Mechanismen, Konflikte rituell zu beenden – und zwar, *nachdem* man ihnen ebenso rituell Gelegenheit gab, sich auszudrücken. So anerkennen geschlossene Ge-

8 Bergson, *Die beiden Quellen*, 144.
9 Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.
10 Bergson, *Die beiden Quellen*, 144: »De facto wissen wir, daß die Clans, in die der Stamm zerfällt, oft exogam sind. ... Man hat sogar lange geglaubt, … der Totemismus bedeute immer Exogamie. ... Man sieht sehr wohl, welches Interesse die Natur daran hat, zu verhindern, daß die Glieder eines Stammes regelmäßig untereinander heiraten und daß die Ehen in dieser geschlossenen Gesellschaft schließlich zwischen nahen Verwandten zustande kommen: die Rasse würde sogleich degenerieren«.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sellschaften die Notwendigkeit, *Zwei* zu sein, sie erhalten sich einen latenten Antagonismus. Aber sie zähmen den Krieg auch, wenn indigenen Kulturen nämlich nur bestimmte Gruppen als ›Menschen‹ ansehen und sich gegenüber allen, die sie als Nichtmenschen verstehen, auf eine Technik der Vermeidung von Konflikten beschränken.[11] Sie verfallen mithin nicht in die »Totalität des abendländischen Denkens«, in dessen »Unfähigkeit, im Streben nach dem Einen aufzuhören«.[12]

Konkretes und Abstraktes, Kontinuierliches und Diskontinuierliches (der totemistische Operator)

Bergson entdeckt aber auch den *totemistischen Operator*, also die These, dass die Anschauung, die die Tiere und Pflanzen dem Auge bieten, es ermöglichen, den beliebig erweiterbaren und kontrahierbaren Begriff der Art zu bilden, und damit ein universal anwendbares Klassifikationsraster, eine kosmologische Matrix zu begründen. Einerseits (in ihrer Ähnlichkeit) erlauben es die tierischen und pflanzlichen Exemplare, *Gemeinsamkeiten* zu denken, im Gegensatz zur Anschauung des Menschen. Um zu verstehen, warum die Totems vornehmlich Tiere sind, muss man danach suchen, was es an der Art, *in denen der Mensch sie wahrnimmt*, an Originellem gibt; und dem Tier, so Bergson, sähen wir viel eher die *Gattung* an, als die Individualität (»Einen Menschen erkennen besteht darin, daß man ihn von anderen Menschen unterscheidet; aber ein Tier erkennen heißt gewöhnlich, sich über die Gattung Rechenschaft abzulegen, zu der es gehört«[13]). Der Totemismus ist eine differentielle Aktivität auch hinsichtlich des Wissens, und zwar eines Wissens, das vom Konkreten ausgeht, eben von Tieren und Pflanzen. Wegen seines Doppelcharakters (es ist Organismus, also *System von Teilen*, und es ist *Teil einer Art*) ist – so Lévi-Strauss – die tierische *Art* das perfekte begriffliche Werkzeug, um jeden beliebigen Bereich der Wahrnehmung, ob er

> »in der Synchronie oder der Diachronie, im Konkreten oder Abstrakten, in der Natur oder der Kultur liegt, zu detotalisieren und zu retotalisieren. Als mittlerer [ertragreichster] Klassifikator kann der Bereich der Arten sein Netz nach oben, d.h. in Richtung der Elemente, der Kategorien und der Zahlen erweitern, oder nach unten, in Richtung der Eigennamen verengen«.[14]

11 Cl. Lévi-Strauss, La politique étrangère d'une société primitive, in: *Politique étrangère* 2 (1949), 139–152.
12 Lévi-Strauss, La politique étrangère, 149f.
13 Bergson, *Die beiden Quellen,* 142.
14 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 173f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»[I]soliert betrachtet ist die Art eine Sammlung von Individuen; aber in Bezug auf eine andere Art ist sie ein System von Definitionen. Weiterhin ist jedes dieser Individuen, deren theoretisch unbegrenzte Sammlung die Art bildet, undefinierbar in der Ausdehnung, da es einen Organismus bildet, der ein System von Funktionen ist. Der Begriff der Art hat also eine innere Dynamik: als Sammlung, die zwischen zwei Systemen steht, ist die Art der [totemistische] *Operator*, der es erlaubt ..., von der Einheit einer Mannigfaltigkeit zur Vielfalt einer Einheit überzugehen.«[15]

Den Fund des ›totemistischen Operators‹ hat Lévi-Strauss ausdrücklich Bergson zugesprochen. »Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, hat Bergson geahnt, welch wichtige Rolle der Begriff der Art aufgrund seiner logischen Struktur in der Kritik des Totemismus spielen könnte.«[16]

Totemistische Institutionen beruhen weiter auf der Annahme einer Homologie zwischen zwei Systemen von Differenzen, von denen eines in der Natur, das andere in der Kultur (im Sozialen) liegt. Der Totemismus »schafft eine logische Äquivalenz« zwischen der »Gesellschaft natürlicher Arten« und der »Welt sozialer Gruppen«, da für ihn die natürliche mit der sozialen Gliederung übereinkommt.[17] Hier nun sei Bergsons Denken »seltsam« analog dem totemistischen, es sei gleichsam ein *Totemismus von innen*,[18] da auch Bergson von der Wahrnehmung oder dem Kontinuierlichen ausgehe, um es zum Ausgangspunkt der Ordnung zu machen. Lévi-Strauss erinnert Bergsons Denken ganz konkret an die Sioux, und Bergson selbst hätte dies bemerken »können, da er die *Formes elementaires de la vie religieuse* gelesen und bedacht hatte«.[19] Durkheim hingegen gehe umgekehrt vom Diskontinuierlichen der Begriffe aus. Der Gegensatz von Kontinuität-Diskontinuität spielte namentlich in *Schöpferische Evolution* eine wichtige Rolle, in der Frage, inwiefern die Evolution des Lebens dem Denken zugänglich sei. Das begriffliche Denken konzipiere, so Bergson, alles in Form der Diskontinuität; es teilt die – sich ständig verändernden – Lebensformen in Gattungen, Arten, Individuen, Lebensalter ein.[20] Die bergsonsche Methode soll – wie wir gesehen haben – demgegenüber ein Denken ermöglichen, das sich der kontinuierlichen Veränderung anschmiegt. Lévi-Strauss zufolge verfährt nun die totemistische ›Wissenschaft‹ exakt auf dieselbe Weise. Aus dem Kontinuierlichen der Wahrnehmung *macht* das totemistische System das Diskontinuierliche, wobei es eher durch Bilder als Begriffe operiere. Kurz, es handelt sich um kein primitives Denken, es mangelt ihm nicht an Lo-

15 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.
16 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.
17 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 136, 124.
18 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126
19 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126.
20 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 185.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gik und Unterscheidungen. Die totemistischen Klassifikationskünste machen vielmehr deutlich, dass es *zwei* Arten wissenschaftlichen Denkens gibt, differente strategische Ebenen benutzend, auf denen die Natur dem Wissen zugänglich ist. Die eine passt sich der Wahrnehmung und Einbildungskraft an, während sich die andere von beiden löst; die eine Beziehung von Ideen auf Dinge kommt der »sinnlichen *Intuition*« nahe, die andere nicht.[21]

Kurz: Bergson, der Philosoph der Intuition, der »Studierstubenphilosoph«,[22] findet die Lösung des totemistischen Problems ausgerechnet auf dem Gebiet der *begrifflichen Opposition,* während der Studierstubensoziologe Durkheim dem Totemismus eine *affektive Identifikation* unterstellt![23] Durkheim hatte sich die Entstehung der Religion im totemistischen Kult ja so erklärt: Die kollektive Erregung (zu der der ›Primitive‹ leichter komme als wir, weil seine Leidenschaften »nur unzulänglich seiner Vernunft und seinem Willen unterworfen sind«[24]) lässt eine Kraft fühlen, zu der man allein nicht fähig wäre und die daher auf ein heiliges Wesen exteriorisiert wird. Nun sei es bei den ›Primitiven‹ nur natürlich, dass die kollektive Kraft auf ein Totem-Tier (oder eine Pflanze) übertragen werde, weil es leichter vorzustellen sei als der Klan und sich das kollektive Gefühl umso eher übertrage, je einfacher die Symbole sind. Der Klan sei eine »viel zu komplexe Wirklichkeit, als daß sich ihn so einfache Leute in seiner konkreten Einheit vorstellen könnten«.[25] Bergson und Lévi-Strauss sehen dies anders, und vor allem Lévi-Strauss stemmt sich immer erneut gegen jeden Eurozentrismus in der Anthropologie respektive Ethnologie.

21 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken,* 27.

22 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 128.

23 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 123. Die Zentralität des Affektiven bei Durkheim betont auch R. Münch (»affektuell fundierte« Gesellschaftstheorie), im Gegensatz zu Weber, in einem Theorienvergleich, den wir uns hier in Konzentration auf die frankophone Welt versagt haben. Münch findet im Übergang von den *Regeln* zu den *Elementaren Formen,* v.a. aber in ›Der Dualismus der menschlichen Natur‹ eine parsonsche ›voluntaristische Handlungstheorie‹ (der Internalisierung/Sozialisierung anstelle von Zwang). *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber* (1982), Frankfurt/M. 1988, 588. Zur ›affektuellen‹ Grundlegung bei Durkheim, der Divergenz und Konvergenz zu Weber ebd., 549–603.

24 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 296f.

25 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 299f. und 302f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Seinsweise der Struktur: differenzierende Aktualisierung des Virtuellen

> »Von der Struktur wird man sagen: real ohne aktuell zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein«.[26]

Kommen wir zu der Frage der Existenzweise der *Struktur* zurück: Was ist der konzeptionelle Kern des ›Strukturalismus‹? Die Frage muss stets erneut gestellt werden, und Lévi-Strauss selbst hat dazu oft Stellung genommen, um zu erklären, was er mit Struktur meint, und vor allem, was nicht. Im Gegensatz zu Radcliffe-Brown gehe es ihm nicht um die Struktur als Teil der empirischen Realität.

> »Das Grundprinzip ist, daß der Begriff der sozialen Struktur sich nicht auf die empirische Wirklichkeit, sondern auf die nach jener Wirklichkeit konstruierten Modelle bezieht. Damit wird der Unterschied zwischen zwei Begriffen, die einander so nahe sind, daß man sie oft verwechselt hat, sichtbar, ich meine zwischen der *sozialen Struktur* und den *sozialen Beziehungen*. Die *sozialen Beziehungen* sind das Rohmaterial, das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die *soziale Struktur* erkennen lassen. Auf keinen Fall darf diese auf die Gesamtheit der in einer gegebenen Gesellschaft beobachtbaren Beziehungen zurückgeführt werden.« [27]

Lévi-Strauss' positive Antworten optieren stets für den Modell- statt Substanzcharakter sowie für den topologischen oder relationalen Charakter der Struktur. Entscheidend ist hier natürlich der Begriff des *flottierenden Signifikanten*, der seine Bedeutung allein aus seiner relationalen Position bezieht. Die ›Einleitung‹ in das Werk von Marcel Mauss von 1950, in der dieser Begriff auftaucht, gilt den einen als Manifest des Strukturalismus; anderen als Beginn der Verzerrung von Mauss. Es gehe Mauss, so erklärt Lévi-Strauss, bei der Einführung des ›Symbolischen‹ nicht darum, dass sich *etwas* in Symbole übersetze. Es handele sich für Mauss beim Symbolischen nicht um eine Beziehung der Repräsentation einer Realität, beide seien vielmehr dieselbe »autonome Realität«, wobei die Symbole sogar »realer« seien »als das, was sie symbolisieren«.[28]

26 G. Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus? (1973), in: F. Chatelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 1975, 269–302, 281.

27 C. Lévi-Strauss, Sinn und Gebrauch des Modellbegriffs (1960), in: Ders., *Strukturale Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 87–98, 96. Vgl. ders., Der Strukturbegriff in der Ethnologie, 299f.

28 Cl. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* I, München 1978, 7–41, 26f., 39.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Was ist also die Existenzweise der Struktur? Deleuze hat diesem Problem einen programmatischen Text gewidmet, die strukturalistische Operation an sieben Kriterien erkennend, von denen gerade das Kriterium, das sich zentral auf die Seinsweise der Struktur bezieht, jenen angesprochenen bergsonschen Ton hat. Für die Struktur gilt demnach das, was auch für den *élan vital* gilt: *Sie ist nirgendwo positiv gegeben, gleichwohl aber real*. Es handelt sich bei der Struktur um ein *Virtuelles, das sich aktualisiert, indem es sich differenziert*. So gesehen, scheint der soziologische Strukturalismus nicht allein im Verweis auf die strukturale Linguistik (Ferdinand de Saussures und Antoine Meillets) und nicht nur im Verweis auf jenen a-subjektivistischen Satz aus den *Mythologica* erklärt werden zu können, dass sich die Mythen ›selber denken‹.[29] Dann ist man oft zu schnell bei jenem formalistischen, mentalistischen oder idealistischen Konzept,[30] das vom ›Poststrukturalismus‹ entscheidend überholt worden sei.[31]

Deleuze, dem der Begriff Poststrukturalismus fremd ist, nennt folgende Kriterien: (1.) *Das Symbolische ist ein Drittes neben dem Ima-*

29 »Wir behaupten ... nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken. Und vielleicht müßte man … noch weiter gehen, und von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, daß sich die Mythen auf gewisse Weise *untereinander* denken.« Cl. Lévi-Strauss, *Mythologica* 1. *Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971, 26.

30 Während Lévi-Strauss doch zuerst räumliche Anordnungen (Contribution a l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, in: *Journal de la société des américanistes* 28 (1936), 269–304) sowie Verwandtschaftssysteme (*Die elementaren Strukturen*) behandelt; während er sich für die konkrete Wahrnehmung im *Wilden Denken* interessiert; während er in den *Mythologica* das Verhältnis von Tod und Leben erspürt; während er auf die Korrektur von Durkheim durch Mauss hinweist: die Einführung des Körpers, der Nicht-Cartesianismus. Gehlen hat ihn so gelesen: Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften, in: Ders./H. Schelsky (Hg.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf 1955, 13–45; ders., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004; vgl. J. Fischer, Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie: Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus, in: M. Kauppert/D. Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M. 2008, 175–191; Delitz, *Arnold Gehlen*, Kap. V.

31 Die Differenz Strukturalismus/Poststrukturalismus ist bekanntlich nicht-französischen Ursprungs. Sicher gibt es eine Diskontinuität – F. Worms spricht von der Erfindung eines *neuen ›Problems‹* im Poststrukturalismus (die zu neuen Lektüren führt): F. Worms, *Moments*, v.a. 485–552. Ebenso formuliert es Foucault selbst: Sicher stand »hinter dem, was man Strukturalismus nannte, wohl ein gewisses Problem …, nämlich das des Subjekts und der Neuformierung

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ginären und dem Realen. Gedacht wird die Struktur als symbolische Ordnung, die weder mit dem Realen identisch ist (sie ist/hat keine sinnliche Form) noch es einfach kopiert. Sie ist auch nicht nur imaginär, sondern liegt beidem zugrunde. Das Symbolische bestimmt sich weder durch eine prä-existente Realität, die es bezeichnet, noch durch imaginäre oder begriffliche Inhalte. (2.) *Die Bedeutung ist topologisch*. Der Sinn der Zeichen ergibt sich allein aus der Position. Im Strukturalismus sind die Orte wichtiger »als das, was sie ausfüllt«.[32] (3.) Die Struktur ordnet *Differentielles und Besonderes*. Sie verbindet zwei Aspekte, zum einen ein »System differentieller Verhältnisse, nach denen sich die symbolischen Elemente gegenseitig bestimmen«, zum anderen ein »System von [z.B. natürlichen, tierischen] Besonderheiten, welche diesen Verhältnissen entsprechen«. Die Frage, ob etwas strukturiert ist, eine Struktur hat, ist so zu stellen: Kann man jeweils »symbolische Elemente, differentielle Verhältnisse und besondere Punkte«, die einem Bereich eigen sind, »freilegen?«[33] (4.) *Die Struktur ergibt sich aus der Doppelbewegung des Differenzierenden und der Differenzierung*. Die Struktur ist nie

des Subjekts«, während er sich weigert, »das gemeinsame Problem« der Poststrukturalisten zu sehen (Strukturalismus und Poststrukturalismus, Gespräch mit Gérard Raulet (1983), in: Ders., *Schriften IV: 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 521–555, 542). Vgl. zur Frage, *woran man den Poststrukturalismus erkennt*, aus französischer Sicht (für die Literaturwissenschaft): F. Wagner, Du structuralisme au post-structuralisme, in: *Études littéraires* 36 (2004), 105–126; aus deutscher: J. Angermüller, Qu‹est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d‹un pays à l'autre, in: *Langage et société* 120, 2/2007, 17–34, ders., *Nach dem Strukturalismus Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007, 9–22; oder auch S. Moebius/A. Reckwitz: Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 7–25. Betont wird die Verschiebung und Radikalisierung des strukturalistischen Projekts, wobei man erneut nicht umhin kommt, Lévi-Strauss als ›rationalistisch‹, textlastig, gar als Vertreter eines ›linearen Entwicklungsmodells‹ vorzustellen. Eine andere Antwort auf diese Frage hat E. Balibar (Le structuralisme, une destitution du sujet? in: *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1, 5–22): Er erkennt in beiden ›-ismen‹ ein neues Denken des Subjekts: die Ersetzung des konstituierenden durch das konstituierte Subjekt, eine *De- und Rekonstruktion des Subjekts*, wobei alle ›großen‹ strukturalistischen Texte beide Bewegungen enthielten – auch die von Lévi-Strauss. Und die ›*Struktur*‹*?* Sie ist das Dispositiv dieser De- und Rekonstruktion des Subjekts. Der ›Poststrukturalismus‹ wäre somit ein sich selbst reflektierender Strukturalismus (15ff.). Sicher muss man dem die andere Stellung hinzufügen, die im ›Poststrukturalismus‹ die diachrone Achse hat – auch wenn sie, wie wir zeigen wollen, dem Strukturalismus nicht fremd ist.

32 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 274f.

33 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 279.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ganz real. Real oder gegenwärtig ist sie nur in dem, in dem sie sich verkörpert oder aktualisiert. In sich selbst ist sie indes »*weder* gegenwärtig noch fiktiv, *weder* real noch möglich«.

Und hier setzt nun das erwähnte bergsonsche Argument ein: »Vielleicht bezeichnet das Wort *Virtualität* genau den Modus der Struktur«, denn das Virtuelle hat einen eigenen Modus von Realität, welche »mit keiner gegenwärtigen oder vergangenen Aktualität in eins geht«. Von der Struktur wird man also das sagen müssen, was auch für den *élan vital* gilt: »*real ohne aktuell zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein*«. Insofern stelle uns Lévi-Strauss die Struktur als Art ideales Reservoir vor, in dem »alles *virtuell* nebeneinander existiert, aber worin die *Aktualisierung* sich notwendig nach ausschließenden Richtungen vollzieht«. Differenzierende Aktualisierung des virtuellen: das ist die Seinsweise der Struktur, also eine spezifische genetische, unvorhersehbare, retrospektiv betrachtet Spaltungen vollziehende Evolution. Die ›Struktur‹ eines ontologischen Bereiches ist eine »*Virtualität* der Koexistenz«, welche »vor den Wesen, den Gegenständen und den Werken dieses Gebietes existiert«, wobei sich das Ganze, die Struktur, nie insgesamt aktualisiert. »Es gibt keine totale Gesellschaft, sondern jede Gesellschaftsform verkörpert gewisse Elemente«, während andere Gesellschaften gerade die entgegengesetzten aktualisieren. Und hier bringt nun Deleuze die vollständige Formel der Aktualisierung des Virtuellen ein: das Virtuelle ist in sich differentiiert, und es differenziert sich in seiner Aktualisierung. Die Verwandtschaftsstrukturen, die Sprachstrukturen, die Strukturen der Mythen gleichen in ihrem dynamischen oder genetischen Aspekt, in ihrem Werden denen des Lebens bei Bergson.

> »Von der Struktur als Virtualität müssen wir sagen, daß sie noch undifferenziert ist, obwohl sie ganz und gar differen*t*siert ist. Von den Strukturen, die sich in dieser oder jener (gegenwärtigen oder vergangenen) aktuellen Form verkörpern, müssen wir sagen, daß sie sich differenzieren und daß Aktualisierung für sie genau Differenzierung ist.«[34]

Der Strukturalismus ist (teilt man diese Interpretation von Lévi-Strauss) *kein* Ahistorismus. Er impliziert einen Aktualisierungsprozess. Das Genetische ist dem Strukturellen ebenso wenig entgegengesetzt, wie die Zeit der Struktur. Die Haltung des Strukturalismus zum Werden, zur Geschichte und zu den Ereignissen ist für Deleuze in der Tat »sehr klar: die Zeit ist für ihn immer eine *Aktualisierungszeit*, nach der sich in verschiedenen Rhythmen die Elemente virtueller Koexistenz verwirklichen«. Die Wirklichkeit der Struktur wäre also jene Differenzierung von Arten und Teilen, *die die Struktur verwirklichen, wobei umgekehrt die Struktur*

34 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 282f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Arten und Teile »selbst produziert«.[35] Wie ist das zu verstehen? Die Struktur ist vor ihrer Aktualisierung bereits ein »System differentsieller Elemente und Verhältnisse«, und indem sie sich verwirklicht, differenziert sie die Arten und Teile, Wesen und Funktionen.[36]

In dieser bergsonschen Prozessontologie geht der Strukturalismus natürlich nicht auf. Deleuze nennt als (5.) Kernaussage *das Serielle*. Lévi-Strauss' Kritik der Totemismustheorien hatte sich gegen die These gewandt, nach der sich ein Individuum oder eine Gruppe mit einem Totemtier *identifiziert*. Es handele sich vielmehr um eine »Homologie« zwischen einer Serie von Tierarten (Elemente differentieller Verhältnisse) und einer Serie gesellschaftlicher Positionen.[37] 6.) Levi-Strauss spricht hinsichtlich des *mana* vom flottierenden Signifikant als »symbolischem Nullwert«, der einen Überschuss an Sinn aufweise,[38] weshalb es verfehlt wäre, nach einer ›letzten‹, determinierenden Realität zu fragen.[39] Und schließlich das (7.) Kriterium: *Vom Subjekt zur Praxis*. Der Strukturalismus beseitige keineswegs das Subjekt, eher handele es sich um ein »Denken, welches es zerbröckelt und es systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von Platz zu Platz gehen läßt«, so dass es aus »*unpersönlichen« Individuationen* besteht.[40] Darüber hinaus gibt es ›Unfälle‹ der Struktur, Ereignisse. Diese bilden die »immanente ›Tendenz‹ der Struktur«. Insofern interessieren sich Strukturalisten sehr wohl für ›Veränderungen‹ von Strukturen (Foucault) oder für ›Übergangsformen‹ zwischen Strukturen (Althusser) – als *Wandlungen*, *in denen die Struktur* (nicht nur ihre Elemente) *anders wird*.[41]

Die strukturale Analyse: Gesellschaftsvergleich ohne Evolutionismus und Ahistorismus

Folgt man Deleuze, dann beruht auch das französische strukturalistische Denken auf einem unbemerkten Bergsonismus. Dann erklären sich die Begriffe der strukturalen Analyse (binäre Opposition, differentielle Operatoren, duale Organisationen), das Interesse für ›umgekehrt symmetrische‹ Phänomene, der allgemeine Zug dieses gesellschaftstypisierenden Denkens noch einmal neu. Es klärt sich auch noch einmal neu, warum der Strukturalismus stets *divergente* Gesellschaften oder Phänomene analysiert. Ein Ausgangspunkt und Spezifikum dieser vergleichenden

35 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 283.
36 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 284.
37 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 287f.
38 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 294.
39 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 297.
40 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 299.
41 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 301f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie ist in der Tat die Kritik am *Evolutionismus* oder am Eurozentrismus. Diese Kritik folgt implizit Bergsons Argument, dass ein Evolutionismus Wesensdifferenzen übersieht, dass er graduelle Differenzen auf einer einzigen aufsteigenden Linie annimmt, worauf hin er anderen Kulturen stets einen inferioren, ›noch nicht entwickelten‹ Status zuweisen muss. Zugleich kann er das Neue nicht denken, die Unvorhersehbarkeit im Bereich des Sozialen. Bei Pierre Clastres wird die von Bergson ererbte Evolutionismus-Kritik noch deutlicher werden, gleichwohl sind alle Argumente bereits bei Lévi-Strauss enthalten. Aus der Perspektive einer differenzierenden Aktualisierung, einer gesellschaftlichen *Tendenz*, die sich in *divergente* Lösungen spaltet, muss die Kritik also all jenen Positionen gelten, die in den ›primitiven‹ Gesellschaften kindliche Vorläufer von ›uns‹ sehen. Durkheims Unterscheidung einer ›segmentären‹ und ›funktional differenzierten Gesellschaft‹ etwa ist – ebenso wie die Rede vom Totemismus als ›einfachster‹ Form des religiösen und sozialen Lebens – ganz offen evolutionär konzipiert. Auch Marcel Mauss partizipiert noch an diesem Evolutionismus. Für eine strukturale Anthropologie hingegen erweisen sich die verschiedenen Gesellschaften (ob an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten) als *differente* Aktualisierungen einer Tendenz, d.h., sie sind gleichermaßen ›jung‹ oder ›alt‹, und sie sind gleichermaßen gültige, nur ›umgekehrt symmetrische‹ Antworten auf dasselbe Problem. Das Projekt der strukturalen Anthropologie ist letztlich, die nicht-westlichen Gesellschaften als gleichwertige, andere Lösungen des Gesellschaftsproblems ernst zu nehmen. Eine strukturale Anthropologie stellt sich also gegen jede (evolutionistische, mechanistische) Geschichtsphilosophie *des Sozialen*, wie sich Bergson gegen jede (evolutionistische, mechanistische) Geschichtsphilosophie *des Lebens* stellt.

In dieser Hinsicht, als Nicht-Eurozentrismus, als Nicht-Evolutionismus respektive als ›richtiger Evolutionismus‹ (Bergson) ist die Unterscheidung »kalter« und »heißer« Gesellschaften zu verstehen.[42] Das Problem, auf das beide antworten – auf umgekehrte Weise – ist die Erfordernis, mit dem eigenen Anders-Werden umzugehen. Lévi-Strauss selbst formuliert dabei mit Rousseau, worum es ihm geht: Es handele sich bei der Rede von kalten und heißen Gesellschaften nicht um ›reale Kategorien‹; das Ziel sei vielmehr heuristisch. Konstruiert werden zwei Zustände, die *›nicht existieren, nicht existiert haben, nicht existieren werden, von denen richtige Vorstellungen zu haben jedoch nötig ist‹*« – und zwar, um

42 Diese Unterscheidung wird 1961 eingeführt (Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris 1961, 33–61), bevor sie in *Das wilde Denken* auftaucht (270ff.). Seither hat Lévi-Strauss aber auch »hundert Mal gesagt, geschrieben und wiederholt, daß keine Gesellschaft absolut ›heiß‹ oder ›kalt‹ ist«. Lévi-Strauss, in: Ders./Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 181. Vgl. auch: Entretien avec Claude Lévi-Strauss, in: *Le Nouvel Observateur* II, 5.7.1980, 15ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu »verstehen, dass Gesellschaften, die irreduziblen Typen an zugehören scheinen, sich weniger durch objektive Merkmale voneinander unterscheiden als durch das subjektive Bild, das sie sich von sich selbst machen. Alle Gesellschaften sind historisch, doch die einen »geben es offen zu, während andere sich dagegen sträuben und es lieber ignorieren«.[43] Sicher, das gelingt stets nur unvollkommen; aber sie setzen sich diese Norm. Es geht um ›subjektive‹ *kollektiven Haltungen,* denn das Bild, das Gesellschaften sich von sich selbst geben, ist »ein wesentlicher Teil ihrer Wirklichkeit«.[44] Kalt und heiß nennt Lévi-Strauss nun also das Verhältnis, dass die Gesellschaften zu ihrer Geschichte einnehmen (und nicht ihre tatsächliche Veränderung). Denn auch jene »Gesellschaften, die wir ‚primitiv‹ nennen, sind es in gar keiner Weise, möchten es jedoch sein; sie träumen davon, primitiv zu sein, denn ihr Ideal wäre es, in dem Zustand zu verharren, in dem die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben.« Auch sie stehen in der Geschichte, verändern sich, aber sie »betrügen sich selbst« darüber. Sie lassen die Geschichte eher über sich ergehen, während ›wir‹ ihr einen »Kult« widmen, da die Kenntnis, die wir von unserer Vergangenheit zu haben meinen, »uns dazu dient, die Entwicklung der Gesellschaft, in der wir leben, zu legitimieren oder zu kritisieren«. ›Wir‹ »verinnerlichen unsere Geschichte, wir machen sie zu einem Element unseres moralischen Bewußtseins«.[45]

Einmal mehr kommt der Totemismus in den Blick, nun als Protoptyp kalter Gesellschaften. Wie gelingt es diesem klassifikatorischen System, die eigene Veränderung »zu eliminieren oder, wenn das unmöglich ist, zu integrieren?« Mit Hilfe einer mythisch gedeuteten Geschichte. Zentral sind die Wesen der Traumzeit, die mit spezifischen Orten verbunden sind. »Die Berge, Bäche, Quellen und Seen« sind für das Mitglied einer totemistischen Gruppe »nicht nur schöne und bemerkenswerte Aspekte der Landschaft«, sondern das Werk eines Vorfahren, von dem er abstammt. »In der ihn umgebenden Landschaft liest er die Geschichte des Tuns und Treibens der unsterblichen Wesen ab... Das ganze Land ist für ihn wie ein alter und immer lebendiger Stammbaum«. Und angesichts dessen, dass die Ereignisse und Orte dieselben sind, »die auch den Stoff für die symbolischen Systeme liefern«, so erkennt man, dass die »sogenannten primitiven Völker es verstanden haben, vernünftige Methoden zu erarbeiten, um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der lo-

43 C. Lévi-Strauss, Stillstand und Geschichte. Plädoyer für eine Ethnologie der Turbulenzen, in: U. Raulff (Hg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986, 68–87 (frz. als ›*Histoire et Ethnologie*‹ 1983).

44 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 270.

45 Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 181f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gischen Kontingenz und der affektiven Turbulenz, in die Rationalität einzufügen«.[46]

Mit den Überlegungen zur Differenz heißer/kalter Gesellschaften ist der Strukturalismus weit entfernt, die Geschichte im Sinne ständigen, unvorhersehbaren Anderswerdens zu ignorieren. Und wenn es ausgerechnet Marxisten sind, die ihm einen Mangel an ›Geschichte‹ vorhalten, so lautet die Antwort:

> »Ihr seid es, die sie ignorieren oder ihr gar den Rücken kehren, weil ihr ja an die Stelle der wirklichen und konkreten Geschichte die großen Entwicklungsgesetze treten laßt, die nur in eurem Denken existieren. Meine Achtung vor der Geschichte und die Neigung, die ich für sie empfinde, stammen aus der von ihr vermittelten Erfahrung, daß keine Konstruktion des Geistes die Unvorhersehbarkeit dessen, wie sich die Dinge wirklich abgespielt haben, zu ersetzen vermag. Das Ereignis in seiner Kontingenz erscheint mir als irreduzible Gegebenheit. Die strukturale Analyse muß, wenn Sie mir den Ausdruck erlauben, damit ... ›umzugehen‹ lernen«.[47]

»Was mich betrifft, so interessiert mich nichts mehr als die Geschichte«, so erklärte Lévi-Strauss sogar einmal,[48] und an anderer Stelle wird erneut deutlich, gegen welchen Evolutionismus er sich auflehnt: Nämlich gegen die Anmaßung »gewisser Geschichtsphilosophen, die die *fluktuierende, ungreifbare, unvorhersehbare Realität des historischen Werdens* durch ein System und eine Ideologie ersetzen«.[49] Klingt es nicht erneut wie Bergson, wenn Lévi-Strauss erklärt, Ereignisse seien »unvorhersehbar, solange sie nicht eingetreten sind«, während man retrospektiv sehr wohl versuchen könne, sie zu erklären?[50] Und auch dessen Analyse handelte von entgegengesetzten Idealtypen (offene, geschlossene Gesellschaft; statische, dynamische Religion), denn Gesellschaftsformen verstünde man am besten, »wenn man sie sogleich einander gegenüberstellte«, da so das Denken nicht zum Evolutionismus verleitet würde. Zwischenformen hingegen erwecken den Eindruck, »man sei auf dem Wege allmählicher Vervollkommnung von einem Ende zum andern gelangt«.[51] Bereits Bergson hatte mit seiner differenzierenden Methode eine Kritik des soziologischen Evolutionismus (von Durkheim und Lévy-Bruhl) verbunden, eine Kritik, die letztlich erneut in der Problematisierung *negativer*

46 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 28f.
47 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 82.
48 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 174.
49 Lévi-Strauss, Von der Irrationalität der Geschichte. Ein Gespräch mit Jean-Marie Benoist (1979), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Levi-Strauss*, Frankfurt/M. 1980, 236–251, 240.
50 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 182.
51 Bergson, *Die beiden Quellen*, 146.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriffe wurzelt, sofern diese gesellschaftsanalytisch verwendet werden (so, wenn Durkheim die totemistischen Gesellschaften als ›noch-nicht-komplex‹ beschreibt). Alles im Sozialen ist positiv, so erklärt Bergson demgegenüber. Es gibt weder eine Unordnung, noch gibt es einen unentwickelten Zustand. Ebenso liegt für Lévi-Strauss auf der Hand, dass es keine Gesellschaft ohne Geschichte gibt, weshalb man diesen negativen Begriff durch zwei gleichermaßen positive ersetzen muss (kalt/heiß). Dasselbe gilt für alle anderen von der Ethnologie verwendeten Bezeichnungen: Weder gibt es Gesellschaften ohne Schrift, noch solche ohne Markt oder ohne Staat. Vielmehr gibt es solche, die sich der Schrift (des Marktes, des Staates) bedienen, und solche, die es im Gegenteil *absichtlich* nicht tun. Wir kommen im Werk von Pierre Clastres auf diese nicht-evolutionistische, nicht-eurozentrische, nicht-ethnozentrische Methodologie der Gesellschaftsanalyse zurück.

Diachronie und Synchronie: Das Werden und die Struktur

Wie kommt also das Werden in die Struktur, in welchem Verhältnis steht die Struktur zu ihrer Geschichte, wie wird Strukturierung gedacht? Die Strukturen der Verwandtschaft oder der Klassifikation sind keine selbstlaufenden Systeme; nichts geschieht hier automatisch, garantiert von einer transzendentalen Ausstattung. Der Strukturalismus ist *kein* Transzendentalismus, die Struktur kein irgendwie vorhandenes ›Gerüst‹. Sie wird stets nur gegen Widerstände aufrechterhalten; ständig aktualisiert sie sich nur, indem sie Konflikte, Des-Äquilibrien, Krisen meistert. Lévi-Strauss' Strukturalismus kennt sehr wohl das Ereignis, unvorhersehbares Anders-Werden. Es handelt sich dabei um das für Gesellschaften zentrale Problem, um die Herausforderung, gegenüber dem eigenen Werden ein stabiles Verhältnis zu finden. Insofern ist auch für Lévi-Strauss der ›Normalzustand‹ der Gesellschaft die Krise (wie Canguilhem sagte).

So wird etwa in *Das wilde Denken* beschrieben, wie sich die totemistische Klassifikation nur gegen die historischen Prozesse, namentlich die demographischen Ereignisse erhält. Die synchronischen Strukturen der totemistischen Systeme sind »gegenüber den Wirkungen der Diachronie außerordentlich anfällig«.[52] Totemistische Klassifikationssysteme sind nämlich auf soziale Gruppen und natürliche Entitäten bezogen, die sich beide permanent ändern. Diese Systeme sind gleichermaßen »historisch und strukturell, binär und ternär; symmetrisch und asymmetrisch; stabil und wacklig«.[53] Die demographische Entwicklung kann die Struktur »sprengen«, wobei die Tendenz, die »strukturale Orientierung« be-

52 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 83.
53 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 87.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stehen bleibt, so dass sie, »wenn sie diesem Ansturm widersteht«, in der Lage ist, das »System zu wiederholen«.[54] Noch einen Punkt gibt es, an dem das Werden in die Struktur eingreift: Im Unterschied zu Klassifikationssystemen, die »vornehmlich *konzipiert* sind (wie die Mythen) oder *vollzogen* (wie die Riten), ist der Totemismus … *gelebt,* d.h. er haftet an konkreten Gruppen oder konkreten Individuen«, da er ein *erbliches* Klassifikationssystem ist.

> »Nunmehr begreift man, daß zwischen dem strukturalen Charakter der Klassifizierung und dem statistischen Charakter ihres demographischen Trägers ein ständiger Konflikt besteht. Wie ein von einem Fluß fortgeschwemmter Palast neigt die Klassifizierung zum Einsturz, und unter der Wirkung der Strömungen …, der Hindernisse und der Engpässe ordnen sich ihre Teile anders, als der Architekt es gewollt hatte. Im Totemismus siegt … die Funktion unvermeidlich über die Struktur; das Problem …, ist das der Beziehung zwischen Struktur und Ereignis. Und die große Lektion des Totemismus besteht darin, daß die Form der Struktur zuweilen weiterleben kann, wenn die Struktur selbst dem Ereignis zum Opfer fällt. Zwischen der Geschichte und den Klassifikationssystemen gibt es also so etwas wie eine tief eingewurzelte Antipathie«.[55]

Der Strukturalismus weiß: Gesellschaften sind Kollektive *»lebendiger Wesen«,* und auch wenn etwa die von ihm untersuchten Heiratsregeln dazu dienen, die soziale Struktur und Geburtsrate konstant zu halten, so funktionieren sie doch »nie vollkommen«. Schon so alltägliche Tatsachen wie Hungersnöte, Epidemien und Kriege gefährden die Struktur, das Sein einer Gesellschaft, ihre Identität. Die Geschichte und die demographische Entwicklung werfen die von den »weisen Männern gefaßten Pläne« stets über den Haufen. In solchen Gesellschaften, die alles auf Stabilität setzen, sind also »*Synchronie und Diachronie in einen ständig erneuerten Konflikt verwickelt*, bei dem es scheint, als müsse jedesmal die Diachronie siegreich daraus hervorgehen«. Stets ist die kulturelle Gestalt unvorhersehbar, bringt die Natur im Menschen ihr Recht zur Geltung. Die strukturale Analyse muss daher stets mit »willkürlichen Unterscheidungen« rechnen, die »jeder logischen Anordnung trotzen«.[56] Demnach

54 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 85.

55 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 268.

56 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 181. Zum Problem des Verhältnisses von Geschichte und Struktur bei Lévi-Strauss eine andere Deutung bei A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2000 (2. Aufl. 2006), 225ff., der das Verhältnis zwischen Struktur und Geschichte als eines zwischen objektiver Struktur und subjektivem Erleben von Ereignissen fasst. ›Transformation‹ bezeichnet bei Lévi-Strauss im Übrigen gerade keine temporale Kategorie, sondern eine, die sich zwischen verschiedenen Klassifika-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dient die Analyse des *wilden Denkens* zwei Zielen: Zunächst dazu, den systematischen und spezifischen Charakter dieses Denkens zu erweisen, als eine Möglichkeit der Klassifikation der Welt und des Sozialen neben anderen; sodann dazu, die Lösung zu untersuchen, die der Totemismus dem Konflikt von Struktur und Werden gibt.

Natur und Kultur, Vitales und Soziales – die Emergenz des Sozialen im Vitalen

> Den Gegensatz zwischen Natur und Kultur »unterschätzen hieße, sich jedes Verständnis der gesellschaftlichen Phänomene versagen; beläßt man ihm jedoch seine volle methodologische Tragweite, dann läuft man Gefahr, das Problem des Übergangs zwischen den beiden Ordnungen zu einem unlösbaren Rätsel zu machen. Wo endet die Natur? Wo beginnt die Kultur?«[57]
>
> »Mit Verwandtschaft und Ehe rührt man an die Grundlagen des Lebens-in-Gesellschaft: an etwas wie eine molekulare Ebene, und bekanntlich sind auf dieser Ebene die Dinge bei den Lebewesen überall gleich.«[58]

Mit dem Thema Struktur vs. Ereignis ist das Werk von Lévi-Strauss auch eine ›gigantische Variation‹ über den Bezug von *Natur und Kultur*, *Vitalem und Sozialem*. Es war ein Impetus von Bergsons Gesellschaftstheorie, im sozialen Leben das ›Leben‹ endlich einmal ernst zu nehmen. Ähnlich wie bei Bergson (›auf dem Grunde des Vitalen ruht das Soziale‹) oder Canguilhem (›die Normen sind Normen eines Lebewesens‹) ist auch der Strukturalismus nicht derart vom Leben entfernt, wie man zunächst meinen könnte. Er ist durchaus eine Soziologie, die das Leben des Menschen einrechnet, die weiß, dass der Mensch ein Lebewesen ist – der Strukturalismus von Lévi-Strauss ist eine Lebenssoziologie!

Im Grunde geht es immer um das Verhältnis von Natur und Kultur, um das Verhältnis zwischen *dem Sozialem* und dem *Leben im Menschen*. Die Kultur stehe, so erklärt Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, »weder einfach neben dem Leben« (man kann in der Soziologie dieses Phänomen nicht beiseite lassen), noch überlagert

tionen oder symbolischen Ordnungen bewegt, wobei Lévi-Strauss ›Transformationsregeln‹ annimmt.

57 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 48.

58 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 189.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sie es schlicht. Das Soziale tritt zwar »an die Stelle des Lebens«, aber nur, indem es das Leben »benutzt und verändert«.[59] Lévi-Strauss' Thema ist, wie sich der Mensch vom Tier unterscheidet, *ohne* aus dem Bereich des Lebens herauszutreten. Die Einführung einer Regel macht das Vitale zum Sozialen, aber es bleibt Vitales. Das Inzestverbot, aus dessen Erklärung sich ja dieses Werk speist, betrifft tatsächlich gerade jenes Phänomen, in dem die Kultur der *dringlichsten* vitalen Schicht im Menschen begegnet: die biologische Reproduktion.

> »Überall dort, wo eine Regel auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. … Halten wir fest, daß alles, was beim Menschen universal ist, zur Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und das, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und des Besonderen aufweist. … Das Inzestverbot weist … unlösbar verbunden beiden Merkmale auf, die wir als die gegensätzlichen Attribute zweier einander ausschließenden Ordnungen erkannt haben: es bildet eine Regel, jedoch eine Regel, die als einzige unter allen gesellschaftlichen Regeln zugleich den Charakter der Universalität besitzt.«[60]

Das Inzestverbot ist das Verfahren, »mit dem die Natur sich selbst überwindet«.[61] Es ist viel weniger Verbot als produktive Einrichtung oder soziale Erfindung, das macht Lévi-Strauss immer erneut deutlich: es ist die Basis, auf de sich das Soziale in Gestalt größerer Gesellschaften, solidarischer Gruppen erhebt. Um diese Beziehung – das menschliche Leben transformiert sich im Sozialen (Kulturellen), wobei es Leben bleibt – geht es Lévi-Strauss vielleicht stets, sieht man einmal genauer hin. Seine ›Familiensoziologie‹ ist ganz offensichtlich eine Soziologie des Lebens, die Themen der Sexualität, des Inzestverbots sowie der Verwandtschaft soziologisch deutend. Hier geht es um das Leben als innere Natur des Menschen, und um deren soziale oder kulturelle Gestaltung. Wenn er hingegen nach den Klassifikationen, den Ordnungen der Welt und des Sozialen fragt, geht es um das Leben als dem Menschen verbundene, äußere Natur. Oder er interessiert sich für den Umgang mit der menschlichen Sterblichkeit, dem ein wesentlicher Teil der Mythenanalysen gewidmet ist. In diesen Mythen »definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften, sogar solchen, die – wie die Sterblichkeit – am unbestreitbarsten natürlich scheinen könnten«, kulturell.[62] Und es geht

59 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 46.
60 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 52f.
61 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 74.
62 Lévi-Strauss, *Mythologica* 1, 217. In den Mythen vom ›kurzen Leben‹ des Menschen, in denen es um die menschlichen Möglichkeiten geht, nicht zu sterben, oder sich am Ende des Lebens zu verjüngen, stehen die ›innere‹ Natur des Menschen, seine Körperlichkeit und ihr Bezug zum Geist in Frage.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

natürlich ebenfalls um den Bezug von Natur (Leben) und Kultur (Sozialem), wenn sich Lévi-Strauss für den Gegensatz des Rohen und Gekochten, von natürlicher Natur und kultivierter Natur interessiert.[63]

Womöglich geht es diesen Verhältnisbestimmungen von Natur und Kultur stets um eines: um eine Theorie der Emergenz des Sozialen. Geht, wie Durkheim anzunehmen neigt, die soziale Strukturierung der symbolischen Klassifizierung vorher? Gerade in dieser zentralen Frage hat Lévi-Strauss Bergson Durkheim vorgezogen, im bereits erwähnten Schlusskapitel von *Das Ende des Totemismus*. Im Gegensatz zu Durkheim erlaube eben Bergson, eine neue Kausalität einzuführen – die ›symbolische‹ oder ›metaphorische‹ Kausalität, in der *mit, während und durch* die Klassifizierung der Tiere und Pflanzen *auch* die der menschlichen Individuen und Gruppen erfolgt. Weder ist also die Klassifikation der Natur eine Projektion der sozialen Ordnung, noch kann man umgekehrt sagen, »daß das soziale Leben [und] die Beziehungen zwischen Mensch und Natur eine Projektion ... sind«, die sich im »Geist« vollziehen.[64] Indem nun Henri Bergson ›umgekehrt symmetrisch‹ zu Durkheim denkt, indem er nämlich nicht das Soziale voraussetzt, sondern das Vitale, sieht ihn Lévi-Strauss in einer besseren Position, um die »Fundamente einer wirklichen soziologischen Logik zu legen«.[65] Während also Durkheim dazu neigt, das Soziale schon vorauszusetzen, vermag Bergson, weil und insofern er das »Gegenteil eines Soziologen im Durkheim'schen Sinne« ist, weiter zu sehen. Die Klassifikationen werden »von der Sozialordnung verwendet ..., um sich zu konstituieren«, das Soziale konstituiert sich *im selben Akt* wie das Denken.

Dasselbe gilt für das Inzestverbot. Weder ist die Gesellschaft dem Verbot vorauszusetzen (wozu Durkheim neigt), noch besteht das Inzestverbot vor dem Sozialen. »Die vielfältigen Regeln, die bestimmte Arten von Gattinnen verbiete oder vorschreiben, sowie das Inzestverbot, das sie alle umfaßt, werden in dem Augenblick klar, da man voraussetzt, daß die Gesellschaft existieren muß«. Nicht der Gesellschaftszustand hat die Regelung von Verwandtschaft und Heirat nötig gemacht, sondern diese ist

63 Vgl. C. Lévi-Strauss, *Mythologica* 1: *Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971, z.B. 217: die Analyse der Mythen vom Opossum, einem »modrigen und verfaulten Tier«, das als Gegenteil der Kultur (Agrarkultur) gilt. »Gleichsam als Hohlform der fehlenden Landwirtschaft illustriert [es] die zukünftige Form und kann gleichzeitig auch ... das Instrument sein, dank dem die Menschen sie erwerben. Die Einführung der Landwirtschaft durch das Opossum resultiert also aus der Transformation einer Seinsweise in ihr Gegenteil. Ein logischer Gegensatz projiziert sich in die Zeit«).

64 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken,* 154.

65 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus,* 125.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»*der Gesellschaftszustand selbst*, der die biologischen Beziehungen und die natürlichen Gefühle umformt«.[66]

Lévi-Strauss selbst hat nahegelegt, die strukturale Analyse als *Wissen des Lebens von sich selbst* zu verstehen (als neuen Vitalismus im Sinne Canguilhems), wenn er sich nämlich gegen den »subjektiven Brei« Sartres, also gegen dessen Bindung an die Psychoanalyse, und gegen dessen marxistische Geschichtsphilosophie wendet. Das Ziel der Wissenschaften vom Menschen und damit das der strukturalen Anthropologie sei es nicht, »den Menschen zu konstituieren« (von einem ›eigentlichen Menschen‹ zu sprechen, der sich erst noch aus der Geschichte erheben müsse). Es sei vielmehr das Ziel, den Menschen »aufzulösen«. Worin soll ›der Mensch‹ ›aufgelöst‹ werden? Im *Leben,* und zwar so, dass die Wissenschaft dieses »nicht ärmer macht«, es nicht reduziert, vielmehr dessen »Reichtum« und »Originalität« steigert.[67] In den Kollektiven seien »*dunkle Kräfte*« anzunehmen, »von denen wir nicht einmal wissen, ob sie psychische oder organische sind; so oder so laufen sie auf ein und dasselbe hinaus: *auf das Erscheinen des Lebens*«.

> Was wir »Wunsch, Produktion, Trieb, Affekt … nennen, ist nur die konfuse und obskure Art und Weise, wie wir die Wirkungen komplexer, *mit dem Leben selbst* entstandener Gleichgewichtsstörungen in diesen strukturalen Anordnungen empfinden. Wenn man also sagt: ›Die Struktur ist das Primäre‹, so bedeutet dies, daß das Leben und das Denken – das *nur eine Manifestation des Lebens* ist –, diese ihm zugrundeliegenden strukturalen Anordnungen ergänzen, komplizieren und weiterentwickeln«.[68]

Für Lévi-Strauss gibt es zwischen Leben und Denken »keine radikale Diskontinuität«.[69] Man könnte meinen, er vollziehe in diesen bemerkenswerten Zeilen selbst ein *chassé-croisée* zwischen Durkheim und Bergson: Es sind durkheimsche Themen, die ihn interessieren, und er beantwortet sie bergsonianisch. Freilich hat Lévi-Strauss – hinsichtlich der Ethnologie und Anthropologie, aber auch hinsichtlich des literarischen Stils sowie hinsichtlich des romantischen Tons – stets seine Nähe zu Rousseau betont, genauer, zu der »Chimäre Rousseau-Chateaubriand«, obwohl, weil beide »diametral entgegengesetzte Dinge« gesagt haben.[70] Vielleicht ist er in den gesellschaftstheoretischen Aspekten, also der Frage, *wie und woraus sich das Soziale konstituiert*, ebenso der ›Chi-

66 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 654.
67 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 284.
68 C. Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung II. Ein Gespräch mit Raymond Bellour (1978), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Levi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 162–218, 217.
69 Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung II, 217.
70 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 245.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

märe Durkheim-Bergson‹ nahe, obwohl und gerade weil beide diametral entgegengesetzte Dinge denken. Aus diesem Blick ordnen sich die Fronten noch einmal neu. Wenn Didier Eribon in Lévi-Strauss' Sartre-Kritik die Fortsetzung jenes »langen Kampfes« sieht, der das französische Denken seit der Polemik »zwischen Durkheim und Bergson« bestimmt habe,[71] dann steht für uns Lévi-Strauss also *auch* auf der Seite von Bergson. Gewiss war er kein Bergsonianer; gleichwohl hat dieses soziologische Denken einen teils expliziten, teils indirekten Bergson-Effekt. Es liest sich gerade in zentralen Fragen noch einmal neu. Versteht man den Bergsonismus nicht als einen (Sartre vorhergehenden) Existentialismus, dann versteht man auch den Strukturalismus von Lévi-Strauss nicht als einen ahistorischen Formalismus oder Intellektualismus.

71 D. Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen* (1994), München 1998, 250.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

6 Gesellschaften-gegen-den-Staat anstelle von Gesellschaften-ohne-Staat
(Pierre Clastres)

Pierre Clastres (1934–1977) ist studierter Philosoph. Sein Fürsprecher ist Étienne de La Boétie mit dessen Frage der politischen Philosophie, warum die Vielen dem Einen gehorchen.[1] Zugleich ist er tief beeinflusst von Lévi-Strauss und Alfred Métraux, wegen denen er in den 1950ern zur Anthropologie wechselt. Ab 1962 entfaltet er seine Philosophie des indianischen Häuptlingstums – die These einer nicht-koerzitiven, nichtzwingenden Form der Macht. 1963–1974 verbringt er mehrere Jahre in Südamerika, bei den Guayaki,[2] Guarani,[3] Chulupi[4] und Yanomami in Paraguay und Brasilien. Er ist Forscher am CRNS im *Laboratoire d'anthropologie sociale,* das er im Streit mit Lévi-Strauss verlässt; sowie *directeur d'études* an der EPHE. Pierre Clastres verstirbt mit 43 Jahren bei einem Autounfall. Seinen Ruf als Kopernikus der politischen Anthropologie (und, in geneigten Kreisen, als Anarchist[5]) begründet 1974 die Anthologie bereits zuvor erschienener Texte unter dem Titel *La Société contre L'Ètat. Recherches d'anthropologie politique*.[6] Mit ihr wird das Feld der politischen Anthropologie neu besetzt, eine Umformung, die Georges Balandier 1967 vorbereitet hatte.[7] Das »rasante Denken« von Pierre Clastres habe, so Marcel Gauchet, den Marxismus und über ihn hinaus jedes Entwicklungs- und Fortschrittsdenken »un-

1 P. Clastres, Liberté, malencontre, innommable (Postface), in: É. de La Boétie, Le *Discours de la servitude volontaire*, Paris 1976 (dt.: Freiheit – Fatalität – Namenlos, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 8, Berlin 1981, 85–99).

2 P. Clastres, *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay* (1972), München 1984 (es handelt sich um die Überarbeitung seiner thèse von 1959).

3 P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani,* Paris 1974.

4 P. Clastres, *Mythologie des indiens Chulupi*, Louvain 1992.

5 V. a. hierzulande hat man ihn so verstanden, nicht zuletzt dank des dt. Titels: *Staatsfeinde* anstelle von *Gesellschaft-gegen-den-Staat*, sowie dank der Übersetzungen in den Bänden von *Unter dem Pflaster liegt der Strand*.

6 P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie,* Frankfurt/M. 1976.

7 Auch Balandier hält die Rede von ›ahistorischen‹ Gesellschaften für falsch; ebenso wie die ›aus der Ferne auferlegte Entpolitisierung‹ derjenigen Gesellschaften, die angeblich in Unveränderlichkeit und in Gegenseitigkeit verharren. Damit avancierte er vor Clastres zum Klassiker der politischen Anthropologie, mit dem er sich einig weiß, und mit dem sich der Begriff

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gültig« gemacht.[8] Posthum sind weitere Arbeiten über die gegenstaatlichen Gesellschaften erschienen, in denen die Unterscheidung zentrifugaler und zentripetaler Gesellschaften auftaucht.[9] Clastres arbeitet eng mit Cornelius Castoriadis, Claude Lefort (mit dem er 1977 die Zeitschrift *Libre. Politique – anthropologie – philosophie* gründet), Deleuze und Guattari[10] sowie Gauchet[11] zusammen. Die politische Theorie all dieser Denker weist grundlegende Gemeinsamkeiten auf, und Deleuze und Guattari, Gauchet und nicht zuletzt Claude Lefort knüpfen dabei auch ganz explizit an Clastres an.[12]

der politischen Anthropologie sodann verband (G. Balandier, *Politische Anthropologie* (1967), München 1976, 52). Gegen Marxismus, Strukturalismus und Strukturfunktionalismus will Balandier die ständigen Eruptionen, die *Bewegungen* am Grund des Sozialen beschreiben: in den alltäglichen Aktivitäten. Er spricht von einer ›dynamistischen Anthropologie‹, für die sich Strukturen nur abhängig von ihren immanenten Dynamiken betrachten lassen. Balandier, Schüler von Gurvitch, nennt seine Bezugsautoren selten, bis auf Mauss. Siehe G. Balandier, Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 30 (1961), 23–34, ders., Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 34 (1963), 3–11.

8 M. Gauchet, Introduction: Les figures du politique, in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 9–44, 11f.

9 V.a. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82.

10 Die Inspiration ist gegenseitig. Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus* (1972), Frankfurt/M. 1977; *Tausend Plateaus*, 568ff.; sowie P. Clastres, Les Marxistes et leur anthropologie, in: *Recherches d'anthropologie politique*, in: Libre, 3 (1978), 157–170, 162. Zur Herkunft der Begriffe organloser Körper und Rhizom B. Glowczewski, Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels, in: *Multitudes* 34 (2008), 84–94: »Die Begeisterung von Guattari für die totemistischen Wege und den Gebrauch der Träume …. wurde ausgelöst durch die Tatsache, dass das Verwandtschaftssystem … Strategien zu nutzen scheint, um Strukturen der zentralisierten Herrschaft zu vermeiden – ein Echo wiederum auf ›*société contre l'État*‹«. Die ›Kriegsmaschine‹ antwortet auf Clastres' *machine prophétique*; der wiederum die ›Staatsmaschine‹ übernimmt (s.u. und G. Sibertin-Blanc, État et généalogie de la guerre: l'hypothèse de la ›machine de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari‹, in: *Astérion* n°3, 2005, 277–299).

11 Die Gesellschaft verdankt sich einer ›*Schuld des Sinns*‹, sie gründet sich immer woanders her, sie muss sich abhängig von einem »Außen und Anderem denken, um sich überhaupt zu denken« (den Ahnen, Gott): M. Gauchet, La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive (1977), in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 45–90, 73.

12 Lefort hat ihm zwei Hommages gewidmet: Pierre Clastres, in: *Libre* 4 (1978), 50–54; ders., L'œuvre de Clastres, in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sau-*

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Werk ist so originell wie umstritten,[13] umstritten wegen der Polemik gegenüber der bisherigen (strukturalistischen, naturalistischen oder ökologischen und vor allem der marxistischen) Ethnologie; umstritten auch wegen seiner strukturalen Arbeitsweise, die aus Sicht vieler Ethnologen unzulässige Verallgemeinerungen und damit Verzerrungen der Singularität der jeweiligen Ethnie vornimmt. Der Status dieses Werkes ist also ebenso »paradox« wie bei Lévi-Strauss. Beginnt dieser seine Analysen 1936 bei den Bororo, bei denen Lévi-Strauss sein theoretisches Kerngerüst gewinnt (Reziprozität, dualistische Organisation und ›kalte‹ Gesellschaft), dann aber kaum mehr speziell von diesen Indianern spricht – so gilt Clastres zwar auch als verdienstvoller »archetypischer Amerikanist«, der er bislang unerforschten Ethnien seine Lebenszeit widmete; zugleich entfaltet er aber auch Allgemeingültigkeit beanspruchende gesellschaftstheoretische Thesen. Clastres ist also einer der ersten Ethnologen, der sich den tropischen südamerikanischen Kulturen widmete, und ebenso wenig wie Lévi-Strauss ist er deshalb aber Spezialist geblieben. Für die Ethnologie ist dies bis heute problematisch: Clastres installiere in deren Kern ein trojanisches Pferd, nämlich ein philosophisches Denken. Gerade die Ethnologie ist skeptisch gegenüber jeder ›Großtheorie‹, die mit einer radikalen Vereinfachung der ethnographischen Landschaft einhergehe und zudem die Gesellschaft *hyperbolisiere*.[14] Philippe Descola, von dem diese Zeilen stammen, und der kürzlich mit einer neuen, großen strukturalen Anthropologie hervorgetreten ist, hat gleichwohl implizit ein Kernargument von Clastres geteilt, wenn er nämlich die Achuar als eine Gesellschaft versteht, die sich absichtsvoll zerstreuen, um sich den Staat zu verwehren.[15]

vages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique, Paris 1987, 183–211.

13 Zur Würdigung von Clastres vgl. M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987 sowie Collectif, *L'anti-autoritarisme en ethnologie*, actes du colloque ethnologique de Bordeaux du 13 avril 1995, Bordeaux 1997; zur Kritik z.B. E. Terray, Une Nouvelle anthropologie politique? In: *L'Homme* 29 (1989), 110, 5–29.

14 Ph. Descola/A. Taylor, Introduction, in: *L'Homme* 126–128 (1993), 13–24, 19. Zur ›Anthropologie gegen den Strom‹ von Clastres auch L. de Heusch, Le renversement de la dette (propos sur les royautés africaines), in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages*, 41–59, der zwar die Interpretation der amerikanischen Gesellschaften zweifelhaft findet, jedoch für Afrika nutzt (für die Nuer mit ihrem ›heiligen Königreich‹ und dem ›Häuptling mit Leopardenhaut‹, dem ›Friedensstifter‹; für die Dinka mit einer Spaltung der rituellen und politischen Macht).

15 Ph. Descola, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar,* Paris 1986, 19. Vgl. zur kritischen Weiterführung von Clastres ders.,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umstritten ist das Werk von Clastres namentlich nun wegen dieser Denkfigur der *absichtsvollen* kollektiven Abwehr namentlich des Staates. Es ist seine zentrale gesellschaftstheoretische These, und diese wird oft als schlechte Metaphysik verstanden. Es wird also entscheidend sein, in welchem Sinn das *contre* der Gesellschaften gegen den Staat zu verstehen ist – zu verstehen ist das »lebendige *Paradox* der Gesellschaften gegen den Staat« selbst.[16]

Ein indirekter Bergsonismus

Wie ist das kollektive Unbewusste zu denken, wie können Mitglieder von Gesellschaften etwas abwehren oder neutralisieren, das sie (noch) nicht ›haben‹: das ist die Frage, die diese Gesellschaftstheorie beantworten muss. Und es scheint uns, als stecke darin erneut, und erneut vermittelt über Deleuze, Bergsons Kritik negativer Begriffe und ihre Alternative, das Konzept ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹. Es scheint, als hätte Clastres, wenn er sich auf Bergson bezöge, gute Karten, sich zu erklären in seiner Kritik an jedem noch so versteckten Evolutionismus, also Eurozentrismus. Indes hat er sich nirgends auf ihn bezogen. Gleichwohl teilt Clastres mit Bergson zwei zentrale Konzepte: das Denken durchgängig positiver Phänomene und die entsprechende Kritik negativer Begriffe; sowie das genetische Modell einer Aktualisierung des Virtuellen inklusive der Kritik am Evolutionismus sowie an der Vermengung von Wesens- und Gradunterschieden. Das gesamte Werk richtet sich, noch mehr als das von Lévi-Strauss, gegen das Verkennen der ›primitiven‹ Gesellschaften, und zwar, insofern ›wir‹ bei ihnen nur graduelle Unterschiede zu ›uns‹ sehen – dabei handelt es sich doch um Wesensunterschiede. Immerhin einer hat die konzeptionelle Identität des Denkens von Bergson und Clastres gesehen:

> »In der klassischen Metaphysik [und daher auch in Sozial- und Geisteswissenschaft] denken wir die Zeit als linear und die Geschichte als kumulativ; wir imaginieren eine aufsteigende Linie, die vom Weniger zum Mehr führt, vom Nichts zum Etwas, vom Möglichen zum Realen. Bergson denunziert ein solches Denken in seiner Kritik der Idee des

La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, in: *Revue française de science politique* 38 (1988), 818–827, sowie die Einrechnung von Gesellschaften-für-den-Krieg oder genauer, des ›Raubes‹ in Ders., *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011, 464ff.

16 M. Richir, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de Société contre l'Etat: in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 61–71, 61.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Nichts als eine retrospektive Illusion. … Nichts anderes sagt Clastres von der dominanten Vorstellung der Gesellschaften ohne Staat: Man denkt stets einen Körper, der in seinem Inneren eine reine Abwesenheit birgt«.[17]

Clastres entwickelt nun im Grunde immer erneut *eine* These: Das Sein der ›primitiven‹ Gesellschaft ist eines, das einer anderen Konzeption der Macht, des Politischen folgt als das Sein staatlich organisierter Gesellschaften. Und was uns daran hindert, diese kollektive Existenzweise zu verstehen, ist unser evolutionistisches sowie humanistisches Menschenbild, das den Krieg verfemt. Damit machen wir diese Gesellschaften zu doppelt unvollständigen Gesellschaften, zu Kindern des gesellschaftlichen Seins. Und wir behandeln sie dann auch so, als unterentwickelte Gesellschaften, für die unsere Entwicklungsministerien (!) zuständig sind, oder als *failed states*.

Das Problem des ›primitiven‹ Krieges: Kritik der Anthropologie und Soziologie

Es gibt hinsichtlich des Krieges einen »naturalistischen Diskurs, einen ökonomischen Diskurs und einen Diskurs, der vom Tausch ausgeht«. Alle drei versagen sich, den Krieg der indigenen Gesellschaften als zentrale, positive Institution zu erkennen. Der naturalistische Diskurs – derjenige des späten Leroi-Gourhan mit seinem darwinistischen Blick auf die Gesellschaft – erlaube zwar, den Krieg zu thematisieren, ihn an der Basis des sozialen Lebens anzuerkennen, aber nur um den Preis, ihn als Fall des allgemein menschlichen Aggressionsverhaltens zu verstehen. Der Naturalismus lässt den Krieg in der (reduktiv gefassten) biologischen Ordnung aufgehen, statt die Besonderheit der ›primitiven‹ Gesellschaften zu sehen.[18] Der ökonomistische Diskurs (des Marxismus) macht den Krieg zum Ergebnis der Konkurrenz von Gruppen um knappe Güter. Nun wäre es »schon nicht leicht zu verstehen, wo die dauerhaft mit der erschöpfenden Nahrungssuche beschäftigten Wilden« (so lautet die andere ökonomistische Kennzeichnung dieser Gesellschaften: Gesellschaften konstitutiver Knappheit, die daher keinen Überschuss, ergo keinen Markt haben) die »Zeit und die Energie hernehmen, um Krieg gegen ihre Nachbarn zu führen«. Noch unverständlicher wird diese Konzeption aber, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass es sich viel eher um Freizeitgesellschaften handelt, dass ihre Ökonomie viel eher eine des Über-

17 B. Prado Jr., Prefácio (1982), in: P. Clastres, *Arqueologia da violência*, Rio de Janeiro 2004, 4–8, 6.

18 P. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82, 39f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

flusses ist. Schon dies verbietet, die »Universalität des Krieges auf sie zu beziehen«.[19] Bleibt der strukturalistische Diskurs. Zu Lévi-Strauss pflegt Clastres ein ambivalentes Verhältnis, er ist ein untreuer Schüler. Einerseits weiß er um dessen Verdienste. Sein eigener Weg sei »von einem Denken unserer Zeit vorgezeichnet, welches das der Wilden ernst zu nehmen verstand«, so sagt er, hinzufügend, dass dieses Denken auffordere, nun »weiterzugehen«.[20] Clastres wirft Lévi-Strauss insbesondere vor, die Gewalt nur als ›Unfall‹ des solidarischen Tauschs anzusehen und diese Gesellschaften damit ganz zu verfehlen. Lévi-Strauss habe den vom »Tausch ausgehenden Diskurs über den primitiven Krieg« zur Basis seines soziologischen Werkes gemacht, seine ganze Gesellschaftstheorie hänge von seiner negativen »Konzeption der Gewalt« ab.[21] Das Kernmodell des Strukturalismus ist ›Gegenseitigkeit‹; und zwischen den »feindseligen Beziehungen und der Darbringung gegenseitiger Leistungen« besteht für Lévi-Strauss daher eine Kontinuität, die letztlich stets vom Tausch ausgeht, während er Kriege nur als sekundäre Ergebnisse »unglücklicher Transaktionen« verstehen kann.[22] Im Strukturalismus hat der Krieg also keine

> »*Positivität,* in ihm drückt sich nicht das gesellschaftliche Sein der primitiven Gesellschaft aus, sondern nur die Nicht-Verwirklichung dieses Seins, welches ein Sein-für-den-Tausch ist. Der Krieg ist das Negativ und die Negation der primitiven Gesellschaft, insofern sie bevorzugter Ort des Tausches ist. … Der Krieg … verliert dabei *jede institutionelle Dimension*«.[23]

19 Clastres, Archäologie der Gewalt, 47f.

20 P. Clastres, Kopernikus und die Wilden (1969), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 7–27, 25. Zum Respekt gegenüber Lévi-Strauss vgl. ders., Entre Silence et Dialogue (1968), in: R. Bellour/C. Clement (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979, 33–38: Die Ethnologie bilde die *einzige* Brücke zwischen der abendländischen und den primitiven Zivilisationen, und zwar die von Lévi-Strauss, die sich nicht auf die Opposition von Vernunft und Unvernunft, Entwicklung und Wilden beruft und zudem ihre eigene provisorische Erkenntnis einräumt. Auch trug Clastres zur Festschrift für Lévi-Strauss bei (Prophètes dans la jungle, in: P. J. Pouillon (Hg.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris/La Haye 1970, 535–542). Letztlich schied er von Lévi-Strauss aber im Streit. Dazu (›Ich bin kein Strukturalist‹) vgl. z.B. P. Clastres, Entretiens (1967), in: *Revue du MAUSS permanente* [http://www.journaldumauss.net/spip.php?article205].

21 Clastres, Archäologie der Gewalt, 49ff.

22 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, 177.

23 Clastres, Archäologie der Gewalt, 54f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lévi-Strauss kann dem Krieg keine Rechnung tragen. Sich über dieses Phänomen zu irren bedeutet aber, sich über die Gesellschaft als Ganzes »zu irren«.[24] Mit dieser fundamentalen Kritik erweist es sich als ebenso notwendig, Mauss' Theorie in Frage zu stellen, wie jede Theorie der Gesellschaft, die vom Tausch ausgeht. Und insgesamt will Clastres die durkheimsche Konzeption des Sozialen (die er am Grund all dieser Fehldeutungen sieht) »*auf die Füße*« stellen: Statt dass nämlich die politische Macht eine bereits konstituierte soziale Gestalt und Differenzierung voraussetze, bedeute sie den »absoluten Unterschied der Gesellschaft«. *Das Politische* ist die »Wurzel des Sozialen, der Schnitt, der jegliche Bewegung und jegliche Geschichte einleitet«.[25] Sein Werk ist daher der »Versuch, den Raum des Politischen in den Gesellschaften ohne Staat einzukreisen«, um auch unsere Art des Politischen besser zu verstehen.[26] Zum Politischen zählen dabei neben dem Krieg auch soziale Phänomene wie Folter und (rituelle) Anthropophagie.

Warum befinden sich die ›primitiven‹ Gesellschaften ständig im Krieg? Die Gewalt ist für diese doppelt zentral: Sie ist einerseits ein direktes, positives Konstitutionsmoment. Im Raub der Frauen anderer Gruppen (nicht im Frauentausch) organisieren sich diese Gesellschaften ihre Reproduktion. Die Gewalt ist zugleich das indirekte, negative Konstitutionsmoment. In den ständigen Kriegen gegen benachbarte Gruppen konstituiert sich die Gruppe als das Eigene gegenüber dem Fremden. Sie wehrt sich mit dieser anti-solidarischen Haltung gegen ihre Vergrößerung, die Vereinheitlichung mehrerer Gruppen, die mit einer Zentralisierung, also einer staatlichen Organisation einhergeht. Als anti-solidarische funktionieren diese Gesellschaften also im Gegensatz zu dem, was Mauss-Lévi-Strauss meinen. Trotzdem kann Clastres nicht darüber hinwegtäuschen, dass er mit Lévi-Strauss einiges teilt: den strukturalen Blick. Denn was Lévi-Strauss in Bezug auf sogenannte geschichtslose Gesellschaften denkt: dass ›kalte‹ Gesellschaften keinen Mangel an Geschichte aufweisen, sondern positiv *Gesellschaften-gegen-die-Geschichte* sind, überträgt Clastres nun auf das Politische. Die vermeintlichen Gesellschaften ›ohne Staat‹ sind *Gesellschaften-gegen-den-Staat*. Sie verwehren sich mittels spezieller Institutionen eine staatliche Organisationsform, um ihre eigene kollektive Existenzweise zu bewahren. Die Gemeinsamkeit zu Lévi-Strauss bleibt auch deutlich, wenn Clastres einräumt, dass sich eine Gesellschaft durch den Tausch der Güter, Frauen und Wörter definiere und sich auch der politische Bereich in Hinsicht auf diese drei Dimensionen erkläre. Die politische Macht steht mit diesen »strukturalen Ebenen« der Gesellschaft in Beziehung. »Wir müssen

24 Clastres, Archäologie der Gewalt, 54f.
25 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 25.
26 Clastres, Die Gesellschaft gegen den Staat, 195.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

uns also künftig damit befassen, die Natur dieser Beziehung zu verdeutlichen und ihre strukturalen Implikationen herauszuarbeiten.«[27]

Kritik des Ethnozentrismus und seines Evolutionismus

Die Grundidee dieser Gesellschaftstheorie lautet also: Der anthropologische Diskurs verkennt die nicht europäischen Gesellschaften, weil er kriegerische Gewalt nicht als sozial konstitutiv, nicht als etwas Positives anerkennt. ›Die kriegerische Ordnung ist die Ordnung, die wir nie suchen‹, so würde Bergson sagen – statt eine Unordnung zu sein, ein Unfall, die Krise oder Pathologie der Gesellschaft. Damit geht ein zweiter Irrtum einher. Man versteht diese Gesellschaften, die keine Staatsform aufweisen, stets als *unpolitisch*, spricht ihnen das Politische ab. Damit spricht man ihnen aber auch das Gesellschaftliche ab, da man sich angewöhnt hat, jede Gesellschaft durch ihre politische Form zu definieren. Ständig denken ›wir‹ (so jedenfalls Clastres) politische Macht als Hierarchie, autoritäre Beziehung, Zwang Weniger gegenüber Vielen, kurz: als von oben nach unten verlaufende Asymmetrie von Kräften. Instituiert eine Gesellschaft keine derartig koerzitive, vielmehr eine a-koerzitive, nicht zwingende Macht, interpretieren wir dies nur als *Mangel*, als »Fehlen politischer Macht«, als Gesellschaft ohne Macht. Unschwer erkennt man das nach wie vor »vorhandene Hindernis der anthropologischen Forschung«, den *Ethnozentrismus*, der »jeden Blick für die Unterschiede mediatisiert, um sie zu *identifizieren* und letztlich zu beseitigen«.[28] Der Ethnozentrismus ist nicht von einem *Evolutionismus* zu trennen, der Überzeugung, die Geschichte verlaufe nur in eine Richtung, wobei er zwischen den Gesellschaften immer nur graduelle Unterschiede erkennen kann. Sieht der Ethnozentrismus die anderen Gesellschaften dann als solche, denen etwas von uns fehlt (der Staat, die Macht, die Schrift, der Markt, die Geschichte), fällt er zugleich ein *normatives* Urteil. Diesen Gesellschaften fehlt dann etwas, das sie aber als Gesellschaft notwendig, per definitionem »brauchen«: Es sind gar keine »richtigen Gesellschaften«.[29]

Stets vermischt die Kennzeichnung von ›Gesellschaften ohne‹ ein Tatsachen- mit einem Werturteil, sofern diese Gesellschaften stets auch als stagnierend, inferior, primitiv (wie bemerkt, benutzt Clastres selbst diesen Begriff – mit Sicherheit bewusst, ohne es uns aber zu erklären), als

27 P. Clastres, Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingstums (1962), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 28–47, 39.

28 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 16f.

29 P. Clastres, Die Gesellschaft gegen den Staat, 179.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

archaisch, vormodern, unterentwickelt verstanden werden. Sie gelten damit implizit als »embryonal« oder »keimend«, und was ist eine »embryonale Macht anderes als etwas, das sich zum Erwachsenenstatus *entwickeln* könnte und *müßte*«? Kurz, die Sozialwissenschaften denken – indem gerade die Soziologie nach wie vor mit Kennzeichnungen wie ›vormodern‹ oder ähnlichem operiert – alle anderen Gesellschaften als »soziologische Axolotl«, die ohne uns unfähig seien, den »normalen Erwachsenenstatus zu erreichen«. Und der einzige Grund dafür ist ein negativer: weil sie »nicht das Abendland sind«.[30]

Eine ›Gesellschaft gegen den Staat‹ 1: Das indianische Häuptlingstum (Integration nach innen)

Wie kann man Gesellschaften mit a-koerzitiver Macht verstehen, was sind ihre konstitutiven Mechanismen? Zunächst zur *Konstitution des Kollektivs nach innen, zur Integration der Einzelnen*: Es gibt Gesellschaften, die sich gezielt eine schwache Befehlsmacht des Häuptlings instituieren – das Gegenteil jener Macht, die mit Legitimität, Souveränität und dem Repräsentationsprinzip verbunden ist. Diese Institution liegt im ›indianischen Häuptlingstum‹ vor. Vier Mechanismen begrenzen hier die Macht des Häuptlings: Er ist erstens der ›berufsmäßige Schlichter‹, er muss zweitens großzügig, drittens ein guter Redner sein; er hat schließlich als einziger der Gruppe mehrere Frauen. Die drei letzten Kriterien »definieren die Gesamtheit der Geschenke und Gegengeschenke, durch die das Gleichgewicht zwischen der sozialen Struktur und der politischen Institution aufrecht erhalten wird«: Der Häuptling hat ein Recht auf viele Frauen, welche ihm die Gruppe zur Verfügung stellt; diese kann daraufhin von ihm Großzügigkeit und Rednergabe verlangen. Die Großzügigkeit, die Pflicht, Geschenke zu verteilen, stellt uns Clastres genauer als ständige *Erpressung* des Häuptlings vor. Der Häuptling muss sich permanent ausplündern lassen, denn sollte er den Geschenkefluss bremsen, kann ihm »augenblicklich alles Ansehen, alle Macht entzogen« werden.[31] Und da der Häuptling die Geschenke selbst herstellen muss (wenn auch mit Hilfe seiner Frauen), so arbeitet hier »sonderbarerweise der Anführer am härtesten«. Was den Status der sprachlichen Zeichen betrifft, so ist das Wort ebenfalls nicht wirklich ein Privileg, es ist erneut eine Pflicht, die die Gruppe ihrem Anführer auferlegt. Es besteht also sehr wohl ein Monopol der Sprache, der Geschenke, der Polygamie auf Seiten des Häuptlings, aber die Gruppe empfindet darüber keine »Frustration«, sie hat die Macht über den Häuptling, statt umgekehrt.

30 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 19f.
31 Clastres, Tausch und Macht, 31.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Frauen werden von ihr gestellt; der Häuptling kann der Gruppe nie ebenso viele zurückgeben, auch dadurch steht er in deren Pflicht. Kurz, die drei ›Zeichentypen‹ folgen einer nicht symmetrischen Verteilung, sie begründen keine Gegenseitigkeit, die doch dem strukturalistischen Paradigma zufolge das Kollektiv in Gang hält. Die Gesellschaft konstituiert sich gerade in der Trennung von Macht und Zwang, der Institution einer nicht-zwingenden Macht. Das zeigt sich auch im erstgenannten Aspekt: Der Häuptling ist einer der Friedenszeit, er schlichtet ›nur‹ Meinungsverschiedenheiten; und dies nicht, indem er sich eines Zwangs bedient (den er nicht besitzt), sondern gegründet auf sein Ansehen, auf seine Gerechtigkeit und sein Wort. Kann er nicht verhindern, dass ein Streit in Kampf ausartet, hat er keine Entscheidungsbefugnis mehr. Zudem kann er sich nie sicher sein, dass seine ›Befehle‹ befolgt werden, seine Macht hängt vom »guten Willen der Gruppe ab«. Daher ist der Häuptling an der »*Aufrechterhaltung des [inneren] Friedens*« interessiert. Kurz, die Gruppe konstituiert sich, indem sie sich gegen eine verungleichende, die Einzelnen unterteilende Macht wendet. Diese Art des Häuptlingstums bedeutet eine gewollte »Ohnmacht der Institution.«[32]

Es gibt eine eigene soziale Rationalität, welche – in der Institution einer ohnmächtigen Macht – unserer Fassung des Politischen in der Linie Hobbes-Schmitt diametral entgegengesetzt ist. Dies gilt umso mehr, als dieselben Gesellschaften *Macht* und *Natur* in eins setzen (wie die Mythen zeigen). Die Kultur gilt ihnen als Negation von Natur *und* Macht. Macht und Natur sind also nicht zwei verschiedene Dinge, die nur das negative Kennzeichen verbindet, nicht Kultur zu sein; sie werden als *eins* verstanden, während Kultur und Macht wiederum radikal getrennt werden. Die Macht gilt diesen Gesellschaften nicht als Kulturelles, sondern als »Wiederauftauchen der Natur selbst«.[33] Indem die Verwandtschaft von Macht und Natur also als »doppelte Begrenzung des Universums der Kultur« erscheint, haben diese Gesellschaften ein weiteres Mittel erfunden, um die virulente politische Autorität zu »neutralisieren«, sie haben sich dafür »entschieden, selbst deren Begründer zu sein, aber so, daß die Macht nur als die sofort beherrschte Negativität erscheint«.[34]

In der Konstitution der Gruppe durch die Negation der Macht (Macht ist nicht Kultur, sondern Natur) und durch die Vermeidung eines Machtgefälles offenbart sich eine ›soziologische Intentionalität‹, ein kollektiver *Abwehrmechanismus*. Die Gruppe wehrt mit der schwachen Position des Häuptlings und der Gleichsetzung von Macht und Natur etwas ab, das an ihrer Schwelle steht, aber nicht zugelassen wird. Und es steht

32 Clastres, Tausch und Macht, 38.
33 Clastres, Tausch und Macht, 45.
34 Clastres, Tausch und Macht, 46.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

insofern ›an der Schwelle‹, ist virulent, weil die Macht diese Kulturen gleichwohl »*fasziniert*«.[35]

Die ›Gesellschaft gegen den Staat‹ 2: Die Funktionen des Krieges (Die Logik der Fliehkraft)

Es gibt einen zweiten kollektiven Abwehrmechanismus, den Krieg zwischen benachbarten Gruppen. Zunächst ist er *nicht ökonomisch* motiviert. Die Ökonomie ist nicht die Basis jeder Gesellschaft. Die Lebensweise etwa der Tupi-Guarani, deren Faulheit die Ethnologen »sehr irritierte«, besteht in Ackerbau, gelegentlicher Jagd, Fischfang, Sammeln. Ein Garten wird ein paar Jahre lang bepflanzt, dann zieht man weiter, weil der Boden erschöpft ist oder einfach das Unkraut zu hoch, die Arbeit zu mühsam. Die Aufgabe der Männer ist dabei lediglich, die Anbaufläche zu roden, während alle übrige Arbeit den Frauen obliegt. »Daraus resultiert jene fröhliche Schlußfolgerung: die Männer, d.h. die Hälfte der Bevölkerung, arbeiteten etwa zwei Monate alle vier Jahre!« Sie widmen sich der Jagd, dem Fischen, aber auch Festen, Trinkgelagen und vor allem ihrer Leidenschaft für den Krieg.[36]

Die ökonomische Tätigkeit dient offensichtlich nicht dem Mehrwert. Sie führt (jedenfalls zwischen den Männern) keine Ungleichheit ein. Diese Gesellschaften versagen sich mithin die ökonomische Teilung der Gesellschaft, sie haben ein »nicht formulierte[s], aber doch gesagte[s] Verbot der Ungleichheit«. Ihre Ökonomie ist mit anderen Worten keine politische Ökonomie. Dies wirft erneut die »Frage nach dem Politischen in den primitiven Gesellschaften« auf,[37] und nun nicht mehr nur in einer Theorie speziell von Gesellschaften mit a-koerzitiver Macht, sondern in einer »*allgemeinen Theorie der Gesellschaft*«. Die zeitliche und räumliche Vielfalt der Gesellschaften offenbart nun nämlich eine grundlegende Bifurkation. Hinsichtlich des Politischen als zentralem Aspekt von Gesellschaft schlechthin (da sich alle anderen Aspekte, die die Anthropologie nannte, nur als ephemer erwiesen haben), gibt es zwei und nur *zwei* nicht aufeinander rückführbare Gesellschaftstypen. So können Gesellschaften etwa sehr wohl von der Sesshaftigkeit zum Ackerbau und zurück wechseln, ohne dass sich ihr ›Sein‹ ändert, denn weder ihre Demographie noch ihre soziale Organisation sind davon betroffen. Es gibt hingegen genau zwei »Makroklassen« von Gesellschaften, die je »Grundsätzliches« gemeinsam haben:

35 Clastres, Tausch und Macht, 48.
36 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 184.
37 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 188.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Es gibt einerseits die primitiven Gesellschaften oder Gesellschaften ohne Staat, andererseits die Gesellschaften mit Staat. Die Anwesenheit oder Abwesenheit der Staatsformation (die vielfältige Formen annehmen kann) weist jeder Gesellschaft ihren logischen Ort zu und zieht zwischen den Gesellschaften eine Linie irreversibler Diskontinuität«.[38]

Das Auftauchen der »Staatsmaschine«[39] ist der zentrale Einschnitt, der zwei Gesellschaftstypen trennt. Es ist die Schwelle, die sich die ›primitiven‹ Gesellschaften versagen: »jenes geheimnisvolle, irreversible, für die primitiven Gesellschaften tödliche Auftauchen dessen, was wir unter dem Namen Staat kennen«.[40] Sicher lässt sich die Frage nach Moment und Ursache dieses Auftauchen des Staates nicht konkret stellen; aber es lassen sich die »Voraussetzungen seines Nicht-Erscheinens präzisieren«.[41] Zunächst ist der »*Raum des Häuptlingstums … nicht der Ort der Macht*«. Der *chef* ist nicht der künftige Despot, das Häuptlingstum also ist nicht der Keim des Staatsapparates. Sicher entsteht im Kriegsfall ein gewisses Prestige und damit Potential einer politischen Teilung – aber ist der Krieg vorbei, so wird der Häuptling erneut einer ohne Macht. Nie wird Prestige Autorität. Eine losgelöste Macht ist in diesen Gesellschaften »unmöglich«, es gibt keinen »leeren Raum, den der Staat ausfüllen könnte.«[42]

Die Mythen bestätigen erneut diese positive Einrichtung, die Abwehr von etwas, das an der Schwelle steht: nun des Staates. Die Mythen bestätigen die These, dass man es hier nicht mit Gesellschaften *ohne*, sondern vielmehr mit solchen *gegen* den Staat zu tun hat. In diesen Mythen ist nämlich stets das *Eine* das *Böse*, das Gute hingegen ist das *Nicht-Eine,* die Zersplitterung oder Zerstreuung. In den Mythen ereignet sich mithin die Anwesenheit des Staates, der Staat wird mythisch gedacht. Hinter der metaphysischen Gleichung *das Böse = das Eine,* die in den Mythen zum Ausdruck kommt, steckt die gesellschaftliche Gleichung: Das Eine, von dem die Mythen sprechen, *ist der Staat*, dessen Wesen das *Vereinigende* ist. Die Mythen kennzeichnen die politische *Teilung* als Unglück, durch die moralische Verurteilung des *Einen*.[43]

Es gibt noch ein Feld, das der Kontrolle der Gesellschaft zu entgleiten tendiert, nämlich die Demographie, die nicht nur von Regeln, sondern auch von »Naturgesetzen beherrscht ist«. Das kollektive Leben wurzelt »sowohl im Sozialen wie im Biologischen«. Nun kann die ›primitive‹ Gesellschaft aber nur »funktionieren«, wenn sie zahlenmäßig begrenzt ist;

38 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.
39 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 193.
40 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.
41 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 195.
42 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 199f.
43 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 206f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

damit eine Gesellschaft »primitiv ist, muß sie zahlenmäßig klein sein. Und tatsächlich stellen wir in der Welt der Wilden eine außergewöhnliche Zersplitterung« fest.[44] An dieser Stelle kommt nun der Krieg erneut ins Spiel: als notwendig für diese sich auf kleine Gruppen verteilende, sich teilende Gesellschaft. Der Krieg also ist (auch wenn er auf den Frauenraub aus ist) kein Eroberungskrieg, sondern es handelt sich um ein ritualisiertes Instrument, mit dem sich die Gruppen gegenseitig klein halten, sich ständig erneut *zerstreuen*. Diese Gesellschaften folgen einer Logik der Fliehkraft, statt der (staatlichen) Logik der Zentralisierung. Sie instituieren sich zentrifugal und nicht zentripetal. Sie halten sich mit Gewalt klein, und in diesem Sinne geteilt – nun in *Außenbezug der Gruppen* zueinander. Mit »ihrem ganzen Sein *will* die primitive Gesellschaft die Zerstreuung«, sie konstituiert sich durch die »Verwirklichung dieses soziologischen Willens«.[45]

Kritik an negativen Begriffen, das Virtuelle und das Aktuelle

Es geht Clastres mit dieser Theorie der Konstitution einer spezifischen Gesellschaftsform im Krieg und im schwachen Häuptlingstum um eine »kopernikanische Revolution«. Ließ die Ethnologie bisher die anderen »Kulturen um die abendländische Zivilisation kreisen«, so will er sie von der »Anziehungskraft ihrer Heimaterde« befreien. Er will uns von der »natürlichen Evidenz« losreißen, in der wir noch befangen sind. Die Sozial- oder Gesellschaftswissenschaften müssen eine ›heliozentrische‹ Umkehrung vornehmen, um die Anderen und damit uns selbst besser zu verstehen.[46] Die Bedingung dessen wäre also erstens, diese Gesellschaften in ihrer Positivität ernst zu nehmen, namentlich wenn diese als Negation dessen erscheint, was wir für unsere eigene Gesellschaft als zentral verstehen. Zweitens muss man den Gedanke zulassen, dass eine »Negation nicht Nichts bedeutet«.[47] Wie kann eine ›Negation nicht Nichts‹ bedeuten? Die Antwort darauf gibt Bergsons Kritik negativer Begriffe und die damit verbundene Auffassung des Seins als differenzierende Aktualisierung des Virtuellen. Das Virtuelle ist dabei nun der Staat oder die ›politische koerzitive, ungleich verteilte Macht‹.

Gehen wir die Argumentation von Clastres noch einmal durch, nun die allgemeine Gesellschaftstheorie: Die erste These ist, dass Gesell-

44 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 202f. Die Begriffe in Anführungszeichen stammen aus Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* (1972), Frankfurt/M. 1977.
45 Clastres, Archäologie der Gewalt, 56.
46 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 25.
47 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 20.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaften nicht in zwei Gruppen fallen (Gesellschaften mit; Gesellschaften ohne Macht). Die politische Macht ist ein *universelles* Merkmal des Sozialen, sie ist ihm »immanent«. Aber diese allgemeine Tendenz aktualisiert sich in »zwei Hauptformen« (zwangausübende; nicht zwangausübende Macht). Zweitens, die politische Macht als Befehl-Gehorsam-Beziehung »ist nicht *das* Modell der wahren Macht, sondern nur ein *Sonderfall«,* und es gibt keinen Grund, »gerade diese Modalität der Macht ... zum Bezugspunkt und Erklärungsprinzip aller anderen Modalitäten zu machen«. Und drittens: Selbst Gesellschaften ganz ohne politische Institution (z.B. ohne Häuptlinge) haben »das Politische«. Selbst in ihnen »stellt sich die Frage der Macht«, und zwar »in dem Sinn, in dem ... *etwas in der Abwesenheit existiert*.«[48]

Die Diskontinuität der beiden Gesellschaften ist radikal. Sie befinden sich an entgegengesetzten Enden der sozialen Logik, nicht in einer evolutiven Linie, und wenn Soziologen, Ethnologen, Archäologen von ›*vor*modernen‹ Gesellschaften sprechen, schleicht sich jene eurozentrische Illusion ein, in der man die andere Gesellschaft in Kontinuität zu uns denkt. Ebenso verkehrt ist es aber, diese Diskontinuität nur negativ zu bestimmen, als ›Gesellschaften *ohne*‹, denn dann verfällt die Analyse der logischen Illusion negativer Begriffe. Demgegenüber gibt es im Gesellschaftlichen keine Absenz; die kopernikanische Drehung der Anthropologie ist die Versagung der *Idee des Nichts*. Jeder Gesellschaftsform eignet eine *positive* Realität, wobei die anderen Gesellschaften nicht einfach anders *sind*, sondern sich dagegen *wehren*, *so zu werden wie wir*. Es gibt also eine allgemeine gesellschaftliche *Tendenz,* ein Virtuelles (Vereinheitlichung, Auflösung der elementaren Einheiten). Für Clastres bestimmt diese *zentripetale* Tendenz gleichzeitig das Mittel, um ihr entgegenzuwirken: Sie bringt auf der Ebene der Elemente *zentrifugale* Kräfte ins Spiel, die die Gesellschaft erneut »ins Gleichgewicht« bringen.[49]

Offenbar nimmt also diese Gesellschaftstheorie eine *differenzierende* gesellschaftliche Tendenz an: ein Virtuelles, das sich in der Aktualisierung differenziert (erinnern wir uns an Bergsons Definition der ›Tendenz‹: als Bewegung der Bifurkation, der Spaltung). Noch einmal: Inwiefern »*können die Mitglieder solcher Gesellschaften etwas abwehren, etwas neutralisieren, das sie ignorieren*?«,[50] handelt es sich um eine *contradictio in adjecto*? Clastres selbst räumt sie ein, unsere Unfähigkeit, hier anderes zu sehen als eine schlechte, »finalistische Metaphysik«.[51] Welche Konzeption des Realen wäre hier besser geeignet als die bergsonsche, der alles

48 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 22f.

49 P. Clastres, Unabhängigkeit und Exogamie (1963), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 49–77, 69f., 72.

50 Richir, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires, 62.

51 Clastres, Tausch und Macht, 42f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

daran setzt, das finalistische Denken zu verabschieden! Will man diese Gesellschaftstheorie würdigen, muss man also unseren »unzulänglichen Begriff von Kausalität« (materialistische, evolutionistische, dialektische Schemata) durch eine Kausalität *ohne Finalität* ersetzen, eine rückwärts verlaufende Kausalität. Die Einwirkung der Zukunft auf die Gegenwart, der Gegenwart auf die Vergangenheit – genau diese Umkehrung vollzog Bergsons *Materie und Gedächtnis*. So gesehen führt Clastres in das Denken einer Gesellschaft ein, die *agiert*, *bevor* etwas in Erscheinung getreten ist, obgleich es bereits virtuell existiert. Abwehren heißt auch antizipieren, so ergänzt Deleuze, der sich genau für dieses Problem interessiert hat. Dazu führt er neben den »Vektoren, die zum Staat *hinführen*« und den »Mechanismen, die ihn *abwehren*«, als Drittes den »*Konvergenzpunkt*« ein, der in dem Maße »zurückgeschoben, nach außen verlagert wird, wie man sich ihm nähert«. Um also der Idee eines ›Vorgefühls‹, der Antizipation von etwas, das noch nicht existiert, einen »positiven Sinn« zu geben, ist nur zu zeigen, wie »etwas, das noch nicht existiert, in einer anderen Form als seiner Existenzform schon wirksam ist«. Die Frage ist, ob die Zentralmacht »Konsistenz bekommt oder nicht«, und – während sie abgewehrt wird – »nicht länger ausbleibt, sondern geschieht«. Es gibt »Konsistenzschwellen«, die mit dem koexistieren, was virtuell ist oder »diesseits von ihr« liegen.[52] Kurz, die Gesellschaften ›haben‹ den Staat als eine bestimmte Machtform bereits, hindern ihn aber daran, hinreichend Konsistenz anzunehmen. Es sind institutionelle »Mechanismen, die gleichzeitig antizipieren und abwehren«, wie sie historisch auch in den mittelalterlichen »Städten ›gegen‹ den Staat *und* ›gegen‹ den Kapitalismus« zu entdecken sind.[53]

Unser Lachen ist das Lachen einer Gruppe – und worüber lachen die Indianer?

Es gibt eine thematische Konvergenz: Clastres und Bergson zählen zu den wenigen soziologischen Autoren, die das *Lachen* interessiert. Es ist die Gruppe, die lacht, um sich ihre Geschmeidigkeit, ihr Leben zurückzugeben, hatte Bergson gesagt. *Und worüber lachen die Indianer*? Sie lachen über ihre eigenen Mythen, was Clastres nun Gelegenheit gibt, Bergson und Lévi-Strauss (implizit) zu verbinden. Er lobt Lévi-Strauss hier dafür, dass dieser die Mythen ernst nahm; aber er habe sie zu ernst genommen. Man darf das Lachen, das sie »verursachen, nicht unterschätzen und muß berücksichtigen, daß ein Mythos von ernsten Dingen re-

52 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 597ff.
53 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 601ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den und *gleichzeitig* ... zum Lachen bringen kann«.[54] Tatsächlich lachen die Indianer über die Mythen, deren komische Wirkung »bleibt nie aus«, das Schmunzeln »weicht schnell einem kaum unterdrückten Glucksen, dann schallendem Gelächter, bis am Schluß nur noch Freudengeheul erschallt«.[55] Ein Mythos erzählt etwa von einem alten Häuptling und Schamane, der sich, nachdem er mit knapper Not seine Heilung erreicht hat, »zügelloser Ausschweifung« hingibt. Er »mißbraucht die Unschuld und Freundlichkeit seiner eigenen Enkelinnen, um sie im Wald zu schänden. Kurz, ein grotesker Held, und man lacht auf seine Kosten«. Ein anderer handelt vom Jaguar als »Einfaltspinsel«, der ständig in die Fallen derer tappt, die er »verachtet. Der Jaguar ist groß, stark und dumm, nie versteht er, was ihm zustoßt, und ohne die wiederholte Hilfe eines unbedeutenden kleinen Vogels wäre er schon längst umgekommen. Jeder seiner Schritte zeugt von seiner Torheit und der Lächerlichkeit seiner Person«. Die Mythen stellen also Schamanen wie Jaguare als »Opfer ihrer eigenen Dummheit und Eitelkeit dar«. Wieso sind die Mythen komisch, wenn sie doch die Existenz des Kollektivs sichern sollen und von Furcht einflößenden Wesen handeln? Die Indianer fürchten sowohl den Schamanen (als Herrn über Leben und Tod) als auch den Jaguar (als »ihr Ebenbild«); im wirklichen »Leben sind also das Lachen der Menschen und der Jaguar stets voneinander getrennt.«[56] Clastres entdeckt nun eine »kathartische« Funktion: Die Mythen setzen eine Leidenschaft frei, sie erlauben, sich dem »geheimen Zwang« hinzugeben, *gerade* »über das zu lachen, was man fürchtet«.[57] Das Komische der Mythen beraubt sie gleichwohl nicht ihres Ernstes; und während sich die Indianer gegen ihr besseres Wissen belustigen, tragen die Mythen unbemerkt die »Kultur des Stammes weiter«, womit sie die »fröhliche Wissenschaft der Indianer« darstellen.[58] Sie lachen, um sich ihre *Gesellschaft zu repräsentieren*, und zwar in einer Weise, in der auf der Ebene des Mythos erlaubt, was auf der Ebene des Realen untersagt ist: Das Lachen über die eigenen, rigiden Regeln, das deren ›Geschmeidigkeit‹ aufrechterhält (so hätte Bergson gesagt), deren institutionelle Anziehungskraft, deren Affektivität und damit Legitimität.[59]

54 P. Clastres, Worüber lachen die Indianer? (1967) In: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 126–147, 126.
55 Clastres, Worüber lachen die Indianer? 127.
56 Clastres, Worüber lachen die Indianer? 140.
57 Clastres, Worüber lachen die Indianer? 142.
58 Clastres, Worüber lachen die Indianer? 146.
59 Clastres, Worüber lachen die Indianer? 141.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

7 Die imaginäre und unvorhersehbare Institution der Gesellschaft
(Cornelius Castoriadis)

> »Die Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist. Sie hemmt, bzw. sie ist eine Hemmung. Sie muß also gleichsam innere Reifung bedeuten. Sollte sie damit nicht auch Schöpfung und Wahl bedeuten? Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innerste der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indetermination selbst sein?«[1]
>
> »[E]ntweder ist die Zeit nicht …; oder aber die Zeit ist – ist das Werden eines anderen als des Seienden, worin sich etwas Neues oder anderes erschafft, und zwar nicht bloß als Folge oder als ein weiteres Exemplar des Identischen.«[2]

Cornelius Castoriadis stellt sich, so schreibt er einmal, im Grunde stets zwei Fragen. Die erste lautet: »[*W*]*as hält eine Gesellschaft zusammen?* Was ist die Basis für die Einheit, Kohärenz und organisierte Ausdifferenzierung dieses fantastisch komplexen Gewebes«? Und was eine Gesellschaft zusammenhält, so wird Castoriadis antworten, ist der »Gesamtkomplex ihrer Einzelinstitutionen«, und grundlegend ist es die »›Institution der Gesellschaft als Ganzes‹«, also die Vorstellung einer Einheit, eines Übergreifenden, jenseits der Einzelnen und ihrer ebenso vereinzelten Aktionen, Gedanken, Affekte.[3] Diese Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält, welches das *vinculum sociale* ist, wie sie die Einzelnen integriert, ist auch diejenige, wie Institutionen sich Gültigkeit sichern, wie sie die Einzelnen affizieren. Nur oberflächlich, so wird Castoriadis antworten, kann man hier Sanktionen annehmen. Vielmehr instituiert sich eine Gesellschaft (oder ein Kollektiv in ihr) durch »Zustimmung, Unterstützung, Konsens, Legitimität, Glaube«. Und letztlich ist damit das, worauf es für den Zusammenhalt, die Existenz einer Gesellschaft ankommt, die Formung des gesellschaftlichen Individuums. In ihm sind sowohl die »Institutionen selbst als auch die ›Mechanismen‹

1 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 111f.
2 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (1964/65; 1975), Frankfurt/M. 1984, 314.
3 C. Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 25–45, 27f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihres Fortbestands verankert.« Die zweite Frage nun fällt kürzer aus, sie enthält das praktische Interesse dieses Autors, seine gesellschaftskritische, politische Zielsetzung: »*Wie tauchen neue gesellschaftlich-geschichtliche Formen auf?*«[4] Beide Fragen sind eng verknüpft, ebenso wie die Antworten. Und beide Fragen scheinen diejenigen des hier rekonstruierten Paradigmas als Ganzem zu sein. So gesehen, wäre die ›geschlossene‹ Gesellschaft die Antwort auf die erste Frage; die ›offene‹, oder vielmehr ›sich öffnende‹ die auf die zweite.

Die Leitidee von Castoriadis lässt sich aber auch folgendermaßen formulieren: Die Seinsweise des Sozialen ist das permanente Auftauchen von Anderem – unvorhersehbares, irreversibles Anderswerden. Zu denken ist jede Gesellschaft als die Einzelnen übergreifendes Kollektiv zunächst als ständige Erfindung, als kreative (unvorhersehbare) Selbstschöpfung. Diese Selbstschöpfung allerdings muss sich jede (jede bisherige) Gesellschaft notwendig verleugnen. Die Gesellschaft ist daher wesentlich eine *imaginäre Institution*, sie verbirgt sich ihr faktisches Anderswerden, indem sie sich einen Ursprung außer sich setzt, sich eine Vorstellung ihrer Herkunft und Zukunft macht, sich eine Identität gibt. Jede Gesellschaft ist auf diese soziale Deutung ihrer Zeit verwiesen und ebenso auf eine entsprechende Einteilung der Einzelnen und Dinge. Keine – keine faktische, ›heteronome‹ – Gesellschaft kann sich vorstellen, *je ganz anders gewesen zu sein, oder je ganz anders zu werden*. Gerade Castoriadis hat die um das Neue und um das ständige Werden kreisende Denkweise Bergsons gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht. Wie wohl kein zweiter soziologischer Theoretiker (ausgenommen nur Deleuze und Simondon) denkt er das Soziale in seiner ständigen Veränderung und in den gegenläufigen Mechanismen, die die Gesellschaft einrichtet. Castoriadis entfaltet dabei auch – nach Bergson – eine Kritik der Identitätslogik (›identitäre Logik‹, ›Mengenlogik‹), die er als Strategie der Einteilung und Hierarchisierung der Einzelnen deutet. Castoriadis geht dabei über das hinaus, was Bergson selbst zu denken möglich war – und doch hat er alle Bezüge abgestritten.

Castoriadis (1922–1997) studiert Recht, Wirtschaft und Philosophie in Athen. In kommunistischen und trotzkistischen Bewegungen engagiert, emigriert er 1945 nach Paris, um an der Sorbonne eine »Doktorarbeit in Philosophie zu schreiben, des Inhalts, dass jede rationale philosophische Ordnung … in Aporien … mündet«.[5] 1949 begründet er die linke, nicht marxistische Gruppe und Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* (gemeinsam mit Lefort und Lyotard; bis 1965). Wegen der politischen Verfolgung in seiner Heimat schreibt er noch bis 1970 unter

4 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 29.

5 C. Castoriadis, Getan und zu tun (1989), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 183–269, 196ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Pseudonymen (Chaulieu, Cardan, Coudray). Diese Aktivitäten und sein Hauptwerk – die Theorie der heteronomen und autonomen Gesellschaft – begründen seinen Ruf als ›Denker der Revolution‹[6] und Anarchist. Castoriadis arbeitet von 1945 bis 1970 als Ökonom für die OSZE; ab 1973 praktiziert er als Psychoanalytiker. Zunehmend verlagert er seine Arbeit von der politischen Intervention in die politische Philosophie und Sozialphilosophie. 1981 bis 1995 lehrt er an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. In der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* veröffentlicht er Mitte der 1960er den ersten Teil des Hauptwerkes *Gesellschaft als imaginäre Institution,* die Kritik der marxistischen Geschichtsphilosophie mit ihrer Vorstellung einer zwangsläufigen Abrollung der Geschichte und festgelegter menschlicher Bedürfnisse (»Marxismus und revolutionäre Theorie«). Der zweite Teil (»Das gesellschaftliche Imaginäre und die Institution«) und damit der Gesamttext erscheint 1975. Auf diesem zweiten Teil wird die Konzentration liegen; von ihm an kreist das Denken von Castoriadis stets erneut, insbesondere auch in den sechs Bänden *Les Carrefours du labyrinthe* (1978–1999),[7] um die Frage: *Wie ist das Auftauchen, die Emergenz von Gesellschaft zu denken, und was trägt diese?* Edgar Morin nennt ihn einen »Titan des Geistes«.[8]

6 A. Honneth, Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in: *Merkur* 1985, 39, 807–841: Castoriadis sehe die Aufgabe der Philosophie darin, ›die Revolution zu retten‹ – wogegen sich Castoriadis verwahrt (Getan und zu tun, 183f.)

7 Dt.: Band 1: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1978; die anderen Bände seither z.T. übersetzt: *Ausgewählte Schriften*, Band 1–4, Lich 2006–2012. Darüber hinaus besteht das Werk aus unveröffentlichten Texten (*Histoire et création: textes philosophiques inédits*, 1945–1967, Paris 2009) und Vorlesungs-Manuskripten der EHESS: *Ce qui fait la Grèce. Séminaires 1982–1983. D‹Homère à Héraclite (La Création humaine 2)*, Paris 2004; *Ce qui fait la Grèce 2: La cité et les lois: séminaires 1983–1984*, Paris 2008; *Ce qui fait la Grèce 3: Thucydide, la force et le droit,* Paris 2011; *Sujet et vérité dans le monde social-historique, Séminaires 1986–1987* (*La création humaine* 1), Paris 2006, *Sur Le politique de Platon (Séminaire 1985–1986),* Paris 2005. Außerdem erschienen die beiden Interviewbände *Une société à la dérive: Entretiens et débats (1974–1997)*, Paris 2005; *Post-scriptum sur l'insignifiance suivi de Dialogue. Entretiens avec Daniel Mermet*, Paris 2007; *Démocratie et relativisme : Débats avec le MAUSS*, Paris 2010. Seit 2006 erscheinen die *Cahiers Castoriadis*.

8 E. Morin, Castoriadis, un titan de l'esprit, in: *Le Monde,* 30.12. 1997. Morin, Castoriadis, Lefort hatten ein Buch verfasst: *Mai 1968: La Brèche.*

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein tiefer und tief verleugneter Bergsonismus

Es gibt mehrere Punkte, an denen Affinitäten zu Bergsons Denken auffallen: Hintergrund ist wie bei allen hier behandelten Autoren (1.) die Priorität des *Werdens* gegenüber dem Denken des Seins. Konkret heißt das für Castoriadis (2.) des stetigen Anderswerdens der vor-subjektiven, prä-sozialisierten Einzelnen (Psyche-Somas), die mit ihrer Affektivität und Imaginationskraft (ihrem Vorstellungsstrom) das Rohmaterial des Sozialen bilden, dessen *vitale* tragende Kräfte. Diese Kräfte werden (3.) in Kontinuität und Differenz zum Tier herausgearbeitet. Das menschliche Leben erscheint wie bei Bergson als das Instinkt-ermangelnde Leben, dessen Affekte, Triebe und Vorstellungen konstitutiv überschüssig und dessen ›Werkzeuge‹ nicht fixiert sind. Diese lebenstheoretische und anthropologische Ebene indes wird vergleichsweise beiläufig entfaltet. Die Konzentration gilt (auch in unserer Darstellung) ganz der Gesellschaftstheorie. Es finden sich (4.) tiefe Analogien zu Bergsons gesellschaftstheoretischem Konzept der geschlossenen und offenen Gesellschaft‹, als dynamische Tendenzen der Schließung und der gegenläufigen, stets nur momentanen Öffnung – ein Konzept, das bei Castoriadis in den Begriffen der heteronomen und autonomen Gesellschaft auftaucht. Die imaginäre Fixierung oder Institution entspricht (5.) der Fabulation. Diese hat auch für Castoriadis einen »positiven Charakter«, den der »Selbstkreation des Sozialen«. Wie die »Fabulation Bergsons ist das ›radikale Imaginäre‹ bei Castoriadis« die »Bewegung der Instituierung« der Gesellschaft.[9] Das gesellschaftstheoretische Denken ist (6.) ein nicht-evolutionistisches (nicht-deterministisches) Denken und eines, das die klassische Identitätslogik kritisiert, da sie das Andere stets zum Selben und die Zeit zu einer vierten Dimension des Raumes mache. Castoriadis reinterpretiert den Begriff der Gesellschaft in einem Konzept, in dem die Zeit nicht ›überflüssig‹ ist. Bergson bleibt hier auch begrifflich (*création, devenir, temps*) präsent – auch, wenn Castoriadis die ›verräumlichte‹ Zeit anspricht, der gegenüber er das Konzept der imaginären, der gesellschaftlich instituierten und gegliederten Zeit entfaltet:

> »Die Kritik an der ›Verräumlichung‹ der Zeit und ihrer ›Reduktion auf die Ausdehnung‹ bleibt fruchtlos, solange man nicht die traditionellen Bestimmungen des Seins – des Seins als Bestimmtheit – aufgibt. Denn ist das Sein erst einmal als Bestimmtheit gedacht worden, muß es auch schon als Zeitlosigkeit gedacht worden sein. Alle Zeitlichkeit wird von da an zur zweitrangigen und abgeleiteten Modalität. Übrig bleibt dann nur noch die Frage (über die sich die Philosophie während ihrer gesamten Geschichte den Kopf zerbrochen hat), wie es eine Verschiedenheit von

9 Seyfert, *Das Leben der Institutionen,* 63.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bestimmungen geben kann, ohne daß dabei die Identität zunichte wird: die Frage nach der Möglichkeit des Vielen«.[10]

Die Bergson-Affinitäten, sogar -Identitäten bleiben *sämtlich implizit*. Castoriadis hat Bergson nie als einen Bezugsautor genannt. Im Hauptwerk taucht sein Name in zwei unwesentlichen Hinsichten auf: Einerseits steht er für eine Reihe Autoren, die zur Veränderung der französischen Sprache beigetragen hätten, deren Öffnung für die Diachronie gegenüber dem Strukturalismus. Das andere Mal wird der Satz aus den *Beiden Quellen* zitiert: »Wenn unser Körper der Stoff ist, auf den unser Bewußtsein sich bezieht, dann hat er die gleiche Ausdehnung wie unser Bewußtsein, dann umfaßt er alles, was wir wahrnehmen, dann reicht bis zu den Sternen«.[11] Bergson hat hier offenbar das ›Psyche-Soma‹ von Castoriadis vorweggenommen. Dieser Körper, der bis zu den Sternen reicht, gilt »für die Psyche immer«. Stets will sie ihre »Sphäre« erweitern, als die sie sich »vorstellt und deren Mittelpunkt sie innezuhaben meint«. Die Frage von Castoriadis ist an dieser Stelle, wie dennoch jene Trennungen auftauchen, die unsere Wahrnehmung der Welt und des Selbst durchgängig bestimmen: Die Konstitution des Subjekts besteht »darin, ihr die Trennung aufzuerlegen«.[12] Und während Durkheim zuweilen demonstrativ gelobt wird, da er die soziale Funktion der Religion als Ver-

10 Castoriadis, *Gesellschaft*, 326.

11 Bergson, *Die beiden Quellen*, 201.

12 Castoriadis, *Gesellschaft*, 368, 498. Zum Bergsonismus bei Castoriadis vgl. O. Fressard, L'idée de création social-historique, in: Ph. Caumières/S. Klimis/L. van Eynde (Hg.), *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis* 2, Bruxelles 2006, 87–134, v.a. 89f., 99f., der kurz auf die Vorgängerschaft der bergsonschen Begriffe der Kreation und Zeit hinweist; F. Cassinari, Temps et identité chez Cornelius Castoriadis, une aporie bergsonienne, ebd., 135–168, v.a. 157–162, der in Castoriadis einen »radikaleren Bergsonismus« (158, Fn. 52) entdeckt, sofern er nicht nur von der Zeit, sondern auch vom Raum spreche. Vor allem Cassinari spricht bisher die Gemeinsamkeit der Zeitkonzeption und das bergsonsche Konzept der Neuheit an. Seine zentrale These indes (159), einer »Aporie« als bergsonsches Erbe von Castoriadis, scheint etwas idiosynkratisch: Beide dächten eine objektive, als Tatsache gegebene Zeit. Zuerst spricht P.-M. Borel von Bergson und Castoriadis (Sur la philosophie de Cornelius Castoriadis, in: *Revue de l'enseignement philosophique* 1984, 45–53), die Kritik Bergsons durch Castoriadis wiederholend (er ignoriere »völlig das Sozial-Historische«; berufe sich auf eine sprachlose Einfühlung, etc.). Ähnlich A. Honneth, Eine ontologische Rettung, 818–821), der Bergson einmal mehr als Denker des ›Lebensstromes‹ und der unmittelbaren Einfühlung disqualifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bergung der Selbstschöpfung der Gesellschaft ahnte,[13] liest sich die explizite Bezugnahme auf Bergson so:

> Sicher, »Bergson hat vieles erkannt und richtig erkannt. Die ›Schöpfung‹ jedoch, sofern man sie so nennen kann, Resultat eines ›Elan vital‹, Streben, sich von der Materie zu befreien; ausschließliche Fokussierung auf das ›Leben‹; die reine und unvermischte Qualitäten erlangende Intuition im schlichten … Gegensatz zu einer der Fabrikation und dem Quantitativen zugewandten Intelligenz; der falsche, naiv verabsolutierte und ontologisierte Widerspruch zwischen Diskretem und Kontinuierlichem: all dies, und der Rest, Unverständnis der wesensmäßigen Verbundenheit, die auf unzählige Arten Bestimmung und Schöpfung oder … Mengentheoretisch-identitätslogisches und Poietisches eint. Umso unlösbarer folglich die Aporien der Zeit.
>
> Bei ihm ist kein Platz für die wichtigste Schöpfung von allen: die von Sinn und Bedeutungen. Stattdessen Entdeckung einer bereits vorhandenen geistigen Wirklichkeit, Gott, paradoxerweise fast zwangsläufige Konsequenz dieses in die menschliche Geschichte verlängerten Elan vital, der schließlich in die ›dynamische Religion‹ mündet. Bergsons Spiritualismus; dem Anschein zum Trotz einheitliche Ontologie; durch und durch egologische (… vollkommen ›klassische‹, um nicht zu sagen kartesianische) Perspektive; radikale Verkennung der gesellschaftlich-geschichtlichen Schöpfung – Konvergenzlinien seiner Denkweise und -welt, ohne Berührungspunkte mit meiner«.[14]

Gleichwohl, der entscheidende Akzent, der auf der *Zeit* und dem *Werden* liegt, die Kritik der Identitätslogik, all dies verweist zu sehr auf Bergsons Philosophie, als dass uns Castoriadis über seine Zugehörigkeit zum Paradigma hinwegtäuschen könnte. Was die Gründe dieser Verleugnung angeht, so steht zu vermuten, dass sein Originalitätsgestus eine Rolle spielt (der Gestus, der uns übrigens auch bei Bergson begegnete: ›die *ganze* Philosophie hat bisher das Neue verkannt‹), wie auch die generell polemische Art, die ihn dazu führt, selbst dort einen Autor noch als naiv hinzustellen, wo dieser etwas exakt im selben Sinn entfaltet (die Kritik an den Begriffen kalte/heiße Gesellschaft von Lévi-Strauss[15]). Einzig Merleau-

13 C. Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion (1978–1980), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 87–110, 94.

14 C. Castoriadis, Vorwort zu *Domaines de l'homme* (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 13–24, 16.

15 Castoriadis, *Gesellschaft*, 360. Womöglich lässt sich die Polemik durch die relative Erfolglosigkeit von Castoriadis erklären: Anders als der berühmte Lévi-Strauss am *Collège de France*, anders als Foucault und Deleuze wird er keine hervorgehobene Position an der Universität erhalten (so Collectif, La pensée

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ponty erhält einen Aufsatz ›zu Ehren‹,[16] während auch Foucault, Deleuze und Guattari (»parasitäre Scharlatane«[17]), Althusser und Lacan Castoriadis' Verachtung auf sich ziehen: Die geheime »Ideologie« der Strukturalisten sei es, das »Element der Sinnstiftung zu beseitigen, das Subjekt von seiner Nicht-Existenz zu überzeugen und es gegenüber den ›Strukturen‹ zur Untätigkeit zu zwingen; die Frage des Denkens und der Wahrheit auszuschließen; die Geschichte zu leugnen« und damit die Frage der »Möglichkeit einer *anderen* Gesellschaft auszuschließen«.[18] Zudem gilt wohl auch für Castoriadis, was für diese Generation von Descombes herausgearbeitet wurde: dass sie ›die Deutschen‹ (hier Hegel, Kant, Husserl, Heidegger) lesen, um von Bergson wegzukommen. Zudem liest Castoriadis Aristoteles; Lacan (die Triade des Symbolischen-Imaginären-Realen); Mathematiker und Biologen. Ein Grund der Verleugnung mag schließlich sein, dass in den Augen eines derart politischen Denkers Bergson schlicht ›Metaphysiker‹ bleibt.

Was ist eine Gesellschaft?

Die Gesellschaft ist keine Summe von Interaktionen, keine kumulative Reihe intersubjektiver Beziehungen. Sie ist nicht interaktionstheoretisch fassbar. »Das Intersubjektive ist gewissermaßen der Stoff, aus dem das Gesellschaftliche gemacht ist. Doch dieser Stoff kommt nur als Teil und Moment des Gesellschaftlichen vor. Das Gesellschaftliche setzt sich aus Intersubjektivem zusammen, ist ihm aber auch vorausgesetzt«.[19] Ebenso wenig ist die Gesellschaft als Effekt von Produktionsverhältnissen denkbar, sofern diese als Erfüllung bestehender Bedürfnisse gedacht werden. Sie ist keine Funktion von etwas. Sie ist auch kein Ganzes, das gegenüber seinen Teilen mehr wäre, sofern es diese Teile nicht vor ihr gibt. Sie ist *Gesellschaftlich-Geschichtliches*.

de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault, 2009 [http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article225, Anm. 1).

16 C. Castoriadis, M. Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition, in: *Thesis Eleven* 36 (1993), 1–36; dieser Text ist ein Auszug aus dem unvollendeten Werk, das sein Hauptwerk fortführen sollte: *L'element imaginaire*.

17 Castoriadis, *Gesellschaft*, 512, Fn.

18 C. Castoriadis, Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung (1977), in: Ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft,* Frankfurt/M. 1981, 59–104, 101f. Siehe v.a. die Auseinandersetzung in *Gesellschaft,* 315, 233–244, und in: Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3,* Lich 2010, 149–190, 162f.

19 Castoriadis, *Gesellschaft*, 184.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Mit diesem Ausdruck meinen wir die Einheit jener doppelten Mannigfaltigkeit von Dimensionen, die sich in der Gleichzeitigkeit (Synchronie) und Aufeinanderfolge (Diachronie) entfalten und die gewöhnlich mit den Ausdrücken ›Gesellschaft‹ und ›Geschichte‹ bezeichnet wird. Je nach dem Akzent, den wir auf die eine oder andere Seite legen möchten, werden wir hin und wieder ohne weitere Präzisierung vom ›Gesellschaftlichen‹ oder ›Geschichtlichen‹ sprechen«.[20]

Der neuralgische Punkt der Konzeption ist die Frage, wie die Rede von ›*der*‹ Gesellschaft in der Formel *Gesellschaft als imaginäre Institution* zu verstehen ist. Handelt es sich um ein *Kollektivsubjekt*? Castoriadis ist sich der Problematik dessen bewusst. Die Gesellschaft, so wird er seinen Kritikern zuvorkommen, weist einen eigenen ontologischen Modus auf, sie ist durch keinen anderen zu erklären, weder durch die Idee des Subjekts noch des Organismus oder auch des Systems. Denn was wären die stabilen Funktionen, was der Zweck?[21] Auch die anderen verfügbaren Gesellschaftsmetaphern erlauben nicht, die Beziehungen zwischen Ökonomie, Recht, Politik, Religion einerseits und Gesellschaft andererseits adäquat zu fassen: Stets wird nämlich unterstellt, dass hier überhaupt eine Trennung vollzogen werden kann, während doch die »Gliederungen erst durch die Gesellschaft geschaffen werden«.[22] Dasselbe Argument könnte Castoriadis gegen den Einwand erheben, er vergäße in der Rede von *einem* zentralen Imaginären der Gesellschaft die Konflikte. Sie werden ihrerseits erst durch die Gesellschaft instituiert.

Der ›eigene‹ ontologische Bereich nun ist die gleichzeitige Konstituierung von Gesellschaft und Subjekten, die getragen wird von einer prä-individuellen Seinsweise, den vitalen Kräften – dem Imaginären, dem Vorstellungsstrom, dem unstillbaren, stets verschiebbaren Begehren dieses Lebewesens. Auf der einen Seite steht also die instituierte Gesellschaft. Auf der anderen läuft das Werden in den Einzelnen weiter, bleibt der instituierende Grund immer mitzudenken. Statt der Frage, ›wie soziale Ordnung möglich sei anstelle von Unordnung‹ (die zwei Zustände dualistisch trennt, sich ausschließende Blöcke des Seins voraussetzt), schiebt sich die Frage: Wie instituiert sich eine Gesellschaft, eine soziale Ordnung entgegen dem weiter wirkenden Anderswerdens, auf dem die Institution aber zugleich beruht? Bergson hatte in Bezug auf die Differenz und Immanenz der geschlossenen und offenen Gesellschaft von *natura naturata* und *natura naturans* gesprochen.[23] Castoriadis wird an diesel-

20 Castoriadis, *Gesellschaft*, 184, Fn. 10.
21 Castoriadis, *Gesellschaft*, 303ff.
22 Castoriadis, *Gesellschaft*, 306f.
23 Bergson, *Die beiden Quellen*, 46, siehe oben.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

be Stelle die Immanenz von *instituierter* und *instituierender* Gesellschaft setzen. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist das

> »anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine *Kontinuität* von Gesellschaften einreiht, in der … auch die vergangenen, anderswo bestehenden und sogar künftig erst entstehenden Gesellschaften gegenwärtig sind. 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 *instituierender* und *instituierter* Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte«[24]

Wir kommen wie bereits erwähnt auf diese Verschiebung des Bezugsproblems, das soziologische Theorien für ihren Gegenstand definieren, im Ausblick zurück. Sie ist eine Konsequenz des Paradigmas, die Konsequenz von Bergsons Kritik negativer Begriffe (›Unordnung‹). Eine zweite Konsequenz aus der Annahme des Werdens, die bei Bergson wie Castoriadis an Stelle des Seins tritt, ist: Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist unvorhersehbar. Es war nicht notwendig, dass, und noch weniger, dass *diese* Gesellschaften entstehen mussten. Das Gesellschaftliche ist Auftauchen, Neues, Emergenz.

Die gesellschaftliche Zeit: das Auftauchen, das Neue, die Schöpfung

Diese radikale Offenheit der Geschichte zu sehen, verhindert Castoriadis zufolge die geläufige Denkweise, nach der es Dinge und Zustände, Subjekte, Identitäten und Gesellschaften ›gibt‹ – jene identitätslogische, in Blöcken des Seins, in Zuständen denkende Vorstellung der Welt, die nun insbesondere auch die *Sukzession* nur unter dem Gesichtspunkt der *Identität* zu denken vermag. Nicht nur hier erinnert die Konzeption an diejenige Bergsons. Castoriadis denkt diese zugleich weiter, wenn er die Identitätslogik ausbuchstabiert: »Kausalität, Finalität und logische Folgerung sind nur erweiterte und entfaltete Formen einer reicheren Identität; sie zielen darauf, Unterschiede als nur scheinbare darzustellen und auf anderer Ebene das Identische, dem sie zugehören, wiederzufinden«.[25] Immer setzt das gewohnte Denken voraus, dass das »Identische ist«; und dass »*allein* das Identische ist«. Stets denkt es das *Seiende* als »zeitlos«. Die Zeit ist in diesem Denken nur eine Ordnungsrelation, genauer, eine räumliche Anordnung;[26] das Nacheinander wird auf das Nebeneinander

24 Castoriadis, *Gesellschaft*, 184.
25 Castoriadis, *Gesellschaft*, 311.
26 Castoriadis, *Gesellschaft*, 311ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reduziert. Wie Bergson, so wird Castoriadis demgegenüber zwei distinkte Mannigfaltigkeiten einführen: Die Zeit (die es doch ›gibt‹, die doch ›wirkt‹, so Bergson) gibt es nur, wenn sie nicht auf Räumlichkeit reduziert, nicht als ›Rahmen‹ gedacht wird, *in dem* sich die Gesellschaft entfalte (so Castoriadis). Die Zeit ist »radikale Andersheit, das heißt absolute Schöpfung«. Und diese wird erst angemessen gedacht, »wenn *das,* was auftaucht, nicht schon … *im* Seienden bereits vorhanden war. Eine solche Zeit gibt es nur, wenn das Neue nicht bloße Aktualisierung eines vorherbestimmten Potentiellen ist«.[27] Eins in eins sind das Bergsons Worte. Castoriadis kreist ganz um diesen ›seinen‹ Einsatz, der eine konsequente Eintragung des Bergsonismus in die Gesellschaftstheorie darstellt: Die Zeit ist »Selbsterzeugung absoluter Andersheit«, sie ist »ontologische Schöpfung«. Sie muss als das gedacht werden, wodurch anderes entsteht und nicht bloß identisches unter der äußerlichen Form des Unterschieds. Erst dann ist die Zeit nicht mehr *überflüssig*. Sie ›ist‹ das »Auftauchen *anderer* Gestalten«,[28] nun *neuer Gesellschaften* oder *neuer Typen* von Gesellschaften, und darüber hinaus die *ständige Selbstveränderung jeder Gesellschaft*.[29]

Gerade die Gesellschaft also ist nicht mit dem identitären, sequentiellen Schema (dem Denken in Zuständen) zu denken. Ihre Geschichte ist keine »Abfolge von Bestimmtem«, sondern »Auftauchen von radikal Anderem, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit«. Die Zeit ist »immanente[s] Über-sich-hinaus-Gehen, Quelle und Auftauchen der ontologischen Genese«. Diese Zeit ›ist‹ das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Ihre ontologische, ihre schöpfende, gesellschaftskonstitutive Kraft lässt sich in jenen Momenten erwischen, in denen die »*instituierende* Gesellschaft in die *instituierte* einbricht«, wobei sie sich aber sofort erneut als (andere) *instituierte* Gesellschaft schafft. Solche Momente, in denen die emergierende Gesellschaft aufblitzt, Neues entsteht, sind Momente »katastrophischer Einbrüche« wie eine Revolution. Darüber hinaus besteht jede Gesellschaft grundlegend, und selbst die, die (wie etwa totemistischen Gesellschaften) allein auf ihre »Konservierung bedacht scheint«, nur, indem sie sich »unaufhörlich verändert«. Ständig werden neue Individuen geboren, diese selbst haben stets andere Begehren, Wünsche, Gedanken, Gefühle.[30]

Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist Selbstveränderung und Selbstschöpfung, es untersteht der wirkenden Zeit, dem Werden. Andererseits ist es – und hier kommt der zentrale Begriff der ›imaginären Institution‹ ins Spiel – nur existent oder aktuell, in dem es sich zu ›stabilen‹ Ge-

27 Castoriadis, *Gesellschaft* 323.
28 Castoriadis, *Gesellschaft*, 326f.
29 Castoriadis, *Gesellschaft* 314
30 Castoriadis, *Gesellschaft* 342f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stalten gestaltet, in denen es zur Erscheinung kommt, und zwar auch für sich selbst«.[31] Alle Gesellschaften verbergen sich ihr Anderswerden, indem sie sich als *diese bestimmte* Gesellschaft instituieren. Alles spielt sich so ab, als »müßte sich die Gesellschaft als Gesellschaft selbst verleugnen und ihr Gesellschaftsein verschleiern, indem sie die Zeitlichkeit verleugnet« – alles scheint so zu sein, »als könne sich die Gesellschaft nicht als sich selbst erschaffende, als Institution ihrer selbst, als Selbstinstitution anerkennen«.[32] Die Gesellschaft schafft sich eine Eigenwelt, die der *gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen*. Jede Gesellschaft gibt sich eine konkrete Gestalt, sie *ist* Setzung von Gestalten, in denen sie für sich selbst erst als diese spezifische Gesellschaft wahrnehmbar wird. Dazu bedarf es des ›*Symbolischen*‹ und des ›*Realen*‹. Das ›Symbolische‹ (die räumlichen und zeitlichen Gestalten und grundlegend die Sprache als der Bereich, in dem die Identitätslogik *par excellence* zum Tragen kommt, die Einteilung und Benennung des Wirklichen) dient der Fixierung der Bedeutungen; an das ›Reale‹ (die inner- und außermenschliche Natur) lehnen sich diese Bedeutungen an, aus ihm speist sich das ›*Magma‹ der imaginären Bedeutungen*. Getragen wird diese Institution der Gesellschaft gegenüber der Zeit vom Imaginären, der Einbildungskraft: Es ist eine imaginäre (und nicht nur symbolische oder gar rational kalkulierte) Institution.

Das radikale und das aktuale Imaginäre

> »Jenseits der bewußten Tätigkeit der Institutionalisierung finden die Institutionen ihren Ursprung im *gesellschaftlichen Imaginären*«.[33]
>
> »Die Vorstellung ist radikale Imagination. Der Vorstellungsstrom ist Selbstveränderung, vollzieht sich als unaufhörliches Auftauchen von Anderem in der und durch die Setzung/Vor-Stellung (*position*) von Bildern und Figuren«.[34]

Wie kommt das Neue in die soziale Welt, was ist das, aus dem her sich die Konstitution oder die Institution (Einrichtung, Einsetzung) der Gesellschaft speist? Die Gesellschaft konstituiert sich symbolisch, so würde jede kultursoziologische Theorie formulieren. Castoriadis hingegen wird antworten: In letzter Instanz konstituiert sie sich *imaginär*. Letzt-

31 Castoriadis, *Gesellschaft* 347.
32 Castoriadis, *Gesellschaft,* 360.
33 Castoriadis, *Gesellschaft,* 224.
34 Castoriadis, *Gesellschaft*, 542.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lich ist jedes Symbolische auf »Außersymbolisches«, nämlich seinen imaginären Anteil bezogen.[35] Dies gilt einerseits generell, in Hinsicht auf die Einbildungskraft, die die Einzelnen als Lebewesen mitbringen. Voraussetzung jedes Symbolischen, jeder Selbstrepräsentation und Selbstfixierung der Gesellschaft ist die elementare Fähigkeit, in einem Ding anderes als es selbst zu sehen – es symbolisch zu nehmen. Diese Einbildungskraft ist das positive, das produktive, schöpferische oder *radikale Imaginäre*. Das schöpferische Moment steckt somit letztlich in der Einbildungskraft dieser Lebewesen; indes nicht als Einzelne. Der »Einzelne kann private Phantasmen, nicht aber Institutionen hervorbringen«.[36] Jede Gesellschaft lässt ein *Magma* gesellschaftlicher Bedeutungen entstehen, das sie in den Handlungen des Einzelnen, seinem Blick, Gehör und Tastsinn, sogar in seiner »Körperwahrnehmung« verankert.[37] So macht das Gesellschaftliche die Einzelnen zu Subjekten, wie sie umgekehrt auf dem individuellen Körper samt seiner kognitiven, perzeptiven und affektiven Vermögen beruht.

Das Symbolische wurzelt also, nun mit Bergson, im »fabulatorischen« Vermögen. Andererseits beruht es auf dem *aktualen Imaginären* oder dem *Imaginierten*[38] – der je konkreten Imagination, die einer gegebenen Gesellschaft zugrunde liegt, die sich wiederum in das *zentrale gesellschaftliche Imaginäre*, und *sekundäre* oder *n-te gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen* unterteilen lässt. Denn warum, so fragt sich Castoriadis, »muß eine Gesellschaft die notwendige Ergänzung ihrer Ordnung gerade im *Imaginären* suchen«? Warum besetzt sie ihre Welt »mit einem Sinn, der der Gesellschaft nicht von realen Faktoren ›diktiert‹ worden ist«, der nicht rational ist, sich also nicht von woanders her erklärt?[39] Weil das je konkrete oder eben aktuale gesellschaftliche Imaginäre die je spezifische Einheit des Symbolischen einer Gesellschaft begründet, es motiviert deren Zeichenketten; und weil es auch die ökonomischen Funktionen einer Gesellschaft motiviert: Der Mensch lebt immer *für etwas*. Anders gedreht: Das »Imaginäre muß sich mit dem Symbolischen verschränken, weil sich die Gesellschaft sonst nicht hätte ›sammeln‹ können, muß aber auch mit dem Ökonomisch-Funktionalen verbunden sein, weil sie sonst nicht hätte überleben können« – und doch erklärt es sich nicht aus ihnen. Seine Wirkung ist überschießend. Ohne es bliebe das je spezifische Symbolische wie das, was eine Gesellschaft für funktional hält, »unverständlich«.[40] Als imaginäre Bedeutungen, als

35 Castoriadis, *Gesellschaft,* 216f.
36 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247.
37 Castoriadis, *Gesellschaft*, 550.
38 Castoriadis, *Gesellschaft*, 251.
39 Castoriadis, *Gesellschaft,* 220.
40 Castoriadis, *Gesellschaft,* 224f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

letzte Strukturen, die eine »Gesellschaft der Welt, sich selbst und ihren Bedürfnissen auferlegt«,[41] entziehen sich diese jeglicher direkten, empirischen Analyse. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen sind umfassend, sie reichen bis ins »Unendliche«, sie strukturieren ganze Weltbilder. Insofern sind sie keine privaten Phantasmen oder Vorstellungen; Auch haben sie »keinen bestimmten Ort«. Allenfalls indirekt zugänglich, sind sie beschreibbar als die je spezifische ›kohärente Deformation‹ des Systems der Subjekte, Objekte und ihrer Beziehungen«, als die jeder Gesellschaft »eigentümliche Krümmung«, als der »unsichtbare Zement, der den ungeheueren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt«, und als das »Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt«. Kurz: sie »*denotieren* nichts, *konnotieren* aber fast alles«.[42] Castoriadis stellt uns die Existenzweise der gesellschaftlichen Imagination auch als ›Gravitationsfeld‹ vor: Auch wenn sich dieses nur über seine Wirkungen bezeugt (die Anziehung von Körpern), so existiert es als *Feld*, als feldhafte Koexistenz verschiedener sich affizierender Körper. Ebenso existiert das gesellschaftlich-geschichtliche Feld, das die imaginäre Bedeutung aufspannt, es weist Realität auf. Imaginäre Bedeutungen sind alles andere als ›bloß‹ imaginär.[43]

> »Dieses Element, das der Funktionalität jedes institutionellen Systems eine besondere Ausrichtung gibt und das die Wahl und die Verknüpfungen der symbolischen Netze überdeterminiert; dieses Element, das sich jede geschichtliche Epoche schafft und in dem sie unnachahmlich ausdrückt, wie sie ihre eigene Existenz, ihre Welt und ihre Beziehungen zu dieser erlebt, sieht und gestaltet; dieses … strukturierende Moment, dies zentrale Bedeutete/Bedeutende, diese Quelle allen … Sinns, … dieser Ursprung der Seinsbereicherung, den die Gegenstände praktischer, affektiver oder intellektueller, individueller oder kollektiver Besetzungen erfahren – dieses Element ist nichts anderes als *das Imaginäre* der Gesellschaft oder der jeweiligen Epoche«.[44]

Castoriadis führt noch einen Grundbegriff ein, um die Seinsweise des gesellschaftlichen Imaginären zu bestimmen: Diese entziehe sich auch deshalb jeder direkten Analyse, weil das Imaginäre nicht in Form einer identitären Logik, einer abzählbaren, diskrete Elemente enthaltenden Menge vorstellbar ist. Es bestehe eher in der entgegengesetzten Art einer ›*magmatischen*‹ Menge. Das Imaginäre ist eine qualitative Vielheit, keine quantitative, so könnte man mit Bergson sagen – es ist eine *intensive* Vielfalt. Die instituierte/instituierende Gesellschaft entfaltet sich also

41 Castoriadis, *Gesellschaft*, 245.
42 Castoriadis, *Gesellschaft,* 245f.
43 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247f.
44 Castoriadis, *Gesellschaft,* 249f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entlang zweier Arten von Mannigfaltigkeit, der identitätslogischen Menge und der magmatischen Menge. In der ersten operiert die Gesellschaft mit »›Elementen‹, ›Klassen‹, ›Eigenschaften‹ und ›Relationen‹, die als bestimmt und wohl unterschieden gesetzt« sind.[45] *Sein ist hier Bestimmt-Sein*. Dies führt allerdings zur geschilderten Verkennung der Selbstinstitution, des eigenen permanenten Werdens, und zur Einteilung der Welt und der Einzelnen, ihrer Zuordnung und Vereindeutigung. In der imaginären Dimension gilt demgegenüber: *Sein ist Bedeutung*. Bedeutungen sind als solche überschüssig, intensiv, magmatisch. Das Gesellschaftliche schaffe somit nicht nur ontologisch, sondern auch logisch Neues.[46] Castoriadis räumt durchaus ein, dass der Begriff des Magmas schwer zu bestimmen sei; es gelinge allenfalls, mittels »widersprüchlicher Metaphern eine intuitive Beschreibung von dem zu geben«, was er darunter verstehe, nämlich eine »unbegrenzte Masse von Termen«, die untereinander ständig »changieren können«, ineinander übergehen, statt sauber getrennt werden zu können.[47]

Das zentrale Imaginäre (heteronome und autonome Gesellschaft)

Jede Gesellschaft zentriert sich in einem Projekt, sie ›gibt sich etwas zu tun‹, sie hat einen ihr eigentümlichen, affizierenden und integrierenden ›Drang‹. Es gibt für jede Gesellschaft ein »Magma von Affekten«, wie Castoriadis auch sagt, eine Stimmung, eine besondere Art, sich selbst, die Welt und das Leben zu erleben. »Aufgrund dieses Dranges ist in der Vergangenheit und Gegenwart der Gesellschaft eine Zu-kunft (*l'a-venir*) enthalten, etwas, das stets zu *tun* bleibt«.[48] Die Institution der Gesellschaft kennzeichnet sich demnach nicht nur durch Vorstellungen und Ideen. Ihre Integrationskraft wäre unzureichend: Dies wäre nur das, was im Durkheim-Paradigma gedacht wurde, das kollektive Bewusstsein, während das menschliche Lebewesen doch vor allem auch aus dem *Körper* mit seinen *Affekten* besteht. So ist insbesondere eine religiös instituierte Gesellschaft nie nur ein Ideenkomplex, auch nie nur rituelle Praxis. Sie instituiert immer auch einen religiösen Affekt, einen »religi-

45 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 34.
46 Castoriadis, *Gesellschaft,* 310.
47 Castoriadis, *Gesellschaft*, 565. Zum Begriff des Magmas (einem zunächst von dem Autorenkollektiv ›Bourbaki‹ entfalteten mathematischen Begriff) siehe ausführlicher Castoriadis, Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 109–146.
48 C. Castoriadis, Macht, Politik, Autonomie (1978–1987), in: Ders., *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften 1*, Lich 2006, 135–168, 145.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ösen *Drang*«.[49] Ebenso hat jede säkulare Gesellschaft einen ihr eigenen Affekt, etwas, womit sie »schwanger geht«[50] (Fortschritt, Gleichheit, Rationalität, Freiheit).

Der Drang oder Affekt scheint der zentralen imaginären Bedeutung zu entsprechen. Jede Gesellschaft besitzt (mindestens) eine solche letze Bedeutung, die die sekundären Bedeutungen wie ein schwarzes Loch krümmt und die Identität der jeweiligen Gesellschaft sowie die ihrer Subjekte bestimmt, den Tagesablauf festlegt, die geheimsten Wünsche vorgibt – selbst diejenigen, die sich auf das Leben nach dem eigenen Tod beziehen. Diese zentralen Bedeutungen »*schöpfen* … Objekte *ex nihilo* und organisieren die Welt«. So ist etwa und vor allem *Gott* ein zentrales Imaginäres. Es hat kein Signifikat, besitzt keinen anderen Referenten als sich selbst. Die zentralen Bedeutungen konstituieren Subjekte wie Objekte; sie unterliegen allen Konflikten der Gesellschaft; über sie kann es allenfalls sekundär Divergenzen geben. Noch der gewaltsamste Konflikt »unterstellt zahllose ›gemeinsame‹ oder ›partizipierbare‹ Dinge«.[51] Was ist Gott für die, die an ihn glauben?

> »Zwar können sie ihn nur unter Verwendung von Symbolen anrufen, zwar müssen sie zumindest seinen ›Namen‹ benutzen ... Aber für sie … ist er unendlich viel mehr als dieser ›Name‹; er *ist* etwas anderes. ... Er ist das, worauf die Symbole verweisen, die ihn tragen; es ist das, was in einer jeden Religion diese Symbole zu religiösen Symbolen macht – eine zentrale *Bedeutung* … – das, was diesen Verknüpfungen Einheit verleiht, zugleich aber auch die Möglichkeit gewährleistet, dieses System von Verknüpfungen zu erweitern, zu vervielfachen und zu verändern. Und da jene Bedeutung weder auf Wahrnehmbares (Reales) noch auf ein Gedachtes (Rationales) bezogen ist, handelt es sich um eine imaginäre Bedeutung.«[52]

49 Castoriadis, Macht, Politik, Autonomie, 153. R. Seyfert hat darauf hingewiesen, dass Castoriadis zwei Ergänzungsbände schreiben müsste/könnte: *Die Gesellschaft als affektive Institution*; *Die Gesellschaft als intentionale Institution* – da er die Kategorie der Imagination gegenüber Affekt und Drang bevorzugt behandelt (Seyfert, Cornelius Castoriadis: Institution, Macht, Politik, 271). Andererseits könnte Castoriadis sagen, die ›Imagination‹ liege den drei Kategorien Vorstellung, Affektion, Intention zugrunde: Es gibt im »menschlichen (und wohl auch tierischen) Zentralnervensystem … sicherlich keine Trennung zwischen den streng logischen und den thymischen (affektiven) bzw. orektischen (die Wunsche und Absichten betreffenden) Funktionen« (Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte, 162f.)

50 Castoriadis, *Gesellschaft*, 356.

51 Castoriadis, *Gesellschaft*, 596.

52 Castoriadis, *Gesellschaft*, 241.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Castoriadis nennt exemplarisch die mosaische Religion. Wie jede Religion ist sie um ein zentrales Imaginäres (Gott) gruppiert; wie jede führt sie Riten ein; als Institution braucht sie Sanktionen. Aber weder als Religion noch Institution wäre sie von Dauer, wenn sie nicht um das zentrale Imaginäre einen »Gürtel von *sekundärem Imaginärem* wuchern ließe. Gott hat die Welt in sieben Tagen geschaffen … Warum *sieben?*« Die ›7‹ ist eine sekundäre Bedeutung, sie organisiert den Alltag und hat viele weitere Folgen. Die »Steinigung jenes armen Teufels, der am Tag des Herrn Holz in der Wüste sammelte«, die »Höhe der Mehrwertrate, die Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs in christlichen Gesellschaften« etc.[53]

> »Der aus den individuellen Vorstellungen von Gott (oder der Götter) bestehende angebliche ›Referent‹ ist selbst erst durch die Schöpfung und Institution der zentralen imaginären Bedeutung ›Gott‹ *geschöpft* worden. Die Bedeutung ›Gott‹ schöpft ein ›Objekt‹ individueller Vorstellungen und spielt zugleich eine zentrale Rolle bei der Organisation der Welt einer monotheistischen Gesellschaft, weil Gott als Ursprung des Seins und zugleich als ausgezeichnetes Seiendes, als Norm und Ursprung des Gesetzes, als letzte Grundlage aller Werte und Orientierungspunkt des gesellschaftlichen Handelns gesetzt ist. Auf ihn bezieht sich das Auseinanderfallen eines sakralen und eines profanen Bezirks; ihm zuliebe werden zahllose gesellschaftliche Tätigkeiten instituiert und Objekte geschaffen, die über sonst keinen ›Seinsgrund‹ verfügen«.[54]

Auch in der gesellschaftsanalytischen Frage ist der Blick auf das Religiöse zentral. Alle bisherigen Gesellschaften haben sich, so Castoriadis, einen außergesellschaftlichen Ursprung gegeben (lange in Form eines mythischen Gründers oder Gottes). Sie sind heteronome Gesellschaften, ganz wie es Durkheims Religionssoziologie analysiert. Das »Rätsel« dieser heteronomen Gesellschaft – die Frage, *warum sich das Gesellschaft-Geschichtliche notwendig die eigene Setzung verbirgt* – fällt damit mit dem »Rätsel der Religion« zusammen – der Frage, warum es in jeder bisherigen Gesellschaft religiöse Institutionen gibt.[55] Gesellschaften erfinden sich einen Ursprung jenseits ihrer selbst, weil ihre Selbstinstitution stets kontingent ist, zufällig. Sie schwebt über einem ›Abgrund‹, wie Castoriadis sagt.

An dieser Stelle setzt Castoriadis nun seinerseits eine Wesensdifferenz zweier Gesellschaftstypen (darum kreist das Werk in seiner praktischen,

53 Castoriadis, *Gesellschaft*, 221.

54 Castoriadis, *Gesellschaft*, 591.

55 Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion, 105. Auch dieser Text verweist auf M. Gauchet, *La dette du sens et les racines de l'Etat* (1977), der wiederum auf Pierre Clastres beruht (s.o.) – so bilden die hier behandelten Theorien Zirkel, sie kreisen in einer aufwärts steigenden Spirale, deren treibende Kraft Bergson für uns darstellt.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

politischen Zielsetzung): Gegenüber allen evolutionistischen Konzepten gibt es im Bereich des Gesellschaftlichen keine Notwendigkeit, keinen gesetzmäßigen Übergang, kein Hervorgehen einer Gesellschaft aus der ihr vorhergehenden. Keine Gesellschaft hat mit der anderen »Substantielles« gemein; jede ist eine unvorhersehbare Selbstschöpfung.[56] Die Gesellschaften gehen nicht auseinander hervor und lösen sich nicht gegenseitig ab. Sie sind anders. Castoriadis konzipiert hier nun also eine *Bifurkation* im sozietalen Leben, eine radikale Divergenz: Auf der einen Seite stehen die gerade angesprochenen *heteronomen* Gesellschaften als jene, die sich ihr Werden, ihre Selbstschöpfung verleugnen. Es ist die Form von Gesellschaft, die wir kennen, »wie sie bisher instituiert worden ist«.[57] Auf der anderen Seite der Spaltung steht die *autonome* Gesellschaft. Zwischen beiden klafft ein »Riss«. Beide werden vom Autor zuweilen auch als diejenigen der *Schließung* und *Öffnung* bezeichnet (wobei Castoriadis auf Varela verweist, nicht Bergson): Die sich öffnenden Gesellschaften repräsentieren idealtypisch (faktisch aber ›bisher‹ nur »unvollkommen und unvollendet«[58]) eine qualitativ neue Form gesellschaftlich-geschichtlichen Seins. Erstmals in der Geschichte *des Lebens* würde es sich hier um eines handeln, das »sein eigenes Existenzgesetz, seine eigene bestehende Ordnung in Frage stellt«. Das lässt sich nur als Ereignis, als kurzes Aufblitzen denken; so, wie für Bergson und Simondon die sich öffnende Gesellschaft ein Momentum ist, das Einbrechen des Instituierenden ins Instituierte. Castoriadis findet in der Geschichte zwei solcher Momente, an denen sich eine Bewegung in dieser Richtung vollzogen hat: in den freien mittelalterlichen Städten[59] und der antiken *polis*. Von den historischen Gesellschaften erfand insbesondere letztere (in Ansätzen) die Demokratie als jene gesellschaftliche Institution, die auf »jede letzte ›Garantie‹ verzichtet und keine andere Beschränkung kennt als ihre Selbstbeschränkung«. In einer solchen imaginären Instituierung gerät die Gesellschaft »ständig in Gefahr …, diese Selbstbeschränkung zu ignorieren«. Die Demokratie ist die einzige Gesellschaft,

56 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 37.

57 Castoriadis, *Gesellschaft*, 360.

58 Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion, 92.

59 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 41ff. Siehe v.a. auch die Aufsätze: Komplexität, Magmen, Geschichte. Das Beispiel der mittelalterlichen Stadt (1993), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 275–292; Die griechische *polis* und die Schöpfung der Demokratie (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 17–68 und Das griechische und das moderne politische Imaginäre (1991), ebd. 93–122. In Bezug auf die Rolle der räumlichen Gestalt (der Architektur) habe ich Castoriadis' Theorie der antiken *polis* ausgezogen in: Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das sich dieser Möglichkeit ihrer »Selbstzerstörung stellt und diese *riskiert*«. Denn die

> »Demokratie beseitigt das Heilige … die Menschen akzeptieren endlich, was sie bisher niemals … haben akzeptieren wollen (und was wir tief in unserem Inneren nie … akzeptieren werden): dass sie sterblich sind dass es kein ›Jenseits‹ gibt. Allein auf Grundlage der profunden und unmöglichen Einsicht in die Sterblichkeit eines jeden von uns und die Vergänglichkeit all unseren Tuns können wir wirklich als autonome Wesen leben – und wird eine autonome Gesellschaft möglich«. [60]

Das Symbolische 1: Ordnung der Koexistenz und der Sukzession

Das Imaginäre muss das Symbolische »benutzen«, nicht, um eine Gesellschaft nur noch ›auszudrücken‹, sondern »um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist« – sondern aktuell.[61] Erneut findet sich dieses Begriffspaar – und erneut in Entgegensetzung zum Potentiellen/Wirklichen oder Möglichen/Wirklichen! Jede Gesellschaft instituiert sich nur mittels ihr je eigener Symbolismen, mittels eines ihr eigenen symbolischen Netzes. Die imaginären Bedeutungen, die es in letzter Hinsicht motivieren, brauchen Bilder, Figuren: Phoneme, Wörter, Banknoten; Standbilder, Kirchen, Werkzeuge, Uniformen, Körperbemalung sowie alle natürlichen Dinge, sofern sie benannt und bestimmt sind.[62] Diese symbolische Welt der Gesellschaft entfaltet sich wiederum in zwei Vektoren, als gesellschaftlich instituierter Raum und als gesellschaftlich instituierte Zeit. Die »*Gesellschaft erschafft sich als Figur, das heißt als Verräumlichung«, und sie schafft sich »als Anderssein/ Anderswerden dieser Figur; d.h. als Zeitlichkeit*«.[63] Stets operiert die Gesellschaft mit einer Vorstellung der eigenen Herkunft und Zukunft; sie setzt sich eine Ordnung der Sukzession, eine zeitliche Gestalt oder Zeitlichkeit. Es ist hier »nicht etwa nur so, daß jede Gesellschaft eine besondere Art hätte, die Zeit zu erleben; vielmehr *ist* jede Gesellschaft eine Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen«.[64]

So gibt es etwa die zyklische Zeitlichkeit der mythischen Selbstsetzung; die eschatologische Zeitlichkeit oder die unendliche, akkumulative Zeitlichkeit der Neuzeit und des Kapitalismus – verschiedene Arten, in denen Gesellschaften sich ihre Zeit vorstellen, ihr Werden fixieren, Vergangenheit und Zukunft gliedern, mittels der identitären oder metri-

60 Castoriadis, Die Logik der Magmen, 143f.
61 Castoriadis, *Gesellschaft*, 218.
62 Castoriadis, *Gesellschaft*, 398f.
63 Castoriadis, *Gesellschaft*, 370.
64 Castoriadis, *Gesellschaft* 349.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Zeit (der Kalenderzeit) und mittels der ›Zeit der Bedeutung‹. Die erste setzt die Bezugspunkte, legt Abläufe fest, ist eine Zeit der Wiederholung, die zweite setzt verschiedene Rhythmen (Feste) und Grenzen (Eschatologien) sowie differente Tempi zwischen und innerhalb der Gesellschaften (etwa die Vergänglichkeit der privaten gegenüber der Beständigkeit der öffentlichen Zeit). Gesellschaften sind dann vor allem daran, an ihrer je konkreten *Institution der Zeit* erkennbar, so Castoriadis. Was ist etwa und vor allem der Kapitalismus? Zunächst eine »unzählige Masse von Dingen, Tatsachen, Ereignissen, Handlungen, Gedanken, Vorstellungen, Maschinen, Institutionen, Bedeutungen, Resultaten«, von denen einige »Kerninstitutionen« sind, andere eher sekundär. All diese Institutionen verweisen nun letztlich auf das, was für Castoriadis grundlegend ist, nämlich auf die Institution einer »effektive[n] Zeitlichkeit«, die der »Kapitalismus gewissermaßen *ist*«, insofern diese gesellschaftliche Form nur »*in, durch* und *als* eine solche effektive Zeitlichkeit« besteht. Die explizite oder *identitätslogische* Institution der Zeit ist dabei die meßbare, homogene Zeit der Mathematik. Die *Zeit der Bedeutung*, die imaginäre oder soziale Zeit ist die »›unendliche' Zeit« des unbegrenzten Fortschritts, der Akkumulation und Rationalisierung, die »Zeit der Verwirklichung einer Allmachtsphantasie«.[65] Andere Gesellschaften hingegen ›sind‹ – kennzeichnen sich wesentlich durch – eine zyklische Zeit, integrieren sich in der ständigen Inkorporation der Ahnen, in der ›Traumzeit‹ des Totemismus; oder sie ›sind‹ eine finalistische Zeit, institutieren sich also etwa in der eschatologischen Zeit von Sündenfall und Erlösung des Christentums.

Jede Gesellschaft instituiert sich ebenso ihren Raum. Sie gibt sich eine Ordnung der Koexistenz. Auch diese räumliche Ausgedehntheit ist kein bloßer Rahmen, in dem sich die bereits vorhandene Gesellschaft ›erstreckt‹. Vielmehr ist auch der je konkrete Raum die »Weise, in der sich das Gesellschaftlich-Geschichtliche selbst entfaltet«[66] – namentlich architektonisch, so wird man Castoriadis ergänzen dürfen. Architekturen etablieren anschaulich gerade *diese* soziale Teilungen; *diese* Dominanz eines funktionalen Teilsystems; *dieses* Verhältnis zu Boden, Natur, Technik. Zudem gibt es gerade hier ständig Möglichkeiten des Anders-Werdens, gerade in der Architektur mit ihrer Aktivität des Entwerfens. In modernen Gesellschaften sind die Architekten auf das Schaffen immer neuer Formen, Materialien, Bau- und Lebensweisen gewissermaßen konditioniert, während andere Gesellschaften sich in der Bewahrung der Bautradition integrieren. Gesellschaften können sich in ihren Artefakten gezielt ein distinktives, soziale Unterschiede stiftendes Design geben, oder gerade keine anschauliche Distinktion instituieren, indem (wie

65 Castoriadis, *Gesellschaft*, 350f.
66 Castoriadis, *Gesellschaft*, 370.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

etwa bei den Bororo, Inuit oder Tuareg) alle die gleichen Gebäude oder Zelte bewohnen.[67]

Beide Dimensionen sind eng verflochten; beide beruhen auf der Identitätsdimension, dem, was sich wiederholt, was identisch ist. Die Zeitdimension ist für Castoriadis aber auch grundlegender als der Raum, denn nur sie ist mit jenem Auftauchen von Andersheit verbunden, das das Sein der Gesellschaft letztlich ausmacht. Sie *ist* das Auftauchen, das ›notwendig‹ von je anderen Räumen begleitet wird.[68] Diese Theorie der sozietalen Zeit und des sozietalen Raumes stellt eine wirkliche Ergänzung des bergsonschen Denkens dar, seine konsequente Gesellschaftstheorie.[69]

Das Symbolische 2: Legein und teukein, die Diskurse und die Artefakte

Die Wirkkraft des Symbolischen liegt – auf einer anderen Ebene, nun der Frage der ›symbolischen Form‹ oder der Medien, in denen sich die instituierende Gesellschaft in ihren verschiedenen Aspekten instituiert oder aktualisiert – in sprachlichen wie nichtsprachlichen Aussagen. Castoriadis konzentriert sich dabei einerseits – unter der Kategorie des *legein* – auf die Sprache, weil diese per se identitätslogisch funktioniert. Er deutet andererseits aber auch eine *Technik*- oder *Artefakt*-Theorie an, unter der Kategorie des *teukein*. Beide sind eng verknüpft: Im Sagen/Sehen/Denken und auch im Herstellen/Handeln wird darüber entschieden, wie die Einzelnen sich im sozialen Gefüge einordnen, wie sie die Welt verstehen, welche Wünsche und Begehren in ihrem Horizont liegen. Beide Dimensionen sind ein Wert-Operator. In ihnen legt eine Gesellschaft fest, was/wer einen Wert hat. Wie Simondon im Begriff des *apeiron*, so greift

67 Eine solche Ausweitung des Ansatzes von Castoriadis in: Delitz, *Gebaute Gesellschaft*, in Bezug auf die Differenz der räumlichen Gestalt, die Zelte oder aber fixe Architekturen darstellen: dies., Gesellschaften der Städte, Gesellschaften der Zelte; und dies., ›Die zweite Haut des Nomaden‹.

68 Castoriadis ist an dieser Stelle durchaus selbstkritisch; er habe die Bedeutungsaufladung des Raumes »nicht klar genug herausgearbeitet«: C. Castoriadis, Zeit und Schöpfung (1983–1988), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 227–262, 252ff. Dies die Dimension, auf die sich dafür Simondon konzentriert: auf das Netz der gesellschaftlich aufgeladenen Ankerpunkte, mit der sich ein Kollektiv strukturiert, sich eine ›Transduktion‹ vollzieht. Siehe oben und ausführlicher H. Delitz, Gilbert Simondons Theorie der ›sozialen Form‹, in: S. Möbius/S. Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 109–130.

69 Vgl. die Analyse institutioneller Temporalitäten bei Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

also auch Castoriadis auf griechische Begriffe zurück, mit denen er nun das gesellschaftliche *Sagen und Vorstellen* sowie das damit verknüpfte *Handeln* bezeichnet.

Legein bedeutet unterscheiden, auswählen, aufstellen, zusammenstellen, zählen, und sagen; *teukein* bedeutet zusammenstellen, zurichten, herstellen, aufbauen.[70] Organisatorische Techniken und deren Ergebnisse (das Dorf, die Stadt, die ›asiatische‹ Monarchie, die *polis,* der Staat) gehören in diesen weiten Begriff des Handelns, ebenso wie »sexuelle, magische oder politische Techniken«.[71] Das *teukein* beinhaltet nicht nur Artefakte, sondern auch die von ihnen untrennbare ›Herstellung‹ von Subjekten, deren Haltungen, Gesten, Routinen, Kenntnissen. Es geht um die vielfältigen, ineinander verflochtenen Aktivitäten zur Organisation von Menschen, zur Organisation des Körpers und des Wissens. Wie erwähnt, sind beide Dimensionen (Sagen/Tun) untrennbar, und zwar, weil sie in der je konkreten Gesellschaft identisch operieren: Um »zusammenstellen/zurichten/herstellen/aufbauen zu können, muß man über die Schemata der Trennung und Vereinigung, der Hinblicknahme und des Wertes ... verfügen, demnach auch über die der Äquivalenz und der Verwendungsmöglichkeit sowie schließlich über die der Iteration und Ordnung«. Beide sind zudem einander immanent. Es ist nicht so, dass das *legein* seine Schemata vom *teukein* übernimmt oder umgekehrt. Das ›Sprechen‹ geht weder dem ›Werkzeug‹ voraus, noch umgekehrt. Die Technik setzt nicht bereits voraus, daß die Menschen kooperieren und sprechen, vielmehr ist das *teukein* »im *legein* enthalten«, *sofern es* stets Elemente trennt und sie zu »Handlungskomplexen« kombiniert. Ebenso ist das *legein* im *teukein* enthalten: Die ›abstrakt-materiellen‹ Elemente der Sprache (ihr Charakter als Code) und ihre ›Objekte‹ werden vom »*teukein* zusammengestellt/zugerichtet/hergestellt/aufgebaut«. Das *legein* ist *legein* nur als »organisierte Gesamtheit wirksamer Operationen mit ›materiellem‹ Träger«; das *teukein* ist *teukein* nur als Setzung bestimmter Elemente, die »in Funktionsbeziehungen stehen«.[72] Das *teukein* einer Gesellschaft legt fest, was den Einzelnen machbar/nicht machbar ist; das *legein* legt fest, was sagbar/unsagbar ist. Man erkennt die Parallelen zu *Überwachen und Strafen*.[73] Man erkennt auch die Parallelen zum

70 Castoriadis, *Gesellschaft*, Kap. V: *Die gesellschaftlich-geschichtliche Institution: legein und teukein* (372–454).

71 Castoriadis, *Gesellschaft*, 451f.

72 Castoriadis, *Gesellschaft*, 437.

73 Wie erwähnt, hat Castoriadis, wenn er sich auf diese Autoren, auch auf Foucault bezieht, einen polemischen Ton – vgl. auch ders., Les divertisseurs (1977), in: Ders., *La société française*, Paris 1979, 223–237; zu Nähe und Distanz beider Werke vgl. Collectif, La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konzept des ›Gefüges‹ bei Deleuze – man erkennt den Artefakt- und Affekttheoretischen, nicht-cartesianischen Zug dieser Gesellschaftstheorie.

Das Reale – oder das Vitale

> »Das Gesellschaftlich-Geschichtliche taucht auf in einer Umgebung, die weder gesellschaftlich noch geschichtlich ist: im Präsozialen oder Natürlichen«.[74]

Die reale Schicht, an die sich das Symbolische und damit das gesellschaftliche Imaginäre anlehnen, ist die *Natur* (anders formuliert, ist die Gesellschaft »das *Andere* der Natur«[75]). Diese Natur dient der Organisation der Welt als »Träger und Leitfaden«. So kann keine Hirtengesellschaft ernsthaft glauben – ungeachtet ihrer Religion –, die Befruchtung der Schafe sei *nur* das Werk der Geister; die primäre natürliche Schicht ist überall ›die Gleiche‹.[76] Natur/Reales ist zunächst all das, was der Wahrnehmung zugrundeliegt, der Grund der ›Bilder‹ (Bergson), die immer schon eine Selektion aus, eine Abschattung vieler anderer Perzeptionen voraussetzen. Zudem scheint die natürliche Schicht das zu enthalten, was Simondon als *apeiron* denkt: Die Natur *vor* ihrer Trennung in Anorganisches/Organisches, Organismen, Subjekte, die *in* all diesen Entitäten anwesend ist. Die ›natürliche Schicht‹ besteht insbesondere aus den vorsubjektiven, präsozialen Einheiten, dem »*Psyche-Soma*« (statt Geist-Körper, bei denen man es bereits mit organisierten Weisen zu tun hat). Castoriadis wird an dieser Stelle mehr oder weniger ausdrücklich einen Tier-Mensch-Vergleich voraussetzen. Die Menschheit »taucht aus dem Chaos, dem Abgrund, dem Bodenlosen empor. Sie tut dies als Psyche: Bruch mit der geregelten Organisation des Lebewesens, Strom der Vorstellungen, Affekte und Intentionen (*flux representativ/affectif/intentionnel*), der danach strebt, alles auf sich zu beziehen«. Nur so – kanalisiert – findet dieses menschliche Lebewesen eine »halbwegs zufriedenstellende Form«, ohne sie wäre es »radikal lebensunfähig«.[77] In gewisser Hinsicht sind menschliche Gesellschaften zwar mit Tiergesellschaften vergleichbar: Wie jede tierische Spezies »*errichtet, schöpft* jede Gesellschaft *ihre eigene Welt,* in die sie sich einschließt.[78] Doch ebenso wesentlich sind die Differenzen. Es gibt keine Grenze des Sinns, alles ist in der Psyche überbordend und kontingent,[79] während das Tier organisch und af-

74 Castoriadis, *Gesellschaft,* 347.
75 Castoriadis, *Gesellschaft*, 580.
76 Castoriadis, Ontologische Tragweite, 162.
77 Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion, 88.
78 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 31.
79 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 32f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fektiv auf ein »unveränderliches Substrat festgelegt« ist, welches es »erstarren« lasse.[80] Es gibt demgegenüber im Menschen keine vorkulturelle Natur. Selbst die Reproduktion ist symbolisch:

> »So eignet sich jeder Mensch als geschlechtsreifes, …fruchtbares Wesen zur Begattung (hat dafür Wert) ebensogut wie jeder andere des gleichen Geschlechts (hat als solcher den gleichen Wert). Als Ehefrauen und Ehemänner sind Männer und Frauen jedoch in Bezug auf die Institution der Ehe mit einem ›Gebrauchswertindex‹ versehen, [der sich] von seinen biologischen Voraussetzungen abkoppeln [kann], denn bei Impotenz … ist eine Heirat weder strikt verboten, noch wird die Ehe in diesem Falle stets und überall automatisch ungültig. Andererseits stellt die Institution … auch Gleichwertigkeit … her, da sie als Institution nur Bestand haben kann, wenn sie zahlreiche Substitutionsklassen für die Individuen, Handlungen und Objekte schafft: Heirats- oder Verwandtschaftsklassen, Vertauschbarkeit der Individuen zwischen den von ihnen erfüllten ›Funktionen‹ oder ›Rollen‹, Ersetzbarkeit der ›Objekte‹).«[81]

Castoriadis nennt diese Ebene, die Antwort auf die Frage: wie werden aus präindividuellen vitalen Wesen Subjekte, die *soziogenetische* oder *koinogenetische* Ebene. Nicht Individuum und Gesellschaft, sondern Psyche-Soma und Gesellschaft stehen sich gegenüber.[82] Anders formuliert, sind Subjektformierung und Instituierung der Gesellschaft zwei Aspekte eines Prozesses (den Simondon psychisch-kollektive Individuation nannte). Wie andere Bergsonianer, so wird Castoriadis hier *en passent* also auch eine Lebenstheorie in die Gesellschaftstheorie einbauen, eine solche, die umgekehrt zu den zeitgenössischen Reduktionen verfährt. Statt der Reduktion des Lebens auf Physikalisch-Chemisches wird die Seinsweise des menschlichen Vitalen vorausgesetzt (das Vermögen der Fabulation), in deren *Verminderung* die anderen Seinsregionen gedacht werden. Idee, Mythos, Traum sind dann keine Epiphänomene des Nervensystems, vielmehr dessen höchste Potenz.[83]

Noch einmal gefragt: wie kommt das Neue in das Soziale, wie kommt es zu neuen gesellschaftlichen Bedeutungen, einem neuen Imaginären? Castoriadis führt Bergsons Gesellschaftstheorie erneut fort: Auch wenn Einzelne keine Institutionen (Gesellschaften) schaffen, so sind doch die individuellen Ideen entscheidend, sofern sie auf Resonanz treffen. Er spricht von den Religionsstiftern, deren »privates Phantasma gerade im rechten Augenblick zur Stelle ist, um das Loch im Unbewußten der anderen zu stopfen, und das andererseits genügend funktionale und rationale ›Kohärenz‹ besitzt, um sich als gangbarer Weg zu erweisen, wenn

80 Castoriadis, *Gesellschaft*, 450.
81 Castoriadis, *Gesellschaft*, 436f.
82 Castoriadis, Zeit und Schöpfung, 240.
83 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 26.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

es einmal symbolisiert, sanktioniert, das heißt institutionalisiert worden ist«. Gerade hier zeigt sich die »Nicht-Reduzierbarkeit des Gesellschaftlichen« auf Individuelles.

> »Damit nämlich die Strebungen eines individuellen Unbewußten mit denen anderer in Verbindung treten können, damit die Rede des Propheten keine … Halluzination oder das Glaubensbekenntnis einer unbedeutenden Sekte bleibt, müssen … gesellschaftliche Bedingungen das individuelle Unbewußte … umgemodelt und es auf jene ›frohe Botschaft‹ vorbereitet haben. Und auch der Prophet arbeitet … durch das Instituierte, … auch wenn er es umwälzt«.[84]

An genau derselben Stelle – dem Scharnier, der Falte zwischen der geschlossenen und der offenen, der instituierten und der instituierenden Gesellschaft – stehen Bergsons ›Mystiker‹. Im Grunde kann Castoriadis all seine zentralen Begriffe und Konzepte aus dem bergsonschen Denken schöpfen, während er sich etwa auf Lacan oder Varela beruft. Anders als Bergson, Simondon und Deleuze muss Castoriadis dabei nicht mit einer allgemeinen Philosophie ansetzen, die den zeitlichen Charakter jeder Realität herausarbeitet: Das haben diese vor ihm getan. Anders als Bergson muss er weder eine Kritik des Evolutionismus im allgemeinen und der in ihm steckenden Identitätslogik führen, noch eine allgemeine Theorie des Lebens ausarbeiten. Er kann sogleich zur soziologischen Kernfrage kommen: Was ›ist‹ eine Gesellschaft, welche Rolle spielen die verschiedenen Vermögen des Affektiven, Imaginären, Symbolischen und Rationalen, und welche die Körper und Artefakte?

Dabei ist die Immanenz von instituierter und instituierender Gesellschaft das zentrale Konzept – das *ineinander verschränkte permanente Anders-Werden und die gegenläufige, immer nur momentane Fixierung als gesellschaftlich notwendiger Mechanismus* steht an der Stelle, an der andere soziologische Theorien fragen, wie soziale Ordnung anstelle von wahrscheinlicherer (drohender oder gedachter) Unordnung möglich sei. Mit anderen Worten: Die Immanenz von *instituierter/instituierender* Gesellschaft steht an Stelle der Dualität von Ordnung/Unordnung. Wie Bergson geht es Castoriadis um die emphatische Betonung der Freiheit, gegen alle Evolutionismen der Gesellschaftstheorie betont er immer erneut, Gesellschaften seien unvorhersehbare soziale Erfindungen. Weder gehen sie auseinander hervor, noch entwickeln sie sich aus vorhergehenden Widersprüchen. Sie sind Selbst-Schöpfungen.

84 Castoriadis, *Gesellschaft,* 247f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

8 Ein punktueller Bergsonismus, ein nietzscheanischer Vitalismus
(Georges Bataille)

»Die Evolution des Lebens setzt ... einen ursprünglichen Impuls fort; dieser Impuls, der die Entwicklung der Chlorophyll-Funktion bei den Pflanzen und des sensomotorischen Systems bei den Tieren hervorgerufen hat, führt das Leben durch die Herstellung und den Gebrauch von immer kraftvollerem Sprengstoff zu immer wirkungsvolleren Akten. Was aber stellt nun dieser Sprengstoff dar, wenn nicht eine Aufspeicherung von Sonnenenergie, Energie, deren Entwertung somit an einigen der Punkte, auf die sie sich ergoß, vorübergehend ausgesetzt wird.« (Bergson)[1]

»Ich gehe von einer elementaren Tatsache aus: Der lebende Organismus erhält, dank des Kräftespiels der Energie auf der Erdoberfläche, grundsätzlich mehr Energie, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Die überschüssige Energie (der Reichtum) kann zum Wachstum eines Systems … verwendet werden. Wenn das System jedoch nicht mehr wachsen und der Energieüberschuß nicht gänzlich vom Wachstum absorbiert werden kann, muß er notwendig … verschwendet werden, … in glorioser oder in katastrophischer Form.« (Bataille)[2]

Georges Bataille (1897–1962) ist Schriftsteller und Mitbegründer des *College de Sociologie*.[3] In der soziologischen Theorie steht er für die These der unproduktiven Verausgabung. Diese hat eine ganze Bewegung der anti-utilitaristischen Soziologie befeuert, sich wie Bataille auf Mauss berufend (M.A.U.S.S.), um die Linie Durkheim-Lévi-Strauss zu kritisieren. Bataille ist Bibliothekar, lange arbeitet er an der *Bibliothèque nationale de France*. Er gründet mehrere Zeitschriften (mit Georges-Henri Rivière unter Mitarbeit von Michel Leiris 1929–31: *Documents: Doctrines, Archéologie, Beaux-Arts, Ethnographie;* und 1946 die bis heute erscheinende *Revue Critique*). Bataille bewegt sich im Umkreis der surrealistischen Bewegung, er ist Kommunist, Antistalinist und Antifaschist – eine schillernde Figur.

Und er macht seinen ganz eigenen Gebrauch von Bergson. Es ist ein punktueller Bergsonismus – oder anders gesagt: ein von Bergson zu Nietzsche wechselnder Vitalismus. Wir behandeln ihn hier zum Schluss, weil er im Umkehrschluss deutlich zu machen erlaubt, *wie tief* bei den

1 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 279.
2 Bataille, Der verfemte Teil (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236, 45.
3 Vgl. zur Bedeutung des *Collège* und dessen Weiterführung der Durkheim-Schule: Moebius, *Zauberlehrlinge*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bisher behandelten Autoren der Bergson-Effekt ist (womöglich auch bei Lévi-Strauss!). Hier handelt es sich um eher thematische als konzeptionelle Übernahmen. Gleichwohl ist auch dieser Bergson-Effekt nicht gering zu schätzen: Bergson bietet Bataille immerhin einen ersten Impuls zu dessen grundlegender Denkweise, einer soziologischen Theorie nicht-rationaler, nicht-nützlicher Phänomene. Der sozialen Bedeutung des Nicht-Nützlichen spürt vor allem seine Kunstsoziologie nach. In ihr geht es um nicht weniger als um die Frage: *Wie macht sich der Mensch zum Mensch*, wie wird die Natur zur Kultur? In jedem Fall teilt Bataille mit Bergson den Blick auf das Vitale im Sozialen. Und doch: Es klingt alles anders, die Tonlage ist Bergson letztlich entgegengesetzt. Bataille ist eher Nietzscheaner. Diese Soziologie interessiert sich für die aggressive Form des Gabentauschs und generell für den in modernen Gesellschaften verfemten Teil ihrer selbst: Luxus, Menschenopfer, Kriege, Zerstörungen, alle Formen der Verausgabung. So scheint es hier erneut eine *negative* Bewegung zu geben, eine Abstoßung von Bergson, diesmal zu einer nietzscheanischen Lebenssoziologie.

Bataille fällt namentlich in der Lektüre von *Le Rire* auf, wie entgegengesetzt beide, Bergson und er, Bergson und Nietzsche, denken. Bergson habe zwar das Lachen ernst genommen, aber das ganze Spektrum des ›bösen‹ Lachens ignoriert. Bataille berichtet also, die Lektüre dieses Buches (die er anlässlich einer bevorstehenden Begegnung mit dem Philosophen auf sich nahm[4]) habe ihn nicht zufriedengestellt, aber immerhin »stark interessiert«. »Ich las also das kleine Buch, das mich aus anderen Gründen als denen des Inhalts begeisterte«.[5] Von Bergson hatte er bis dahin noch nichts gelesen, und so nahm er sich zunächst das schmalste Buch vor. Was ihn begeisterte, war wohl allein die Möglichkeit, das Lachen philosophisch zu thematisieren. Die Art und Weise Bergsons scheint ihm ganz ungenügend, das Lachen sei »sehr arm beschrieben«, das doch »auf der Ebene der gelebten Erfahrung« nicht weniger als Gott entspreche, wie Bataille sich ausdrückt:[6] Das kleine, aber hartnäckige Phänomen des Lachens eröffne die ›absolut negative‹ Erfahrung. Gott sei ein »*Effekt des Nichtwissens*«.[7] In der Tat hatte Bergson nur das Lachen über Komisches beschrieben. Bataille aber sucht nach dem Ganzen: Wieso lachen wir, *Menschen*? Weil es Unbekanntes gibt, aufgrund unseres Nicht-

4 Bataille hatte wohl 1920 in Oxford Bergsons Vortrag *Le possible et le reel* gehört, so P. Macherey, *À quoi pense la littérature*, Paris 1990, 100.

5 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes I (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII*, Paris 2002, 214–233, 221. Vgl. auch ebd., Notes (Plan für die A-Theologie, 1950), 562f. Bataille erwähnt das Treffen mit Bergson auch in: L'Experience interieure (1943), in: Ders., *Œuvres complètes V: La Somme athéologique*, Paris 1973, 7–189, 80.

6 G. Bataille, Notes, in: Ders., *Œuvres complètes* VII, Paris 1976, 562.

7 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes, 229.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wissens, zu dessen Effekten Bataille auch Angst und Ektase zählt. Es geht ihm um die intensiven Affekte,[8] und zwar um gesellschaftliche Affekte: Diese integriere sich im großen ›schöpferischen Lachen‹, in Momenten des Festes ebenso wie in denen sakraler Gewalt.

Dieses ›Lachen‹ blitzt überall im Werk auf: in der Theorie der Religion 1948, in der Geschichte des Erotismus (*L'Histoire de l'érotisme. La Part maudite. Essai d'économie générale*, 1951 als Fortsetzung von *La Part maudite I: La Consumtion*) und in *Lascaux ou la naissance de l'art* 1955. Ist dies alles in allem eine nietzscheanische Soziologie, die von Bergson angestoßen ist, so zeigt auch das ›wirtschaftssoziologische‹ Werk Batailles diesen Vektor: Von Bergson aus kommt es zu einer nietzscheanischen Tonlage. Batailles bekanntestes Werk über den Verfemten Teil ist eine Kritik jeder Soziologie des Ökonomischen, wenn diese allein die Produktionsseite betrachtet und den Konsum ignoriert. Die Basis dieser Theorie ist dabei nun exakt, wenn auch implizit jener Gedanke der *Évolution créatrice*, dass die Lebensformen differente Weisen darstellen, sich der *solaren* Energie zu bedienen. Sofern auch der Mensch ein vitales Wesen ist, gehört auch er in den Rahmen dieser Allgemeinen Ökonomie. Hatte Bergson die biologische Tatsache der Verausgabung konstatiert (die Lebensformen als verschiedene Intensitäten und Geschwindigkeiten der Energieumwandlung), handelt es sich für Bataille um einen gesellschaftlichen Impetus: Alle Gesellschaften *müssen* verausgaben, verbrauchen, zerstören, und jede soziologische Denken habe diesen lebensnotwendigen Akt bislang verleugnet, die Verausgabung verfemt.

Das Verbot und die Übertretung

> »Der Mensch ist das Tier, das die Natur verleugnet: Er verleugnete sie durch die Arbeit, die sie zerstört und in eine artifizielle Welt verwandelt, er verleugnete sie in der Art der schöpferischen Aktivität des Lebens, er verleugnete sie in der Art des Todes. Das Verbot des Inzests ist eines der Effekte.«[9]

Zunächst wird Bataille die Soziologie von Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss ›vitalisieren‹, indem er deren religionssoziologischen und normativitätstheoretischen Studien aufnimmt. Es geht um die Zentralität der Begriffe ›Regel‹ und ›Verbot‹. Worauf Lévi-Strauss dabei bereits das Augenmerk gelenkt hatte, und worin ihm nun Bataille folgt, ist das Thema des

8 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes, 221.

9 G. Bataille, L'Histoire de l'érotisme (La Part maudite. Essai d'économie générale) (1951), in: Ders., *Œuvres complètes* VIII, Paris 1976, 8–165, 51. (Part 2 : L'interdit de l'inceste, 23–40).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bezuges Natur-Kultur. Bataille würdigt zunächst Lévi-Strauss' *Elementare Strukturen,* in der Definition der Kultur als Regel oder einer Normativität gegenüber der Kausalität und dem Natürlichen. Worauf Bataille aber den Akzent legt, ist, dass der Mensch sich hier selbst verneint. Wie und warum hat sich ein vitales Wesen selbst verneint, wie kommt es zum Verbot, wie hat der Mensch den Übergang *zu sich selbst* vollzogen? Es scheint Bataille problematisch, diesen Übergang als einen von Natur zu Kultur zu betrachten. Lévi-Strauss spreche im Grunde nicht von der Animalität, sondern abstrakt von der *Natur*, er spreche auch nicht vom Menschen, sondern abstrakt von der *Kultur*. Diese »abstrakte« Sicht, die insbesondere den historischen Moment ausschließe, in dem »Mensch und Animalität sich entgegensetzen«, ist ungenügend. Nur in der Geschichte sei erkennbar, *worum es sich beim Menschen handelt*.[10] Zweitens dürfe man nicht allein das Verbot betrachten (die Regel), sondern müsse ebenso die Überschreitungen (Transgressionen) analysieren. Sie sind das, worin sich der Mensch ›im Vollsinn‹ zum Mensch macht. So ist die Verfemung der vitalen Natur im Menschen (im Verbot des Inzests, der Regelungen in Bezug auf die Exkremente, die Körperlichkeit, das Menstrualblut) notwendig für das kollektive Leben, das *Soziale*. Und doch ist es ebenso notwendig, die Verbote zu übertreten, die Kunst, das Spiel, das Fest sind genauso zentral. Dies ist die Leitidee seiner Analyse der prähistorischen Kunst, des Erotismus, der Ökonomie: in Radikalisierung von Durkheims These der kollektiven Erregung.

Lascaux – die Erfindung der Kunst und die Selbsterfindung des Menschen

Die spektakuläre, 1940 entdeckte Höhle in den französischen Pyrenäen enthält Malereien und Zeichnungen vornehmlich großer Tiere, die lange als erste bildliche Darstellungen gelten. Sie sind 20.000 Jahre alt und stammen damit aus der Zeit des Aurignacien, der Rentierzeit oder auch des Cro-Magnon-Menschen (*homo sapiens*). Seit 1930 hat Bataille die folgende These entwickelt[11]: Von diesem Menschen könne man im Gegenteil zum Neandertaler erstmals sagen, er sei »unseresgleichen«, und zwar, weil er über die freie Tätigkeit verfügt. Er besitzt bereits eine schöpferische Kraft. Er schuf »*aus dem Nichts die Welt der Kunst*«, womit der »*Geist beginnt, sich mitzuteilen.*«[12] Diese Kunst war ungeplant, der Mensch habe sich hier selbst überrascht; diese Kunst zeigt die Grenzen

10 Bataille, L'Histoire de l'érotisme, 42f.

11 G. Bataille, L'art primitif (1930), in: Ders., *Œuvres complètes I. Premiers écrits: 1922–1940*, Paris 1970, 247–254.

12 G. Bataille, *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf 1955, 11.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Georges Bataille, Lascaux: »Verwundeter Bison, ausgestreckter Mensch und Stange mit Vogel« (ca. 13.500 v.u.Z.)
(Foto von Hans Hinz/Claudio Emmer)

jeder Theorie rationalen Handelns.[13] Sodann ist es die Heiterkeit, das *Lachen*, das sich angesichts der Bilder aufdrängt, das zu erklären ist – die Leichtigkeit, mit der hier offenbar die größten lebenspraktischen Probleme »glücklich« überwunden sind. Diese Menschen haben gelacht, sie haben die unnütze Tätigkeit erfunden. Sicher, auch diese Welt war vom Gefühl des Verbotenen, der Negation beherrscht – aber dies setze die Abweichung, die Überschreitung bereits voraus. Es wird das verboten, was das Andere der durch Arbeit gestifteten sozialen Beziehungen darstellt.[14] Diese Kunst will Bataille auch nicht als magisch deuten. Sie stelle weder das Verbot wieder her, noch solle sie das Animalische bannen; sie entspringe keiner Furcht.[15] Im Gegenteil haben die Menschen hier der eigenen »Angst zum Trotze« gemalt. Beim Malen dieser Bilder und deren Betrachtung zeige sich das Vitale, das Leben im Menschen, das sich als solches »immer übersteigern muß«.[16]

Nun zeigen die Bilder fast nur *Tiere*. Der Mensch selbst taucht kaum auf, und wenn doch, dann als lächerliche Gestalt, »wie in einer Kinderzeichnung«. Auf anderen Bildern scheint es, als wolle der Mensch sein »Gesicht nicht dargestellt sehen«, denn »wo immer seine menschliche Form zum Vorschein kommt, da verbirgt er sie im gleichen Augenblick unter einem Tierkopfe«. Er schäme sich, so Bataille, seines Daseins als

13 Bataille, *Lascaux*, 15.
14 Bataille, *Lascaux*, 33.
15 Bataille, *Lascaux*, 35.
16 Bataille, *Lascaux*, 37.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

homo faber.[17] Alles sieht so aus, als vereine er im Bild, was er *war,* und bestätige, *was er nicht war.* Es könnte dieser »hybride Mensch« die »Gefühlswelt als Ganzes bezeichnen, in welcher das Menschliche sich ausbildete«: Die Verneinung des arbeitenden Menschen »zugunsten einer göttlichen und unpersönlichen, dem Tiere verbundenen Kraft. Es mußte doch der damalige Mensch glauben oder fühlen, er zerstöre eine natürliche Ordnung durch die Einführung einer berechnenden Tätigkeit der Arbeit«.[18] Die Menschen von Lascaux haben sich also der Darstellung des Tierhaften in sich gewidmet, und zwar eines Tierhaften, *dass sie gerade nicht mehr waren*. Und sie haben so gemalt, als ob sie sich noch in Gestalt des Tieres sehen. Im Tier sehen die gewordenen Menschen den »stärksten Ausdruck ihres Menschentumes« – gerade in dem, was sie nicht mehr sind.[19] Sie haben sich in den Tieren erkannt, insofern das Leben, das diese verkörpern, gegenüber der nützlichen Tätigkeit gesteigert scheint, insofern es »schön« ist.[20] Deshalb auch habe man zur Strichzeichnung greifen müssen. Alles alles andere hätte nur von »arbeitsamer Geschicklichkeit« gezeugt.[21] Diese Bilder zeugen von der Erfindung einer neuen Welt.

Der verfemte Teil: Eine vitalistische Gesellschaftstheorie

Die Textgeschichte des bekanntesten soziologischen Werkes von Bataille ist komplex. Der Text besteht aus mehreren, 1933 bis 1953 entstandenen Manuskripten. *Der verfemte Teil* (*La Part maudite. I: La Consumation,* 1949) enthält eine »Theoretische Einführung«, die ›Allgemeine Ökonomie‹ mit ihrer These der sozialen Notwendigkeit der Verausgabung. In der französischen Werkausgabe sind zudem die *Préliminaires à la rédaction d'un essai d'économie générale' a paraitre sous le titre: La Part maudite*« von 1946 dem Text vorangestellt (in der deutschen Fassung erscheint dies als ›Anhang‹). Vor allem dieser Text liefert Bataille die Grundlage seiner Gesellschaftstheorie, den konzeptionellen Grund des Beharrens auf der notwendig *unproduktiven Verausgabung*, der gegenüber Produktion und Reproduktion nur sekundär sind. In Fragmenten über die Grenzen des Nützlichen (*La limite de l'utile*, 1939–1945)

17 Bataille, *Lascaux,* 27.
18 Bataille, *Lascaux*, 121.
19 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004, 276ff.
20 Bataille, *Lascaux,* 24.
21 Bataille, *Lascaux*, 123.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sowie in *La souverainité. La Part maudite III* (1953) wird dieser ›eigentliche‹ Teil näher entfaltet.[22]

Man kennt das Argument: Die Praxis *par excellence*, in der die primäre soziale Aktivität der Verschwendung instituiert ist, ist der agonale, rivalisierende *potlatsch*. Hier zeigt sich, dass für die Ökonomie selbst das Prinzip der Zerstörung konstitutiv ist. In der wirtschaftssoziologischen Perspektive etwa Max Webers folgt das Ökonomische hingegen allein der Produktivität, der nützlichen Investition; und selbst dann, wenn der Konsum als notwendige Gegenseite der Produktion anerkannt wird, erscheint er nur als sekundäres Komplement des sozialen Lebens. Demgegenüber zeigt sich für Bataille im *potlatsch* ein ursprüngliches und positives Vermögen zum Verlust. Es hat zum einen eine soziale Funktion der Schaffung von Unterschieden. Durch den Verlust konstituieren sich »Adel, Ehre und Rang in der Hierarchie«, indem der Rivale gedemütigt, herausgefordert, verpflichtet wird.[23] Das rituelle Geschenk darf also nicht nur als künftiges Versprechen auf eine Gegengabe betrachtet werden, als Sicherung der Zirkulation des Sozialen. Schon, weil der *potlatsch* mit einem Fest einhergeht, wilden Tänzen, in denen sich die Rivalen in Tiermasken gegenübertreten, handelt es sich um ein echtes *Geschenk*. Primär ist gerade nicht die Verpflichtung zur Reziprozität. Der eigentliche *potlatsch* ist derjenige, der *nicht* erwidert werden kann. Selbst wenn er eine Gegengabe vorsieht, ist diese nur für einen neuen *potlatsch* da. Im *Mehr-Geben* zeigt sich demnach die wahre soziale Logik – die Machtsteigerung, je nachdem, wie viel man zu verlieren fähig ist.[24]

Neben dieser sozialen Funktion muss aber vor allem die *vitale Funktion* ernst genommen werden. Sie begründet die erste, denn die stratifikatorische Funktion ist eher ein Nebenaspekt, sie gehört der ›partiellen Ökonomie‹ an. Nicht nur sind Produktion und Erwerb sekundär gegenüber der Verausgabung, es besteht vielmehr ein regelrechtes *Bedürfnis* nach Zerstörung und Verlust.[25] Woher stammt dieses, was ist dessen Leistung? Es ist das Streben nach ›Energievergeudung‹. Aus vitalistischer Sicht ist »Reichtum« nämlich »wesentlich Energie: die Energie ist Grund und Zweck der Produktion«, versteht man den Menschen als Lebewesen und ordnet ihn in das Gesamte des Lebens ein. Feldpflanzen und

22 G. Bataille, La limite de l'utile. Fragments d'une version abandonnée de La Part maudite (1939–45), in: Ders., *Œuvres complètes VII*, Paris 1976, 181–280 (Kap. 1: La galaxie, le soleil et l'homme); Ders., La souveraineté. La Part maudite III (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII*, Paris 1976, 242-456.

23 G. Bataille, Der Begriff der Verausgabung (1933), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 9–32, 17.

24 Bataille, Der Begriff der Verausgabung, 19f.

25 Bataille, Der Begriff der Verausgabung, 16f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nutztiere sind »Energiesummen, die die Landarbeit verfügbar gemacht hat«, die wir nutzen oder verzehren; auch alle Artefakte entsprechen den »Notwendigkeiten eines dynamischen Systems« und sind in den Energiehaushalt einzurechnen.[26] Vor allem das Soziale, die menschliche Welt speist sich letztlich aus Solarenergie:

> »Die Sonnenenergie, die wir sind, ist eine Energie, *die sich verliert*. Verzögern können wir das wohl, aber die Bewegung, die will, daß sie sich verliert, können wir nicht aufheben. Das System, zu dem wir gehören, kann die Strahlung aufhalten, indem es sie im Wachsen akkumuliert, *aber es kann nicht endlos wachsen*. Zu einem gegebenen Zeitpunkt, wenn das Wachstum des Systems seine Grenze erreichen wird, wird die aufgefangene Energie nicht anders können, als ihren Lauf wiederaufnehmen und *sich verlieren*. Der Sonnenstrahl, *der wir sind*, findet am Ende die Natur und den Sinn der Sonne wieder: er muß sich verschenken«.[27]

Wie alle parasitären, an anderen Organismen partizipierenden Lebensformen ist der Mensch Ergebnis des solaren Energieüberschusses. In dieser vitalen oder ›allgemeinen‹ Perspektive sichert die Freisetzung von Energie Dauer und Ausdehnung jeglichen Lebens. Nur vom ›partikularen‹, vom gewöhnlichen Gesichtspunkt aus handelt es sich bei der Verschwendung, der Energievergeudung allein und primär um einen Verlust. Insbesondere der »extreme Reichtum« unserer »höheren Aktivitäten darf als glanzvolle Freigabe des Überschusses definiert werden«[28] – Luxusausgaben, Prachtbauten, Kriege sind vielleicht gigantische, aber in jedem Fall notwendige Verausgabungen. Nur ›uns‹ erscheinen sie unnütz oder grausam – weil ›wir‹ (anders als etwa die Azteken) eben keine rituelle Kultur der Verausgabung mehr kennen; weil ›wir‹ uns diesen Teil der Ökonomie verfemt haben. Für die unsere wie für alle Gesellschaften aber ist »das entscheidende Lebensproblem«, das wir zu lösen haben,[29] nicht die Einsparung von Energie und Ressourcen, sondern vielmehr deren Verausgabung. Die ständig einströmende Sonnenenergie muss eingesetzt werden – die Alternative ist nur, ob man dies aktiv oder passiv tut, zum eigenen Vorteil oder Schaden.[30] Aus dieser Sicht verkennt die moderne Gesellschaft (ob in Form des Kapitalismus oder des Kommunismus) Grundlegendes, wenn sie sich als Produktivitäts- oder Arbeitsgesellschaft versteht und allein daraus ihre Werte und Normen bezieht.

26 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 289.
27 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 290f.
28 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296.
29 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296f.
30 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 295.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ebenso verkennt sie Wesentliches, wenn sie in jeder Gesellschaft die soziale Ungleichheit als primäres Problem ansieht. Das zentrale Problem ist aus Sicht der ›allgemeinen Ökonomie‹ der Abbau von »Überschüssen«.[31] Sozialer Frieden, die ›wahre Freiheit‹ erlangt man dieser Überlegung nach erst, wenn man *den schlechthin verfemten Teil*, die a-funktionale Verschwendung anerkennt. Andernfalls werde es immer neue Kriege geben, umso mehr, als der Mensch viel erfunden hat, um seinen Energiereichtum auszuweiten. Er vermehrt die lebende Materie ständig »um an sie angeschlossene Apparaturen, bestehend aus einer riesigen Menge inerter Materie, die die vorhandenen Energiequellen erheblich vergrößern«. Dabei hat der Mensch »von allen Lebewesen die größte Fähigkeit, intensiv und luxuriös den Energieüberschuß zu verzehren, den der Druck des Lebens, seinem solaren Ursprung entsprechend, den Flammen überliefert.«[32] Dies ist seine ›Schuld‹ gegenüber den anderen Lebewesen. (Erinnern wir uns: Bergson hatte das Leben als Tendenz verstanden, Energie anzuhäufen und sie zunehmend explosiv freizusetzen.) Aus diesem vitalistischen Blick stellen sich die sozialen Gegebenheiten noch einmal anders dar, es ergibt sich eine andere Gesellschaftstypisierung.

Bataille wird erneut grundlegend eine Zweiteilung vornehmen: zwischen *sich verzehrenden* und *unternehmenden* Gesellschaften, solchen, die eher auf Verlust oder aber auf Erwerb angelegt sind. Teilt man diesen Blick, so erhalten einige uns fremde Institutionen einen positiven Sinn. So werden uns die Azteken moralisch stets als Antipoden dargestellt, als das, was wir nicht sein wollen. Dabei hat das Menschenopfer im *Sonnenkult* tatsächlich die (mythische) Funktion, die solare Energieeinströmung zu sichern. Man versteht nun auch die Funktion der rituellen Kriege – aus dieser Sicht sind die ›Soldaten‹ ihrerseits dazu da, der »Sonne und der Erde mit ihrem Fleisch und Blut als Nahrung zu dienen«.[33] Man versteht die Kulte, in denen Erzeugnisse der Arbeit geopfert werden: Denn das »Opfer zerstört, was es weiht«, und sei es, indem es das Band, »das die Opfergabe an die Welt der profitablen Aktivität bindet«, kappt.[34] Oder man versteht womöglich besser, was der ›große Heilige Krieg gegen die Ungläubigen‹ bedeutet – was ist der Sinn dieser Institution? Bataille entdeckt hier die Überbleibsel einer verzehrenden Gesellschaft (an der Blutrache, am rituellen *potlatsch*, an Stammesrivalitäten, Anfällen von Verschwendungssucht, an den Wettkämpfen in Beredsamkeit und Poesie).

31 Bataille, Der verfemte Teil (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236, 66f. (»Der Gegensatz zwischen dem allgemeinen und dem partikularen Gesichtspunkt«)
32 Bataille, Der verfemte Teil, 64.
33 Bataille, Der verfemte Teil, 84.
34 Bataille, Der verfemte Teil, 88.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Islam lasse sich als (absichtlich) »ruinöse Lebensweise«[35] verstehen, in einer Gesellschaft, die mit ihrer religiösen Institution in eins fällt (das religiöse Oberhaupt ist Gesetzgeber, Richter, Befehlshaber). »Man kann sich keine strenger geeinte Gemeinschaft denken«, deren »unerschütterliche moralische Einheit« den Islam für eine »*unbegrenzte Ausdehnung*« prädestinierte. Kurz, diese religiöse Idee begründet eine »ausgezeichnete Maschinerie«[36], deren Affektivität, deren Resonanz sich gerade aus der Divergenz zu unseren unternehmenden Gesellschaften speist. Bataille nennt auch einen dritten Gesellschaftstyp, der Konsumtion und Produktion im Gleichgewicht hält – etwa waffenlose Gesellschaften wie die des Lamaismus. Zu verstehen ist hier insbesondere deren »lasche Reaktion« auf politische Invasionen.[37] Diese Gesellschaft erfindet eine Institution, die den ganzen Überschuss verbraucht, den die Gesellschaft produziert, eine Gesellschaft, in der 150.000 bis 500.000 Mönche von drei bis vier Millionen Einwohnern ernährt werden.[38] Diese bemerkenswerte Institution erkläre sich nur aus der Sicht der allgemeinen Ökonomie. Der Überschuss ist weiterhin Ursache für jede soziale »Bewegung, Strukturveränderungen und Geschichte schlechthin.«[39] Der Lamaismus garantiere den sofortigen, permanenten Verzehr des Überschusses; der Islam gewinne seine Kraft aus der rhythmischen Verzehrung und aggressiven Ausdehnung. Die kapitalistische wie kommunistische Moderne mit ihrem normativen Kern einer durchgesetzten, säkularisierten calvinistischen Arbeitsethik – stellt sich aus Batailles Sicht demgegenüber als grundlegend problematisch dar. Uns fehle die Fähigkeit, ›*souverän* zu sein, statt Ding zu sein‹, zu lachen statt zu arbeiten.[40]

Ersichtlich handelt es sich hier um eine eigenwillige Gesellschaftstheorie; ersichtlich ist sie in allem etwas überzogen; ersichtlich teilt Bataille keinen Bergsonismus im Sinne derjenigen Denkhaltung, die wir nun abschließend skizzenartig systematisieren wollen: Es fehlt die Kritik negativer Begriffe; es fehlt die Philosophie der Differenz; es fehlt das Immanenz-Konzept. Gleichwohl: der Punkt, an dem Bataille Bergson trifft – nämlich die lebenssoziologische Konzeption, dass auf dem Grunde des Sozialen das Vitale liege (einschließlich seiner grundlegend energetischen Definition) – ist grundlegend für seine These eines verfemten, aber konstitutiven Teils jeder Gesellschaft.

35 Bataille, Der verfemte Teil, 116ff.
36 Bataille, Der verfemte Teil, 120f.
37 Bataille, Der verfemte Teil, 124.
38 Bataille, Der verfemte Teil, 139.
39 Bataille, Der verfemte Teil, 140.
40 Bataille, Der verfemte Teil, 166f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

IV
Das französische soziologische Denken zwischen Aversionen und Attraktionen Bergsons
Rückblick und Ausblick auf ein Paradigma soziologischer Theorie

Nach diesem Durchgang durch die mehr oder weniger expliziten, mehr oder weniger tiefen Bergson-Effekte im französischen soziologischen Denken (in und jenseits der Soziologie als institutionalisierter Disziplin) gilt es abschließend, den Gewinn einer solchen Aufmerksamkeit für diesen – aus Sicht der Soziologie bisher peripheren oder aber verdächtigen – Autor für das soziologische Denken anzuzeigen. Der Gewinn liegt auf zwei Ebenen, zunächst auf einer theoriegeschichtlichen (und ferner, wissenssoziologischen) Ebene; sodann auch und vor allem auf einer theoriesystematischen Ebene. Theoriegeschichtlich hatten zunächst die frühen Aversionen gegen Bergson einen wirklich produktiven Effekt: Das Bild, das sich die Durkheimiens von Bergsons Philosophie machten, diente ihnen zur Schärfung ihrer Methodologie; die Themen, die seine Philosophie bestimmten, lieferten den Durkheimiens wichtige ihrer eigenen Themen, wobei sie diese stets entschieden soziologisierten. Beides, die methodologische und die thematische Ausrichtung, ist angesichts der Dominanz der Durkheim-Schule in der frühen französischen Soziologie zugleich ein Bergson-Effekt für die Bildung der französischen Soziologie *insgesamt*. Zweitens sind theoriegeschichtlich ebenso sehr die Übernahmen interessant. Sie sind vor allem immer dann interessant, wenn es sich nicht um selektive Übernahmen handelt, um das Aufgreifen einzelner Theoreme oder Begriffe Bergsons, sondern wenn dessen ganze Denkweise in die soziologischen Konzepte eingegangen ist (und sei es ergänzt um und synthetisiert mit Konzepten anderer Herkunft). Der Großteil der hier vorgenommenen Rekonstruktionen, der Großteil dieser ganzen Ausgrabungsarbeit, die sich einer Reihe von bekannteren und unbekannteren Autoren widmete, galt diesen Übernahmen. Diente Bergson in den (oft versteckten) Aversionen dazu, ein Paradigma zu bilden und zu schärfen – den Durkheimismus mit seiner soziologistischen Ontologie des Sozialen und seiner positivistischen Methodologie, wobei diese negative Bewegung gegen Bergson aber nicht das ganze Paradigma er-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

klärt, nicht die rein positiven Bewegungen etwa zur Symboltheorie – so diente das bergsonsche Denken in den (ebenso oft versteckten) Übernahmen dazu, positiv eine spezifische, unverwechselbare Denkart im Blick auf das Soziale und die Gesellschaft auszufalten.

Die Übernahmen haben mithin nicht ›nur‹ einen Wert für die Geschichte des soziologischen Denkens, in der nun ein ganzes Kapitel hinzu erzählbar wird. Sie haben ihn auch in theoretischer, konzeptioneller Hinsicht. Sofern diese Autoren nämlich paradigmatisch argumentieren, an einem Paradigma teilhaben – insofern sie Bergsons Theorieentscheidungen, seine singulären Konzepte und Begriffspersonen teilen –, sind sie systematisch interessant für das Spektrum der soziologischen Theorien. Dies war die Vermutung zu Beginn dieser archäologischen Arbeit, neben der ihr zugrunde liegenden Annahme, es müsse Bergson doch, als der große französische Philosoph und zugleich als der verfemte Philosoph, der er war, nicht nur in der französischen Philosophie und den weiteren Geisteswissenschaften, sondern auch im französischen soziologischen Denken Spuren hinterlassen haben. Und tatsächlich wird das Spektrum der soziologischen Theorien hier um einen komplexen, ganz anderen Ansatz ergänzt. Man müsste diesen als einen neuen Vitalismus, als Neo-Vitalismus bezeichnen, wenn dieser Begriff gerade in der Soziologie nicht zu vorurteilsbehaftet wäre. Der Begriff *Lebenssoziologie* wäre der alternative Begriff hierfür, wobei man wichtige Theoriekerne des spezifisch französischen, eben spezifisch *bergsonianischen Paradigmas* innerhalb der lebenssoziologischen Konzepte immer gleich mit erwähnen müsste: Einerseits das Theorem der *Differentiation* und der *Differenzierung*, also dasjenige Theorem, welches das Anders-Werden an die Stelle des Seins, der Identität setzt, und zwar in einer Differenzphilosophie, die diese nun auch nicht als räumlich zu denkende, gleichzeitige, sich ausschließende Dualität denkt, ebenso wenig wie als gesetzmäßig aufeinander folgende Stadien einer Dialektik. Und andererseits das Theorem der *Immanenz* von Körper, Artefakten, Emotionen, Aussagen, das an die Stelle der ontologisch-epistemologischen Dubletten der Transzendental-, Bewusstseins- oder Subjektphilosophie rückt. Als dritten Aspekt dieses lebenssoziologischen Ansatzes könnte man den spezifischen *Vitalismus* kenntlich machen, wie ihn Canguilhem rehabilitiert hat: als Anerkennung der Tatsache, dass es sich beim humanwissenschaftlichen Wissen (auch der soziologischen Theorie) um eines handelt, in dem das Leben *Subjekt und Objekt* ist. Es geht diesem Vitalismus also keineswegs um eine substanzmetaphysische Auffassung des Lebens, die im Werk Bergsons nirgendwo auftauchte (schon da es ihm grundsätzlich darum geht, die Ontologie des Seins, der Identität zu ersetzen).

Sind lebenssoziologische Konzepte solche, die berücksichtigen, dass wir es beim Menschen und seinen sozialen Phänomenen mit vitalen Phänomenen zu tun haben, dann wären mindestens der Pragmatismus, die

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophische Anthropologie, und auch Simmels Soziologie[1] zu nennen – um vorerst bei klassischen Konzepten zu bleiben. Unter diesen lebenssoziologischen Denkansätzen könnte man den Bergsonismus durch das Konzept der *Intensität* kennzeichnen, das die genannten drei Bewegungen vereint: Das Konzept insistiert auf Intensitäten als qualitativen Differenzen, die sich eher als Übergänge erweisen denn als Trennungen (der Lebens- und der Sozialformen, von Subjekt und Objekt, usw.). Intensität bezeichnete das Schlüsselkonzept der Immanenz und der Annahme ständigen, differenzierenden Werdens. Demgegenüber wäre der Pragmatismus das Konzept, das Leben als Umwelt-bezogene *Aktivität* versteht, die Philosophische Anthropologie jenes, das menschliches Leben in der *Exzentrizität* zu sich selbst definiert (bei Plessner mit diesem Begriff; und bei Gehlen in der These, der Mensch sei das Wesen, das sich selbst ein Bild von sich machen müsse, und in sich eine Aufgabe vorfinde). Die bergsonsche Soziologie wäre im gemeinsamen lebenssoziologischen Zug darin singulär, dass sie die temporale Dimension zum Ausgang nimmt, und sich nicht von vornherein auf menschliches Leben konzentriert.[2] Joachim Fischer hat kürzlich angesichts des wachsenden internationalen Interesses an Bergson, angesichts der internationalen Revitalisierung des Pragmatismus und angesichts der deutschen Renaissance der Philosophischen Anthropologie von einem nun möglichen *vital turn* im Denken des Sozialen gesprochen.[3] International zeichnet sich tatsächlich bereits die Etablierung eines *New Vitalism* ab, der – in engem Zusammenhang mit dem *affective turn* –, insbesondere via Deleuze von Bergson inspiriert ist. Hier geht es namentlich um die Unterlaufung der Natur-Kultur-Differenz in einem »*nature–culture continuum*«, also um den immanenzontologischen Aspekt des Paradigmas; sowie um die Fortschreibung des Neuen Vitalismus von Canguilhem, und damit erneut von Bergson.[4]

1 S. Lash (Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age, 10; vgl. ders., Life (Vitalism)) hat den Begriff der ›Lebenssoziologie‹ zuerst für Simmels Soziologie benutzt: Dieser spreche das »Leben in Begriffen des *sozialen* Lebens an ... denn während für andere Vitalisten Beziehungen zwischen Dingen oder Subjekten und Dingen primär sind, sind es für ihn die Beziehungen von Perzeptionen. Für Simmel ist ›Leben‹ bereits sozial, für ihn ist das soziale Leben buchstäblich soziales *Leben*. Dies ist ... die *Lebenssoziologie*«.

2 So der Vorschlag von: H. Delitz/F. Nungesser/R. Seyfert, *Aktivität – Exzentrizität – Intensität. Lebenssoziologische Konzepte*. Sektionsveranstaltung der Sektion Kultursoziologie, 37. Kongress für Soziologie in Trier 2014.

3 J. Fischer, Kommentar zu Heike Delitz, in: ders./S. Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, 52–56, 54.

4 Vgl. dazu v.a. die in der Einleitung bereits erwähnten Themenhefte von *Theory, Culture & Society* 2005 und 2007.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wir kommen auf das Paradigmatische des Bergsonismus in dieser gemeinsamen Theoriebewegung im Folgenden ausführlich zu sprechen: dem dient dieser Ausblick vor allem (neben dem, die lange theoriegeschichtliche Reise zusammenfassenden, Rückblick). Wir konzentrieren uns also ganz auf jene idiosynkratrische, wiedererkennbare Denkbewegung, die in den verschiedenen Werken sichtbar wurde. Der Vergleich zu anderen Perspektiven hingegen wird nur kursorisch und ausgesprochen vorläufig ausfallen. Die gesamten Überlegungen – und das wollten wir damit an dieser Stelle eigentlich nur sagen – galten mithin nicht in erster Linie Bergsons Werk an sich, denn es bleibt zweifelsohne ein philosophisches, und nur zum Teil soziologisches Werk. Die Überlegungen drehten sich neben dieser, überraschend komplexen und raffinierten Gesellschaftstheorie Bergsons, vor allem um die von diesem Werk angezogene, positiv affizierte Soziologie und Ethnologie respektive Anthropologie: um eine spezifische Konzeption des Sozius, des Gegenstandes der Soziologie, und um eine spezifische Auffassung darüber, was eine Gesellschaft, was ein Kollektiv, was eine Institution *ist*; wie sie emergieren, sich instituieren (auf Dauer stellen), sich verändern und worin sich Gesellschaften unterscheiden.

Freilich musste auch Bergsons Oeuvre selbst noch einmal in einem eigenen Kapitel dargestellt werden, gerade wegen seiner Berühmtheit, wegen der Vorbegriffe, die man immer schon von diesem Werk hat – und gerade gegenläufig zu diesen Vorbegriffen. Eine Arbeit zu Bergson oder eben zu dessen Effekten, zu seiner Spur, hat es gerade im soziologischen Kontext schwer; beides scheint ein Widerspruch in sich. Zu verfestigt ist immer noch (ein Jahrhundert später) das Bild, das man von ihm hat – bereits, indem man ihn als Lebensphilosoph tituliert, was ihn in unmittelbare Nähe zu Nietzsche rückt. Mit diesem hat Bergson faktisch eher wenig gemein, sieht man einmal vom beiderseitig benutzten Begriff des Lebens ab (und liest man auch Nietzsche nur verkürzt).[5] So ist Bergson namentlich die bei Nietzsche immer präsente Frage der Macht des Wissens sowie der Macht hinter den Werten fremd. Er sucht nach einer dem Wirklichen sich anschmiegenden, alternativen und vor allem adäquateren Konzeption der Realität – nicht danach, das Wissen zu verdächtigen, einem mehr oder weniger versteckten sozialen Interesse zu dienen. Auch ist ihm das Leben kein Konkurrenzkampf (was man ihm umgekehrt natürlich vorwerfen könnte). Der Begriff *élan vital* schließlich ist in diesem Zusammenhang ein präzise darstellbares Begriffskonzept, keine ominöse Kraft, Substanz und auch kein geheimnisvolles Fluidum. Namentlich uns, den deutschen Lesern, ist diese spezifische Philosophie wenig vertraut. Es fehlen Forschungen zu diesem wichtigen Autor; es fehlen

5 Zu den von Bergson und Nietzsche gleichwohl geteilten Problemen vgl. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Übersetzungen der französischen Forschungen; es fehlen selbst adäquate Übersetzungen des bergsonschen Werkes mit seinen eigenwilligen Begriffsumprägungen.

Aber auch der *französischsprachigen Soziologie* ist diese Philosophie wenig vertraut, diese komplexe und komplizierte, voraussetzungsvolle Denkweise mit ihren ganz eigenen Begriffspersonen, ihrer eigenen Methode und ihren unverwechselbaren Kernargumenten. Bergson hat, so sehen wir (wenn wir wollen) seit der Lektüre von Gilles Deleuze, damit eine Denktradition eröffnet, die in vielem anders operiert und vieles anders zu denken erlaubt, als es uns gewohnte soziologische und philosophische Denktraditionen tun. Bereits Bergson selbst hat diese Denkhaltung in einer Theorie des Sozialen und der Gesellschaft weitergeführt, in einer von langer Hand erarbeiteten, zwei Jahrzehnte verbrauchenden Antwort auf die Gesellschaftstheorie und vergleichende Soziologie der Durkheim-Schule. Auch dieses Werk (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*) meint man, zu kennen. Seine Begriffe der offenen und geschlossenen Gesellschaft sind spätestens seit der Verwendung durch Karl Popper Schlagworte.[6] Auch dieses Werk musste noch einmal neu gelesen werden, in Bergsons korrigierender Fortführung dieser französischen Soziologie in Hinblick auf drei Dinge: in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft; in Hinblick auf die Konzeption des Sozialen im Allgemeinen und der Religion und Moral im Besonderen (beschreibt man das soziale Leben durch negative oder positive Akte?); in Hinblick auf die Tatsache, dass der Mensch ein Lebewesen ist, das sich als solches durch Unvorhersehbarkeit, durch Neues auszeichnet. In diesem Werk, das sich der schnellen Lektüre außerordentlich versperrt – es scheint die Gesellschaftstheorie hier eine theologische Maske zu tragen – hat Bergson auch das vorbereitet, was wir im Folgenden als Umformulierung von nicht weniger als dem *Grund-* oder *Bezugsproblem der soziologischen Theorie* ansprechen werden: Gedacht wird die gleichzeitige Schließung und Öffnung, die Stabilität im Werden, die Verschränkung von instituierender und instituierter Gesellschaft. Dies scheint uns

6 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons, Bd. II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und das Phänomen des Kommunismus* (1945), Tübingen 1958. Auch Popper stellt ›deutsche Fragen‹ an Bergson: »Ich spiele auf Bergson an, insbesondere auf seine L'Évo*lution créatrice*. Der hegelsche Charakter dieses Werkes scheint nicht ausreichend erkannt worden zu sein« (er meint die »Identifikation« des Bewusstseins mit der Freiheit, respektive: Hegel sei »zweifellos bergsonisch«: II, 407, Anm. 25). An anderer Stelle wird Popper vom »orakelnden Irrationalismus« bei Bergson sprechen (II, 268). Zu Popper-Bergson vgl. z.B. A. Boyer, Popper, Bergson: l'intuition et l'ouvert, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133 (Issue thématique: Lectures de Bergson), 2008/2, 187–203.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Tat an der Stelle zu stehen, an der andere Theorietraditionen die Frage setzen, wie soziale Ordnung anstelle von wahrscheinlicherer Unordnung möglich sei.

Zwischen dem ersten Bergson-Effekt (disziplinbildende Aversionen) und dem zweiten (Attraktionen einer neuen Denkweise) gibt es chronologisch eine *Phase des Verschwindens und Wiederauftauchens* von Bergson. Ende der 1920er waren Bergson wie Durkheim aus der Mode, man brach polemisch und radikal mit beiden, vor allem aber mit Bergson, dessen Verabschiedung man eigens Pamphlete widmete. Seit Beginn der 1930er war er dann tatsächlich nicht mehr der allgegenwärtige Philosoph Frankreichs. Von nun an wandte sich die französische intellektuelle Szene ›den Deutschen‹ (Hegel, Husserl, Heidegger) zu. Theoriegeschichtlich bot dieses Verschwinden indes die Chance, das bergsonsche Werk noch einmal neu zu lesen, es mit neuen Augen zu entdecken, jenseits der alten Vorurteile. Theoriesystematisch wichtig war hier zudem der Bruch Gaston Bachelards mit Bergson: als Bruch, in dem jener diesem gleichwohl treu blieb, nämlich im Konzept der *Historizität* des Wissens. Es ist eine Historizität, die Bergsons Theorem des unvorhersehbaren und irreversiblen Werdens gleicht – in der Konzentration, die hier auf dem *Neuen* liegt. In diesem ambivalenten, in diesem widerwilligen Bergsonismus liegt der Beginn der französischen Historischen Epistemologie, jenes Denkprojektes, das zu so illustren soziologischen Autoren wie Canguilhem, Foucault und Bourdieu führen wird.[7] Es handelt sich mithin bei Bachelard – anders als bei den ihm zuvor kommenden marxistischen Denkern Georges Politzer und Paul Nizan (die in Bergson den Ideologen der bürgerlichen Gesellschaft verabschieden) – nicht nur um den Bruch mit Bergson, sondern zugleich um die Fortführung seiner Denkweise.

Abschließend gilt es nun, diese verschiedenen Bergson-Effekte, die negativen, vor allem aber die positiven einmal jenseits der einzelnen Autoren und Werke zusammenzuziehen – umso mehr, als es der Arbeit durch die Theoriegeschichte, durch die verschiedenen Autoren und Werke hindurch um die These eines spezifischen, geteilten Ansatzes im französischen soziologischen Denken und in diesem überhaupt ging. Wegen der Kluft zwischen dieser modernen Denkweise der Differenz und Immanenz auf der einen Seite; und dem geläufigen Bild einer spekulativen Lebens-

7 Auch Bourdieu hat bei Canguilhem studiert, um Soziologie als strenge Wissenschaft zu betreiben; sein Soziologieverständnis (der Bruch mit dem Alltagsverständnis; der Blick auf das Soziale als Objekt *und* Subjekt) ließe sich analog zu Canguilhems Wissensverständnis verstehen. Bourdieu ist mit seinem Durkheim-Erbe gleichwohl weit entfernt vom Bergsonismus. Zu seiner Nähe zu Canguilhem/Bachelard vgl. P. Bourdieu/J.-Cl. Chamboredon/J.-Cl. Passeron, *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis* (1968), Berlin/New York 1991.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

theorie, die sich um die ›Lebensschwungkraft‹ und das ›innere Leben‹ zentriere, auf der anderen, muss auch Bergsons Denken selbst einmal auf die wesentlichen Kernargumente verdichtet werden. Dies gilt zumindest für jene Kernelemente, die Grundlage eines soziologischen Denkens geworden sind.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Das Durkheim-Werden: Bergson-Aversionen in der französischen Schule der Soziologie

Chronologisch zuerst – nämlich bereits seit den 1890er Jahren – gab es im sich disziplinierenden sozialwissenschaftlichen Denken Frankreichs Bergson-Aversionen, die sich eher als Anti-Bergson-Affekte erwiesen denn als inhaltliche Auseinandersetzungen; und die recht versteckt waren, insbesondere, was Durkheim, die Leitfigur selbst betrifft. Die neue Disziplin Soziologie hat sich insgesamt gerade in Frankreich durch polemische Abstoßungen diszipliniert. Durkheim pflegte seine Feindschaften gleich an mehreren Fronten: gegen Gabriel Tarde und René Worms sowie gegen die physiologischen Anthropologen setzte sich seine Vorstellung einer ›richtigen‹ Soziologie durch. Obgleich Bergson diesen Autoren gegenüber bis 1932 nicht beansprucht hat, ebenfalls Soziologie betreiben, so vollzog doch Durkheim und die Durkheim-Schule auch von ihm ihre Abstoßung. Die Gründe dessen waren hier wie dort nicht nur und vielleicht auch nicht in erster Linie theoretischer, sondern sie waren vor allem praktischer, d.i. politischer Natur: Im Kampf des Rationalisten Durkheim gegen alle nicht-rationalistischen Bewegungen im zeitgenössischen Denken wurde Bergson zur Gallionsfigur der anti-modernen, anti-rationalistischen, also auch anti-französischen Haltung. Hinzu kam eine persönliche Rivalität, nicht nur, da Bergson und Durkheim um den Lehrstuhl Gabriel Tardes am *Collège de France* konkurrierten. Nachdem Bergson dieses Rennen gewonnen hatte, standen sich die beiden Großautoren auf Seiten der beiden konkurrierenden akademischen Spitzeninstitutionen Frankreichs gegenüber (und dies auch buchstäblich, nämlich *vis-a-vis* an der Rue d'Ulm): in der Entgegensetzung von *Collège* und *Sorbonne*. Auch ist nicht zu verkennen, dass sich die von Dritten bezeugte Feindschaft Durkheims und seiner Mitarbeiter auf den öffentlich erfolgreichen Bergson bezog, auf das, was man von ihm wahrnehmen wollte, kaum hingegen auf das bergsonsche Werk in einem textimmanenten Sinn. Der soziale Gebrauch Bergsons, der frühe, Bergson schlecht verstehende Bergsonismus, war der Grund der Aversionen, in denen sich das Durkheim-Werden, das Halbwachs-Werden und so fort vollzog. *Sie* sind – so wurde es den Durkheimiens selbst und anderen in dieser Aversion womöglich erst klar – die eigentlichen Soziologen gegenüber dem Psychologismus von Bergson-Tarde; *sie* sind die wirklichen, rationalen, positiven Wissenschaftler gegenüber dem Mystizismus, Irrationalismus und Intuitionismus von Bergson; *sie sind die Soziologie*, da sie nämlich

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in allen menschlichen Dingen einschließlich aller Arten des Wissens, der Moral und der Religion das Primat des Kollektivs, der Gesellschaft erkannt haben. Insbesondere in Bezug auf die anorganischen und organischen Körper, aber auch auf das Wissen ist diese Transzendenz und Priorität des Kollektivs dem soziologischen Bergsonismus fremd. Niemand geringeres als Claude Lévi-Strauss wusste, dass es gute Gründe gibt, in Hinblick auf die Frage nach der Gesellschaft Bergson gegenüber Durkheim vorzuziehen. Mit Marcel Mauss, aber auch mit Bergson also hat Lévi-Strauss die Durkheim-Konzeption des Sozialen und damit die Konzeption der französischen Soziologie vom Kopf auf die Füße gestellt: Es galt, die *Konstitution* der Gesellschaft in den Praxen des Wissens zu denken, statt diese einfach vorauszusetzen.

Implizite Aversionen

Die Disziplin-begründende Bewegung der Aversion betraf nun genauer erstens das methodologische und epistemologische Selbstverständnis der *école française de sociologie* – das Verständnis dessen, was Wissenschaft und Wissen sind; wie sich Begriffe bilden; was deren Grundlage ist; wie Erkenntnis zustande kommt. Dies ist, wie wir sahen, von Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* über den Klassifikationsaufsatz von Mauss-Durkheim bis zu Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Lebens* die Ebene, auf der Bergson stets kategorisch (und stets implizit) abgewehrt wird. Explizit wird dies nur in Durkheims Vorlesung zum Pragmatismus. Kennt man aber Bergsons Begriffe und Konzepte, weiß man von der schnellen Berühmtheit seiner Thesen, so ahnt man die Auseinandersetzung hinter den Worten der Durkheimiens, hinter der Berufung auf den Rationalismus und Positivismus. Diese Auseinandersetzung wird insbesondere in Durkheims Wissenssoziologie geführt. Demgegenüber weisen andere Themenfelder (Familiensoziologie, Religionssoziologie, Moderne-Analysen) kaum einen Bergson-Effekt auf. Immerhin wird man hier vermuten können, dass die entscheidende Neuerung des letzten Buches von Durkheim, die Einführung der schöpferischen kollektiven Erregung, von diesem nicht unbeeindruckt war. Aber dies bleiben Vermutungen. Zudem hat diese Gebiete Bergsons Philosophie schlicht lange Zeit nicht besetzt – er, der in Bezug auf die Moralphilosophie, die man von ihm verlangte, einmal äußerte, es sei ja niemand gezwungen, ein Buch zu schreiben; er, der auch keine Theologie respektive Religionsphilosophie vorlegte, sondern eine Soziologie, lange nach Durkheims Tod. Die Wissenssoziologie hingegen ist ein zentraler Teil des Forschungs- und Selbstverständigungsprogramms der durk-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heimschen Soziologie. Sie liegt im Kern dieses Paradigmas,[1] nämlich die Vorstellung, es sei die Gesellschaft, die dem Denken und jedem individuellen Selbstverständnis vorhergehe. Dieses Primat des Kollektivs gilt bei Durkheim selbst auch gegenüber den Artefakten, wenn diese als nur mehr oder weniger gefestigte Arten gelten, in denen sich jenes äußert.[2] Und Marcel Mauss zeigte, inwiefern dieses Primat auch gegenüber dem Körper, seinen Bewegungen und Affekten gilt – bis dahin, dass der Gesellschaft noch die Macht zukommt, die Einzelnen leben zu machen und sterben zu lassen (dies war ja bereits die implizite These in Durkheims *Selbstmord)*.[3] Auch wenn Mauss die Beziehung von Individuum und Gesellschaft zuweilen vorsichtiger, weniger kausal formuliert als Durkheim; auch wenn er dessen Symboltheorie ausweitet und vertieft – so bleibt doch auch das Denken von Marcel Mauss (im Übrigen auch seinem Selbstverständnis zufolge[4]) durkheimianisch oder eben soziozentrisch. Damit ist der Durkheimismus der Vorläufer auch aller aktuellen soziologischen Konstruktivismen, die das Theorem des sozialen Aprioris teilen. Dieser zentrale Aspekt des Durkheimismus, die soziozentrische Annahme, ist übrigens nicht bei Durkheim allein am deutlichsten, sondern in dem mit Mauss verfassten Aufsatz zu den Formen der Klassifikation. Hier wird die zentrale Argumentations- und Denkfigur des Paradigmas als solche benannt. Wir zitieren ihn erneut:

1 Es ist immer erneut sinnvoll, das Paradigmatische des durkheimschen Denkens zu kennzeichnen. Vgl. zu aktuellen Lesarten Durkheims T. Bogusz/H. Delitz (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013. Die Kennzeichnung des Paradigmas konnte hier nur soweit geschehen, als der Durkheimismus als Negativ des Bergsonismus erschien; nicht alle konstitutiven Züge wurden angemessen ausgeführt, z.B. nicht die Symboltheorie (dazu C. Tarot, *De Durkheim à Mauss l'invention du symbolique*, Paris 1999; B. Karsenti, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes,* Paris 2006). Vgl. zu paradigmatischen Theorieentscheidungen meine Skizze in H. Delitz, *Émile Durkheim zur Einführung*, Hamburg 2013: »In jedem Fall gehört dazu der Ansatz, die sozialen Phänomene als ›Dinge‹ jenseits der eigenen Bewertung und moralphilosophischer Erwägungen in ihrem historischen Auftreten und ihrer sozialen Funktion zu studieren. In jedem Fall gehört dazu das Primat des Kollektivs ... Damit erklären sich erstens alle kulturellen Phänomene inklusive der Gesetze des Denkens als Objektivationen des Sozialen; zweitens erklärt sich das Subjekt ... aus der Gesellschaft« (49f.).

2 Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, 113.

3 Mauss, Die Techniken des Körpers; ders., Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung. *›Leben machen und sterben lassen‹* ist bekanntlich der Ausdruck Foucaults: Vorlesung vom 17. März 1976, in: Ders., *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt/M. 1999, 276–305.

4 Vgl. Mauss, Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Es ist oft behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt. Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als *Soziozentrismus* bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen«.[5]

Letztlich geht es dem Durkheimismus stets darum, den sozialen Ursprung des Denkens, der Kategorien, der symbolischen Ordnungen, der Erinnerungen und Bilder des Gedächtnisses, aber auch der Religion, der Selbstmordrate, der Moral und so fort zu behaupten und aufzuweisen. Das Kollektiv ist als vorgängige Größe zu denken. Es ist zwar den Einzelnen nicht nur äußerlich, wie Durkheim selbst gegenüber einigen allzu rigiden Bemerkungen in den *Regeln der soziologischen Methode* eingeräumt hat. Sie verinnerlichen es auch. Das Kollektiv ist den Individuen gegenüber aber stets primär. Es ist die Gesellschaft, die dem individuellen Bewusstsein wie dem individuellen Körper als Grundlage dient, beides rahmt, einbettet, strukturiert.

Im Klassifikationsaufsatz ist schließlich auch die vergleichende Soziologie als spezifische Methode dieser französischen Schule der Soziologie durchgeführt. Deutlich wird hier der *Evolutionismus* des Paradigmas, die Vorstellung einer einlinigen Entwicklung der Gesellschaften, auf der primitive und entwickelte Gesellschaften in einer Kontinuität verortbar sind, auf der sie alle einen Kernbestand teilen. In dieser Vorstellung gibt es nichts Neues im Gesellschaftlichen, nur eine fortschreitende funktionale Differenzierung und damit auch eine fortschreitende Individualisierung. Zu erwähnen bleibt noch, dass sich (trotz organizistischer Metaphern und biologischer Analogien) diese französische Soziologie in deutlicher Distanz zum Leben, das sie doch selbst ist und beschreiben will, hält. Dass der Mensch ein vitales Wesen ist, spielt keine Rolle, wenn man Gesellschaften als Tatsachen beschreiben will. Dabei sind es doch Tatsachen *des Lebens*, in letzter Instanz! Dies wird der Einwurf sein, mit dem Bergson Durkheim in mehrfacher Hinsicht korrigieren wird. Und obgleich Bergson von Durkheim in keinem Text erwähnt wird, so war den Zeitgenossen, diesen ihrerseits stets parteiischen Dritten, die Konstellation allzu deutlich. Durkheim galt ihnen vielfach als der *Anti-Bergson*, und auch Bergson selbst hat ihn so wahrgenommen. Explizit bestätigt die Pragmatismus-Vorlesung dies, auch wenn wir diese nur aus dritter respektive vierter Hand kennen.

5 Durkheim/Mauss, Über einige primitive Formen von Klassifikation, 254f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Explizite Aversionen und marginale Affinitäten

Gegenüber Durkheim nennen seine Schüler und Mitarbeiter Bergson in ihren soziologischen Grundlagentexten durchaus als ihren Gegenpart. Hier, in den jeweiligen Themenschwerpunkten der Soziologie insbesondere von Hubert, Halbwachs und Mauss, wird auch deutlich, dass es die von Bergson prominent besetzten Themen und Begriffskonzepte sind, die einen disziplinbildenden Effekt für diese französische Soziologie haben – über die soziologische Erkenntnistheorie hinaus. Anders als die deutsche oder amerikanische Soziologie behandelt diese französische Soziologie nämlich zum einen wesentlich eine soziologische Theorie der Zeit.[6] Dies verweist auf die Auseinandersetzung mit Bergsons erstem Buch *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*. Die französische Schule der Soziologie hat zweitens wesentlich eine soziologische Theorie des Gedächtnisses entfaltet. Und sie hat drittens – erneut anders als die deutsche und angloamerikanische Tradition – eine soziologische Theorie des Körpers entfaltet. Beides verweist auf Bergsons zweites Buch *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Schließlich finden wir in dieser französischen Soziologie Theorien der Techniken.[7] Dieses Thema verweist auf *Schöpferische Evolution*, wo der Mensch als erfinderischer *homo faber* erscheint, als das Lebewesen, dessen Organe seine vielfachen, ablösbaren, sich verändernden Artefakte sind. Es erfindet aber nicht nur Werkzeuge, sondern auch Werkzeuge schaffende Werkzeuge; und vor allem stets neue Gefühle und Gedanken sowie soziale Formen. Auch in diesen Themenfeldern, in der soziologischen Erklärung dieser Phänomene, vollziehen die Autoren erneut eine durchgreifende Soziologisierung. Stets nimmt diese Soziologie hier die Antithese zu dem ein, was sie sich unter Bergsons Philosophie vorstellte, nämlich einen Psychologismus und Individualismus gegenüber dem Kollektivismus; eine Philosophie des inneren Lebens gegenüber dem Einfluss des Sozialen auf dieses Individuellste; und eine Philosophie, die mit einer of-

6 Siehe die soziologische Theorie der Zeit bei H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005; Ders., *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung – Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012: als soziologische Theorie *der* Zeit, weniger als Denken, das die Temporalität zum Ausgang nimmt, um das Soziale zu verstehen.

7 Hier sind neben den untersuchten Autoren (Mauss, Leroi-Gourhan) weitere zu nennen: A.-G. Haudricourt, *La technologie. Science humaine. Recherches d'histoire Et d'ethnologie des techniques*, Paris 1987; Ders., *Des gestes aux techniques*, Paris 2010 sowie G.-H. de Radkowski, *Anthropologie de l'habiter*, Paris 2002.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fenbar unmöglichen Methode zu arbeiten vorgibt, gegenüber dem wissenschaftlich einzig möglichen rationalistischen Positivismus. Vor allem bei Maurice Halbwachs, der sowohl Schüler Bergsons als auch Mitarbeiter und Erbverwalter Durkheims war, ist die thematische Gebundenheit an Bergson und die methodologische und epistemologische Feindschaft ihm gegenüber deutlich. Das sozial- wie kulturwissenschaftlich grundlegende Theorem des ›kollektiven Gedächtnisses‹ speist sich explizit aus dem Anliegen einer Umdrehung des bergsonschen Gedächtnisbegriffes, den Halbwachs für subjektivistisch hält. Gerade hier wurde auch deutlich, wie groß die Kluft zwischen der Bergson-Rezeption in der Soziologie und seiner tatsächlichen Denkweise ist. Das Gedächtnis hatte Bergson ja gerade nicht bewusstseinsphilosophisch und transzendentaltheoretisch konzipiert, sondern immanenz- und lebenstheoretisch, im Kontinuum mit den Handlungen des Körpers und im Kontinuum von Materie und Bewusstsein. Auch bei Henri Hubert (in der Bergsons Zeit-These letztlich entgegengesetzten Soziologie der Zeit) und Marcel Mauss (in der Kritik am *homo faber* sowie an Bergsons Gesellschaftstheorie) waren die Abstoßungen nachvollziehbar. Gemessen an der Schärfe der Kritik, aber auch an der Treue zu Durkheims Soziozentrismus und Evolutionismus ist gerade auch dessen Bergson-Affinität letztlich als marginal einzuschätzen. Ob seine Betonung des Lebens der Gesellschaften eine Ernstnahme des menschlichen Lebens bedeutet, ob das Gabe-Theorem ein vitalistisches Moment hat, bleibt Spekulation, ebenso wie die Vermutung einer Bergson-Nähe in der kollektiven Effervescenz Durkheims. Namentlich für die Theoriegeschichte der französischen Soziologie, für deren Wahrnehmung als klassische Theorien der Ritual- und symbolgestützten Konstitution des Kollektivs, bleiben solche Vermutungen irrelevant. Gemessen an den Abstoßungen blieben dann auch einzelne Versuche einer Synthese von Durkheim und Bergson marginal, wie im Fall des belgischen Soziologen Éugene Dupréel mit seiner vergessenen Emergenztheorie des Sozialen, und wie im Fall von Maurice Hauriou. Dieser wurde mit seiner Bergson-inspirierten Institutionentheorie zwar breit rezipiert, allerdings jenseits der Soziologie.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Der recht verstandene Bergson

Um die Kluft zwischen Bergsons Denken und dem Bild von ihm zu sehen, um einschätzen zu können, worum es sich bei dieser Philosophie tatsächlich handelt, war eine grundlegende Neulektüre des bergsonschen Werkes, vor allem auch des philosophischen nötig. Jean Hyppolite und Gilles Deleuze haben denjenigen Bergson sichtbar gemacht, wie er heute die Bergson-Forschung beschäftigt. Dieser Bergson argumentiert weder psychologistisch noch intuitionistisch, weder pragmatistisch noch lebensphilosophisch im Sinne einer Substanz-Metaphysik; weder irrationalistisch noch anti-rationalistisch. Vielmehr handelt es sich um einen singulären *Differenzdenker* – der bereits Ende des 19. Jahrhunderts ein Denken ermöglichte, welches die Historizität, das ständige Werden, permanente Individuation als Realität des Materiellen wie Organischen und Sozialen ernst nimmt. Es handelt sich um einen ebenso singulären *Immanenzdenker* – der schon zu dieser Zeit ein Denken jenseits der cartesianischen Trennungen ermöglichte, jenseits auch eines Denkens ›im‹ Subjekt; und dessen Intuitionismus sich als eine strenge philosophische Methode erweist. Bergsons allgemeine Philosophie der Differenz ist keine Differenztheorie im Sinne eines Dualitätsdenkens. Differenz meint in ihr die temporale Bewegung der Differenzierung, und diese ist die Bewegung des Lebens selbst. Neben der Immanenz- und der Differenzphilosophie weist dieses Denken somit als dritten Aspekt einen *neuen Vitalismus* auf, in dem das Leben Subjekt *und* Objekt seines Wissens ist. Das Thema, um das Bergson dabei immer kreist, ist die Unvorhersehbarkeit, das Neue: das Werden des Lebens ist schöpferisches *Anders-Werden*. In jedem Fall ist diese moderne Philosophie weder Substanzontologie noch Bewusstseins-, Identitäts- und Transzendentalphilosophie, noch auch Dialektik respektive Geschichtsphilosophie oder schlechte, finalistische Metaphysik.

Die Ausgangsidee: Die Differenz von Raum und Zeit (durée) als Differenz zweier Mannigfaltigkeiten

Das bergsonsche Denken entfaltet stets zuerst eine temporale Dimension. Differenz ist hier Differenzierung; gedacht wird das ständige, liminale Anders-Werden oder Different-Werden des Wirklichen. Diese Denkweise nimmt an, dass das Wirkliche (in allen Bereichen) grundlegend in unvorhersehbarer und irreversibler Veränderung begriffen ist. Begriff und Konzept des Werdens (*devenir*) stehen damit an der Stelle, wo in anderen Philosophien und ihnen folgenden sozialwissenschaftlichen Paradigmen das Sein, der Zustand, die Form oder die Ordnung positioniert

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist: an ontologisch grundlegender Stelle. Um diese basale temporale Dimension des Wirklichen denken zu können, führt Bergson die Unterscheidung zweier verschiedener Mannigfaltigkeiten ein, während man bisher (so Bergson) nur eine Art Vielheit dachte. Es ist diese Unterscheidung, die seine Leitidee darstellt, um die Bergson ständig ringt – so, wie ein richtiger Philosoph im Grunde immer nur eine einzige Idee habe, die er ununterbrochen versuche, adäquat auszudrücken: »Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt: außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte«.[1] Formuliert wird diese Leitidee zunächst am Fall der Differenz zwischen dem verräumlichten oder fragmentierten Begriff von Zeit (*temps)* einerseits (Zeit der Physik), und dem allein adäquaten, nämlich *temporalen* Begriff der Zeit als kontinuierlicher Sukzession (*durée)* andererseits. Diese temporale Dimension des Wirklichen wird von Bergson etwa am Fall der Erfahrung von Musik erläutert – auf die Töne muss man warten; und nur in ihrem Zusammenhang ergeben sie eine Melodie.[2] Oder sie wird erläutert am Schmelzen eines Zuckerstückes, also gerade an einem anorganischen, chemischen Prozess.[3] Das individuelle Erleben stellt somit nur einen besonderen Fall der je eigenen *durée* der Seinsbereiche dar; wichtiger noch, die Differenz von *durée* und *temps* stellt nur einen besonderen Fall der allgemeinen Unterscheidung zweier Arten von Vielheiten oder Mannigfaltigkeiten dar. Unterschieden sind die Vielheiten des Homogenen und Heterogenen, des Diskontinuierlichen und Kontinuierlichen, des Quan-

1 Bergson, Die philosophische Intuition, 131.

2 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 67f.: Die »meisten Menschen … reihen die sukzessiven Töne in einem Idealraume aneinander und bilden sich ein, sie zählten dann die Töne in der reinen Dauer. ... Sicherlich gelangen die Glockentöne nacheinander an mein Ohr; es ist aber von zwei Dingen nur eines möglich: entweder nämlich behalte ich jede einzelne dieser sukzessiven Empfindungen im Gedächtnis, um sie mit den andern in organische Verbindung zu bringen und eine Gruppe zu bilden, die mich an eine Melodie … gemahnt: in diesem Falle *zähle* ich die Töne nicht… Oder aber ich nehme mir … vor, sie zu zählen; und dann muß ich sie aus ihrer Verbindung lösen. ... Ein Zeitmoment … kann nicht festgehalten werden, um zu andern addiert zu werden«.

3 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 20: Das Nacheinander ist selbst im Anorganischen eine »unbestreitbare Tatsache. ... Will ich mir ein Glas Zuckerwasser bereiten, so muß ich ... warten, bis der Zucker schmilzt. Dieses kleine Faktum ist sehr aufschlußreich. Denn die Zeit, die ich warten muß, ist nicht mehr jene mathematische, die sich auch dann noch mit der Erstreckung der gesamten Geschichte der materiellen Welt zur Deckung bringen ließe, wenn diese auf einen Schlag im Raum hingebreitet wäre. Sie fällt zusammen mit meiner Ungeduld, das heißt mit einem Teil meiner eigenen Dauer, der weder willkürlich ausdehnbar noch einschrumpfbar ist…«

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

titativen und Qualitativen, des Extensiven und Intensiven, und zwar in allen ontologischen Regionen einschließlich des Sozialen.

Dieser Unterscheidung zweier Vielheiten und der Auffassung, der Wirklichkeit entspreche eher die Konzeption der *durée* als die Konzeption der *temps,* folgt auch Bergsons philosophische Methode. Bergson hat sie mit dem (auch im Französischen missverständlichen) Begriff ›Intuition‹ belegt, wobei er stets sofort auf die Exaktheit seiner Methode, die notwendige begriffliche Anstrengung sowie auf seinen Empirismus verweist. Diese Methode ist in mehrere präzise Schritte zerlegbar, wie Deleuze gezeigt hat. Sie besteht zunächst in einer Kritik an unzulässigen Vermengungen, wo Wesensdifferenzen bestehen, oder unzulässigen Teilungen, wo nur graduelle Differenzen bestehen. Zweitens besteht die Methode in einem Blick *sub specie durationis* – darin, sich begrifflich und konzeptionell möglichst eng der temporalen Bewegung des Wirklichen anzuschmiegen, Begriffe zu erfinden, die der Erfindung der Infinitesimalrechnung vergleichbar sind in ihrer Leistung, keine großen erratischen Blöcke vorzustellen, sondern die vielen kleinen und permanent sich vollziehenden Differenzierungen des Wirklichen, die Veränderung. Drittens besteht die Methode darin, Pseudo-Probleme, illusionäre Begriffe und in ihnen gründende obsolete Fragestellungen aufzudecken – obsolet sind sie, weil sie sich einer Substanzmetaphysik verdanken, der Teilung des Wirklichen in Zustände, dem Denken entlang des ›Seins‹.

Die Kritik negativer Begriffe als Kritik der Identitätslogik

Insbesondere aus der Annahme von Wesensdifferenzen, wo tatsächlich nur graduelle Differenzen bestehen (etwa zwischen Materie und Gedächtnis), entstehen jene Pseudoprobleme, deren Aufklärung und Beseitigung eine der berühmtesten Argumentationen Bergsons darstellt: Die *Kritik an negativen* Begriffen, die zugleich eine Kritik der identitätslogischen Tradition ist. Negative und damit leere Begriffe sowie daraus resultierende Scheinprobleme stellen sich auch viele soziologische Theorien, folgt man Bergsons Argument, und zwar an ihrer Basis, nämlich in der Ausgangsfrage soziologischer Theorie: *Wie ist die soziale Ordnung möglich, anstelle der latenten oder konstruierten Unordnung?* Es gibt gar keine Unordnung, so wendet Bergson gegen jede Frage nach der Ordnung ein. Und es ist der negative Begriff, in der der Denkfehler steckt, denn die Negation ist der Affirmation nicht symmetrisch, wie es die Begriffe Ordnung/Unordnung suggerieren. Es ist, so Bergson, nämlich gar keine Unordnung im Sinne einer völligen Absenz von Ordnung denkbar, es gibt sie logisch nicht. Im Begriff der Unordnung gibt man sich immer bereits eine Ordnung und denkt dann deren Existenz weg. Eine Unordnung im Sinne einer Nicht-Ordnung ist demnach nur vorstellbar, indem man sich

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eine Ordnung setzt, und dann ihre Existenz abzieht. Man denkt hier und in allen ähnlichen Fällen damit immer ein *Mehr*, anstelle eines *Weniger,* wie es die Begriffe doch suggerieren – die Unordnung wird vorgestellt als weniger enthaltend als die Ordnung. Ebenso verhält es sich mit allen genealogischen Konzepten, deren Grundlage die *Vorstellung der Möglichkeit von Wirklichem* ist – das Mögliche wird so vorgestellt, als ob es bereits existiere und sich nur noch verwirklichen müsste. Das Mögliche wird als Wirkliches *minus* dessen Existenz vorgestellt, als bereits Wirkliches mit dem *zusätzlichen* kognitiven Akt der Negation. Daher also ›liebt es Bergson nicht zu sagen, das Mögliche verwirklicht sich‹; daher die Formel der Aktualisierung des Virtuellen. Die Frage, wie Ordnung möglich ist, ist eine Reformulierung der Frage der klassischen Metaphysik – der Leibniz-Frage ›Warum etwas ist und nicht vielmehr nichts‹. Es handelt sich um Phantomprobleme, weil sie auf falschen logischen Schlüssen beruhen und vor allem, weil sie die Wirklichkeit in Zuständen, statisch denken. Bergsons Kritik negativer Begriffe ist letztlich eine Kritik an der Identitäts- oder Repräsentationslogik als jener Denkweise, in der auch die Moderne eher Zustände als Veränderungen denkt, Blöcke des Seins und der Erkenntnis, die einander entsprechen sollen.

> »Wenn man (bewußt oder unbewußt) den Weg über die Idee des Nichts nimmt, um zu der des *Seins* zu gelangen, dann ist das *Sein*, zu dem man so gelangt, eine logische oder mathematische Wesenheit und somit unzeitlich. Und folglich drängt sich eine statische Konzeption des Realen auf: Alles erscheint als mit einem einzigen Mal und in Ewigkeit gegeben. Doch man muß sich daran gewöhnen, das *Sein* unmittelbar zu denken, ohne einen Umweg zu machen, ohne zuerst beim Phantom des Nichts anzuklopfen, das sich zwischen uns und das *Sein* schiebt.«[4]

Dies ist Bergson zufolge das grundlegende Dispositiv des europäischen Denkens: die Identitätslogik mit ihrer Bevorzugung des Seins. Dies steckt hinter dem Unwillen oder Unvermögen, das Anders-Werden zu einem ontologischen Grundprinzip zu machen, die Differenz ernst zu nehmen. Tatsächlich denkt ebenso die platonische wie die aristotelische, die hegelianische wie kantianische Philosophie die Wirklichkeit in sich entsprechenden Zuständen. Tatsächlich ist eine Philosophie der Differenz genau das Gegenteil dieser Tradition, wie Bergson im Blick auf Leibniz, aber auch Spencer und Comte zeigt. In dieser Tradition steht dann auch die moderne Wissenschaft, wenn sie die Zeit stets so konzipiert, dass sie diese in Sekunden einteilt, sie verräumlicht. Dies erweist sich insbesondere in den Lebenswissenschaften, in Biologie und Psychologie sowie den Humanwissenschaften als verfehlt. Es ist schwierig, in diesem Dispositiv das Werden einer Ordnung zu denken, das Werden einer Struktur.

4 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 338.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Theorie der Differenz: ein erster Aspekt des soziologischen Bergsonismus

Das Werden des Wirklichen, dessen permanente, irreversible und unvorhersehbare (kreative) Veränderung ist in allen ontologischen Bereichen primär, vor allem im Bereich des Lebens. Zu ihm gehört auch der Gegenstand der Soziologie. Rückblickend betrachtet, zeigt dieses Werden nun sehr wohl anderes als reine Kontingenz. Es gibt sich vielmehr als eine Folge immer neuer Differenzierungen (Bifurkationen) zu erkennen, als *differenzierende Aktualisierung eines Virtuellen*. In dieser allgemeinen Formel für das (werdende) Sein ist das Virtuelle kein ›nur‹ Virtuelles oder ›nur‹ Gedachtes; auch kein Virtuelles im Sinne des ›vierten Raumes‹ Internet-basierter Kommunikation. Es ist das Ganze des je betrachteten Seinsbereiches, insofern dieses Ganze nirgends anders als im Prozess, im Werden wirklich ist. Das Virtuelle ist dabei zweitens nicht völlig unstrukturiert. Es ist bereits in sich differentsiert, es weist in sich Unterteilungen auf, die Bergson mit Simondon bis in die Molekülstruktur der Materien verfolgen könnte. In diesem Zusammenhang des ›Ganzen‹, das als solches nie ›da‹ ist, sondern die temporale Kontinuität bezeichnet, tauchte bei Bergson der Begriff des *élan vital* auf – und nur in diesem Zusammenhang. Dieser Begriff bezeichnet nichts Spekulatives, sondern den absolut empirischen Prozess der Differenzierung in Arten und Spezies im Bereich des Lebens, und in Gesellschaften im Bereich des Sozialen, und zwar als einen Prozess, in dem die differenten Formen aufeinander verwiesen bleiben. Hier ermöglicht Bergson eine neue Verbindung von Struktur und Ereignis, ein Denken des *Werdens von Strukturen* oder Formen, eine dynamische Morphologie. Er selbst verfolgt solche Differenzierungen insbesondere im Bereich des Organischen; seine Nachfolger im Sozialen. Diese Theorie der Differenzierung (eng mit der Methode verbunden, Wesen- und Graddifferenzen richtig zu verteilen) ist ein erster paradigmatischer Zug des Bergsonismus, einer Differenz- anstelle von Identitätsphilosophie. Indem er vom Werden ausgeht; indem er eine durch die Individuen sich hindurch ziehende Bewegung des Lebens denkt, erscheinen ihm viele soziale und sozietale Mechanismen (Handlungsroutinen, Körpertechniken, Mythen, Institutionen, Gesellschaften als imaginäre Institutionen) als gegenläufige, notwendige Mechanismen, das Werden am sozialen Grund stillzustellen oder zu verleugnen. Zugleich achtet das Paradigma auf die gleichwohl ständig sich ereignenden Erfindungen, das Anders-Werden des Sozialen.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Theorie der Immanenz: ein zweiter Aspekt des soziologischen Bergsonismus

Die Ontologie der Immanenz ist der zweite paradigmatische Zug des Bergsonismus. Hier geht es um Bergsons Kritik an jeglichen cartesianischen Dualismen im Bezug von Körper und Geist, Subjekt und Objekt, Wahrnehmung und Handlung, *Materie und Gedächtnis*. Die Unterschiede dieser Kategorien werden nun auf einer Ebene gradueller Differenzen sichtbar, sie sind einander nicht heterogen und äußerlich, sondern auf einer Ebene der Kontinuität zu denken. Körper und Geist sind, da nur graduell verschieden, einander ontologisch nicht entgegengesetzt. Sie bilden die beiden Pole eines Kontinuums in der Aktivität dieses spezifischen Lebewesens. Alle kognitiven Fähigkeiten also, welche die transzendentale Sicht stets dem Empirischen, der Welt entgegensetzt (das Erkennen als kontemplative Tätigkeit konzipierend), dienen Bergson zufolge der praktischen Aufmerksamkeit auf das Leben (*attention à la vie*). Die Wahrnehmung ist eine interessierte Auswahl der Bilder der Welt: jener, die den Körper für die Handlung aktuell interessieren. Insbesondere der Begriff des Bildes (*image*) wird hier von Bergson neu definiert: Er ist nicht absolut unterschieden von den Körpern, kein Abbild, das ihnen auf der Seite der Erkenntnis gegenüberstünde. ›Bilder‹ sind vielmehr die Arten, auf die ein Körper von anderen affiziert werden kann und auf die er selbst zu affizieren vermag. Gedacht werden Relationen zwischen Körpern, oder Affekte. In dieser Theorie der Affektivität offenbart sich Bergson als Nachfolger Spinozas und als Vorreiter aktueller Affekt-Theorien (die sich häufig auf Deleuze beziehen). Gerade für das soziologische Denken ist dieser Teil des Bergsonschen Werkes im aktuellen Kontext der *turns*, des Wiedereintritts bisher ignorierter Seiten der sozialen Realität in die soziologische Theorie, womöglich besonders resonanzfähig. Aus der Immanenz-Konzeption in *Materie und Gedächtnis* folgen bei Bergsons Nachfolgern aber auch Körpertheorien und Artefakt-Theorien; zudem tritt die Materialität des Sozialen neu in den Blick, und zwar buchstäblich die Materie, die Stoffe. Diese Berücksichtigung der Materien ist die Konsequenz der zunächst kontraintuitiven Verabschiedung aller uns gewohnten Trennungen in diesem wohl schwierigsten Buch Bergsons, insbesondere eben der cartesianischen Trennung des Ausgedehnten vom Unausgedehnten. Das entscheidende Theorem ist dabei das der spezifischen *durée*, der je eigenen Rhythmen oder energetischen Potentiale der Materien, die je ihre eigenen Formen haben, je ihre Affektivität, ihre Individuierung oder evolutive Tendenz. Die Materie wird in Bezug auf das Gesellschaftliche tatsächlich als aktiv gedacht, es gibt im Bergsonismus einen ›technologischen Vitalismus‹. Die Ontologie der Immanenz

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

fügt der Theorie der Differenz einen entscheidenden Zusatz hinzu. Dieses Denken ist eben kein Dualismus (wie die Transzendental- oder Subjektphilosophie), sondern ein *pluraler Monismus*. Obgleich alle Seinsbereiche einander immanent sind, gibt es doch graduelle Unterschiede, die erlauben, Anorganisches, Organisches und Soziales voneinander zu scheiden. Jede Materie hat ihre ihren Rhythmus, ihre *Intensität* hinsichtlich der Schnelligkeit der Veränderung, Formwerdung, Indeterminiertheit. Anorganische Materie und menschlicher Organismus bilden dabei den extensivsten und den intensivsten Pol der Freiheit. Es gibt in diesem Denken einen Pluralismus der Freiheitsgrade, und es gibt einen Monismus des Werdens.

Instituierte (natura naturata, Kultur) und instituierende Gesellschaft (natura naturans, Leben): die Gesellschaftstheorie Bergsons

Dieser Bergson hat selbst eine soziologische Theorie vorgelegt, die raffinierter ist, als es seine Sprache nahelegt. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* ist 1932 die lange erarbeitete Antwort auf die Durkheimiens, auf die französische Soziologie als ›partikularer Konzeption der sozialen Realität‹. Hier führt Bergson selbst zunächst die spezifische gesellschaftsanalytische Methode vor, den vergleichenden Blick, der das Paradigma kennzeichnet: Die Annahme durchgängig positiver Einrichtungen des Sozialen anstelle einer evolutiven Vorstellung, die stets auf der Seite der nicht modernen Gesellschaften einen Mangel annehmen muss, etwas ›noch nicht‹ Entfaltetes. Es gibt keinen gesetzmäßigen oder überhaupt vorhersehbaren Entwicklungsgang der Gesellschaften. Jede Gesellschaft ist eine soziale Erfindung, der weitere soziale Erfindungen folgen werden, die ebenso unvorhersehbar sind. Dabei ist die Gesellschaft zweitens weder holistisch noch als Zustand zu denken. Die Kritik gilt hier all jenen Konzeptionen, die (wenn sie das Soziale bereits voraussetzen, dessen Bindekräfte nur als Druck oder Verpflichtung konzipieren) das Eigentliche unerklärt lassen: Wie entstehen Institutionen und Gesellschaften positiv, was sind die instituierenden Kräfte? An dieser Stelle steht das Begriffspaar der grundlegenden, der vitalen oder der instituierenden Gesellschaft (*natura naturans*), die als Virtuelles nie ›wirklich‹ ist – wirklich, aktuell sind die von ihr instituierten, je konkreten, differenten Kollektive (*natura naturata*). Grundlegend ist mit anderen Worten erneut das ständige Anders-Werden (bis in die Gedanken, Gefühle, Begehren der Individuen, dieser konkreten, spezifisch menschlichen Lebewesen hinein: wenn Bergson die menschliche Form als Freiheit definiert). Gegen dieses Werden muss sich hingegen die Gesellschaft, das Kollektiv als solches fixieren – zu seiner Existenz. Es instituiert sich imaginär gegen die eigene Veränderung, den Wandel. An dieser Stelle steht der zentrale Be-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

griff der *Fabulation*. Die totemistischen Gruppen, die sich mit je einem Tier identifizieren und ihre Her- und Zukunft als mythische Traumzeit fabulieren, stehen hierfür exemplarisch, insofern die mythische Fabulation kein individuelles Abweichen zulässt. Die Mythen ›erzählen sich‹ (so Lévi-Strauss) stets auf dieselbe Weise. Statt einer massiven Dualität in den Begriffen der geschlossenen und offenen Gesellschaft handelt Bergson nun hier (im Begriff der Fabulation) erneut von der permanenten Bewegung des Sozialen. Es gibt immer neue soziale Erfindungen, neue Ideen oder Fabulationen, die durch ihre Affektivität ein neues Kollektiv hervorbringen. Die instituierende bleibt in der instituierten Gesellschaft wirksam. Die *natura naturans*, das Leben wirkt in den konkreten, geschlossenen, stabilisierten oder fixierten Gesellschaften (*natura naturata*) weiter, und aus ihm allein erklärt es sich. Gesellschaften sind Phänomene des Lebens. Deshalb sind für dieses soziologische Denken alle Ordnungstheorien verfehlt: Sie können das soziale Werden nur als negatives (Anomie, Krise, Unordnung) oder sekundäres Phänomen (sozialer Wandel, soziale Bewegung) gegenüber der Identität eines Kollektivs konzipieren. Dabei setzt diese doch das aktive Moment der Instituierung, die Schöpfung einer Gesellschaft voraus! Umgekehrt erweist sich nun gerade Durkheims Konzept des *lien social* als allein negatives, nämlich, insofern hier allein oder vorrangig der Zwang das Definiens des Sozialen ist. Logisch zuerst kommt indes die schöpferische Imagination, die affektive, anziehende soziale Idee, erst darauf folgt die Verpflichtung, die von dieser ausgeht. Hauriou wird Bergson in einer solchen Theorie des aktiven, positiven Moments der Institution sogar noch vorgreifen. Seine ›Theorie der Institution und ihrer Gründung‹ hat die Konsequenz aus *L'évolution créatrice* bereits 1925 gezogen. Eher implizit und nebenbei bietet Bergson neben dieser Gesellschaftstheorie (die wie Durkheim strukturtheoretisch ansetzt) auch eine Handlungstheorie, eine Theorie des *Socius*, der Akteure (wobei genau genommen im Bergsonismus weder eine Kollektiv- noch Handlungs-zentrierte Theorie vorliegt: beides ist eng verwoben). Das Anders-Werden geht in Gestalt der Einzelnen als Lebewesen, die mit ihrem Körper ihre eigenen Kräfte und Energien einbringen, in das Kollektiv ein. Die menschlichen Körper wiederum sind von ihren Artefakten nicht zu trennen. Gedacht werden damit bereits bei Bergson ›Gefüge‹ von Körpern und Dingen, im 1907 formulierten Konzept des *homo faber*. Dieser Aspekt seiner Immanenzontologie bleibt indes zunächst ohne soziologische Konsequenz – sie wird von Simondon, Leroi-Gourhan und Deleuze gezogen, in deren Neukonzeption des *Sozius*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vitalismus als Selbstbeobachtung des Lebens: ein dritter Aspekt des Bergsonismus

Ist Bergsons Philosophie letztlich eine Korrektur des menschlichen Selbstverständnisses, sofern sich dieses Lebewesen mechanistisch konzipiert, statt seine Freiheit zu erkennen, so kritisiert Bergson namentlich auch den Evolutionismus von Soziologie und Ethnologie. Die Kritik an Durkheim richtet sich also letztlich darauf, dass diese (bewusst oder unbemerkt) die menschliche Freiheit negiere. Beim wissenschaftlichen Wissen handelt es sich um eine Praxis des Lebens *selbst*, aus ihm folgen je spezifische Weisen der ›Behandlung des Selbst und der Anderen‹.[5] Es ist dies der dritten Aspekt des bergsonschen Denkens: ein rehabilitierter Vitalismus auch in normativer, kritischer Absicht – das *Denken des Lebens als Subjekt und Objekt seines Wissens*. Auf diese kritische Konsequenz des bergsonschen Vitalismus hat vor allem Georges Canguilhem hingewiesen. Während für den Positivismus (Durkheims) in seiner Gleichsetzung des Normalen oder Häufigen mit dem Normativen oder Wertvollen, also der Konfusion von Quantität und Qualität »jeder Verstoß gegen die soziale Ordnung den Charakter des Naturwidrigen« erweckt, und während er dabei als anormal dasjenige versteht, was »verhältnismäßig selten und exzeptionell ist«,[6] geht es Bergson vollständig darum, dieses Exzeptionelle, namentlich das Neue, zu würdigen. Es ist mit anderen Worten die ›konservative‹ Haltung Durkheims und jeder auf Ordnung bedachten soziologischen Konzeption, die als Wert*setzung* des Soziologen oder vielmehr der Gesellschaft, in der er sich befindet, aufgedeckt werden muss. Dies gilt gerade, wenn Konzepte mit dem autoritären Begriff des Normalen operieren. Während also Durkheim nur eine bestehende, bereits geschlossene Gesellschaft denken kann, wird Bergson umgekehrt die Indeterminiertheit im Sozialen hervorheben (Offenheit), dabei auch und vor allem die Einzelnen im Kollektiv rehabilitierend. Gesellschaften sind immer wieder neue, unvorhersehbare Formen des sozialen Lebens, und sie entstehen durch affektive soziale Ideen *Einzelner*, statt durch institutionelle Einschränkungen. Auch wenn dies für das kollektive Leben notwendige Mechanismen sind, so muss sich die soziologische Theorie als Gesellschaftstheorie immer erneut klar machen: Jede Gesellschaft »war eine Schöpfung, und die Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«.[7]

5 A.-G. Haudricourt, Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, in: *L'Homme* 2 (1962), 1, 40–50.
6 Bergson, *Die beiden Quellen*, 10, 25.
7 Bergson, *Die beiden Quellen*, 60.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3 Attraktionen: Kohärenz und Aktualität eines soziologischen Paradigmas

Dies und mehr werden die Bergsonianer des soziologischen Denkens ausführlicher und präziser entfalten. Ist man einmal sensibilisiert für dieses Denken, eröffnet sich zunächst ein ganzes Tableau soziologischer Theorien und Forschungen, die diese Kritik negativer Begriffe und diese Priorität des Werdens teilen, welches gefasst wird als divergierende, differenzierende Bewegung; und die diese Immanenzontologie teilen, in deren Folge der Körper immer mitzudenken bleibt, ebenso wie die Materie mit ihrer eigenen *durée*. Die Geschichte des soziologischen Denkens gewinnt hier ein Kapitel hinzu: Werke und Autoren werden neu geordnet, andere kommen erstmals als Gesellschaftstheorien in den Blick. Das Paradigma, das sichtbar wird, hat seine eigenen Themenschwerpunkte, seine eigene Sozial- und Gesellschaftstheorie und seine eigene Gesellschaftsanalyse. In vielem sind diese Theorien und Themensetzungen überraschend aktuell – angesichts momentaner Debatten und Innovationen der internationalen soziologischen Theorie, denen sie faktisch vorherlaufen.

Stark vertreten sind im Paradigma sozialtheoretisch (in der Frage nach dem Sozius, den Entitäten, die in das Soziale eingehen und dabei als sozial aktiv verstanden werden) Theorien der Techniken und Artefakte sowie des Körpers und seiner Affekte. Und gesellschaftstheoretisch (in der Frage nach der Emergenz größerer Kollektive, ihrer Selbsthaltung) handelt es sich stets um Theorien des Neuen, der Erfindung im Gesellschaftlichen, seiner ständigen Veränderung; gedacht wird das permanente Werden von Strukturen oder die ständige Dynamik von Morphologien – dafür werden Begriffe und Konzepte gesucht, in Kritik all jener soziologischen Konzeptionen, die sich zunächst einen Zustand (eine Struktur, eine Morphologie, eine Ordnung) setzen, und es dann schwer haben, deren Emergenz und Veränderung angemessen zu denken. Auch hat das Paradigma seine eigene Methode der Gesellschaftsanalyse; stets handelt es sich um vergleichende Zugriffsweisen im für Bergson schon skizzierten Modell einer nicht evolutionistischen und nicht universalistischen Konzeption der differenten Gesellschaften. Hinzu kommt die dezidierte Kritik an den je zeitgenössischen ethnologischen und vergleichend-soziologischen Konzeptionen – die ›kopernikanische Drehung‹ der Ethnologie resp. Anthropologie (bei den Ethnologen im Zentrum oder am Rande des Paradigmas: Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss und Clastres).

Hat das Paradigma mit seinen basalen Theorieentscheidungen also eigene thematische Schwerpunkte, so bleiben andere Themen der Soziologie relativ abgeblendet. Dies betrifft gerade auch traditionell do-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

minante, klassische soziologische Themen, weshalb sich das Paradigma zunächst *ex negativo* in den Blick nehmen lässt – von dem her, was es in der Gesellschaftstheorie und -analyse gerade nicht für interessant, weil nicht für konstitutiv und nicht für adäquat hält. Es gilt zunächst für alle *Klassen-* oder *Schichtentheorien*, deren angenommene Hierarchien und massive, unveränderliche Blöcke aus der bergsonschen Perspektive nie so starr erscheinen, dass man sie zur Grundlage der Gesellschaftstheorie machen könnte. Das Paradigma entfaltet keine herkömmliche Theorie sozialer Ungleichheit. Aus demselben Grund entfaltet es auch keine herkömmliche Individualisierungstheorie, und keine Theorie der funktionalen Differenzierung im Sinne linearen Fortschreitens vom Homogenen zum Heterogenen. All dies ist aus Sicht der hier behandelten Autoren zu vorherbestimmt, als dass es der sozialen Wirklichkeit gerecht würde – sei es, weil man voraussetzt, Ungleichheit sei eine konstitutive Größe in *allen* wirklichen und möglichen Gesellschaften; sei es, weil man eine evolutionistische und damit verdeckt finalistische Sicht annimmt. So kann etwa eine Individualisierungstheorie kaum denken, dass sich ›die‹ Individualisierung in modernen Gesellschaften auch einmal ganz anders oder gar nicht vollziehen könnte.

Auch dreht sich das bergsonsche Denken kaum um Theorien und Analysen der *Arbeitsbezüge* (samt aller von ihnen aus konzipierten Gesellschaftskonzeptionen), weil nämlich unter dem Terminus der Arbeit der *socius* immer nur das menschliche, intentionale Subjekt ist, das zudem meist als ein von sich entfremdetes gedacht wird – als eines, das sich von seiner wahren Identität entfernt. Insofern konnte auch Touraine nicht dem Bergsonismus zugeordnet werden, und insofern das Werk von Hardt und Negri den marxschen Begriff der Arbeit durch Foucaults Biopolitik, durch (die Macht über) das Leben ersetzt, ist es trotz aller Anleihen bei Deleuze und Simondon eher postmarxistisch als bergsonianisch.[1] (Die gesellschaftstheoretischen Arbeiten von Deleuze changieren natürlich dazwischen; wir haben ausdrücklich nur Schneisen durch diese geschlagen.) Stattdessen interessiert sich das bergsonsche Paradigma an dieser Stelle der Arbeit eher für die technische Aktivität, als Beziehung zwischen Akteuren und Dingen (bei Leroi-Gourhan und Simondon und in den Gefüge-Analysen von Deleuze). Diese Ensembles sind interes-

1 M. Hardt/A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2002. Es gibt hier via Deleuze viele Bezüge zu Bergson, die Hardt und Negri selbst so einschätzen: »Auch wir erkennen die Notwendigkeit, auf den schöpferischen Kräften des Virtuellen zu beharren, doch dieser bergsonsche Diskurs genügt uns nicht, insofern wir auch auf der Realität des geschaffenen Seins beharren, auf seinem ontologischen Gewicht und auf den Institutionen, welche die Welt strukturieren, indem sie aus Kontingenz Notwendigkeit schaffen«. Sie verweisen in dieser Korrektur des ›bergsonschen Diskurses‹ auf Simondon (Anm. 2 zu Teil IV, Kap. 1: »Virtualitäten«).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sant, sofern sie ihre eigene Dynamik in die Gesellschaft einbringen, die Dynamik der Materie, ihren Nomos. Mit dem ausdrücklichen Desinteresse für die (interaktionistisch, anthropistisch) konzipierte Arbeit, das Simondon begründet, geht auch ein relatives Desinteresse für Analysen des *Ökonomischen* einher, gemessen an den soziologischen Konzepten, die es zum Zentrum der Gesellschaft und ihrer Theorie machen. Für unser Paradigma hingegen sind die hierarchisch gefassten Wirtschaftsbeziehungen mit ihren Klassen- und Schichtenstrukturierungen nicht die (einzige) Grundlage der (modernen) Gesellschaft, von der her sich alle anderen soziokulturellen Phänomene erklären; sie stehen neben anderen Verungleichungen wie der Klassifizierung der Einzelnen in Rassen, Ethnien, Geschlechter (z.B. im Konzept des Volk- oder Frau-Werdens, des Minderheiten- und Majoritär-Werdens), als spezielle Fälle des allgemeinen Werdens, oder der Individuation von Subjekten.

Es handelt sich bei diesen Subjektivierungstheorien oder Subjekt-Werdungs-Theorien indes nicht um konstruktivistische Thesen in dem Sinne, in dem diese Diskurse als die einzige aktiven, formenden Instanzen gelten, während das Subjekt oder Individuum eine *tabula rasa* wäre. Vielmehr bringen die Körper der Einzelnen je ihre vitalen Energien in das Soziale ein, ihre Bildungs- und Einbildungskräfte (das radikale Imaginäre bei Castoriadis, die Fabulation bei Bergson), ihre Formungspotentiale und ihre Potentiale affektiver Resonanz (Simondon). Entsprechend spielt die *Sprache* in diesen Theorien der Konstitution von Kollektiven nicht die ausschlaggebende Rolle; es handelt sich nicht um ein linguistisch oder semiotisch informiertes Denken, für das sich das Kollektiv zeichentheoretisch analysieren ließe. Das Symbolische wird weiter gefasst, es umfasst auch Bildliches, Taktiles, Auditives; und ebenso das Materielle, als eigendynamische Grundlage des Symbolischen. Zudem ist das Symbolische oder Perzeptive mit dem Affektiven verbunden – stets haben die Artefakte und Naturdinge neben der Bedeutung auch eine affizierende Seite. Überhaupt steht *Kommunikation* (erneut als Beziehung zwischen intentionalen, kognitiv operierenden Subjekten) nicht im Zentrum; eher In-Formation, wobei der Akzent auf der Dynamik, der Formation liegt (bei Simondon). Generell handelt es sich um Theorien der symbolischen Konstitution (oder der symbolgestützten imaginären Institution) der Gesellschaft. Das Symbolische dient in dieser Perspektive nicht nur noch dazu, die eigentlichen, bestehenden sozialen Strukturen (Klassen, Verwandtschaftslinien, Schichten) auszudrücken, sondern bringt diese erst zur Existenz. Und wie erwähnt geht das Imaginäre dem Symbolischen stets voraus: Insofern die Zeichenketten durch etwas motiviert sind, nicht aus sich heraus etwas bezeichnen, sondern es auf die vitale Einbildungskraft ankommt – *etwas in etwas anderem* zu sehen, und etwas sehen zu *wollen*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Theorien der *Macht* oder der sozialen *Konflikte* kommen wenig vor (bei Leroi-Gourhan und Simondon fehlen sie scheinbar ganz). Bergson selbst hat wenig Interesse für eine Konflikttheorie, er interessiert sich viel eher für die produktiven, schöpferischen, als die repressiven Momente im Sozialen (bewusst gegenüber Durkheim). Wenn im Paradigma Macht-Theorien entfaltet werden (bei Clastres und Deleuze, in enger Verbindung zu Foucault), dann so, dass diese entsprechend als produktiv gedacht wird. Zudem ist das Thema der Macht erneut nicht die Grundlage der Gesellschaftskonzeption, weil sich nicht alle sozialen Phänomene durch das Interesse nach Dominanz erklären. So hat sich selbst bei dem punktuellen Bergsonianer Bataille gezeigt, dass die soziale Hierarchisierung immer nur ein Aspekt des Sozialen ist und auf einem allgemeineren, vitalen Phänomen basiert. Generell scheint das relative Desinteresse für Konflikte (das auch bei Castoriadis auffällig ist, wenn er von *einem* zentralen Imaginären einer Gesellschaft spricht) und das größere Interesse für das Anders-Werden von Subjekten und Kollektiven damit zusammenzuhängen, dass Konflikttheorien zum Denken von Dualitäten neigen, unveränderlicher Blöcke, die miteinander in Konflikt stehen. Das bergsonsche Paradigma entfaltet dann auch keine *Kritische Theorie* der Gesellschaft als Kritik gesellschaftlicher Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, als Kritik an dialektischen Zwängen und Verhängnissen der kapitalistischen Gesellschaft. Das kritische Potential ist im Paradigma sehr wohl vorhanden, wie wir zeigen werden. Nur speist es sich eben nicht aus jenem starren, zumal identitätstheoretischen Bild einer ›*von sich* entfremdeten‹ Menschheit.

Was sich in dem Gemenge von auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen, zu verschiedenen Zeiten schreibenden und in verschiedenen Disziplinen verorteten Autoren (die sich indes tatsächlich oft aufeinander beziehen) nun *positiv* bietet, sind Innovationen in sozialtheoretischer (was ist das Soziale, wer und was gehört zum Sozius?) und gesellschaftstheoretischer Hinsicht (wie entstehen Institutionen respektive wie Gesellschaften und wie sind sie angemessen zu konzeptualisieren?). Auch werden gesellschaftsanalytische Fragen (worin unterscheiden sich Gesellschaften, mit welchen Konsequenzen für die Einzelnen?) auf eine ganz bestimmte Weise beantwortet. Dabei sei noch einmal betont, dass der Bergson-Einfluss bei den betrachteten Autoren nie der einzige ist – dass etwa Deleuze selbstverständlich auch von Nietzsche, Spinoza, Hume her kommt; dass sich Castoriadis selbst viel lieber in der Tradition von Aristoteles verortet und die Bergson-Auseinandersetzung nicht die einzige von Durkheim ist. Gleichwohl: Weil das Gewicht Bergsons für die französische Soziologie bisher unbestimmt ist, weil es eine ganze Geschichte des Verdachts, der verzerrenden Lektüren gibt, die hierzulande wie auch in Frankreich selbst einen genaueren Blick auf Bergson aus der Sicht der soziologischen Theorie behindert haben, deshalb lohnt es sich,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diesen Einfluss derart stark zu machen. Dies gilt selbst bei einem Denker wie Claude Lévi-Strauss, den man auf den ersten und wohl auch auf den zweiten Blick stets in andere Schubläden steckt. Es geht schließlich um jene Denkweise, die noch in ihren schärfsten Kritikern allgegenwärtig war, und die sich dann, auch unabhängig von ihrem Autor und seiner eigenen Gesellschaftstheorie, verbreitete. Vor allem aber darf man den Einfluss stark machen, weil es Grundentscheidungen, Konzepte und ›Begriffspersonen‹ gibt, die sich allein von Bergson her erklären – nur von ihm und keinem anderen Autor. Diese Denkweise mit diesen Begriffspersonen ist oder war zu einer gewissen Zeit hoch informativ, sie hatte – so würde es Simondon formuliert haben – eine hohe Informationsspannung und stieß auf interne Resonanz.

Die Sozialtheorie: Bestimmung des ›Sozius‹ zwischen Materiellem, Vitalem, Affektivem, Imaginärem

In der Verlängerung des immanenzontologischen Denkens bei Bergson (dem Konzept des Bezuges von Körper und Geist aus *Materie und Gedächtnis)* nimmt das Paradigma die Materialität des Sozialen ernst, und damit ebenso die Artefakte (das anorganische Materielle) wie die Körper (das organische Materielle). Es handelt sich weiter um ein Denken, das den humanen Körper stets in Relation zu anderen Körpern denkt – statt als Ort der Subjektivität, zentriert um das Ich. Daher auch entfaltet es wesentlich Affekt-Theorien des Sozialen. In Entgegensetzung zum Zwang der Durkheim-Schule, dem das Individuum in den Institutionen scheinbar unterliegt; in Entgegensetzung zu Theorien, für die sich die Gesellschaft auf Entfremdungen und Hierarchisierungen der Einzelnen stützt, geht es hier, beim Thema der Affektion, einerseits um die aktive Rolle des Körpers im Sozialen. Andererseits geht es um die Anziehungskraft der Institutionen, um deren emotionale (affektive), integrative Momente. Die *idée directrice* ›ist‹ die Institution, so hatte Hauriou gesagt; die neuen Emotionen sind es, die eine sich öffnende Gesellschaft ausmachen, sagen Bergson und Simondon; die Kunst ist die Aktivität, in der das Erfinden neuer Perzepte und Affekte zu einem ›Volk-Werden‹ führen kann, so Deleuze. Das Paradigma denkt den Körper als einen prä-individuellen, prä-subjektiven, der seine eigenen Form-Potentiale in die Individuierung einbringt. Dieser Körper ist der Ort, an dem das Vitale ins Soziale hineinreicht, Triebkraft des Kollektivs – mit seinen (nur graduell vom Organischen unterschiedenen) psychischen Vermögen, seiner Imagination oder seiner fabulatorischen Kraft. Ersichtlich geht es an dieser Stelle um den spezifisch menschlichen Organismus, nicht um den tierischen. Aber auch die Materie erhält ihr Werden, es gibt eine Radikalisierung Bergsons vor allem bei Gilbert Simondon, und ihm folgend bei De-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

leuze, so dass die Materie ihrerseits (und mit ihr die Artefakte) zu neuen Kollektivierungen, etwa zu neuen technischen Ensembles führt.

In vieler Weise blitzen in dieser Aufzählung bereits Themen und Theorien auf, wie sie in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der soziologischen Theorie unter den zuweilen gegeneinander isoliert scheinenden Stichworten des *affective* respektive *material turn* oder der *agency*, der Zuwendung zu den Körpern und Artefakten sowie zu den Sinnlichkeiten einerseits, und des älteren *cultural* oder *symbolic turn* sowie des *iconic* oder *pictoral turn* andererseits gedacht werden.[2] Insbesondere scheint der Bergsonismus hier zunächst dem *affective turn* in der soziologischen Theorie, also dem Eintritt des Körpers mit seinen eigenen Aktivitäten in die soziologische Konzeption und Forschung. Insofern alle neueren Affekttheorien an Deleuze anschließen, und damit an Bergson, wäre der *affective turn* auch als Bergson-Effekt zu beobachten gewesen – hätten wir uns hier nicht allein auf das französische Denken beschränkt.[3] Im Bergson-Paradigma sind aber nicht nur die Affekte und damit die organischen (menschlichen und nicht menschlichen) Körper berücksichtigt. Es sind auch die Artefakte berücksichtigt, die mit ihren eigenen Affektivitäten einhergehen. Berücksichtigt ist ebenso das Materielle, das beiden als Grundlage dient. In Konsequenz der Immanenzontologie werden aber auch ebenso zentral das *Symbolische* und *Imaginäre* mit bedacht. Denn auch dieses Symbolische und das es tragende, in ihm zur Existenz kommende Imaginäre sind nicht vom Materiellen zu trennen – wenn Symbole immer eines realen Trägers, eines Artefakts oder eines Körpers bedürfen, die ihre eigene Logik mit sich bringen. Und noch aus einem anderen Grund wird das Imaginäre (die für das Kollektiv instituieren-

2 Vgl. zu diesen Themenentwicklungen A. Reckwitz, Nachwort, in: *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2006, 705–728. Es werden vier Themen als besonders aktuell verstanden: 1) die *Performativität* der Kultur, 2) ihre *Materialität*, 3) die »*instabile*, *selbstwidersprüchliche*« soziale Praxis; 4) entsprechende Gesellschaftsanalysen. Als aktuelle kultursoziologische Theorietrends werden auch die Einbeziehung des Affektiven; des Körperlichen, des Artefaktischen und des Kreativen genannt; wobei sich diese Züge auf zwei zurückführen lassen: auf die Materialität, und auf die »nicht-rationalistische« Logik des Sozialen.

3 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002 (neben Bergson-Deleuze schließt er auch an W. James an). Wenn der *affective turn* ›neue Konfigurationen von Körpern und Technologien‹ im Ausgang von deren »präindividuellen Kräften« erschließt, erkennt man auch die Relevanz Simondons (Klappentext von: P. Ticineto Clough (Hg.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, London/Durham 2007). Siehe zu den *affect studies* M. Gregg/G. J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham/London 2011 und zur Gesellschaftstheorie ausgehend von der Affektivität der Institutionen: Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

de Vorstellung; die ›Fabulation‹, die das Werden einer Ethnie oder des ›Volkes‹ bewerkstelligt) nicht als rein kognitive Vorstellung konzipiert: Die Imagination (Fabulation) ist ein Vermögen des spezifisch menschlichen *Organismus*. Kurz, da sich alle Entitäten auf einer ontologischen Ebene befinden, ist es notwendig, stets möglichst alles im Blick zu haben: das Symbolische und Imaginäre, aber auch das Reale bei Castoriadis; die Aussagengefüge, aber auch die materiellen Gefüge mit ihren je spezifischen Perzeptionen und Affektionen bei Deleuze und Guattari; die affektiv-emotionalen Individuationen von Psyche und Kollektiv, aber auch deren Stoffe bei Simondon. Und in letzter Hinsicht sind alle diese Aspekte untrennbare Seiten eines vitalen Werdens, des Lebens (bei Bergson) wie auch des anorganischen Werdens (bei Simondon und Deleuze).

Das Paradigma besitzt so eine ganz eigene Definition des Sozialen. Es entfaltet ein anderes Konzept als namentlich der traditionelle Soziologismus, der das ›eigentliche Soziale‹ als Interaktion oder gegenseitiges Verständnis mindestens zweier menschlicher Subjekte definiert. Es entfaltet aber auch ein anderes Konzept als der historische Materialismus, für den das ›eigentliche Soziale‹ die ökonomische Ungleichheitsstruktur ist; und ein anderes als der soziologische Konstruktivismus, wenn dessen ›eigentlich Soziales‹ Diskurse oder Systeme sind. Das Bergson-Paradigma bietet eine alternative Sozial- und Handlungstheorie, eine andere Bestimmung dessen, was unter dem ›Sozialen‹ zu verstehen ist, welche Elemente sozial aktiv sind und welche Beziehungen sie eingehen. Das soziale Handeln wird nicht als von Artefakten und Körpern isolierbare Interaktion menschlicher Akteure vorgestellt, ebenso wenig wie als körperlos gedachte Kommunikation von Sinn. Zugleich handelt es sich hier aber auch nicht um ein Konzept, das mit einer Artefakt-Soziologie in eins zu setzen wäre – obgleich die Artefakte als sozial aktiv gedacht werden. Denn die Artefakte, um die es hier geht, sind nicht allein technische Artefakte; auch werden ebenso grundlegend die organischen Körper mit bedacht, sowie die je spezifische Materie, welche die Individuation der Lebewesen wie Artefakte mit ihrer Eigendynamik ›belebt‹. Holz erlaubt andere Formen, Oberflächenbearbeitungen, Dimensionen, Haltbarkeiten, Handhabungen und technische Evolutionen als Beton, Marmor oder Elfenbein. Die Konsequenzen, die sich daraus für das je konkrete Werden der Kollektive und ihrer Subjekte ergeben, haben Simondon und Leroi-Gourhan exemplarisch zu zeigen versucht.

Diesem sozialtheoretischen oder ›mikrosoziologischen‹ Aspekt des Paradigmas hat sich Robert Seyfert unter dem Begriff einer Lebenssoziologie gewidmet. Insgesamt trifft seine soziologische Theoriearbeit das hier entfaltete in vielerlei Hinsicht. In sozialtheoretischer Hinsicht beschreibt er die paradigmatische Annahme so: Bergsons Immanenzontologie führt zu einer Vervielfältigung der Elemente, die in der Sozialtheorie zu berücksichtigen sind, sowie ihrer Konkretisierung. Beobachtet

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden erstens eigengesetzliche Handlungsgefüge aus menschlichen sowie nicht-menschlichen (artifiziellen wie organischen, realen wie imaginären) Entitäten – es gibt nur graduelle Differenzen zwischen ihnen. Die Dinge sind nicht durch den Graben geteilt, der das Ausgedehnte vom Unausgedehnten trennt. Der Vorschlag ist mit anderen Worten, die Handlung nicht auf eine »irgendwie immer schon vorgegebene (meist menschliche) Einheit zu beziehen«, sondern auf ein emergentes, »*aktives*« Gefüge, das mit einer selektiven und produktiven »Kraft« ausgestattet ist und als Gefüge immer ein »handelndes« ist, Akteur. Zweitens ist jedes Gefüge je konkret zu bestimmen, jedes hat seine Eigengesetzlichkeit, abhängig von den Elementen sowie den Bewegungen, die es »durchlaufen«.[4]

Intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, rationale Handlungsmotive, Kommunikationssysteme bilden ersichtlich nicht den Fokus in der Definition dessen, wer oder was Akteur, Sozius ist. Es geht um das Werden je konkreter Gefüge oder Ensembles aus anthropologischen, naturalen und artifiziellen Elementen, und diese werden nicht primär im Hinblick auf Stabilität beobachtet, sondern im Blick auf ihr Werden, ihr »Aktiv-« und »Expressiv-Werden«.[5] Man erinnere sich an die technischen Ensembles bei Simondon: Es ist nicht allein der Techniker, der dem Ton seine Form aufdrückt, sondern es ist der Ton, der einen bestimmten Druck erfordert und sich in eine bestimmte Form bringen lässt. Jedes dieser Gefüge oder Ensembles ist zudem das einer je spezifischen Gesellschaft. Das Gefüge-Konzept ist kein rein handlungstheoretisches Konzept, es hat einen direkten Bezug zur Ebene der Gesellschaft, ihrer Subjektformung, ihrer Einwirkung auf vorindividuellen Körper und Psyche. Man erinnere sich an die konkreten Gefüge, die Deleuze und Guattari vor Augen stellen: das Zelt-Boden-Bewohner; Reittier-Waffen-Reiter; mit den je verschiedenen visuellen, taktilen, olfaktorischen und auditiven Perzepten und Affekten sowie den Imaginationen und Aussagen, die diese Gefüge je begleiten. Oder man denke an die technischen Ensembles bei Simondon, die Mensch, Natur und Kollektive vernetzenden Infrastrukturen mit ihrer eigenen selektiven und affektiven – Kollektiv-stiftenden, integrierenden – Kraft. Man erinnere sich schließlich an die *faits* und *Tendenzen* bei Leroi-Gourhan: Die Stoffe mit ihrem eigenen Nomos, ihrer Formtendenz und ihrer Tendenz, eine Bearbeitung und damit körperliche Technik herauszufordern; man erinnere sich aber auch

4 Seyfert, Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie, 4691f. In wissenssoziologischer Hinsicht (dem, was wir hier als (neo-) vitalistische Annahme bezeichnen, dass es *das Leben selbst* ist, das sich in Gestalt der Soziologie beschreibt) vgl. ders., Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia internationalis* 44 (2007), 2, 193–215.

5 Seyfert, Wissen des Lebens, 199 und 197f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

an die selektive Kraft des inneren (kulturellen) und äußeren (politischen und geografischen sowie tierischen und pflanzlichen) Milieus beim selben Autor – die dazu führt, dass die indianischen Messer bei den Eskimo sofort in Eskimoobjekte verwandelt werden, gleichwohl aber andere Aktivitäten herbeiführen, und derart ein spezifisches ›*Ethnisch-Werden*‹ verursachen. Alle Gefüge sind produktiv in Hinblick auf die Subjektformung, die Begehren der Einzelnen, ihre Selbsteinordnung im Kollektiv, ihre Aktivitäten und gegenseitigen Bezüge.

Thematisch spielen im Paradigma, wie wir sahen, die technischen Artefakte eine herausgehobene, exemplarische Rolle – in ihrem direkten Bezug zum Körper und seinen Affekten; mit ihrer eigenen, vom Material abhängigen ›schöpferischen‹ Evolution. Dies erklärt sich einerseits systematisch. Da die Techniken Mensch und Milieu faktisch vermitteln, sie gleichsam artifizielle Organe sind, mit und in denen der Mensch anders wird, muss man sie in der soziologischen Konzeption berücksichtigen. Andererseits gilt dies korrektiv: Gerade die technischen Artefakte wurden von klassischen Theorien wenig beachtet, zugunsten allenfalls der ästhetischen Dinge, und noch öfter zugunsten eines Ding-los vorgestellten Sozialen.[6] Oder aber die technischen Dinge wurden in Begriffen der Entfremdung konzipiert, was namentlich das Motiv Simondons war, in den 1950ern gegen die Technophobie anzuschreiben, sowie gegen die sich abzeichnenden Selbststeuerungstheorien der Gesellschaft in Kybernetik und Informationstheorie. Auch wenn wir kaum mehr technophob sind, so sind gerade Simondons Konzepte innovativ und resonanzfähig, zumal die soziologische Theorie vergleichsweise wenige Konzepte der sozial konstitutiven Rolle der Artefakte wie auch und vor allem der Materie entfaltet hat.

Exemplarisch kann und muss man die Aktualität dieser Sozialtheorie und ihre Spezifik an dieser Stelle natürlich im Vergleich zur *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT) andeuten. Dabei wäre erneut auch nach den Spuren Bergsons zu fragen: Gibt es Beziehungen zwischen beiden französischen Denkprojekten? Zunächst zum ersten Punkt, der Aktualität des Bergsonismus gemessen an der ANT und den Differenzen zwischen beiden. Diese behauptet mit großer Resonanz, eine »neue Soziologie für eine neue Gesellschaft« zu geben, die alte »Soziologie des Sozialen« durch die neue »Soziologie der Assoziationen« zu ersetzen.[7] Zunächst einmal besteht der Bergsonismus nicht auf der Neuheit der modernen oder aktuellen Gesellschaft. Für ihn sind alle Gesellschaften neu, nicht

6 W. Eßbach, Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: A. Lösch u. a. (Hg.), *Technologien als Diskurse*, Heidelberg 2001, 123–136.

7 B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Eine Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (2005), Frankfurt/M. 2007.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vorhersehbar, immer wieder anders. Sodann und vor allem liegt ein erster Vorteil des Gefüge-Konzeptes und damit der bergsonianischen Sozialtheorie in der systematischen Durcharbeitung, in veritabler philosophischer Grundlagenarbeit. Zweifellos berücksichtigt auch die ANT eine Vielfalt von Entitäten: das Artifizielle in seinen Verbindungen mit Akteuren, Ideen, Organisationen, Erwartungen, Imaginationen, vergangenen Ereignissen und künftigen Horizonten. Auch sie denkt eine (unvorhersehbare, ereignishafte) Ko-Evolution von Gesellschaft, Artefakten und Wissen.[8] Und auch sie hat eine flache Ontologie – im Sozialen gibt es keinen Wechsel des Maßstabs oder der ontologischen Bereiche, es ist »immer flach und gefaltet«.[9] Die ANT ist nun, wie sie selbst betont, in erster Linie eine *Methode*. Sie ist eine methodische Anweisung, wie man die konkreten Weisen analysiert, in denen sich menschliche und nicht-menschliche Entitäten zu Kollektiven assoziieren. Auffällig ist hier auch, dass Bruno Latour seine Ontologie selbst zuweilen in den Begriffen von Deleuze erläutert, mit dem er sich seit seiner ersten Veröffentlichung 1973, einer Studie über den Bergsonianer Charles Péguy, auseinandersetzt.[10] Wenn es nach ihm ginge, so schrieb er sogar einmal, könne die Akteur-Netzwerk-Theorie eher ›Aktanten-Rhizom-Ontologie‹ heißen.[11] Auch bekennt er, dass er »Deleuze sehr sorgfältig gelesen« habe.[12]

Der zweite Vorteil der bergsonschen Konzepte scheint zu sein, dass hier die Sozialtheorie vollständiger ist. Die Vielfalt der Dimensionen, die berücksichtigt werden, ist reicher, sofern die ANT zunächst weder eine Affekttheorie, noch eine Theorie der Materialität oder gar eine Lebenstheorie entfaltet. Die Stoffe mit ihrer Eigendynamik, ihren Potentialen für Formen, körperlichen Aktivitäten und Affekten fehlen, ebenso wie der organische, vitale Körper mit seinen eigenen Potentialen und psycho-

8 M. Callon, Die Soziologie eines Akteur-Netzwerkes: Der Fall des Elektrofahrzeuges, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 175–193, 176.

9 B. Latour, Über den Rückruf der ANT, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–574, 564.

10 B. Latour, Les raisons profondes du style répétitif de Péguy, in: *Péguy Ecrivain, Colloque du Centenaire*, Paris 1973, 78–102. Die Bedeutung dieser ersten Veröffentlichung für das Gesamtwerk Latours betont H. Schmidgen, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, v.a. 27–36; ders., Die Materialität der Dinge? Bruno Latour und die Wissenschaftsgeschichte, in: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2008, 15–46.

11 Latour, Über den Rückruf der ANT, 564.

12 B. Latour/T. H. Crawford, An Interview with Bruno Latour, in: *Configurations* 1.2 (1993) 247–268, zitiert nach Schmidgen, *Bruno Latour*, 17. Zum Einfluss von Deleuze (Deleuze/Guattari) auf Latour ebd., v.a. 16ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

physischen Dynamiken.[13] Auch beobachtet die ANT bevorzugt das technische Wissen. Der Bergsonismus (aber nicht nur er, wie das Werk von Philippe Descola zeigt) erlaubt systematisch, weitere Arten von Kollektiven zu beobachten, weitere Subjekt-Werdungsformen oder Modi von Identitäten, etwa die der totemistischen Gesellschaften.[14] Nicht zuletzt scheint für das Bergson-Paradigma das Werden, das ständige Erfinderische zentraler zu sein – die zeitliche Dimension anstelle der räumlichen. Betont wird von diesen Denkern etwa immer die Unvorhersehbarkeit, die mit den Artefakten und ihren Erfindungen einhergeht, während die

13 Zu Grenzen des latourschen Konzeptes und zur nötigen Ergänzung der Artefakt- um die Kulturtheorie Reckwitz, Der Ort des Materiellen, 150–156: Latour fehle eine »elaborierte Sozialtheorie«; sein Ansatz enthalte »theoretische Ambivalenzen«; es handele sich um einen eher »skizzenhafte[n] Entwurf« zum Verhältnis von »Kultur und Materialität«. Reckwitz schlägt vor, diesen »praxeologisch« zu reformulieren, mit Problemen, Artefakte und Materialität einzubeziehen. Hier wäre der Bergsonismus (die Linie *Materie und Gedächtnis* – Leroi-Gourhan-Simondon-Deleuze) eine Alternative, die auch Latours Hauptproblem umgeht: die Symmetrie-Annahme von Menschen/Dingen. Im Bergsonismus gibt es keine derart radikale symmetrische Anthropologie, vielmehr differente *durées*, differente Bewusstseinsspannungen und Wahlfreiheiten.

14 Diese Ausweitung der ›Kollektive‹ Latours durch die strukturale Anthropologie bei Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, der vier polare Ontologien oder Modi der Identifikation unterscheidet, mit denen Menschen und Nicht-Menschen Kollektive bilden: *Totemismus, Animismus, Analogismus, Naturalismus* – je nachdem, ob den Nicht-Menschen eine ähnliche/differente Physis und/oder eine ähnliche/differente Psyche zugestanden wird. In engem Bezug dazu sowie mit Referenz auf Deleuze entfaltet E. Viveiros de Castro eine Anthropologie. Er ergänzt den *Anti-Ödipus* (die Kritik der Psychologie) um den *Anti-Narziss* (die Kritik der eurozentrischen Ethnologie: Ders., Un frappant retour des choses [Vorwort], in: Ders., *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009, 3–13, 3). Zugleich ist er inspiriert von *Tausend Plateaus*, v.a. dem 10. Kapitel, dem Konzept des *Tierwerdens*. Viveiros ist sich dabei Bergsons Bedeutung bewusst (Ders., La production n'est tout: les devenirs, ebd., 131–144). Mit diesem Konzept gilt seine Anthologie *Métaphysiques cannibales* Rezensenten auch als Fortsetzung von Deleuze/Guattari: als *Kapitalismus und Schizophrenie 3*. Es geht um die Abkehr von jedem Rest-Eurozentrismus zum *Perspektivismus* oder *Multinaturalismus*. Mit Bergson-Deleuze sollen die anderen Kulturen nun wirklich ernst genommen werden, mittels jenes differenztheoretischen Denkens, in dem allein das Andere nicht zum Selben werde (ders., Un curieux entrecroisement, ebd., 66–76; und *From the Enemy's Point of View: Humanity und Divinity in an Amazonian Society*, Chicago 1992). Mit ihm ist das Denken von Bergson-Deleuze in der aktuellen Anthropologie bereits ›da‹. Zugleich erfährt Lévi-Strauss eine Neubewertung (Viveiros de Castro, Devenirs du structuralisme, ebd., 171–195).

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ANT die Stabilisierung von Kollektiven durch Techniken beschreibt – der Akzent liegt darauf, wozu uns Dinge zwingen, statt darauf, was Neues mit ihnen einhergeht. Kurz, der Akzent, der auf dem Neuen, dem Anders-Werden, der ungeplanten und ständigen Emergenz liegt, scheint in der ANT zu fehlen. In dieser Hinsicht bleiben die Differenzen deutlich. Die ANT ist »keine Theorie des *Werdens*«, sondern eine Theorie »konkreter individueller Entitäten«.[15]

Gleichwohl scheinen beide Paradigmen weiterhin Grundlegendes gemein zu haben, nämlich die Verschiebung des Bezugsproblems der soziologischen Theorie, die Neuakzentuierung der Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung. Jedenfalls könnte man den folgenden Satz von Latour zunächst so auffassen: »Für Soziologen der Ordnung des Sozialen ist Ordnung die Regel, während Wandel, Verfall oder Schöpfung die Ausnahme bilden. Für Soziologen der Assoziationen ist Performanz die Regel, und das zu Erklärende, die erstaunlichen Ausnahmen, besteht in jeglicher Art von Stabilität ... Als wären in beiden Denkrichtungen Hintergrund und Vordergrund vertauscht«.[16] Aus bergsonscher Sicht ist allerdings Ordnung keine unwahrscheinliche Ausnahme, sondern eine zur Existenz von Gesellschaft notwendige, imaginäre, symbolische und materielle Schöpfung, unter der das Schöpfende weiterläuft. Statt Umdrehung des dualistischen Paars (von Durkheim zu Latour) denkt diese Sicht – wie wir bereits öfters betont haben – die Immanenz der instituierenden und instituierten Gesellschaft, des Werdens und momentaner Ordnungsimaginationen. Zudem reformuliert hier Latour doch Wort für Wort das erste Bezugsproblem statt dessen Gegenteil, wie er uns glauben machen will: die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung anstelle der viel wahrscheinlicheren Unordnung!

Gibt es auch konkrete Bezüge, gibt es (negative oder positive) Bergson-Effekte der Akteur-Netzwerk-Theorie? Kaum, bis auf die Lobe von Deleuze. Am meisten erstaunt zweifellos, dass *der* bergsonsche Denker der technischen Artefakte und ihrer Sozialität, Gilbert Simondon, nur *en passant* erwähnt wird. Latour hat ihn wohl als Standardliteratur in Sachen Technikphilosophie wahrgenommen, den man zwar selbstverständlich kennt,[17] der aber deshalb auch langweilig sei. Zudem hält Latour Simondon für einen Hegelianer. Das aktuellste Projekt, differente Existenzmodi zu beschreiben, folgt daher nicht ihm, sondern Étienne

15 G. Harman, Response to Shaviro, in: Ders./L. Bryant/N. Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 291–303, 291.

16 Latour, *Eine neue Soziologie*, 61.

17 B. Latour/A. Illiadis, Interview vom 24.9.2013, http://figureground.org/interview-with-bruno-latour.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soriau.[18] Und was sagt er zu Bergson? Latour weiß, dass Simondon und Souriau »große Leser Bergsons« waren. Es kommt ihm aber darauf an, uns Souriau als Anti-Bergson vorzustellen, als Kritiker des Denkens des ›inneren Lebens‹, sowie der harmonistischen Konzeption der Evolution.[19] Man sieht erneut die hartnäckigen Vorurteile, mit denen bereits die ersten französischen Soziologen Bergson gegenübertraten.

Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie erscheinen auch die *Praxistheorien* (insofern Latour dazu zählt[20]) in ihrer Gemeinsamkeit und Differenz zum Bergsonismus: Sie mögen sich um die Zeit als wesentliche Dimension des Sozialen drehen; aber mit der Beobachtung von Wiederholungen geht es hier um Regelmäßigkeiten, während der Bergsonismus das je Neue, die Erfindungen und Unvorhersehbarkeiten betont. Beides mag daran liegen, dass der Körper anders konzeptualisiert wird: statt Einschreibefläche – Ort und Gegenstand sozialer Praxen[21] – ist er es in unserem Fall, welcher die vitalen Kräfte entfaltet, die die Kollektive antreiben. Diese müssen sich jene Kräfte umbiegen, kanalisieren, um sich zu stabilisieren. Zugleich bergen die vitalen Körper weiterhin die Potentiale des Anders-Werdens der Kollektive und Subjekte. Die These, die ANT folge keiner Philosophie des Werdens, sondern einer Philosophie konkreter individueller Entitäten, gilt ebenso für den Pragmatismus. Genauer,

18 B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, 2012 (jetzt auch in deutscher Übersetzung: *Existenzweisen - Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014), und É. Soriau, *Les differentes modes d'existence,* Paris 1943. Vgl. Latour, Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence, in: G. Harman/L. Bryant/N. Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 304–333, 307f. M. Cuntz vermutet, Simondon habe deshalb »keine Aufnahme in die *hall of fame* der Akteur-Netzwerk-Theorie« gefunden: Weil er eben eine »qualitative Veränderung des Technischen im Lauf der Moderne betont«, statt eine »bloß quantitative Anhäufung von Hybriden«. M. Cuntz, Kommentar zur Einleitung aus Gilbert Simondons *Du Mode d'existence des objets techniques*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92, 85.

19 B. Latour/I. Stengers, Le sphinx de l'œuvre, in: E. Souriau, *Les différents modes d'existence suivi de De l'œuvre à faire*, Paris 2009, 1–79, v.a. 16, 51. Vgl. dazu Souriau: *Avoir une âme : essai sur les existences virtuelles,* Paris 1938. Bergson interessiert Latour gleichwohl, wissenschaftshistorisch, in seiner Debatte mit Einstein. B. Latour, Some Experiments in Art and Politics, in: *eflux* 23 (3/2011) http://www.e-flux.com/issues/23-march–2011/.

20 Schäfer, *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie,* Weilerswist 2013.

21 Schäfer, *Die Instabilität der Praxis,* 341ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gilt sie für Latour als einem, der sich zunehmend vom radikalen Empirismus bei William James fasziniert zeigt.

Mit der James-Nähe von Latour lassen sich Spezifik und Aktualität des bergsonschen Paradigmas daher exemplarisch und kursorisch auch im Vergleich zum *Pragmatismus* andeuten. Dieser kann zu Recht beanspruchen, das kreative Handeln und damit das Neue gegenüber den klassischen Traditionen der soziologischen Theorie am tiefsten berücksichtigt zu haben. Er berücksichtigt es jedenfalls tiefer als Max Weber und alle ihm folgenden Theorien, wenn Weber das kreative Handeln nur negativ, von der Logik der Rationalität her – nämlich als deren »Störung« – konzipieren kann.[22] Sie berücksichtigt es auch eher als Durkheim und seine Nachfolger, bei dem ja eine Handlungstheorie generell zunächst nicht prominent ist und der dann (bis auf die erwähnte, Bergson-affine Stelle der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*) insbesondere auch keine Theorie des Neuen, des unvorhersehbaren Werdens hat. Eine solche Theorie fehlt auch jeder Theorie rationaler, also kalkulierender Wahl, sofern diese vorgegebene Ziele oder Werte denken muss, und es ihr schwerfällt, neue, unvorhersehbar gewesene Effekte des Handelns zu denken, das Aufkommen neuer Werte und Ideen. Hier hat der Pragmatismus sein Verdienst – aber gerade er verfehlt aus bergsonscher Sicht das Kreative oder Neue, wenn er es nämlich als Problemlösung definiert, in der nicht das *Problem* erfunden wird, sondern sich für gegebene Probleme verschiedene Lösungen abzeichnen und dabei das kreative Handeln als Auswahl aus bestehenden Alternativen gilt – als gehe das Mögliche der Handlungen ihrer Existenz voraus. Für diese Konzeption des kreativen Handelns als ›Durchspielen‹ alternativer Handlungsvollzüge[23] ist John Deweys *Logic. The theory of Inquiry* (1938) zentral. Folgen wir Hans Joas:

> »In seiner radikal ›präsentischen‹ Metaphysik existieren die Ergebnisse gegenwärtiger Handlungen nicht; sie liegen ja noch in der Zukunft. Die Auffassung von Zielen als antizipierter Zukunftszustände beschreibt deshalb ihre Rolle im gegenwärtigen Handeln nicht zureichend, da sie *als Antizipationen* eben in der Gegenwart liegen. ... Dewey führt deshalb den Begriff ›end-in-view‹ ein ... Indem wir erkennen, daß uns bestimmte Mittel zur Verfügung stehen, stoßen wir erst auf Ziele ... ›Ends-in-view‹ sind … Handlungs*pläne*, die das gegenwärtige Handeln strukturieren. Sie leiten uns bei der *Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des*

22 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen 1980, 2.

23 H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1992, 295 u. 297.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handelns, werden aber auch selbst von unserer Wahrnehmung solcher *Möglichkeiten* beeinflußt.«[24]

Sicher, die Ziele verändern sich fortlaufend, die *ends-in-view* sind vorläufige, jede Situation enthält einen »Horizont von Möglichkeiten, der in der Krise des Handelns *neu* erschlossen werden muß. Es werden Hypothesen aufgestellt: Vermutungen über neue Brücken zwischen Handlungsimpulsen und Situationsgegebenheiten«. Insofern gilt hier das Handeln nicht als Verfolgung bereits vorher gesetzter Ziele oder als bloße Anwendung von Normen - sondern kreativ, im Sinne der Freisetzung neuer Handlungen.[25] Und dennoch: Sind es *nicht doch* Vorstellungen vorlaufender Möglichkeiten (*ends in view)*, die Dewey denkt? Der Eindruck verstärkt sich, dass man es hier mit einer konträren Konzeption des Neuen zu tun hat, wenn eine ideale, »intelligente Zielverfolgung« als »kreative Abwägung zwischen den Möglichkeiten des Handelns und den zur Verfügung stehenden Mitteln« definiert wird, oder wenn Deweys Einbildungskraft schöpferisch ist, insofern sie in der Welt enthaltene »Möglichkeiten erkennt und zu deren Verwirklichung beiträgt«.[26] Aber das Wirkliche gebiert doch das Mögliche, statt umgekehrt – so würde Bergson ausrufen. Zweifellos, diese Autoren haben mit ihm viel gemein, sie rezipieren ihn auch: von Alfred N. Whiteheads Prozessontologie, die mit einer Hommage an *Évolution créatrice* beginnt,[27] bis in George H. Meads unvollendete *The philosophy of the present* von 1932, wo das Neue in allen ontologischen Bereichen im Anschluss an Bergsons *Durée et simultanité* (1922) gedacht wird. Vor allem William James ist von Bergson geprägt, auch in persönlichen Kontakten und Korrespondenzen. Entscheidend ist aber letztlich der Stellenwert des Werdens im philosophischen System. Und Bergson hat sich hier gerade von James ausdrücklich distanziert: Sicher kommt es beiden auf die Gegenwärtigkeit an (etwa auf den koexistenten, gegenwärtigen Charakter der Vergangenheit); aber es seien bei James – wie oben bereits erwähnt – die Momente, die interessieren, nicht die Bewegung, von der diese doch nur Abstraktionen sind.[28] Dasselbe stünde für Meads erwähntes Buch zu ver-

24 H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992, 226f., Herv. HD.
25 Joas, *Kreativität*, 225.
26 Joas, *Kreativität*, 225.
27 Eine Lektüre der Differenzen beider bei D. Debaise, *Un empirisme spéculatif: lecture de »Procès et réalité« de Whitehead*, Paris 2006. Alles kommt darauf an, wie man Bergson liest – hier gilt er als Unmittelbarkeitsdenker, womit Whitehead als ›spekulativer Empirist‹ erscheint, da er sich technischer, abstrakter Modelle bedient, um dieselbe ›dauernde‹ (sich ständig verändernde) Realität zu denken.
28 Bergson hat übrigens seine Arbeit vor einem Porträt von James verfasst (F. Worms: Bergson et James, lectures croisées, in: *Philosophie* 64 (1999),

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

muten. Haben wir es auch hier mit einer ›radikal präsentistischen Metaphysik‹ zu tun, wie bei Whitehead, so dass der Pragmatismus in dieser Hinsicht von Bergson tatsächlich weit entfernt wäre?[29] In der Frage, welche soziologischen Theorien sich aus den Grundannahmen je ergeben, stünden dann auch zentrale Unterschiede zu vermuten; es bedürfte indes eines eigenen Buches, um sie herauszuarbeiten. Der Neopragmatismus von Hans Joas ist in Hinsicht auf die Gemeinsamkeit gegenüber anderen soziologischen Paradigmen instruktiv: Beide teilen die Konzentration auf eine Theorie des *Neuen*, der *Entstehung neuer* Werte, Kollektive, Institutionen. Eine entscheidende Differenz liegt demgegenüber (neben der erwähnten Frage das Werden) auch darin, dass der Pragmatismus das kreative Handeln, also das Soziale, *anthropozentrisch* modelliert: Das Soziale ist hier ausschließlich die (kommunikative, symbolische) Interaktion zwischen Menschen, während der Bergsonismus die soziale Beziehung nicht allein über Subjekte definiert.

Sind Bergsonismus und auch die *Philosophische Anthropologie* Lebenssoziologien – die das Vitale im (und jenseits des) Menschen in der soziologischen Theorie mitführen –, so würde sich nun diese von jener Lebenssoziologie darin trennen, dass sie letztlich eher räumliche als temporale Relationen zur Grundlage ihres Denkens macht. Beide sind, so gesehen, komplementär, sogar kongenial. Wir müssen uns erneut auf wenige Andeutungen beschränken: Helmuth Plessners Begriffe der ›Körpergrenze‹ und der ›exzentrischen Positionalität‹ können dabei für die Perspektive der Philosophischen Anthropologie (auch im Blick auf das soziale Leben) als zentral gelten: In der Ausbildung von Membranen sind Lebewesen für Plessner konstitutiv ›grenzrealisierende Dinge‹. Die Grenze zwischen Körper und Umwelt individualisiert das Lebewesen doppelt: »einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr«. Und wenn Plessner sagt, die Körper-Grenze gegen die Umwelt mache ein Individuum zu einem »Lebe›wesen‹« (und nicht die temporale Individuation), so kann man dies durchaus als Gegenposition zu Bergson deuten.[30] Von der Relation zur eigenen Körpergrenze

54–68, 66). Vgl. zum Bezug beider die kritische, um Briefe und weitere Texte ergänzte Edition: H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité. Édition critique*, Paris 2011.

29 So erneut G. Harman, Response to Shaviro. Latour bezieht sich in der Unterscheidung differenter Existenzweisen v.a. auf Whitehead und James (Latour, Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence, 305ff.).

30 Plessner, *Die Stufen des Organischen*, 357. Zum Verhältnis Plessner-Bergson H. Delitz, Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, und speziell in Bezug auf die Raum- resp. Zeit-Problematik dies., Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens. Zu Plessners *Lachen und Weinen* als Pendant einer ›französischen‹ philosophischen Anthropologie siehe Fischer,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Umwelt aus (im spezifisch menschlichen, indirekten Verhältnis dazu) werden dann alle humanen Phänomene einschließlich des Sozialen in ihrer *Gebrochenheit* rekonstruiert.[31]

> »Die Sphäre des Menschen ist ... dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die Lebenskreisläufe des Lebendigen in bestimmter Hinsicht gebrochen *und* indirekt neu vermittelt, aber zugleich durch das Leben getragen bleiben. Man kann auch sagen: Alle prägnanten Begriffe der Philosophischen Anthropologie für den Menschen sind *gebrochene und künstlich neu vermittelte Lebenskreisbegriffe*«.[32]

Für die Philosophische Anthropologie gilt zudem, dass sie die cartesianischen, dualistischen ›Denkfiguren des deutschen Idealismus in den Leib versenkt‹,[33] d.h., sie aufrechterhält, statt sie in einer radikalen Immanenzperspektive aufzulösen (wie der Bergsonismus). Auch dies bezeichnet eine Differenz beider Ansätze. In soziologischer Hinsicht handelt es sich für die Philosophische Anthropologie letztlich immer darum, Stabilisierungen, Fixierungen, Instituierungen des Lebens zu beschreiben. Zwar wird gerade von Gehlen dabei das permanente Werden, die Unvorhersehbarkeit mitgedacht, auch im Theorem der Institutionen als eigendynamischer Schöpfungen. Letztlich hat es gleichwohl nicht dieselbe zentrale Stellung wie im Bergsonismus. Das wird auch daran deutlich, dass Gehlen (der in Vielem von Bergson inspiriert ist[34]) in *Urmensch und Spätkultur* eine alles in allem evolutionistische Sicht auf die Geschichte einnimmt. Und insgesamt bleibt natürlich gerade Gehlen der Ordnungsdenker, für den das Chaos wahrscheinlich ist, er bleibt ein Pessimist im Gegensatz zu Bergsons ›fröhlichem Spazierschritt der schöpferischen Entwicklung‹ (Foucault) – bei allen Gemeinsamkeiten, die es erneut zu

Ekstatik der exzentrischen Positionalität, 262: »Vermutlich würde z.B. die französische Lebensphilosophie, also die Philosophie einer Kultur, die seit Jahrhunderten um die Erotik ... hockt wie um ein Feuer, ... an ein ganz anderes Phänomen denken, wenn sie nicht wüssten, dass das folgende Zitat ... aus einem Buch über Lachen und Weinen stammt:... ›Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zu seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will.‹«

31 J. Fischer, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 322–347, 327. Herv. von mir.

32 Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung*, 524.

33 Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung*, 524. (»Im selben Atemzug, in dem die Kategorienbildung den ›Geist‹ aus dem Organischen herauf- und herausführt, versenkt sie ihn auch ins Lebendige«). Vgl. auch ders., Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz, 327.

34 Vgl. Delitz, ›Anthropo-Biologie‹.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erwähnen gälte: der Vitalismus im Sinne des Wissens des Lebens; die artefakt- und körpersoziologische Konzeption; das Mitdenken der biologischen Grundlage, der Unfestgestelltheit und gerade deshalb der Potentialität und Historizität des Menschen, sowie seiner Notwendigkeit, sich zu fabulieren, und sich zu entscheiden für eine Lebensführung. Indem bei Plessner die Notwendigkeit, sich in Kollektiven zu schließen, indem bei ihm das Anders-Werden des Lebens in Begriffen der Macht gedeutet wird, trennt auch ihn der politische Realismus von Bergson.[35] Das ständige Anders-Werden nennt Plessner »Unergründlichkeit«, und das menschliche Wissen über die eigene Unergründlichkeit soll bei ihm gerade *nicht* zu einem Denken führen, das »in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht (vgl. Bergson)«. Es soll zu einer politischen Grundhaltung zum Leben führen, einer *politischen* Anthropologie, in welcher sich der Mensch als »Können zu«, als »Macht« fasst. Die Anerkennung der eigenen Unergründlichkeit, der historischen Variabilität, also ständigen Anders-Werden führt für Plessner dazu, dass sich der Mensch »theoretisch und praktisch als offene Frage« erkennt. Es gibt kein fixes Wesen des Menschen; und deshalb muss und *kann* er sich feststellen, sich ein Kollektiv, eine Lebensform, eine Individuation wählen.

> »Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. ... Der Mensch steht als *Macht* notwendig im *Kampf* um sie, d. h. in dem *Gegensatz* von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*. ... So scheint es, daß eine Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit für das Wissen vom Menschen, wie sie die Lebensphilosophie trägt und von ihr durchgehalten wird, indem sie den Menschen in den Horizont seiner von ihm errungenen Geschichte einspannt und freigibt, den Primat des Politischen für die *Wesenserkenntnis des Menschen*, die philosophische Anthropologie, bedeutet«.[36]

In dieser – gesellschaftstheoretischen – Hinsicht sind sowohl Plessner als auch Gehlen eher Nietzsche als Bergson nahe. Dasselbe gilt natürlich für Foucault und die gesamte ihm folgende Forschung zur Biopolitik als Verknüpfung von Macht und Wissen in Bezug auf das Leben.

35 Vgl. Fischer, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz, 336f.

36 H. Plessner, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt/M. 1981, 135–233, 188, 191, 200.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Gesellschaftstheorie: das Werden von Individuum-Kollektiv und die Theorie sozialer Erfindungen

In dem skizzierten, spezifischen differenztheoretischen Ansatz des Bergsonismus stellen sich auch gesellschaftstheoretische Fragen noch einmal neu: Was sind und wie konstituieren sich ›Gesellschaften‹ und ihre Subjekte; wie ist ihre temporale Dimension zu konzipieren – und worin sowie wodurch, durch welche positiven Mechanismen, durch welche Institutionen, Einrichtungen ihrer selbst, unterscheiden sie sich? Was wird also unter dem Begriff der Institution gefasst, und welchen Charakter weisen Instituierungen auf? Wie verhalten sich die verschiedenen Aspekte (das Materielle, Organische, Psychische, Imaginäre, Artefaktische, Symbolische und Expressive oder Affektive) zum Kollektiven? Zunächst muss man erneut festhalten, dass die Sozialtheorie nicht von der Gesellschaftstheorie trennbar ist. Beide bedingen einander. Es spielt alles in die Gesellschaft hinein: der Körper, seine Affekte, seine Perzepte, das Imaginative (da sich alles auf einer Ebene befindet). Auch in der Gesellschaftsfrage ist daher die ›mikrosoziologische‹ Ebene mitzuführen. Die Handlungen und Interaktionen, die man der Theorie der sozialen Beziehungen, Interaktionen oder Kommunikationen zuschreibt, sind nicht von der Gesellschaftsanalyse zu trennen. Die Gefüge sind stets die einer spezifischen Gesellschaft, die diese instituiert und von denen sie durchlaufen wird.

Nimmt man nun gesellschaftstheoretisch das Anders-Werden als grundlegend, so erübrigen sich zunächst die klassischen Dichotomien etwa der durkheimschen Soziologie (aber auch anderer klassischer Soziologien) zwischen Individuum und Kollektiv. Es handelt sich stattdessen um ein Denken, in dem der Begriff des Individuums *und* der des Kollektivs ersetzt wird – namentlich durch die *kollektiv-psychische Individuation* bei Simondon. Dies beinhaltet nicht nur die gegenseitige Beziehung und Gleichzeitigkeit des Werdens von Subjekten und Kollektiven. Es beinhaltet auch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses. Damit verbunden ist auch die Verabschiedung der weiteren ›harten Blöcke‹, der Dualitäten oder Großbegriffe: Nicht nur erscheint hier das Individuum nicht der Gesellschaft entgegengesetzt. Dasselbe gilt für das Verhältnis von Technik und Gesellschaft, Kultur und Gesellschaft, Natur und Gesellschaft. In mehrfacher Hinsicht wird in die Gesellschaftstheorie stattdessen ein moderner *Vitalismus* eingeführt. Dies meint einerseits den angesprochenen Aspekt der *Individuation* als kontinuierlichem Werden von Individuum und Kollektiv oder Gesellschaft und Subjekt. Unabschließbar ist dies schon aufgrund der Tatsache, dass die Individuen Tag für Tag, Moment für Moment ein Stück weit anders werden, nie sich selbst gleich bleiben, stets neue Erfahrungen machen, neue Erinnerungen

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

haben, neue Gefühle und Gedanken. Man erinnere sich an die Arten des Nicht-Menschlich-Werdens bei Deleuze, beispielsweise beim Lesen von Kafkas »Verwandlung« (momentanes Käfer-Werden). Ein moderner Vitalismus ist es auch im Sinn der Unvorhersehbarkeit oder *Emergenz der Kollektive*. Es handelt sich – nun auf der Ebene der gesellschaftlichen Dynamik, des Übergangs von einer Gesellschaftsform in die andere – gerade nicht um ein deterministisches (evolutionistisches oder finalistisches) Denken. Keine Gesellschaft geht zwangsläufig aus der anderen hervor oder entwickelt sich aus ihren Widersprüchen. Jede ist eine soziale Erfindung. Dabei erweisen sich die Gesellschaften (Kollektive, Institutionen, Ethnien) gegenüber ihrer permanenten, liminalen und unvorhersehbaren Veränderung (einfach wegen ihrer zeitlichen Existenz) gerade als gegensätzliche Mechanismen der Fixierung, der imaginären Institution: Ist das Werden grundlegend, so sind sie zu ihrer Existenz gerade darauf angewiesen, sich festzustellen, ihrem Werden einen Sinn und eine Geschichte zu geben, sich eine Herkunft und Zukunft zu fabulieren; sich Routinen einzurichten und Erwartbarkeiten zu schaffen. Gesellschaften sind dann je verschiedene solcher imaginärer Institutionen, dazu da, sich die fortwährende Entstehung von Neuem zu verleugnen. Der dritte Aspekt des modernen Vitalismus betrifft die *Antriebskräfte*, die in die Gesellschaft eingehen: Wie kommt es letztlich, dass sich gleichwohl Strukturen und Kollektive verändern, woher kommt das Begehren in den Einzelnen, woher der ›Drang‹ oder der je ›eigentümliche Affekt‹ einer Gesellschaft? Angenommen werden in den Individuen oder vielmehr, in den prä-individuellen, a-subjektiven Körpern vitale (naturale) Energien – die psychischen und imaginativen Energien des Menschen als eines spezifischen, nicht festgestellten Lebewesens. Diese Energien gehen in die Handlungen und Instituierungen ein, werden von ihnen kanalisiert, wobei nie vorhersagbar ist, auf welche Institutionen Kollektive kommen und welche Idee zur Leitidee einer Institution wird. In Ergänzung der Innovationssoziologie, die bisher vornehmlich Techniksoziologie ist, und in Ergänzung einer Theorie der Kreativität des intersubjektiven Handelns werden auf sehr verschiedenen Ebenen also Theorien *sozialer Erfindungen* entfaltet: auf handlungstheoretischer, auf gesellschaftstheoretischer und auf gesellschaftsanalytischer Ebene. Bei Kollektiven, Institutionen und Gesellschaften handelt es sich stets um eigendynamische Prozesse, die nur retrospektiv kausal (oder mechanistisch) zu erklären sind, als Summen- oder Agglomerationseffekte; ebenso wenig sind sie als vorher intendiert zu klären. Mit der eigendynamischen Emergenz des Kollektivs formuliert der Bergsonismus neben der Theorie des kreativen Handelns also eine Theorie der *Kreativität des Sozialen schlechthin*.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Als solche ist diese bergsonsche Perspektive dann auch eine andere als diejenige von Gesellschaftsanalysen, die nun *speziell* in der europäischen Moderne eine gesellschaftlich instituierte Kreativität verorten:

> »Kreativität umfasst in spätmodernen Zeiten … eine Dopplung von Kreativitätswunsch und Kreativitätsimperativ, von subjektivem Begehren und sozialer Erwartung: Man *will* kreativ sein und *soll* es sein. Was meint hier Kreativität? Kreativität hat zunächst eine doppelte Bedeutung. Zum einen verweist sie auf die Fähigkeit und die Realität, dynamisch Neues hervorzubringen. Kreativität bevorzugt das Neue gegenüber dem Alten, das Abweichende gegenüber dem Standard, das Andere gegenüber dem Gleichen. Diese Hervorbringung des Neuen wird nicht als einmaliger Akt gedacht, sondern als etwas, das immer wieder und auf Dauer geschieht. Zum anderen nimmt Kreativität Bezug auf ein Modell des ›Schöpferischen‹, das sie an die moderne Figur des Künstlers, an das Künstlerische und Ästhetische insgesamt zurückbindet.«[37]

und das affektiv aufgeladen ist. Aus dieser Sicht ist das Kreative das zu analysierende Zentrum eines »sozialen Kriterienkatalogs, der seit gut dreißig Jahren in zunehmendem Maße in den westlichen Gesellschaften zu einer prägenden Kraft geworden ist«. Und es sei davon auszugehen, dass dieser Kriterienkatalog »im Grunde höchst merkwürdig« ist.[38]

Alles läuft demgegenüber im Bergsonismus darauf hinaus, die Unvorhersehbarkeit, Nicht-Rückführbarkeit, Unbestimmtheit oder Offenheit der Einrichtungen von Kollektiven zu denken: nicht im Sinne der Entscheidung zur Macht, sondern im Sinne des Neuen, und durchaus emphatisch: der menschlichen *Freiheit*. Volk-Werden, Fabulation, imaginäre Institution – stets geht es um die produktive (gestaltende, kanalisierende, hervorbringende), nie repressive Selbstschöpfung und -fixierung der Gesellschaft, die weder auf bestimmte ewige Bedürfnisse noch auf dialektische Gesetze zurückführbar ist. Kurz: Außerhalb des Sozialen liegt das »Negativ, der Mangel, das Bedürfnis. Das Soziale selbst ist schöpferisch, erfinderisch, positiv«.[39] Verbote und Einschränkungen sind immer nur Spezialfälle der Institutionalisierung, und nicht deren Prinzip. Vor allem aber bleibt die *instituierende* in der *instituierten* Gesellschaft mitzudenken, das Werden des Sozialen läuft stets weiter. Und stets wird –

37 A. Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, 11f. Vgl. zur Analyse dieses Imperativs als eines spezifisch modernen, v.a. ökonomisch bedingten auch J. Vogl, *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin 2004 und U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007.

38 Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*, 13.

39 Deleuze, Der Begriff der Differenz, 43; vgl. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 49.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

darin vergleichbar der Philosophischen Anthropologie, namentlich dem ideativen Moment bei Gehlen – das *Imaginäre,* die *Einbildungskraft*, die *Fabulation* ausgezeichnet: Vor dem Symbolischen und vor dem Realen oder Funktionalen ist die Imagination dasjenige, das die Gesellschaft zusammenhält, versammelt, begründet. Sie stattet noch die Rationalität mit einer eigenen Affektivität aus und sie geht auch dem Symbolischen vorher, die Zeichenketten allererst motivierend.

Die Gesellschaftsanalyse: Differenzierende Aktualisierung; durchgängige Positivität der Gesellschaften

Das Denken der Positivität des Sozialen folgt aus Bergsons Kritik negativer Begriffe, gerade, wenn es um die Gesellschaftsanalyse und den Vergleich verschiedener Gesellschaften geht. Das Paradigma entfaltet eine eigene komparative Methode der Gesellschaftsanalyse, die es darauf anlegt, die (je positiven, mit einer eigenen sozialen Rationalität ausgestatteten) Divergenzen von Gesellschaften zu sehen, statt sie in eine evolutive Reihe einzuordnen, die letztlich immer auf die europäische-angloamerikanische Moderne zuläuft. So hatte Pierre Clastres die Gesellschaften mit Staat nicht den staatenlosen Gesellschaften gegenübergestellt, was bedeutete, dass man ihnen einen Mangel im Vergleich zu ›uns‹ zuspräche, sie als inferior betrachtet, als noch nicht entwickelt, als ›uneigentliche‹ Gesellschaften, die man nur von unserer eigenen Existenz in eine Vormoderne zurückverlegt. Es seien Gesellschaften-gegen-den Staat, die sich mit bestimmten Institutionen gegen den latent anwesenden, virtuellen Staat wehren. Genauso hat Lévi-Strauss seine Differenz der ›kalten‹ und ›heißen‹ Gesellschaften konzipiert. Statt dass man es bei den nicht modernen Gesellschaften mit solchen zu tu habe, die ohne Geschichte seien, bewahren sich diese ihre Konsistenz, indem sie die Geschichte verleugnen. Wir hingegen nutzen das Neue, um es unsererseits ›zum Motor unserer Entwicklung zu machen‹, zur Aufrechterhaltung einer speziellen Art der imaginären Institution der Gesellschaft. Ähnlich versteht Leroi-Gourhan seine Einteilung der Gesellschaften in diejenigen, die etwas erfinden oder entlehnen, und diejenigen, die Erfindung oder Entlehnung abwehren. Stets geht es also um positive Akte von Kollektiven, statt um etwas, das ihnen fehlt, zu dem sie nicht fähig wären. Der neuralgische Punkt dieser Methode des Gesellschaftsvergleichs ist die Frage, wie folgendes zu denken ist: Wie wird etwas, zumal kollektiv, abgewehrt, was dadurch gerade nicht existiert? Der Vorschlag war, hier die Denkfigur der Aktualisierung eines Virtuellen anzusetzen: Der Staat, die zentralisierende Organisation des sozialen Körpers ist virtuell wirklich, aktualisiert sich aber nicht, da Institutionen erfunden werden, die ihn verhindern –

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

etwa die des *potlatsch*, der rituellen Kriege gegen die Nachbargruppen oder die verbreitete Imagination anderer Gruppen als ›Nichtmenschen‹.

Zugrunde liegt der Gesellschaftsanalyse damit ein ganz bestimmter genealogischer Blick. Es gibt eine innere Zeitlichkeit der Strukturen, die (wie Deleuze sagt) virtuell in sich differentiiert sind, sich aber aktualisieren müssen, um sich zu differenzieren. Ein zweiter Moment der Gesellschaftsanalyse ist eng damit verknüpft: die Aktualisierung erfolgt immer so, dass sich divergente, in Bezug zueinander bleibende Gesellschaften gegenüberstehen. Die nomadische Gesellschaft ist nicht ohne ihr Gegenteil, nämlich die sesshafte, fixierte, territorialstaatliche Gesellschaft denkbar und *existent*; nur zusammen bilden sie ein Paar, in der ständigen Abwehr der Vereinnahmung der Nomaden durch die Sesshaften, in der Definition des städtischen Lebens als eines minderen Lebens, usw. Die These der Aktualisierung des Virtuellen ist methodologisch interessant, als möglichst wenig ethnozentrische Perspektive, die zu einem anderen Kulturenvergleich und einer kontrastiven Analyse der eigenen Gesellschaft führt – sie ist es aber auch ontologisch, in Bezug auf das ›Sein‹ (Werden) der Gesellschaften.

Die Werte des Lebens im Sozialen: Die normative Dimension des Paradigmas

Nimmt man die Unbestimmtheit oder Unvorhersehbarkeit des sozialen Lebens derart zum Ausgang, so ergibt sich in diesem soziologischen Denken schließlich auch eine spezifische normative Perspektive, wie wir sie unter dem dritten Aspekt des bergsonschen Denkens – dem (neuen) Vitalismus als Wissen des Lebens selbst – bereits angedeutet haben. Dem Paradigma eignet also eine eigene normative Kraft. Die Kritik heftet sich nicht an ein bestimmtes politisches Ideal; sie ist keiner speziellen Klasse oder Schicht verpflichtet. Sie hält sich ›freischwebend‹. Die Kritik entspringt der Ernstnahme des Lebens im Menschen, und sie gilt dem jeweiligen sozial- und humanwissenschaftlichen Wissen als einer mehr oder weniger adäquaten Selbstbeobachtung des Lebens selbst. Die Kritik richtet sich letztlich auf die praktischen Konsequenzen dieses Wissens, namentlich der soziologischen Gesellschaftskonzeptionen: zunächst auf die Konsequenz der *Verleugnung der Offenheit des Sozialen*, der Möglichkeit immer neuer sozialer Formen, namentlich im identitätslogischen Denken in der soziologischen Theorie. Getroffen sind damit alle geschichtsphilosophisch oder mechanistisch angelegten Gesellschaftstheorien – zu denen dann nicht nur die marxistische Dialektik, sondern auch solche Theorien zählen, die sich nur einen einlinigen Gang der Geschichte vorstellen können, etwa eine immer weiter reichende Individualisierung oder eine fortschreitende Differenzierung, alle evoluti-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

onistischen Theorien also. Getroffen sind damit aber auch all jene Paradigmen, die sich durch eine starke Gegenüberstellung von Individuum und Kollektiv kennzeichnen. Auch für diese ist es schwer, das ständige Anders-Werden des Kollektivs zu denken, da sie dieses primär holistisch und statisch konzipieren, während Veränderungen nur sekundär gedacht werden können – als Abweichungen von einer gegebenen Struktur, statt als ständige Strukturierung. Auch sind es gerade diese Theorietraditionen, die die Frage, wie ›soziale Ordnung möglich‹ sei, an den Beginn ihrer Konzeption stellen. Demgegenüber gilt es anzuerkennen, dass es im Sozialen stets andere Einrichtungen, andere Instituierungen gibt – der radikal gedachten menschlichen *Freiheit* entsprechend, auf der es Bergson, aber auch Simondon, Canguilhem und letztlich wohl auch Deleuze ankam.

Eine weitere, eng damit verbundene Kritik bezieht sich auf die praktische Konsequenz der *Vermengung des Normalen mit dem Normativen*. Dies trifft nun namentlich alle positivistischen soziologischen Theorien, jenen, die sich vorstellen, die Gesellschaft objektiv, gesetzmäßig erkennen zu können; jene, die das in einer Gesellschaft oder von ihnen als ›normal‹ definierte mit dem Normativen, Wertvollen gleichsetzen. Die Kritik richtet sich auch auf sie, sofern daraus eine bestimmte Behandlung des Einzelnen folgt. Bei Bergson und vor allem Canguilhem gibt dies ausdrücklich zu einer Sorge Anlass, zur Besorgnis vor einer *Brutalisation* des individuellen Lebens, seiner Behandlung als einer bloßen Sache, wie es die Definition des *fait social* als einer den bloßen Dingen vergleichbaren Tatsache nahelegt. Das Paradigma nimmt letztlich aus diesen Gründen – um dem Wert der Unvorhersehbarkeit des Lebens und dem Wert des Individuellen gerecht zu werden – auch von der Kategorie der Unordnung in soziologischen Theorien Abstand und spricht stattdessen von einer Vielheit »differenzieller und in permanenter Veränderung begriffener institutioneller Gefüge«. Aus dieser Perspektive »verweist der Begriff Unordnung auf ein implizites Wertesystem, anhand dessen ein bestimmtes Ordnungsgefüge einem anderen vorgezogen wird«.[40] Man versteht, weshalb das Paradigma eine *Kritische Theorie der Werte* entfaltet: Da eine Theorie der Ordnung stets eine bestimmte Ordnung als Unordnung bezeichnet (wie bereits Bergson sagte: nämlich ›die, die wir gerade nicht suchten‹), vor allem aber, weil das Leben in sich wertbehaftet ist, also immer neue Ordnungen hervorbringt. Jedes Wissen ist aus dieser Sicht keine bloß spekulative Tätigkeit und auch keine nur praktische Angelegenheit; es ist also keine anthropozentrische Angelegenheit des Subjektes. In letzter Instanz ist es (aus Sicht dieses modernen Vitalismus) eben das *Leben*, das sich hier, auch im Wissen, betätigt. Es ist in sich wertbehaftet; es selbst erfindet immer neue Normen und Ordnungen. Mit Canguilhem und Bergson, für Lévi-Strauss, für Deleuze und

40 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 46.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die anderen Autoren des Paradigmas – sofern sie Gesellschafts- und Soziologie-Kritik betreiben – wird man sagen können: Das fundamentale Kennzeichen des Lebendigen ist sein bewertendes, Werte hervorbringendes Verhalten. Die Normativität des Lebens besteht – dem bergsonschen Denken nach – in der Erfindung immer neuer Werte; nie kann die Soziologie sicher sein, dass ihr Maßstab der Gesellschaftskritik der richtige ist, derjenige, der dem Leben entspricht. Anders formuliert: Weil sich das Leben dadurch auszeichnet, dass es sich über seine Werte irren kann, deshalb ist eine solche vitalistische oder lebenssoziologische Kritik der Sozialwissenschaften (als Selbstkritik) überhaupt nötig. »Was die Gesundheit ausmacht, ist die Möglichkeit, die das augenblicklich Normale definierende Norm zu überschreiten; die Möglichkeit, Verstöße gegen die gewohnheitsmäßige Norm hinzunehmen und in neuen Situationen neue Normen in Kraft zu setzen.«[41]

Ein alternatives Bezugsproblem der soziologischen Theorie

Wir haben es bereits mehrmals angesprochen: Bergsons Kritik negativer Begriffe gilt vor allem dem Begriff der Unordnung und der ihm entsprechenden Frage, wie Ordnung anstelle von Unordnung möglich sei. Wird dieser Begriff als ›Phantombegriff‹ verabschiedet, verändert sich auch das Grund- oder Bezugsproblem der soziologischen Theorie. Die Aufgabe, vor der die soziologische Theorie jedes Kollektiv, jede Gesellschaft gestellt sieht, wird hier anders definiert, es wird nicht weniger als die konstituierende Problemstellung des Faches umformuliert. Denn statt das von Durkheim definierte, von ihm aus auf vielfache Weise in unterschiedliche Theorieperspektiven eingegangene Grundproblem zu stellen: Wie ist die soziale Ordnung möglich, statt der wahrscheinlicheren, gedachten oder latenten Unordnung?,[42] würde diese Theorietradition zunächst feststellen: Es gibt im Sozialen wie auch in den anderen ontologischen Bereichen immer nur andere Ordnungen. Diese vielfältigen

41 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 132. Vgl. dazu Ebke, *Lebendiges Wissen*, 146ff. (der allerdings eher Nietzsche für das Vorbild dieser vitalistischen Werttheorie hält).

42 So N. Luhmann, Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie (zuerst 1977), in: E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1988, 19–40, 21: Man »muss den ›Katalysator‹ der Ausdifferenzierung eines besonderen Faches Soziologie in einer zentralen Problemstellung suchen und nicht in einer bestimmten Theorie. Das Problem kommt auf in dem Maße, als es schwierig wird, sich vorzustellen, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist«. Vgl. ders., Wie ist soziale Ordnung möglich? In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II*, Frankfurt/M. 1981, 195–285.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ordnungen stehen nie still, sondern sie verändern sich permanent. Die gesellschaftsanalytische Frage wäre dann, worin sich diese differenten sozialen Ordnungen unterscheiden und welche man aus welchen Gründen für vorziehenswert hält. Grundlegender noch ist die Frage, ist das Grundproblem, das die soziologische Theorie für ihren Gegenstand definiert, hier nicht die Unordnung, sondern das *Werden*: Die Basis, vor der sich die Gesellschaft abhebt, ist nicht die gedachte oder drohende Unordnung, sondern es ist das ständige Anderswerden, die temporale Bewegung der *socii* und damit des Sozialen selbst. Und die Frage lautet nun *einerseits*, wie sich Gesellschaften gegenüber dem Werden an ihrem Grund imaginär, fabulatorisch instituieren, wie sie sich fixieren (schließen), und *andererseits*, wie sie gleichwohl an bestimmten Punkten, in bestimmten Momenten anders, neu werden. Wie, durch welche Kräfte öffnen sie sich? Gesellschaften werden also nicht entlang der beiden Zustände, der statisch konzipierten Blöcke der Ordnung und der ihr entgegengesetzten Unordnung gedacht. Die Perspektive privilegiert immer das Werden vor dem Sein, die Veränderung vor der Struktur, so dass sich diese aus jenem erklärt, als momentaner Aspekt. Und dieses soziologische Konzept ist wirklich als eines des sozialen *Werdens* zu bezeichnen, es ist nicht zu verwechseln mit einer Theorie sozialen Wandels, sozialer Transformationen, und auch nicht mit Theorien sozialer Bewegungen. Theorien sozialen Wandels sind Theorien, die den Wandel einer bestehenden Ordnung, und mithin den Wandel von *etwas* beobachten, wobei sie diesen Wandel zumeist als einlinig definieren – als Wandel zu zunehmender Bürokratisierung, Differenzierung, Individualisierung. Theorien sozialer Bewegungen hingegen beziehen sich immer auf Teilbewegungen in einer ansonsten statisch gedachten Gesamtgesellschaft. Das Werden als permanente und unvorhersehbare Veränderung des Realen, der gegenüber das ›Etwas‹ stets sekundär und momentan ist, ist beiden Begriffen entgegengesetzt. Darin zeigt sich letztlich – sofern das Bezugsproblem das Grundlegende ist, das eine soziologische Theorie von anderen solcher Theorien unterscheidet – die Spezifik dieses lebenssoziologischen Paradigmas. Für dieses stellt sich jede Frage nach dem Sozialen vitalistisch, es interessiert sich für das Schöpferische, Positive, Produktive. Insofern geht das Werden der Einschränkung, der Disziplinierung oder Konsolidierung vorher, und erklärt diese. Dabei behauptet diese Soziologie nun gerade nicht, »dass alles ordnungsloses Chaos sei«[43] (wie man Bergsons ›Überbetonung‹ des Werdens entgegenhalten könnte), denn wie wir gesehen haben, ereignen sich sehr wohl Strukturierungen, die retrospektiv beschrieben werden. Vor allem aber kommt dem Chaos (oder der Anomie) hier schlicht kein konzeptioneller Sinn zu. Als Abwesenheit jeglicher Ordnung gehört es zu jenen negativen Begriffen, denen Bergsons Kritik

43 Seyfert, Wissen des Lebens, 197ff.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

galt. Daher tauchen beide Begriffe in diesem Paradigma nicht auf, und an ihre Stelle tritt die angesprochene, unauflösliche Verschränkung von Werden und Fixierung, Instituierendem und Instituiertem, *natura naturans* und *natura naturata*.

Grenzen und Unvollkommenheiten der geleisteten Arbeit

Abschließend seien nun noch einige Grenzen der vorliegenden Arbeit rekapituliert, Gebiete, an denen weiterzuarbeiten wäre. Zunächst wäre das Paradigma, wie hier nur skizziert werden konnte, weiter zu systematisieren und von anderen weiter zu differenzieren (inklusive der Offenlegung von kritischen Punkten, Widersprüchen, blinden Stellen des Paradigmas: was vermag es nicht zu sehen, was wichtig wäre?). Auch wäre es operationalisierbar zu machen und methodisch auszubauen – wobei man sich zu konkreten Forschungen von diesem Denkansatz aus dann an die bereits vorliegenden Forschungen und methodischen Vorgehensweisen halten kann, die seitens der Autoren des Paradigmas vorliegen. Das hier Geleistete ist ja zunächst nur die Freilegung einer Denkweise, eine Freilegung, die aufgrund der Implizitheit und auch der Vergessenheit vieler Autoren wesentlich theoriegeschichtlich verfahren musste – auch wenn dabei der Akzent stets bereits auf den Theoriekonzepten lag. Jedoch lag die Konzentration (noch) nicht auf einer Ziehung der Konsequenzen, etwa der vergleichenden Analyse aktueller Gesellschaften. Sodann kann man die strikte Konzentration auf die frankophonen Autoren bemängeln. Systematischer wären die Parallelen und Divergenzen gegenüber anderen soziologischen Paradigmen aufzuzeigen, namentlich zu den anderen lebenssoziologischen Ansätzen, aber auch entgegengesetzten, etwa konstruktivistischen Ansätzen, strikt rationalistisch und anthropozentrisch-individualistisch modellierten oder allen phänomenologischen Ansätzen, die ebenso anthropozentrisch verfahren. Die Konzentration auf die theoriegeschichtliche Rekonstruktion ging desweiteren zu Lasten einer genaueren wissens- oder intellektuellensoziologischen Rekonstruktion: In welchen gesellschaftlichen und akademischen Kontexten spielte sich der Bergson-Bezug je ab, worauf zielte etwa Simondon seinerseits, zu seiner Zeit (in den 1950ern) ideenpolitisch, und worauf zielten Deleuze und Guattari oder aber Castoriadis (in den 1970ern und 1980ern)? Auch wäre die Übertragung auf Gegenwartsfragen, auf aktuelle Probleme der Gesellschaftstheorie und deren Debatten noch stärker und vollständiger zu leisten – sowie auf aktuelle empirische Fragen, während hier ja zunächst eine allgemeine Soziologie (eine Perspektive auf die Vergesellschaftung generell) vorgestellt wurde. Dasselbe gilt für einzelne soziale Bereiche. Man könnte mit diesem bergsonschen Denken eine Kunstsoziologie entfalten, eine Religionssoziologie oder eine Wirtschaftssoziolo-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gie der Gegenwart vorlegen; das wäre die Aufgabe spezieller Monografien. Methodisch liegt eine Begrenzung in der Beschränkung allein auf publizierte Texte. Archivforschungen hätten das Machbare überschritten, was nicht heißt, dass dies nicht wichtig wäre: etwa im Falle Canguilhems und immer dort, wo in den Archiven unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte, Vorträge, Briefwechsel und ähnliches liegen. Auch wäre es wichtig gewesen, über kritische Ausgaben zu verfügen (nicht zuletzt hinsichtlich der Aversionen, beim Werk von Durkheim und Mauss). Schließlich ist die Berücksichtigung der Autoren nicht erschöpfend. Es gibt weitere Bergsonianer, die soziologische Themen entfaltet haben, von denen einige hier nur sehr kurz erforscht und behandelt wurden (Jean Pryzluski, Maurice Pradines, Raymond Ruyer), andere gar nicht (Roger Bastides, Raoul Allier), da sie vermutlich eher einen punktuellen Bezug zum Werk Bergsons haben. Dasselbe gilt für Henri Lefebvre, und dann für neuere Autoren wie Michael Hart und Antonio Negri, für Brian Massumi und so fort – der bereits angesprochene *New Vitalism* der kulturtheoretischen und sozialwissenschaftlichen Theorie ist ein über Deleuze vermittelter Bergson-Effekt.

In jedem Fall wären auch weitere Disziplinen interessant. Gerade für die französische Geschichtswissenschaft wäre ein Bergson-Effekt zu vermuten, denn wer »als Historiker und Philologe über moderne Zeitkonzepte der Geschichte – Ereignis und lange Dauer, Augenblick und Wiederholung – nachdenkt, tritt in den Schatten philosophischer Reflexion: Viel, wenn nicht alles verdankt er Kierkegaard und Nietzsche, Bergson und Valery«.[44] Die französischen Historiker Bertrand Gille, Marc Bloch und Lucien Febvre haben, sofern sie sich vor allem für den Begriff der *durée* interessierten, sicher erneut einen eher punktuellen Bergsonismus. Ihnen gegenüber scheinen die Technikhistoriker und -soziologen André-Georges Haudricourt und Georges-Hubert de Radkowski eine Gesellschafts- und Artefakt- sowie Körpergeschichte betrieben zu haben, die die Tradition von Durkheim und Mauss mit derjenigen von Bergson und Leroi-Gourhan verbindet. Auch hier aber bleibt der Bergson-Bezug (sofern es ihn gibt) implizit. Das Thema der Geschichtswissenschaft als historischer Sozialwissenschaft gibt Gelegenheit, am Schluss noch jenen Bergsonianer anzusprechen, der hier gar nicht gewürdigt werden konnte:

44 U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 11. Auch (24) zitiert er Raymond Arons Vermutung, dass der ›Bergsonismus am Ursprung der gesamten Ideenbewegung stand, die zur Erneuerung vielleicht nicht so sehr der historischen Erkenntnis führte, wohl aber der Vorstellung, die sich die Historiker und Philosophen davon machen‹ (R. Aron, Note sur Bergson et l'histoire, in: *Les études bergsoniennes IV,* Paris 1956, 43–51, 46). Der Historiker allerdings liest Bergson wie es scheint, erneut psychologistisch: Die *durée* »duldet kein Längenmaß. Sie ist eine Bewußtseinstatsache oder richtiger: Sie ist die Tatsache des Bewußtseins schlechthin, bezeichnet sie doch dessen Seinsweise«.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nämlich Charles Péguy. In dem 1909 entstandenen *Dialog der Historie und der heidnischen Seele* kritisiert er die Fortschrittsauffassung der Geschichte, die Vorstellung einer linearen, nach dem geometrischen Raum modellierten Zeit als ›Theorie der Sparkasse‹. Ihr setzt er die Vorstellung der *durée* entgegen, als jener ganz anderen Zeit, in der das Ereignis, die Realität, das Organische stehen. Bergson habe uns diese »neue Welt entdeckt«, die Tatsache, dass die Zeit nie dieselbe Geschwindigkeit und denselben Rhythmus hat. Wenn dies schon für die individuelle Zeit gilt, um wieviel mehr gilt es für die kollektive Zeit! Ganz offensichtlich sei es doch, dass das »Ereignis der Völker« weder dieselbe Geschwindigkeit habe, noch denselben Rhythmus, noch dieselbe Richtung.[45] Ebenso hätte man bei den illustren Philosophen des französischen 20. Jahrhunderts (Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, aber auch Paul Ricoeur oder Emmanuel Lévinas) noch Sozialtheoreme mit Bergson-Bezug betrachten können – das Feld der Bergson-Effekte ist weit! Nicht umsonst handelt es sich um jenen Autor, der ein *choc* für die Zeitgenossen war, der eine ganze neue Denkweise einbrachte, zu der man sich verhalten musste – so oder so, freundlich oder feindlich, ihn verleugnend oder ihn verehrend.

> »Man hat aus Bergson einen blassen, unscharfen, schwindsüchtigen, geisterhaften und überfeinerten Text gemacht, der in Introspektion schwelgt. Das mag zutreffen, was die Schwelgerei angeht. Doch er ist zweifellos der letzte oder fast der letzte in der philosophischen Tradition Frankreichs, der das Wissen seiner Zeit perfekt beherrschte, und zwar ohne allzugroße Verspätung.«[46]

> Seine »Arbeit beginnt auf dem Gebiet der positivistischen und cartesischen Verbote. ... Diese Philosophie … formuliert keine Theorie der konfusen Erkenntnis, sondern eine gleichsam zweifache Methode, eben die des Vordringens und Übergreifens. Die betrachteten Ränder verzweigen sich. Bergson führt als Beispiel die Garbe an«.[47]

45 Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 25f.; er zitiert Ch. Péguy, *Œuvres 1901–1914*, Paris 1961, 298ff. und 131.

46 M. Serres, Boltzmann und Bergson (1977), in: Ders., *Hermes 4: Verteilung*, Berlin 1993, 132–150, 137.

47 M. Serres, *Hermes 5: Die Nordwest-Passage* (1980), Berlin 1994, 55f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dank

Zu danken für die Unterstützung dieses gewagt erscheinenden Theorie-Unternehmens ist zunächst Joachim Fischer. Seine Rekonstruktion der modernen deutschen Philosophischen Anthropologie (Plessner, Scheler, Gehlen) hat diese als einen möglichen Horizont soziologischen Denkens neben den etablierten Theorieperspektiven eröffnet, als ebenso relevant und ganz anders ansetzend: mit einem spezifischen Wissen der Biologie, mithin von der vitalen Eigenart des menschlichen Lebens aus, seinen sozialen, sozietalen und kulturellen Phänomenen auf die Spur zu kommen. Er hat damit zugleich die Option eines ›lebenssoziologischen‹ Paradigmas in der gegenwärtigen soziologischen Theorie sichtbar gemacht. Von hier aus ergab sich das Interesse, an jener genuin französischen Theorietradition im 20. Jahrhundert zu arbeiten, die sich in Vielem mit der deutschen Philosophischen Anthropologie trifft, von ihr her aber auch ihre Differenz offenbart. Diese Idee hat erste Resonanz in den langjährigen europäischen Forschungskontakten gefunden, die sich in den beiden trilateralen, DFG-geförderten Forschungsprojekten Philosophische Anthropologie – Herkunft, Zukunft / L'Anthropologie philosophique. Ses origines et son avenir (2005–2007) und Philosophische Anthropologie: Tradition und Aktualität / L'Anthropologie philosophique – Tradition et actualité dans le contexte franco-allemand (2009–2011) um Joachim Fischer, Gérard Raulet, Hans Rainer Sepp und Ada Neschke kristallisiert haben. J. Fischer und dem Vorstand der Sektion Kultursoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie ist zudem für den Raum zu danken, in der Soziologie lebenssoziologische Konzepte zu diskutieren (zuerst unter dem Titel ›Soziologien des Lebens‹, 2006, zuletzt auf der von Frithjof Nungesser, Robert Seyfert und mir organisierten DGS-Sektionsveranstaltung »Aktivität – Exzentrizität – Intensität. Lebenssoziologische Konzepte« 2014 in Trier).

Die Ausgrabungsarbeit der positiven Bergson-Effekte, der Übernahmen des bergsonschen Denkens in der französischen Soziologie verdankt ihren Grundimpuls, ihren *élan* ebenso vielen Gesprächen mit Robert Seyfert, der früh einen Theorienvergleich von Plessner und Deleuze und dann eine von Bergson, Deleuze, Castoriadis und anderen inspirierte Institutionentheorie schrieb. Ihm verdankt sich unsere Überzeugung, dass das bergsonsche Denken etwas Unverkennbares, aber schlecht bekanntes darstellt; und etwas Relevantes gerade für die soziologische Theorie. Seither bilden sein und mein Interesse speziell für Bergson im Grunde ein einziges Unternehmen innerhalb der soziologischen Theorie, wie wir mit Joachim Fischer das allgemeine Interesse für lebenssoziologische Denkweisen teilen, es auf verschiedene Weise fruchtbar machend. Meine

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kenntnisse von Bergsons Werk wurden in zahlreichen Treffen des internationalen Bergson-Nachwuchsforscherkreises in der *Société des Amis de Bergson* um Matthias Vollet und Arnaud François vertieft. Frédéric Worms ist dafür zu danken, dass er Bergson in der französischen Philosophie neu zum Thema machte, vor allem auch mit seiner Initiative einer neuen, kritischen Bergson-Edition. Karl-Siegbert Rehberg hat mich dazu geführt, Bergson im Vergleich und im Gegensatz zu Gehlen zu lesen – und umgekehrt. Tanja Bogusz hat mein gleichzeitiges Interesse für Durkheim geteilt, für diesen klassischen soziologischen Autor, den man in der deutschen Soziologie von Bergson aus kontrastiv noch einmal neu lesen kann.

Zuletzt möchte ich natürlich meinen Mentoren und Gutachtern aus den Disziplinen Soziologie und Philosophie danken, welche diese Arbeit als Habilitationsschrift an der Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Otto-Friedrich-Universität Bamberg stets interessiert betreut und gutgeheißen haben: Richard Münch und Christian Illies sowie dem externen Gutachter Andreas Reckwitz (Frankfurt/Oder). Die Mitarbeiter der Bamberger Lehrstühle für soziologische Theorie um Richard Münch sowie für Philosophie um Christian Illies haben (wie bereits die am Dresdner Lehrstuhl für Soziologische Theorie von Karl-Siegbert Rehberg) das Vorhaben unvoreingenommen diskutiert. Ohne die finanzielle und institutionelle Unterstützung der Universität Bamberg und der Bayerischen Eliteförderung wäre die Ausgrabungsarbeit der Bergson-Effekte im französischen soziologischen Denken wesentlich mühsamer verlaufen – ebenso wie ohne die große lebenspraktische Unterstützung meiner Eltern.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literaturverzeichnis

Abensour, Miguel (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987

– Présentation, in: Ders. (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 7–18

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt/M. 1980

– Einleitung, in: Émile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M 1967, 7–44

Adloff, Frank, Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 236–244

Agathon (Henri Massis/Alfred de Tarde), *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris 1911

– *Les jeunes gens d'aujourd'hui…*, Paris 1913

Allier, Raoul, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris 1925

– *Le Non-Civilise et nous*, Paris 1928

– *Magie et religio*n, Paris 1935

Alliez, Eric, Présentation. Tarde et le problème de la constitution, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson 1999, 9–32

– Différence et répétition de Gabriel Tarde, in: *Multitudes Web* 2001 (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=72)

– Die Differenz und Wiederholung von Gabriel Tarde (2001), in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 125–134

Alliez, Éric/Querrien, Anne, L'effet-guattari, in: *Multitudes* 34 (2008), 22–29

Althusser, Louis, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours,* Paris 1962

– *Für Marx* (1965), Frankfurt/M. 2011

– Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (1966), in: Ders., *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris 1997, 393–415

Angermüller, Johannes, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? In: *Langage et société* 120, 2/2007, 17–34

– *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007

Aron, Raymond, Note sur Bergson et l'histoire, in: *Les études bergsoniennes IV,* Paris 1956, 43–51

– *Hauptströmungen des soziologischen Denkens 2: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber* (1967), Köln 1971

Audouze, Françoise, Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution, in: *Journal of Archaeological Research* 10, 4, 2002, 277–306

Audouze, Françoise/Schlanger, Nathan (Hg.), *Autour de l'homme: contexte et actualité d'André Leroi-Gourhan*, Antibes 2004

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Audren, Frédéric/Milet, Marc, Préface: Maurice Hauriou sociologue. Entre sociologie catholique et physique sociale, in: Maurice Hauriou, *Ecrits sociologiques*, Paris 2008, V-LVIII
Azouvi, Françoise, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007

Bachelard, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Paris 1932
– *La Dialectique de la Durée*, Paris 1936
– Discours du Congres international de Philosophie des Sciences (1949), in: Ders., *Epistemologie. Ausgewählte Texte*. Frankfurt/M. 1974, 22–24
Baciocchi, Stéphane/Jean-Louis Fabiani, Das verlorene Argument in Durkheims Pragmatismus-Vorlesung (1895–1955): Kritisches zu *Methode* und *Wahrheit*, in: Tanja Bogusz/Heike Delitz (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013, 433–472
Badiou, Alain, *Deleuze. La Clameur de l'être,* Paris 1997
Balandier, Georges, Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 30 (1961), 23–34.
– Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 34 (janvier-juin 1963), 3–11 (Inauguralvorlesung an der Sorbonne).
– *Politische Anthropologie* (1967), München 1976
– Tradition et continuité, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 44 (janvier-juin 1968), 1–12
– *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris 1971
– *Georges Gurvitch*, Paris 1972
– *Le Désordre. Eloge du mouvement*, Paris 1988
– *Le dédale: pour en finir avec le XXe siècle*, Paris 1994
Balibar, Etienne, Le structuralisme, une destitution du sujet? in: *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1 (n° 45: Repenser les structures), 5–22
Barber, Michael D., *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004
Barthes, Roland, *Das Reich der Zeichen* (1966), Frankfurt/M. 1981
Bastide, Roger, Mémoire collective et sociologie du bricolage, in: *L'Année Sociologique* 21 (1970), 65–108
– *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations (1960)*, Baltimore 1978
– *Social Origins of Religion (1953)*, University of Minnesota 2003
Bataille, Georges, L'art primitif (1930), in: Ders., *Œuvres complètes I : Premiers écrits : 1922–1940*, Paris 1970, 247–254
– Der Begriff der Verausgabung (1933), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 9–32
– L'Expérience intérieure (1943/1954), in: Ders., *Œuvres complètes V: La Somme athéologique*, Paris 1973, 7–189
– La limite de l'utile, Fragments d'une version abandonnée de La Part maudite (1939–45), in: Ders., *Œuvres complètes VII*, Paris 1976, 181–280

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Die Ökonomie im Rahmen des Universums (1946), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 289–298
– Der verfemte Teil (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236
– L'Histoire de l'érotisme (La Part maudite. Essai d'économie générale) (1951), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes*, Paris 1976, 8–165
– Non-savoir, rire et larmes I (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes,* Paris 2002, 214–233
– La souveraineté. La Part maudite III (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes*, Paris 1976, 242–456
– *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf 1955

Bayet, Albert, Morale bergsonienne et sociologie, in: *Annales sociologiques* 1935, 1–51

Beilecke, Francoise, *Französische Intellektuelle und die Dritte Republik: das Beispiel einer Intellektuellenassoziation 1892–1939*, Frankfurt/M. 2003

Benda, Julien, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris 1910
– Une philosophie pathétique, in: *Cahiers de la Quinzaine* 2 (1913)
– *Sur le succès du Bergsonisme: Précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine,* Paris 1914
– *De quelques constantes de l'esprit humain: critique du mobilisme contemporain*, Paris 1950
– *Verrat der Intellektuellen* (1927), Frankfurt/M. 1983

Benrubi, Isaak, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich,* Leipzig 1928
– *Souvenirs sur Bergson*, Paris 1942

Bergson, Henri, *Cours 1. Leçon de psychologie et de Métaphysique* (1888/89), Paris 1990
– *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen* (1889), Hamburg 1994
– Compte rendu de ›La Genèse de l'idée de Temps‹ de G. Guyau (1891), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 349–356
– Rez. (1891), in: Jean-Marie Guyau, *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993, 107–113
– *Cours 2. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand*, Paris 1992
– *Cours 3. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âme*, Paris 1995
– *Cours 4: Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, Paris 2002
– Histoire de l'idée des temps (Cours au *Collége de France* 1902), in: *Annales bergsoniennes* 1, Paris 2007, 25–68
– *Cours de psychologie de 1892–1893 au lycée Henri IV*, Paris 2008

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– 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
– *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* (1896), Hamburg 1991
– Einführung in die Metaphysik (1903), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, *Aufsätze und Vorträge,* Meisenheim 1948, 180–225
– Leben und Werk von Ravaisson (1904), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, *Aufsätze und Vorträge,* Meisenheim 1948, 246–279
– *Schöpferische Evolution* (1907), Hamburg 2013
– *L'évolution créatrice. Édition critique* (1907), Paris 2007
– Discussion à la société française de philosophie (1907), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 502–507
– Discours sur Gabriel Tarde (1909), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 799–800
– Préface aux ›Pages Choisies‹ de G. Tarde (1909), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 811–813
– Über den Pragmatismus von William James (1911), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden,* Meisenheim 1948, 234–245
– Die philosophische Intuition (1911), in: Ders.: *Denken und Schöpferisches Werden*, Meisenheim 1948, 126–145
– Die Philosophie von Claude Bernard (1913), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden,* , Meisenheim 1948, 226–233
– La philosophie française (1915), in: Ders.: *Mélanges,* Paris 1972, 1157–1189
– *La Signification de la Guerre*, Paris 1915
– Quelques remarques sur Sorel critique de *L'évolution créatrice*. Quatre lettres inédites de Bergson à Sorel (1908–1921), in: *Cahiers Georges Sorel* 1 (1983), 109–123
– Einleitung, zweiter Teil (1922), in: *Denken und schöpferisches Werden,* Meisenheim 1948, 42–109
– *Durée et Simultanité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1922
– Lettre de Bergson à Floris Delattre (1923), in: Ders., *Mélanges*, 1417–1418
– Lettre de Bergson à Floris Delattre (1924), in: Ders., *Mélanges*, 1427
– Comment doivent écrire les philosophes (Lettre à C. Bourquin 1924), in: *Philosophie* 54 (1997), 3–8
– Letter from Bergson to Bouglé (Documents on the ›Lapie affair‹), 1924, in: Philippe Besnard (Hg.), *The Durkheimians and the Founding of French Sociology,* Cambridge 1983, 132–134
– Lettre de Bergson à M. Halbwachs (1926), in: Ders., *Correspondances*, Paris 2002, 1192f.
– Lettre de Bergson à L. Brunschvicg (1927), in: *Mélanges,* Paris 1972, 1482–1483
– Das Mögliche und das Wirkliche (1930), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden,* Meisenheim 1948, 110–125

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *Die beiden Quellen der Moral und der Religion (*1932), Frankfurt/M. 1992
– *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008
– Lettre de Bergson à P. Masson-Oursel (1932), in: Ders., *Correspondances*, Paris 2002, 1386–1388
– Lettre de Bergson à Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 1522–1528
– Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français (1935), in: Ders., *Mélanges,* Paris 1972, 1514–1516
– *Sur le pragmatisme de William James. Ed. critique*, Paris 2011
Bergson, Henri/Lévy-Bruhl, Lucien, La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl, in: *Revue philosophique* 4 (1989), 481–492
Bernard, Claude, *L'introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, Paris 1865
Bert, Jean-François, Lire ce que Marcel Mauss a lu, in: *Revue de philosophie et de sciences humaines* 17, 2006
Berthelot, Jean-Michel, *1895: Durkheim: L'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse 1995
Berthélot, René, *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste 2: Le pragmatisme chez Bergson*, Paris 1911
Besnard, Philippe, La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 7–31
– *Etudes durkheimiennes*, Genf 2003
Bianco, Guiseppe, Portées du nom Bergson. Portrait de groupe avec philosophe, in: *Philosophie 109: Philosophie(s) française(s)* 2011, 43–59
– *La réaction au bergsonisme: transformations de la philosophie française de Politzer à Deleuze*, thèse, Paris 2009
– Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy, in: *The European Legacy* 16 (2011), 855–872
– Le Bergson de Deleuze entre existence et structure, in: Adnen Jdey (Hg.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Paris 2014, 99–116
– *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris 2014
Binet, Alfred, Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie, in: *L'Année Psychologique* 14 (1907), 152–231
Bing, Francois/Braunstein, Jean-François, Entretien avec Georges Canguilhem (1995), in: *Actualité de Georges Canguilhem. Le Normal et le Pathologique*, Le-Plessis 1998, 121–135
Bloch, Marc, Mémoire collective, tradition et coutume: A propos d'un livre récent, in: Revue de synthèse historique, XL (1925), 118–120, 73–83
Blondel, Charles, *La conscience morbide,* Paris 1914
– Les cadres sociaux de la mémoire, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 101 (1926), 290–298
– *La mentalité primitive, Paris 1926*
– *Introduction d la psychologie collective, Paris 1928*
Böhringer, Hannes, Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* von Gilles Deleuze und Fé-

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lix Guattari, in: Peter Gente/Peter Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 148–167
Borch, Christian/Stäheli, Urs, Einleitung – Tardes Soziologie der Nachahmung und des Begehrens, in: Dies. (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 7–38
Borel, Pierre-Marie, Sur la philosophie de Cornelius Castoriadis, in: *Revue de l'enseignement philosophique* 1984, 45–53
Bossermann, Philippe, Georges Gurvitch et les Durkheimiens en France, avant et âpres la seconde Guerre Mondiale, in: *Cahiers internationaux de sociologie* N.S. LXX (1981), 111–25
Bouglé, Célestin, Syndicalistes et bergsoniens, in: *Revue du mois* 7 (1909), 403–416
– *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs,* Paris 1922
– *Bilan de sociologie française contemporaine*, Paris 1935
Bouglé, Célestin/Deat, Marcel, *Le guide de l'étudiant en sociologie,* Paris 1924/1931
Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude, Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt (1967), in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin* Band 3, Frankfurt/M. 1981, 496–551
Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude, *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis* (1968), Berlin/New York 1991
Boutroux, Emile, *Die Kontingenz der Naturgesetze (1874),* Jena 1907
Boyer, Alain, Popper, Bergson: l'intuition et l'ouvert, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133 (Issue thématique: Lectures de Bergson), 2008/2, 187–203
Braunstein, Jean-François, Canguilhem avant Canguilhem, in: *Revue d'histoire des sciences* 539 (2000), 9–26
– La critique Canguilhemienne de la psychologie, in: *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 2004, 6–23
– Canguilhem, Comte und der Positivismus, in: Cornelius Borck/Volker Hess/Henning Schmidgen (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München 2005, 275–294
Bröckling, Ulrich, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007
Brun, P. Patrice/Laurent, Olivier, Henri Hubert, in: *Les Nouvelles de l'archéologie* 79, 2000, 5–32
Burkhard, F., *French Marxism between the Wars: Henri Lefebvre and the ›Philosophies‹,* New York 2000

Callon, Michael, Die Soziologie eines Akteur-Netzwerkes: Der Fall des Elektrofahrzeuges, in: Andrea Belliger/ David J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 175–193

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Canguilhem, Georges, La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme (1929), in: Ders., *Œuvres complètes 1 (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 221–229
– Sociologie. Les causes du suicide (1931), in: Ders., *OEuvres complètes 1 (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 375–383
– Rez. R. Aron, La sociologie allemande contemporaine (1936), in: Ders., *OEuvres complètes 1 (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 487f.
– Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: Frédéric Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160
– Cours sur ›Les normes et le normal‹, 1942/43, unveröffentlicht
– Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique, in: *Revue de Métaphysique et la Morale* 52 (1947), 322–332
– Maurice Halbwachs, l'homme et l'œuvre, in: *Mémorial des années* 1939–1945, Paris 1947, 223–241
– *La connaissance de la vie*, Paris 1952
– Das Denken und das Lebendige (Einleitung) (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens,* Berlin 2009, 15–22
– Aspekte des Vitalismus (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 149–181
– Maschine und Organismus (1952), in: Ders, *Die Erkenntnis des Lebens,* Berlin 2009, 183–232
– Das Normale und das Pathologische (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 281–307
– *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert* (1955), München 2007
– Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft (1955), in: Ders., *Schriften zur Medizin,* Zürich 2013, 90–113
– Sur une epistemologie concordataire (Hommage à Bachelard 1957), in: Pierre Bourdieu, *Soziologie als Beruf: wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis,* Berlin 1991, 99
– Qu'est-ce que la Psychologie ? (1958), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 365–381
– *Das Normale und das Pathologische* (1943/1966), Frankfurt/M. 1977
– La nouvelle connaissance de la vie: Le concept et la vie (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364
– Vie, in: *Encyclopaedia universalis 16*, Paris 1974, 764–769
– Célestin Bouglé, in: *Association amicale des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure 1978*, 31–32
– Tod des Menschen oder Ende des Cogito? In: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, 17–49

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Canguilhem, Georges/Planet, Camille, Traite de Logique et de Morale (1939), in: Georges Canguilhem, *OEuvres complètes 1 (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939),* Paris 2011, 597–924
Caeymaex, Florence, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, in: *Annales bergsoniennes* II, Paris 2004, 410–425
Cassinari, Flavio, Temps et Identité chez Castoriadis. Une aporie bergsonienne, in: Philippe Caumières u.a. (Hg.), *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis* 2, Bruxelles 2006, 135–168
Cassou-Noguès, Pierre/Gillot, Pascale (Hg.): *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Paris 2009
Castoriadis, Cornelius, *Histoire et création: Textes philosophiques inédits*, 1945–1967, Paris 2009
– *Gesellschaft als imaginäre Institution. Versuch einer politischen Philosophie* (1964/65 und 1975), Frankfurt/M. 1984
– Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung (1977), in: Ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1981, 59–104
– Les divertisseurs (1977), in: Ders., *La société française*, Paris 1979, 223–237
– Technik (1978), in: Ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1981, 195–220
– Institution der Gesellschaft und Religion (1978–1980), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 87–110
– Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 25–45
– Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3,* Lich 2010, 109–146
– *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1981
– Individuum, Gesellschaft, Rationalität, Geschichte (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3,* Lich 2010, 191–226
– Vorwort zu Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 13–24
– Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3,* Lich 2010, 149–190
– Komplexität, Magmen, Geschichte. Das Beispiel der mittelalterlichen Stadt (1986), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3,* Lich 2010, 274–29
– Macht, Politik, Autonomie (1978–1987), in: Ders., *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften 1,* Lich 2006, 135–168

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Zeit und Schöpfung (1983–1988), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 227–262
– Getan und zu tun (1989), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 183–269
– Die griechische *polis* und die Schöpfung der Demokratie (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 17–68
– Das griechische und das moderne politische Imaginäre (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 93–122
– M. Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition, in: *Thesis Eleven* 36 (1993), 1–36
– Imagination, Imaginäres, Reflexion (1988–1997), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 293–351
Cazeneuve, Jean, La commémoration du centenaire de Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1960, 223–227
– La sociologie de Georges Gurvitch, in: *Revue française de sociologie* 1966, 5–13
Chapoulie, Jean-Michel, La seconde fondation de la sociologie française, les Etats-Unis et la classe ouvrière, in: *Revue française de sociologie* 32/33 (1991), 321–364
Château, Jean-Yves, Vorwort, in: Gilbert Simondon, *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011, 7–28
– Présentation, in: Gilbert Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, IX-XXXIII
– *Vocabulaire de Gilbert Simondon*, Paris 2008
Châtelet, François, Préface, in: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1975, I-XVIII
Chatué, Jacques, *Epistémologie et transculturalité 2: Le paradigme de Canguilhem*, Paris 2009
Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959
Chimisso, Cristina, *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, Hampshire 2008
Clark, Terry, Émile Durkheim and the institutionalization of sociology, in: *Archives européennes de sociologie*, IX (1968), 37–71
Clastres, Pierre, Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingstums (1962), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 28–47
– Unabhängigkeit und Exogamie (1963), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 49–77
– Worüber lachen die Indianer? (1967) In: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 126–147
– Entre Silence et Dialogue (1968), in: Raymond Bellour/Catherine Clement (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979, 33–38

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Kopernikus und die Wilden (1969), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 7–27
– *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay* (1972), München 1984
– *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani,* Paris 1974
– Die Gesellschaft gegen den Staat (1974), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 179–209
– Prophètes dans la jungle, in: P. Jean Pouillon (Hg.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris/La Haye 1970, 535–542
– Entretiens (juin 1976), in: *Revue du MAUSS permanente* 6.11.2007 [http://www.journaldumauss.net/spip.php?article205]
– Freiheit - Fatalität – Namenlos (1976), in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 8, Berlin 1981, 85–99
– *Mythologie des indiens Chulupi*, Louvain 1992
– Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82
– Über die Entstehung von Herrschaft, ein Interview, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 4, Berlin 1977, 105–140
Clough, Patricia Ticineto (Hg.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, London/Durham 2007
Coenen-Huther, Jacques, Eugène Dupréel, philosophe, sociologue et moraliste, in: *Revue européenne des sciences sociales* XLIV–134: Quel(s) défi(s) pour les sciences sociales à l'heure de la mondialisation ? (2006), 97–118
Collectif, *La pensée du doyen Maurice Hauriou et son influence. Journées Hauriou*, Paris 1968
– *L'anti-autoritarisme en ethnologie*, actes du colloque ethnologique de Bordeaux du 13 avril 1995, Bordeaux 1997
– Simondon. *Multitudes* 18 (4) 2004
– Gilbert Simondon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131 (3) 2006
– La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault, 2009 [http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article225]
Colonna, Fabrice, *Ruyer*, Paris 2007
Costantino, Sergio, L'intuition comme lecture: Merleau-Ponty interprète de Bergson, in: Claudia Stangati (Hg.), *Henri Bergson: esprit et langage*, Sprimont 2001, 227–240
Craig, John E., Sociology and related disciplines between the wars: Maurice Halbwachs and the imperialism of the Durkheimian, in: Philippe Besnard (Hg.), *The sociological domain: The Durkheimians and the founding of French sociology*, Cambridge 1983, 263–289
Cuntz, Michael, Individuum, Werden und Kollektiv. Gilbert Simondon und seine Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: Inka Becker/Michael Cuntz/Astrid Kusser (Hg.), *Unmenge - Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 37–43

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Kommentar zur Einleitung aus Gilbert Simondons Du Mode d'existence des objets techniques, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92
Cuvillier, Armand, Les leçons de sociologie d'É. Durkheim, in: *Les Études philosophiques* 9 (1954), 174–186
– Préface, in: Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913–1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris 1955, 7–26

Davy, Georges, *Émile Durkheim: Choix de textes avec étude du système sociologique*, Paris 1911
– La Sociologie de M. Durkheim, in: *Revue philosophique* 72 (1911), 42–71, 160–185
– Emile Durkheim: I. L'Homme, in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 26 (1919), 181–198
– Emile Durkheim II, L'œuvre, in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 27 (1920), 71–112
– La Sociologie, in: G. Dumas (Hg.), *Traité de psychologie*, Paris 1924, Bd. 2, 765–810
– *Eléments de sociologie*. I: *Sociologie politique,* Paris 1924
– *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* Paris 1931
– Henri Bergson (1859–1941), in: *Revue Universitaire,* 1941 (Nr. 4–5), 321–336
– Compte rendu de Sociologie générale par E. Dupréel, in: *L'Année sociologique* 3. Série (1948/49), 123-130
– Le Social et l'humain dans la sociologie durkheimienne, in: *Revue philosophique* 141 (1952), 321–350
– In memoriam: Émile Durkheim, in: L'*Année Sociologique* 3e (1957), vii-x
– Émile Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), 3–24
– Allocution, *Annales de l'Université de Paris*, XXX (1960)
Debaise, Didier, *Un empirisme spéculatif: lecture de «Procès et réalité» de Whitehead*, Paris 2006
– Eine Philosophie der Zwischenräume. Whitehead und die Frage nach dem Leben, in: Bernhard Dotzler/Henning Schmidgen (Hg.), *Parasiten und Sirenen. Materielle Kulturen der Produktion von Wissen*, Bielefeld 2008, 125–141
de Heusch, Luc, Le renversement de la dette (propos sur les royautés africaines), in: Miquel Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 41–59
Delbos, Victoire, Essai critique: Matière et Mémoire par Henri Bergson, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1897, 353–389
Deleuze, Gilles, *David Hume* (1953), Frankfurt/M. 1997
– (Hg.), *Instincts & institutions,* Paris 1955
– Instinkte und Institutionen (1955), in: *Ders., Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953– 1974*, Frankfurt/M. 2003, 23–27

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Henri Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953– 1974,* Frankfurt/M. 2003, 28–44
– Der Begriff der Differenz bei Bergson (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt/M. 2003, 44–75
– Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson (Cours de Saint-Cloud 1960), in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 166–188
– Gilbert Simondon, das Individuum und seine physikobiologische Genese (1966), in: *Ders., Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 127–132
– *Henri Bergson zur Einführung* (1966), Hamburg 1989
– Die Methode der Dramatisierung (1967), in: Ders., *Die einsame Insel*, Frankfurt/M. 2003, 139–170
– *Differenz und Wiederholung* (1968), München 1997
– *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie (*1968), München 1993
– *Logik des Sinns* (1969), Frankfurt/M. 1993
– Woran erkennt man den Strukturalismus? (1973), in: François Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 1975, 269–302
– Brief an Michel Cressole (1973), in: Ders., *Kleine Schriften,* Berlin 1980, 7–23
– Brief an einen strengen Kritiker (1973), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 11–24
– Ein neuer Kartograph (Überwachen und Strafen) (1975), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 38–66
– Die Interpretation der Aussagen (1977), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 84–108
– Wunsch und Lust (1977/1986), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 117–128
– Über das Bewegungs-Bild (1983), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 70–85
– Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete: Das Denken des Außen (Macht), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 99–130
– Der Fürsprecher (1988), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 175–226
– Über Leibniz (1988), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 227–236
– Was ist ein Dispositiv? (1989) In: Françoise Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 153–162
– Kontrolle und Werden (1990), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 243–253
– Die Literatur und das Leben (1993), in: Ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/M. 2000, 11–17

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Die Immanenz: ein Leben (1995), in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 20–33
– Das Virtuelle und das Aktuelle (1995), in: Peter Gente/Peter Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 249–252
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* (1972), Frankfurt/M. 1977
– *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* 2 (1980), Berlin 1992
– *Was ist Philosophie*? (1991) Frankfurt/M. 1996
Delitz, Heike, Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte. Zur politischen Effektivität der Architektur, in: Ernst Seidl (Hg.), *Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Stadtstrukturen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009, 15–34
– *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt/M., New York 2010
– ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: Peter Trebsche/Nils Müller-Scheeßel/Sabine Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Münster u.a. 2010, 83–106
– Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, in: Guillaume Plas/Gérard Raulet (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie im Kontext. Konkurrierende Denkansätze*, Nordhausen 2012, 279–307
– *Arnold Gehlen. Klassiker der Wissenssoziologie Band 14*, Konstanz 2011
– Gilbert Simondons Theorie der ›sozialen Form‹, in: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 109–130
– Die ›wohlbeleibte‹ und ›blättrige‹ Version der *école française de sociologie*, in: *Soziologische Revue* 35 (3/2012), 245–252
– *Émile Durkheim zur Einführung*, Hamburg 2013
– »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.): *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, 43–51
– ›Anthropo-Biologie‹: Arnold Gehlen und Henri Bergson, in: Karl-Siegbert Rehberg/Tino Heim/Patrick Wöhrle (Hg.), *Arnold Gehlen – Zur Genese und Aktualität seines Werkes,* Frankfurt/M. i.V.
– Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, in: Kristian Köchy/Francesca Michelini (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen* des *Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg 2014 (im Druck)
Delitz, Heike/Bogusz, Tanja (Hg.,), *Émile Durkheim - Soziologie, Ethnologie*, *Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013
de Radkowski, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter*, Paris 2002
Descola, Philippe, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar,* Paris 1986
– La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, in: *Revue française de science politique* 38 (1988), 818–827

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *Jenseits von Natur und Kultur* (2005), Berlin 2011
Descola, Philippe/Taylor, Anne, Introduction, in: *L'Homme* 126–128 (Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes), 1993, 13–24
Descombes, Vincent, *Das Selbe und das Andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich. 1933–1978 (*1979), Frankfurt/M. 1981
Desroche, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris 1968
– Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues, in: *Archives des sciences sociales des religions* 27 (1969), 79–88
Dewey, John, *Logic. The theory of inquiry*, New York 1938
Dewitte, Jacques, Ni hasard, ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss, in: *Revue de MAUSS* 19 (2002) 242–274
Douglas, Mary, Introduction, in: Maurice Halbwachs, *The collective memory*, New York 1980, 1–19
Du Bos, Charles, Begegnung mit Bergson, in: *Merkur* 1950, 854–861
Dumas, Georges, Conclusion, in: Ders. (Hg.), *Traité de psychologie* 2, Paris 1923, 1121–1158
Duportail, Guy-Félix (Hg.), Repenser les structures, in: *Revue de métaphysique et de morale* 45, 2005/1
Dupréel, Eugene, *Le rapport social: essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, Paris 1912
– Convention et Raison (1925), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugene Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris 1949, 1–26
– De la nécessité (1928), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugene Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris 1949, 70–105
– Théorie de la Consolidation. Esquisse d'une théorie de la vie d'inspiration sociologique (1928), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugene Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Paris 1949, 150–195
– Le problème sociologique du rire, in: *Revue philosophique* 53 (1928), 213–260
– La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité (1933), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugene Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Paris 1949, 196–235
– Nature psychologique et convention (1934c), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugene Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris 1949, 250–270
– Variété des groupes sociaux, in: *Cahiers internationaux* II (1947), 32–56
– *Sociologie générale*, Paris 1948
During, Elie, A ›History of Problems‹: Bergson and the French Epistemological Tradition, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 35 (2004), 4–23
Durkheim, Émile, Cours de science sociale: leçon d'ouverture, in: *Revue international de l'enseignement* 15 (1888), 23–48

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (1893), Frankfurt/M. 1988
– *Die Regeln der soziologischen Methode* (1894/1895), Neuwied 1961
– L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie (1895), in: Ders., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris 1975, 403–434
– L'état actuel des études sociologiques en France (1895), in: Ders., *Textes. 1. Eléments d'une théorie sociale*, Paris 1975, 73–108
– *Der Selbstmord* (1897), Frankfurt/M. 1993
– *La Prohibition de l'inceste et ses origines* (1897), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 37–101
– Zur Bestimmung der religiösen Phänomene (1897/98), in: Joachim Matthes (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie* I, Reinbek 1967, 120–141
– Individuelle und kollektive Vorstellungen (1898), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 45–86
– *Leçons de sociologie (1890–1900). Physique des mœurs et du droit. Cours de sociologie dispenses à Bordeaux entre 1890 et 1900*, Paris 1950
– Sur le totémisme (1900/1901), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 315–352
– Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich (1900), in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 164–180
– Lettres à Célestin Bouglé (1900–1904), in: *Revue française de sociologie* 17 (1976), 165–180
– Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116
– Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, in: *Revue de Métaphysique* 1909, 733–758
– Intervention à la soutenance de thèse de M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 18 (1909), 29–31
– Idéal moral, conscience collective et forces religieuses (1909), in: Ders., *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris 1975, 12–22
– Werturteile und Wirklichkeitsurteile (1911), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, 137–157
– *Die elementaren Formen des religiösen Lebens (*1912), Frankfurt/M. 1994
– Le sentiment religieux à l'heure actuelle (1914), in: *Archives des sciences sociales des religions* 27 (1969), 73–78
– Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: Le progrès moral et la dynamique sociale (1914), in: Ders., *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*, Paris 1976, 64–70
– Pragmatismus und Soziologie (1914), in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1993, 10–168
– Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Ursprünge (1914), in: F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Opladen 1976, 368–380
– *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité Allemande et la guerre*, Paris 1915

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– ›Deutschland über alles‹. Die deutsche Gesinnung und der Krieg (1915), in: Ders., *Über Deutschland: Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, Konstanz 1995, 245–290
– Einführung in die Moral (1917, posthum bearbeitet von Marcel Mauss 1920), in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M. 1986, 33–53
– *Pragmatisme et Sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913–1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris 1955
– *Lettres à Marcel Mauss*, Paris 1998
Durkheim, Émile/E. Denis, *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*, Paris 1915
Durkheim, Émile/Fauconnet, Paul, La sociologie et les sciences, in: *Revue philosophique 1903*, 465–497
Durkheim, Émile/Mauss, Marcel, Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen (1903), in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1996, 169–256

Ebke, Thomas, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012
Engel, Paul, Benda contre Bergson, in: *Critique* 732 (2005) 384–397
Eribon, Didier, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen* (1994), München 1998
Eßbach, Wolfgang, Deutsche Fragen an Foucault (1985), in: Ders., *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter,* Wiesbaden 2011, 13–21
– Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: Andreas Lösch u. a. (Hg.), *Technologien als Diskurse*, Heidelberg 2001, 123–136
Essertier, Daniel, *Les formes inferieures de l'explication*, Paris 1927
– *Psychologie et sociologie: Essai de bibliographie critique*, Paris 1927
– *Les savants français* au *XXe siècle, tome IV: La sociologie, tome II: La psychologie,* Paris 1930
Essertier, Daniel/Bouglé, Célestin, Sociologie et psychologie: remarques générales, in: *Annales Sociologiques* A (1934), 121–148

Fabiani, Jean-Louis, *Les philosophes de la république*, Paris 1988
– Clore enfin l'ère des généralités [Nachwort], in: *L'Évaluation en comité*, hg. v. Stéphane Baciocchi/Jennifer Mergy, Oxford 2003, 151–190
– *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880–1980)*, Paris 2010
Fauconnet, Paul, L'œuvre pédagogique de Durkheim, in: *Revue philosophique*, 93 (1922), 185–209
– The Durkheim School in France, in: *Sociological Review* 19 (1927), 15–20

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *L'Enseignement de la sociologie dans les écoles normales primaires*, Paris 1933
– Introduction, in: Émile Durkheim, *Leçons de sociologie physique des mœurs et du droit*, Paris 1950
Fischer, Joachim, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 322–347
– *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008
– Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie: Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus, in: Michael Kauppert/Dorett Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt a.M. 2008, 175–191
– Ekstatik der exzentrischen Positionalität. *Lachen und Weinen* als Plessners Hauptwerk. In: Bruno Accarino/Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie,* Berlin 2008, 253–270
– Kommentar zu Heike Delitz, in: ders./Stephan Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, 52–56
Fitzi, Gregor, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz 2002
Foucault, Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954), Frankfurt/M. 1968
– *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963), Frankfurt/M. 1988
– Diskussion über den Roman (1964), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969,* Frankfurt/M. 2001, 449–513
– Eine Geschichte, die stumm geblieben ist (Über E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, anlässlich des Erscheinens der französischen Übersetzung, Paris 1966. Frz. 1967), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 703–708
– *Archäologie der Wissenschaften* (1969), Frankfurt/M. 1981
– Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den *Cercle d'epistemologie* (1968), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969,* Frankfurt/M. 2001, 887–979
– Jean Hyppolite, 1907–1968 (1969), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969,* Frankfurt/M. 2001, 991–998
– Der Ariadnefaden ist zerrissen (1969), in: Gilles Deleuze/Ders., *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 7–12
– Theatrum Philosophicum (1970), in: Gilles Deleuze/Ders., *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 21–58
– *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Frankfurt/M. 1976
– *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt/M. 1999

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Das Auge der Macht (1977), in: Ders., *Schriften Band III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 250–271
– Ein Spiel um die Psychoanalyse (1977), in: Ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 118–175
– Die Bühne der Philosophie (1978), in: Ders., *Schriften Band III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 718–748
– *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Frankfurt/M. 2004
– Wahrheit, Macht, Selbst (1982), in: Ders. u.a. (Hg.), *Technologien des Selbst,* Frankfurt/M. 1993, 15–23
– Strukturalismus und Poststrukturalismus, Gespräch mit Gérard Raulet (1983), in: Ders., *Schriften Band IV: 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 521–555
– Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft (1985), in: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, 50–72
Fournier, Marcel, *Marcel Mauss. A Biography* (1994), Princeton/Oxford 2006
– *Émile Durkheim (1856–1917),* Paris 2007
François, Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et réalité*, Paris 2009
Fressard, Olivier, 2006: L'idée de création social-historique, in: Philippe Caumières u.a. (Hg.), *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis 2,* Bruxelles, 87–134
Friedmann, Georges, *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées 1895–1935*, Paris 1936
– Qu'est-ce que le travail? In: *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 15 (1960), 684–701
– Maurice Halbwachs (1946), in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), 200–205

Gauchet, Marcel, La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive (1977), in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 45–90
– Introduction: Les figures du politique (2005), in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 9–44
Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950), Textkritische Edition, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt/M. 1993
– Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften, in: Ders./Helmut Schelsky (Hg.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf 1955, 13–45
– *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004
Geiger, Richard, Durkheimian sociology under attack: the controversy over sociology in the Écoles Normales Primaires, in: Philippe Besnard (Hg.),

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

The sociological domain: The Durkheimians and the founding of French sociology, Cambridge 1983, 120–131
Gertenbach, Lars, Geschichte, Zeit und sozialer Wandel: Konturen eines poststrukturalistischen Geschichtsdenkens, in: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 208–225
Girard, René, Differentiation and Undifferentiation in Levi-Strauss and Current Critical Theory, in: *Contemporary Literature* 17 (1976), 404–429
Glowczewski, Barbara, Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels, in: *Multitudes* 34 (2008), 3, 84–94
Gouhier, Henri, Maine de Biran et Bergson, in: *Études bergsoniennes 1*, Paris 1947, 131–173
Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1925
– *Die chinesische Zivilisation* (1928), Frankfurt/M. 1985
Grappe, André, Bergson et Pradines, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1993), 433–446
Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham/London 2011
Groenen, Marc, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles 1996
Grogin, Roger, *The Bergsonian Controversy in France, 1900–1914*, Calgary 1988
Gross, Neil, Durkheim's Pragmatism Lectures: A Contextual Interpretation, in: *Sociological Theory* 15 (2002), 126–149
Guchet, Xavier, Théorie du lien social, technologie et philosophie. Simondon lecteur de Merleau-Ponty, in: *Les Etudes philosophiques* 2, 2001, 219–237
– *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris 2010
Gueroult, Martial, *Malebranche*, 3 Bände, Paris 1955–1959
Gurvitch, Georges, Les idées-maîtresses de Maurice Hauriou, in: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* 1–2 (1931), 155–194
– La philosophie sociale de Bergson (1941), in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948), 294–306
– *La vocation actuelle de la sociologie. Vers la sociologie différentielle,* Paris 1950
Guth, Suzie, The First French Sociology Textbooks (1920–45), in: *Current Sociology* 56 (2008), 183–199
Gutting, Gary: *French philosophy in the twentieth century*, Cambridge 2001

Halbwachs, Maurice, *Leibniz,* Paris 1906
– *Das kollektive Gedächtnis (*1925–44), Stuttgart 1967
– *Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften (*1938), Konstanz 2002
– *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (*1925), Frankfurt/M. 2006
– *Les cadres sociaux de la mémoire collective. Ed. Critique*, Paris 1994

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *La mémoire collective. Ed. Critique,* Paris 1997
Hamerton-Kelly, Robert G. (Hg.), *Violent Origins: Walter Burkert, Rene Girard, and Jonathan Z. on Rital Cilling and Cultural Formation*, Stanford 1987
Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship for Philosophy*, Minneapolis 1993.
Hardt, Michael/Negri, Antonio, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2002
Harman, Graham, Response to Shaviro, in: Ders./Levi Bryant/Nick Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 291–303
Haudricourt, André-Georges, Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, in: *L'Homme* 2 (1962), 1, 40–50
– *La technologie. Science humaine. Recherches d'histoire Et d'ethnologie des techniques*, Paris 1987
– *Des gestes aux techniques*, Paris 2010
Hauriou, Maurice, Les facultés de droit et la sociologie, in: *Revue de la législation et de la jurisprudence* 1893, 77–88
– La crise de la science sociale, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 1894, 294–321
– Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus (1925), in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt 1965, 27–66
– L'ordre social, la justice et le droit (*1927*) in: Ders., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 1933, 23, 43–71
– Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme (1928), in: R. Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt 1965, 96–110
– *Ecrits sociologiques*, Paris 2008
Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Gesamtausgabe* 24, Frankfurt/M. 1975
Henckmann, Wolfhart, La réception de la philosophie de Bergson par Max Scheler, in: *Annales Bergsoniennes II*, Paris 2004, 363–389
Hertz, Robert, *Un ethnologue dans les tranchées (août 1914-avril 1915). Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice*, Paris 2002
Hillebrand, Frank, Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 253–260
Hirsch, Thomas, Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales, in: *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 07 (2011)
Honneth, Axel, Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in: *Merkur* 1985, 39, 807–841
Horkheimer, Max, Bespr.: Henri Bergson, ›Les deux sources de la moral et de la religion‹, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 104–106 (erneut in: Ders., *Kritische Theorie 1*. Frankfurt/M. 1968, 67–70)

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 321–342 (erneut in: Ders., *Kritische Theorie 1*. Frankfurt/M. 1968, 175–199)
– Materialismus und Moral, in*: Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 161–195
– Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 1–53
Hottois, Gilbert, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris 2004
Hubert, Henri, Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie (1905), in: Ders./Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, 189–229
– Texte autobiographique, in: *Revue française de sociologie*, 20 (1979), 205–208,
Hubert, René, *Manuel élémentaire de sociologie*, Paris 1930
Hyppolite, Jean, Henri Bergson et l'existentialisme, in: *Etudes bergsoniennes* 2, Paris 1949, 208–215
– Aspects divers de la mémoire chez Bergson (1949), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) I, Paris 1971, 468–488
– Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson, in: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Vol. 2, Mendoza 1949, 915–921
– Vie et existence d'âpres Bergson (1950), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite (1931–1968) I*, Paris 1971, 489–498
– Néant et Existentialisme, in: *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* 2, Paris 1960, 142–164
– L'épistémologie de Gaston Bachelard (1962), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite (1931–1968) I*, Paris 1971, 661–674
– Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty (1963), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite (1931–1968) II*, Paris 1971, 731–758
– Résumé du Cours ›Histoire de la pensée philosophique‹ de l'année scolaire 1965/66 au Collège de France, in: Guiseppe Bianco (Hg.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris 2013, 235–243

Isambert, François-Albert, Henri Hubert et la sociologie du temps, in: *Revue française de sociologie* 20, 1 (1979), 183–204
Izard, Michel, Lévi-Strauss en son siècle, in: Ders. (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2004, 15–19

Jacob, Benjamin, La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1898, 170–201
Jaisson, Marie, Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925–1945), in: *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1999, 1, 163–178

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

James, William, *A pluralistic Universe*, New York/London 1909
– *William James*: *Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits par F. Delattre et M. Le Breton. Préface d'Henri Bergson, Paris 1924
Joas, Hans, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992
– *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1992
– *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1992
Jonas, Friedrich, *Geschichte der Soziologie, III: Französische und italienische Soziologie*, Reinbek 1968
– *Geschichte der Soziologie, IV: Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart: mit Quellentexten*, Reinbek 1969

Karady, Victor, Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 49–82
Karsenti, Bruno, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris 1997
– Techniques du corps et normes sociales: de Mauss à Leroi-Gourhan, in: *Intellectica* 26–27 (1998), 227–239
– *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris 2006
Keck, Frédéric, Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, in: *Annales Bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*, Paris 2002, 195–214
– *Le problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, thèse de l'Université Lille 2003 (http://documents.univ-lille3.fr/files/pub/www/recherche/theses/keck-frederic/html/these.html)
– Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille, in: *Methodos* 3, 2003, 137–157
– Présentation générale de l'ouvrage, in: Ders./Frédéric Worms/Arnaud Bouaniche, *Les deux sources de la morale et de la religion d'Henri Bergson*, Paris 2004, 5–39
– Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lévy-Bruhl, in: *Revue philosophique* 3, 2005, 303–322
– The Virtual, the Symbolic and the Actual in Bergsonian Philosophy and Durkheimian Sociology, in: *MLN* 120, 5, (2005), 1133–1145
– *Lucien Lévy-Bruhl Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Paris, CNRS 2008
– L'assurance contre la crainte dans les sociétés primitives, in: Frédéric Brahami (Hg.), *Les affections sociales*, Besançon 2008, 309–323
– *Bergson et la sociologie française. Variations sur le thème de la responsabilité. Conférence prononcée à l'Université Meiji de Tokyo le 8.12.2008*, 2009 (http://www.ciepfc.fr/spip.php?article146).
Keller, Thomas, Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz 2004, 355–378
Klute, Georg, Kleinkrieg in der Wüste? Nomadische Kriegsführung und die ›Kultur des Krieges‹ bei den Tuareg, in: Thomas Jäger (Hg.), *Die Komplexität der Kriege*, Wiesbaden 2010, 188–220

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Knöbl, Wolfgang, Social Theory from a Sartrean Point of View. Alain Touraine's Theory of Modernity, in: *European Journal of Social Theory* 2 (1999), 403–427
König, René, Bilanz der französischen Soziologie um 1930, in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis,* München 1978, 56–96
– Emile Durkheim 1858–1917 (1958), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 107–139
– Marcel Mauss (1872–1972) (1972), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 257–283
– Émile Durkheim. Der Soziologe als Moralist (1972), in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens,* 1. München 1976, 312–364
– *Autobiographische* Schriften, Wiesbaden 1998

La Capra, Dominique, *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher* (1972), Aurora 2001
Lafitte, Jacques, *Réflexions sur la Science des Machines*, Paris 1932
Lafrance, Guy, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interpretation*, Ottawa 1974
Lantier, Raymond, Hommage à Henri Hubert, in: *Revue archéologique* 1928, 289–308
Laplantine, Françoise, o.J.: *Le vivant et le vécu, l'expérimentation et l'expérience, la catégorie et l'énergie* (recherche.univ-lyon2.fr/crea/sites/crea/IMG/pdf/LAPLANTINE–2.pdf)
Lash, Scott, Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age, in: *Theory, Culture & Society*, 22 (2005), 3, 1–23
– Life (Vitalism), in: *Theory, Culture & Society* 23 (2006), 323–329
Latour, Bruno, Les raisons profondes du style répétitif de Péguy, in: *Péguy Ecrivain, Colloque du Centenaire*, Paris 1973, 78–102
– Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen (2001), in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 39–61
– Über den Rückruf der ANT, in: Andrea Belliger/David J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–574
– *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Eine Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/M. 2007
– Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence in: Graham Harman/Levi Bryant/Nick Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 304–333
– Some Experiments in Art and Politics, in: *eflux* 23 (3/2011) http://www.e-flux.com/issues/23-march–2011/
– *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris 2012
Latour, Bruno/Crawford, T. Hugh, An Interview with Bruno Latour, in: *Configurations* 1.2 (1993) 247–268

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Latour, Bruno/Illiadis, Andrew, Interview vom 24.9.2013, http://figureground.org/interview-with-bruno-latour
Latour, Bruno/Stengers, Isabelle, Le sphinx de l'œuvre, in: Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence suivi de De l'œuvre à faire*, Paris 2009, 1–79
Lawlor, Leonard, *The challenge of Bergsonism: phenomenology, ontology, ethics*, London/New York 2003
Le Blanc, Guillaume, *La vie humaine: Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris 2002
– Le problème de la création. Bergson et Canguilhem, in: Frédéric Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*, Paris 2004, 498–506
– L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 60–73
Lefebvre, Alexandre *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza,* Stanford, 2008
– *Human Rights as a Way of Life: On Bergson's Political Philosophy*, Stanford 2013
Lefebvre, Alexandre/White, Melanie, Bergson on Durkheim: Society sui generis, in: *Journal of Classical Sociology* 26 (2010), 457–477
– (Hg.), *Bergson, Politics, and Religion,* Durham 2012
Lefebvre, Henri, *La Somme et le reste*, Paris 1959
Lefort, Claude, L'échange et la lutte des hommes (1951), in: Ders., *Les formes de l'histoire*, Paris 1978, 15–29
– Sociétés sans histoire et historicité, in: *Cahiers International de Sociologie* 1952, 91–114
– Pierre Clastres, in: *Libre* 4 (1978), 50–54
– L'œuvre de Clastres, in: Miquel Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 183–211
Leibniz, Wilhelm Gottfried, Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade (1714), in: Ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften/Discours de métaphysique; La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Hamburg 2002
Lenoir, Raymond, Bergsonisme et Sociologie, in: *Revue de Synthèse* 1932, 44–57
Lepenies, Wolf, *Die drei Kulturen*, Reinbek 1988
Leroi-Gourhan, André, L'homme et la nature, in: Paul Rivet (Hg.), *Encyclopédie Française. VII: L'Espèce humaine*, Paris 1936, 7.10–3–7.12–4
– *Évolution et techniques 1: L'homme et la matière*, Paris 1943
– *Évolution et techniques 2 : Milieu et techniques*, Paris 1945
– Le comportement technique chez l'animal et chez l'homme, in: Jean Anthony/Pierre Grapin/Pierre Laget (Hg.), *L'évolution humaine. Spéciation et relation,* Paris 1957, 55–79
– *Le geste et la parole I, Technique et langage,* Paris 1964
– *Le geste et la parole II, La mémoire et les rythmes*, Paris 1965

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (1964/65), Frankfurt/M. 1980
– *Les racines du monde. Entretiens avec C.-H. Roquet*, Paris 1982
– *Pages oubliées sur la Japon. Recueil posthume établi et présenté par Jean-François Lesbre,* Paris 2004
Le Roy, Edouard, Science et Philosophie, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1899, 375–425, 503–562, 706–731 und ebd. 1900, 37–72
– *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Paris 1912
– *Bergson et Bergsonisme*, Paris 1947
Lévi-Strauss, Claude, Contribution a l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, in: *Journal de la société des américanistes* 28 (1936), 269–304
– L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) (1945), 1–12
– La sociologie française, in: Georges Gurvitch (Hg.), La *sociologie au XXe Siècle*, T. II, Paris 1947, 513–545
– French Sociology (1947), in: Georges Gurvitch (Hg.), *Twentieth Century Sociology* 2, New York 1954, 503–537
– *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (*1949), Frankfurt/M. 1993
– La politique étrangère d'une société primitive, in: *Politique étrangère* 2 (1949), 139–152
– Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie* I, München 1978, 7–41
– Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952/1953), in: Ders., *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 299–346
– Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France (1960), in: Ders., *Strukturale Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 11–44
– Was die Ethnologie Durkheim verdankt (1960), in: Ders., *Strukturale Anthropologie 2,* Frankfurt/M. 1975, 57–62
– Sinn und Gebrauch des Modellbegriffs (1960), in: Ders., *Strukturale Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 87–98
– *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris 1961
– *Das wilde Denken* (1962), Frankfurt/M. 1973
– *Das Ende des Totemismus* (1962), Frankfurt/M. 1965
– *Mythologica 1: Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971
– Mythos und Bedeutung II. Ein Gespräch mit Raymond Bellour (1978), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Levi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 162–218
– Von der Irrationalität der Geschichte. Ein Gespräch mit Jean-Marie Benoist (1979), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Levi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 236–251
– Entretien, in: *Le Nouvel Observateur* II, 5.7.1980, 15–17
– Stillstand und Geschichte. Plädoyer für eine Ethnologie der Turbulenzen (1983), in: Ulrich Raulff (Hg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue*

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

historische Perspektiven, Berlin 1986, 68–87
– ...nous avons lui et moi essaye de faire à peu prés la même chose..., in: Coll., *André Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme. Actes du colloque du CNRS*, Paris 1988, 201–206
Lévi-Strauss, Claude, u.a., Sur les rapports entre la mythologie et le rituel, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Section V. Sciences sociales, Séance 24. Lévi-Strauss (26 mai 1956)
Levi-Strauss, Claude/Augé, Marc/Godelier, Maurice, Anthropologie, Histoire, Idéologie, in: *L'Homme* XV (1975) 177–188
Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen (*1988), Frankfurt/M. 1989
Lévy, Bernhard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts* (2000), München 2002
Lévy-Bruhl, Lucien, Essai sur les données immédiates de la conscience. Étude critique, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 15 (1890), 519–538
– *La morale et la science des mœurs*, Paris 1903
– *Das Denken der Naturvölker* (1910), Leipzig 1921
– *Die geistige Welt der Primitiven* (1922), München 1927
– Henri Bergson à l'École normale, in: *Les nouvelles littéraires* 15.12.1928
– *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris 1949
Lévy-Bruhl u.a., La mentalité primitive (Séance du 15.2.1923), in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 1923, 631–663
Loisy, Alfred, *Il y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale ?* Paris 1933
Luhmann, Niklas: Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie (zuerst 1977), in: Emile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1988, 19–40
– Wie ist soziale Ordnung möglich? In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II,* Frankfurt/M. 1981, 195–285
Lukes, Steven, *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study* (1973), Stanford 1985

Macherey, Pierre, La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Epistémologie et histoire des sciences (1964), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris 2009, 32–70
– Pour une histoire naturelle des normes (1988), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, Paris 2009, 71–97
– *À quoi pense la littérature*, Paris 1990
– De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault (1993), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris 2009, 97–108
Madelrieux, Stéphane (Hg.), *Bergson et James, cent ans après*, Paris 2011
Maine de Biran, Pierre, *Sur l'influence de l'habitude*, Paris 1803
– *Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807),* Freiburg 2008

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Maire, Gilbert, *Bergson mon maitre*, Paris 1953
Malebranche, Nicolas, *Von der Erforschung der Wahrheit (*1674/75), Hamburg 1968
Maniglier, Patrice, (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011
Marcel, Jean-Christophe, Georges Gurvitch: les raisons d'un succès, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 110, 2001, 97-119
Marcel, Jean-Christophe/Mucchielli, Laurent, Eine Grundlage des *lien social*: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs, in: Stephan Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs - Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 191–225
Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, Paris 1914
Massis, Henri, *Evocations. Souvenirs. 1905–1911,* Paris 1931
Massumi, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002
Maunier, René, Invention et diffusion, in: Dominique Gusti (Hg.), *Mélanges,* Bucarest 1936, 341–348
Mauss, Marcel, *La prière*, Paris 1909
– L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) (1921), in: Ders., *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 269–278
– In memoriam Emile Durkheim. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, in: *L'année sociologique* NS 1 (1923/24), 7–29
– Die Gabe. Funktion und Form des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 9–144
– Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie (1924), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 145–173
– Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum (Australien und Neuseeland) (1926), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 175–195
– Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Ders., *Œuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 178–245
– Les civilisations, éléments et formes (1929), in: Ders., *Œuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris 1969, 456–479
– Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt (1930), in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe,* Wiesbaden 2006, 345–359
– La sociologie en France depuis 1914 (1933), in: Ders., *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 436–459
– Die Techniken des Körpers (1935), in: Ders., *Anthropologie und Soziologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 199–209
– Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84 (1990), 87

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Les techniques et la technologie (1941/1948), in: *Revue du M.A.U.S.S.* 2004/1, 434–450
– *Handbuch der Ethnographie* (1947), hg. von I. Därmann/K. Mahlke, München 2013
– *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, Berlin 2012
Mauss, Marcel/Fauconnet, Paul, Sociologie (1901), in: Mauss Marcel, *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie,* Paris 1969, 139–177
Mauss, Marcel/Hubert, Henri, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1903), in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie* 1, München 1978, 43–179
Merleau-Ponty, Maurice, Compte rendu de Jean-Paul Sartre: *L'Imagination,* in: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 33 (1936), 756–761 (erneut in: Ders., *Parcours, 1935–1951*, Paris 1997, 45–54)
– *Die Struktur des Verhaltens* (1942), Berlin 1976
– *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1974
– *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978
– Lob der Philosophie (1953), in: Ders., *Vorlesungen 1*, Berlin 1973, 15–50
– *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000
– Bergson im Werden (1959), in: Ders., *Zeichen*. Hamburg 2007, 265–280
– *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964), München 2004
Michailow, Matthias, Einleitung, in: Alfred Schütz, *Sinn und Zeit. Frühe Wiener Arbeiten und Entwürfe*, Konstanz 2007, 7–42
Milet, Jean, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris 1970
Millard, Éric, Hauriou et la théorie de l'institution, in: *Droit et société* 30/31 (1995), 381–412
Milovanoff, Anne, La seconde peau du nomade. In: *Nouvelles litteraires* 2646 (27 juillet au 3 août 1978), 18
Moebius, Stephan, *Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz 2006
– *Marcel Mauss. Klassiker der Wissenssoziologie* 2, Konstanz 2006
– Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. Nachwort, in: Marcel Mauss, *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, Berlin 2012, 617–682
Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof/Papilloud, Christian, Der Stellenwert der Religionssoziologie in Marcel Mauss' Leben und Werk, in: Marcel Mauss, *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, Berlin 2012, 9–30
Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008
– Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 7–25

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Morin, Edgar, Castoriadis, un titan de l'esprit, in: *Le Monde,* 30.12. 1997
Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson, éducateur*, Paris 1955
Mucchielli, Laurent, *La Découverte du Social: Naissance de la Sociologie en France (1870–1914)*, Paris 1998
– Für eine kollektive Psychologie: Das durkheimsche Erbe bei Maurice Halbwachs und seine Auseinandersetzung mit Charles Blondel (1999), in: Stephan Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs - Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 69–114
– Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde, in: *Revue d'histoire des sciences humaines* 3 (2000), 161–184
Muhle, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem,* Bielefeld 2008
Müller, Bertrand, Critique bibliographique et stratégie disciplinaire dans la sociologie durkheimienne, in: *Regards sociologique*s, 5, 1993, 9–23
Müller, Hans-Peter, Editorial, in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 159–163
– Emile Durkheims Moralpolitik des Individualismus, in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 227–247
Münch, Richard, *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber* (1982), Frankfurt/M. 1988

Namer, Georges, Postface, in: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire. Ed. critique,* Paris 1994, 297–367
– Postface, in: Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective. Édition critique*, Paris 1997, 239–295
Niethammer, Lutz, *Kollektive Identität: heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000
Nizan, Paul, *Die Wachhunde* (1932), Leipzig 1981

Oger, Erik, Einleitung, in: Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Hamburg 1991, IX-LVII

Paquette, Guy, *Le fait social chez Bergson*, dactylographié. Thèse. 3e cycle. Lettres, Paris 1969
Péguy, Charles, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris 1914
– *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris 1931
Peter, Lothar, Élan Vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1994 (1996), 7–60
Peyre, Henri, *Durkheim*: *The Man, His Time and His Intellectual Background*, Ohio 1960
– Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background, in: Kurt H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim: 1858–1917*, New York 1979, 3–31

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Pflug, Gerhart, Die Bergson-Rezeption in Deutschland, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45 (1991), 257–266
Pickering, William, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories,* London 1984.
Pilkington, Anthony E., *Bergson and his Influence. A Reassessment*, Cambridge 1976
Pinto, Louis, Le débat sur les sources de la morale et de la religion, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 153 (2004), 41–47
Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin 1975
– Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt/M. 1981, 135–233
– *Verspätete Nation* (1935/1959), Frankfurt/M. 1988
Politzer, Georges (Francois Arouet): *La fin d'une parade philosophique: le Bergsonisme*, Paris 1929
– Apres la mort de M. Bergson, in: *Pensée Libre* 1 (1941)
Popper, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons, Bd. II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und das Phänomen des Kommunismus* (1945), Tübingen 1958
Pradines, Maurice, *Critique des conditions de l'action*, 2 Bände, Paris 1909
– *Esprit de la Religion. Essai sur les rapports des disciplines humaines: science, morale, philosophie, et des disciplines mystiques: magie et religion*, Paris 1941
– *Traité de psychologie generale* (1943–1946), Paris 1986
Prado, Bento Jr., Prefácio (1982), in: Pierre Clastres, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, Rio de Janeiro 2004, 4–8
Pryzluski, Jean, *La Participation*, Paris 1940
– *L'évolution humaine*, Paris 1942
Pudal, Roman, 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

Raulet, Gérard, Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland, in: Guillaume Plas/Ders. (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie. Erster Teilband*, Nordhausen 2012, 207–230
Raulff, Ulrich, E*in Historiker im 20. Jahrhunderts: Marc Bloch,* Frankfurt/M. 1995
– *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte*, Göttingen 1999
Ravaisson, Félix, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1834
– *De l'habitude*, Paris 1838
Reckwitz, Andreas, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* (2000), 2. Aufl., Weilerswist 2006

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Der Ort des Materiellen in den Kulturtheorien. Von sozialen Strukturen zu Artefakten (2002), in: Ders., *Unscharfe Grenzen*, Bielefeld 2008, 131–156
– *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012
Rehberg, Karl-Siegbert, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard Göhler (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 47–84
Renouvier, Charles, *Science de la morale,* Paris 1869
Richard, Gaston, Dogmatic atheism in the sociology of religion (1923), in: William Pickering (Hg.), *Durkheim on Religion*, London1975, 228–276
Richir, Marc, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de Société contre l'Etat: in: Miquel Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 61–71
Ricœur, Paul, Réponses à quelques questions, in: *L'Esprit* 31 (›La pensée sauvage‹ et le structuralisme, 1963), 628–653
– Symbole et temporalité, in: *Archivio di Filosofia* 1–2 (1963), 16–34
– *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2003
Riley, Alex T., Durkheim vs. Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern ›Return‹ of the Sacred, in: *Sociological Perspectives* 45 (2002), 243–265
Rhodes, R. Colbert, Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch, in: *Theory and Society* 5 (1978), 45–73
Rolland, Romain, *Péguy*, Paris 1971
Rosa, Hartmut, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005
– *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung - Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012
Roux, Jacques (Hg.), *Gilbert Simondon: une pensée opérative*, Saint-Étienne 2002
Ruyer, Raymond, Le psychologique et le vital, in: *Bulletin de la Société française de philosophie,* séance du samedi 26 novembre 1938, Paris 1939, 159–195
– *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946
– *La Genèse des formes vivantes*, Paris 1958
– *L'animal, l'homme, la fonction symbolique,* Paris 1964

Sartre, Jean-Paul, *L'Imagination (*1936), Paris 2010
– *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft* (1940), Reinbek 1994
– *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis 1* (1960), Reinbek 1980
Sasso, Robert/Villani, Arnaud (Hg.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les Cahiers de Noesis 3*, 2003

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schäfer, Hilmar, *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist 2013
Schütz, Alfred, *Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode* (1924–28), Frankfurt/M. 1981
Schlanger, Nathan, Le fait technique total, in: *Terrain* 16, 1991, 114–130
– The Study of Techniques as an Ideological Challenge: Technology, Nation, and Humanity in the Work of Marcel Mauss, in: Wendy James/N. J. Allen (Hg.), *Marcel Mauss: a centenary tribute*, London 1998, 192– 212
– Introduction: Technical Commitments. Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences, in: Marcel Mauss, *Techniques, technology and civilization*, New York 2006, 1–29
Schmidgen, Henning, Die Materialität der Dinge? Bruno Latour und die Wissenschaftsgeschichte, in: Georg Kneer/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2008, 15–46
– *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011
Schmitt, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934
Serres, Michel, Boltzmann und Bergson (1977), in: Ders., *Hermes 4: Verteilung*, Berlin 1993, 132–150
– *Hermes 5: Die Nordwest-Passage* (1980), Berlin 1994
Seyfert, Robert, 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/M., New York 2008, 4684–4694
– Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia internationalis* 44 (2007, erschienen 2008), 2, 193–215
– *Das Leben der Institutionen. Aspekte einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist 2011
Simmel, Hans, Auszüge aus den Lebenserinnerungen, in: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M. 1976, 247–268
Simondon, Gilbert, Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète, in: *Culture manuelle* 1953
– Culture et technique, in: *Morale et Enseignement. Bulletin de l'Institut de philosophie, Université libre de Bruxelles* 55–56, XIV (1965)
– *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), Paris 2005
– *Die Existenzweise technischer Objekte* (1958), Zürich 2012
– Les limites du progrès humain, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 64 (1959), 370–376
– Form, Information, Potentiale (1960), in: Inka Becker/Michael Cuntz/Michael Wetzel (Hg.), *Just not in time. Inframedialität und nonlineare Zeitlichkeiten in Kunst, Film, Literatur und Philosophie*, München 2011, 221–247

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Psycho-sociologie de la technicité, 3: Technicité et sacralité, Conclusion, in: *Bulletin de l'Ecole pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon* 1961, 319–350
– *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,* Paris 1964
– *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (posthum 1989/unveröffentlicht 1964), Paris 2007
– Das Individuum und seine Genese. Einleitung (1964), in: Claudia Blümle/Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Zürich 2007, 29–45
– Culture et technique, in: *Morale et Enseignement (Bulletin de l'Institut de philosophie),* Université libre de Bruxelles 55–56, XIV (1965)
– Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: Inka Becker/Michael Cuntz/Astrid Kusser (Hg.), *Unmenge - Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 45–74
– *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris 2005
– *Cours sur la perception* (1964–1965), Paris 2006
– *Imagination et Invention* (1965–1966), Chatou 2008
– *Communication et Information. Cours et conférences* (1964–1971), Paris 2010
– *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen* (posthum, 2005), Zürich 2011
– Die technische Einstellung (posthum 2006), in: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung - Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, 73–92
Simondon, Gilbert/Le Moyne, Jean, Entretien sur la mécanologie (1968), in: *Revue de synthese* 130 (2009), 103–132
Sitbon-Peillon, Brigitte, *Bergson et Durkheim: entre philosophie et sociologie. Rupture et Unité*. Klesis 2007 (philosophie-en-ligne.fr/klesis/Klesis-Sitbon-Peillon.pdf)
– À la suite de *L'évolution créatrice*: Les deux sources de la morale et de la religion - L'entropie, un principe social? In: *Archives de Philosophie* 2008, 289–308
– *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris 2009
Soulez, Philippe, *Bergson politique*, Paris 1990
– *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997
Souriau, Étienne, *Les différents modes d'existence* (1943), Paris 2009
Srubar, Iljar, Schütz' Bergson-Rezeption, in: Alfred Schütz, *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt/M. 1981, 9–76
Stäheli, Urs, *Poststrukturalistische Soziologien,* Bielefeld 2000
– *Spektakuläre Spekulation. Das Populäre der Ökonomie*, Frankfurt/M. 2007
Stedman-Jones, Susan, *Durkheim reconsidered*, Cambridge 2001
Stiegler, Bernard, *Technik und Zeit 1. Der Fehler des Epimetheus*, Berlin/Zürich 2009.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon, in: *Intellectica* 26/27 (1998), 241–256
– Leroi-Gourhan: l'inorganique organise, in: *Les Cahiers de médiologie* 6 (1998), 187–194
Strenski, Ivan, What Structural Mythology owes to Henri Hubert, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1985), 354–371

Tarde, Gabriel, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt/M. 2009
– *Monadologie und Soziologie* (1893), Frankfurt/M. 2008
– *Die sozialen Gesetze. Skizze zu einer Soziologie* (1898), Leipzig 1908
Tarot, Camille, *De Durkheim à Mauss l'invention du symbolique*, Paris 1999
Terray, Emmanuel, Une Nouvelle anthropologie politique? In: *L'Homme* 29 (1989), 110, 5–29
Touraine, Alain, *Soziologie als Handlungswissenschaft* (1965), München 1974
Trom, Danny, Zwei Tropismen. Die Krise der Gesellschaftskritik aus Pariser und Frankfurter Sicht (2008), in: *Mittelweg* 36 (2010), Heft 2, Literaturbeilage.
Valade, Bernard (Hg.), *Durkheim, l'institution de la sociologie*, Paris 2008
van Gennep, Arnold, *L'état actuel du problème totémique*, Paris 1920
Vatin, Francoise, Mauss et la technologie, in: *Revue du M.A.U.S.S.* 2004/1,
Vieillard-Baron, Jean-Louis, Une œuvre mal comprise, in: Ders., *Bergson* (« Que sais-je ? »), Paris, 2007, 3–6
Vialatoux, Joseph, *De Durkheim à Bergson*, Paris 1939
Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity und Divinity in an Amazonian Society*, Chicago 1992
– *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009
– Un frappant retour des choses [Vorwort], in: Ders., *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009, 3–13
– Un curieux entrecroisement, in: Ders., *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009, 66–76
– La production n'est tout: les devenirs, in: Ders., *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009, 131–144
– Devenirs du structuralisme, in: Ders., *Métaphysiques cannibales*, Paris 2009, 171–195
Vogl, Joseph, *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin 2004
Vollet, Matthias, *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*, Freiburg 2007

Wagner, Frank Du structuralisme au post-structuralisme, in: *Études littéraires* 36, 2 (2004), 105–126
Wahl, Jean, *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel,* Paris 1932
– [Tribute to Bergson], in: Th. Hanna (Hg.), *The Bergsonian Heritage*, New York 1962, 150–154

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– *Französische Philosophie. Ein Abriß* (nach der frz. 2., erw. Auflage 1946), Sickingen 1948
Waterlot, Gislain (Hg.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion,* Paris 2008
Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen 1980
Weinmann, Martin, Einführung, in: Gilles Deleuze, *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, 7–21
Weisz, George, The republican ideology and the social sciences: the Durkheimians and the history of social economy at the Sorbonne, in: Philippe Besnard (Hg.), *The sociological domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge 1983, 90–119
Wilbois, Joseph, *Devoir et durée. Essai de morale sociale*, Paris 1912
Worms, Frédéric, Deuxieme Partie (1918–1941), in: Philippe Soulez, *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997
– Bergson et James, lectures croisées, in: *Philosophie* 64 (1999), 54–68
– Vocabulaire de Bergson, in: Jean-Pierre Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX° siècle)*, Paris 2002, 15–19
– (Hg.), *Le moment 1900 en philosophie,* Villeneuve d'Ascq. 2004
– (Hg.), *Le choc Bergson. La première édition critique*, Paris 2007–2011
– Présentation, in: Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Édition critique*, Paris 2008, 5–14
– *La philosophie en France au XX° siècle. Moments*, Paris 2009
– Pouvoir, création, deuil, survie. La vie, d'un moment philosophique à un autre, in: Pierre Maniglier (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, 349–368
– La vie dans la philosophie du XXe siècle en France, in: *Philosophie* 109 (2011), 74–91
Worms, Frédéric/Wunenburger, Jean-Jacques (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité*? Paris 2008
Wunenburger, Jean-Jacques, Force et résistance, le rythme de la vie, in: Frédéric Worms/Ders. (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité*? Paris 2008, 26–37

Zac, E., Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson, in: *Les études bergsoniennes* III, Paris 1968, 123–158
Zourabichvili, François, Deleuze, in: Jean-Pierre Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX° siècle)*, Paris 2002, 900–933

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autorenindex

Adorno, Theodor W. 24, 28, 30
Agathon 74f., 82
Alain (Émile Chartiers) 262, 265
Allier, Raoul 486
Althusser, Louis 43, 135, 138, 374, 407
Aron, Raymond 129f., 268, 486
Aristoteles 31, 105, 133, 167, 228, 407, 452, 462

Bachelard, Gaston
Badiou, Alain 37, 334
Balandier, Georges 385f.
Barthes, Roland 179
Bastides, Roger 99, 486
Bataille, Georges 21, 210, 217, 425–434, 262
Bayet, Alfred 119
Benda, Julien 133, 137
Bernard, Claude 71, 149f.
Berthelot, René 30f., 154
Binet, Alfred 76
Bloch, Marc 21, 93, 99, 486
Blondel, Charles 21, 93, 99, 119, 122
Bouglé, Celéstin 47, 49, 78, 93, 104, 119, 136, 279
Bourdieu, Pierre 38, 41, 143ff., 269, 284, 440
Boutroux, Émile 32, 71, 123, 136
Brunschvig, Léon 35, 37, 117

Caillois, Roger 104f.
Canguilhem, Georges 14, 19, 21, 34, 37, 39, 41, 44, 78, 115, 124, 134f., 138f., 145, 149f., 162, 196, 254, 268–289, 296, 299, 303, 331, 339, 378, 380, 383, 436f., 440, 457, 482f., 486
Castoriadis, Cornelius 15, 21, 41, 67f., 151, 184, 203, 230, 243, 282, 314, 386, 401–424, 461f., 465, 485, 488
Chateaubriond, François-René 383
Clastres, Pierre 15, 21, 91, 119, 203, 217, 243, 333, 354, 360, 375, 378, 385–400, 416, 459, 462, 480
Comte, Auguste 33, 35, 37, 62f., 76, 138, 195, 203, 214, 274, 277f., 283, 452
Cuvier, Georges 260
Cuvillier, Armand 60f.

d'Arc, Jeanne 237
Darwin, Charles 177, 202f., 208, 247
Davy, Georges 77f., 127ff.
Deleuze, Gilles 11, 14, 16, 18, 20, 23, 37, 39, 41, 44, 46, 79, 134, 142, 150f., 154, 159, 161, 163, 171, 178, 180f., 189, 198, 200, 205–208, 229, 232ff., 243, 246, 251, 256, 272f., 286ff., 312ff., 327, 331–360, 370–374, 380, 388, 399, 402, 406f., 422, 424, 437, 439, 449, 451, 454, 456, 460, 462–470, 478, 481f., 485f., 488
de Radkowski, Georges-Hubert 251, 447, 486
Descartes, René 33, 35f., 48, 136, 161, 289
Descola, Philippe 108, 232, 314, 387, 469
Dewey, John 472f.
Douglas, Mary 95
Driesch, Hans 26, 202f.
Dupréel, Eugène 21, 41, 146, 154–160, 448
Durkheim, Émile 15f., 19, 27, 29–32, 38–84, 93f., 97, 99, 102–130, 133–137, 140, 146–150, 155, 159, 163, 167f., 213f., 217–220, 223–235, 239, 243, 251, 268, 277ff., 283, 296, 298, 303f., 314, 362f., 365, 368f.,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

371, 375, 377f., 382ff., 391, 405, 414, 416, 425, 427f., 435, 439f., 443–448, 456f., 462f., 470, 472, 483, 486, 488

Espinas, Alfred 108
Essertier, Daniel 122f.

Fauconnet, Paul 65, 110
Febvre, Lucien 21, 93
Freud, Sigmund 35, 333, 347
Foucault, Michel 23, 29, 32, 37, 43, 48, 134, 143, 161f., 269, 273, 280, 284–288, 331, 334, 342, 371, 374, 384, 406f., 421, 440, 444, 460, 462, 475f.
Friedmann, Georges 134, 137f.

Gauchet, Marcel 68, 91, 385f., 416
Gehlen, Arnold 26f., 124f., 146, 321, 371, 430, 437, 475f., 480, 488
Gide, André 23, 142
Goethe, Johann Wolfgang 104
Granet, Marcel 245, 264
Gueroult, Martial 33, 289
Gurvitch, Georges 127f., 148, 361, 386
Guyau, Jean-Marie 91

Halbwachs, Maurice 16, 18, 22, 43f., 53, 69, 83, 93–103, 105, 119, 280, 443, 447f.
Hamelin, Octave 108
Haudricourt, André-Georges 250, 447, 457, 486
Hauriou, Maurice 27, 41, 119, 146–154, 160, 448, 456, 463
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 17, 35, 46, 128, 134, 144, 285, 338, 407, 439f., 452, 470
Heidegger, Martin 17, 27, 35, 104, 134, 142f,, 285, 290, 407, 440
Hertz, Robert 83
Horkheimer, Max 25f., 28
Hubert, Henri 16, 22, 43, 53f., 83–92, 111–115, 218, 447f.
Hubert, René 78
Hume, David 33, 331, 333, 338, 462
Hyppolite, Jean 14, 17, 123, 134, 142f., 160ff., 200, 268, 289, 298, 331, 449, 487
Husserl, Edmund 17, 27f., 35, 134, 142, 407, 440

James, William 28, 31, 61, 76, 123, 160, 175f., 464, 472ff.

Kant, Immanuel 33, 54, 60, 168f., 171, 182ff., 195, 285, 300, 334, 338, 407
Kierkegaard, Sören 486
König, René 29, 105

La Boétie, Étienne de 385
Lacan, Jacques 332, 338, 407, 424
Lamarck, Jean-Baptiste de 203
Latour, Bruno 81, 467–472, 474
Lefebvre, Henri 134f., 486
Lefort, Claude 68, 364, 386, 402f.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 33f., 93, 95, 136, 171, 180, 194f., 289, 338, 452
Leiris, Michel 425
Leroi-Gourhan, André 21, 41, 106, 113, 243, 245, 267, 270, 289, 291, 338, 349ff., 360, 389, 447, 456f., 459f., 462, 465f., 469, 480, 486
Le Roy, Éduard 46, 168,
Lévinas, Emmanuel 487
Lévi-Strauss, Claude, 21, 38, 40, 84, 99, 107ff., 112, 119, 128, 163, 203, 227, 229, 232, 243, 246, 336, 354, 360–391, 399, 406, 425–428, 444, 456, 459, 463, 469, 480, 482
Lévy, Bernard-Henri 11, 137, 142ff.
Lévy-Bruhl, Lucien 16, 40, 75, 77, 108, 119–122, 126, 167, 169, 218, 227, 279, 311, 362, 377
Luhmann, Niklas 26, 199, 483

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lyotard, Jean-François 331

Maffesoli, Michel 118
Maine de Biran, Pierre 33, 37, 79, 135, 177, 290
Malebranche, Nicolaus 33, 163, 177, 289f., 309, 311
Maritain, Jacques 133, 169
Marx, Karl 35, 46, 128, 136, 295, 352, 460
Massis, Henri 74ff.
Mauss, Marcel
Maunier, René 262
Mead, George Herbert 473
Merleau-Ponty, Maurice 14, 21, 33, 37, 45, 109, 134, 142f., 145, 160, 163ff., 169f., 192, 268, 286f., 289, 296f., 406, 487
Morin, Edgar 403

Nietzsche, Friedrich 13, 31f., 35, 123, 134, 137, 283f., 286f., 331, 333f., 338, 359, 425ff., 438, 462, 476, 483, 486
Nizan, Paul 16, 18, 26, 133, 136f., 142, 268, 440

Pascal, Blaise 35f.
Péguy, Charles 30, 165, 357, 468, 487
Piaget, Jean 21
Platon 152f., 227, 301, 328, 452
Plessner, Helmuth 26f., 206, 211, 437, 474, 476, 488
Politzer, Georges 17f., 26, 133–136, 138, 142, 270f., 440
Pradines, Maurice 21, 41, 123–126, 486
Pryzluski, Jean 27, 123, 125f., 486

Ravaisson, Félix 32
Renouvier, Charles 60, 69
Ribot, Théodule 34, 214, 278
Ricœur, Paul 298, 364, 487
Rivet, Paul 108
Rousseau, Jean-Jacques 34, 214, 237, 375, 383
Ruyer, Raymond 340, 486

Sartre, Jean-Paul 16, 23, 37f., 48, 136–139, 142–145, 268, 287, 292, 296, 338, 362, 364, 383f.
Scheler, Max 26f., 488
Schmitt, Carl 146
Schopenhauer, Arthur 32, 43, 174
Schütz, Alfred 27ff.
Serres, Michel 21, 487
Simiand, François 64, 83
Simmel, Georg 26f., 41, 72, 79, 102, 129, 437
Simondon, Gilbert 15, 21, 41, 113, 163, 243, 246, 251, 256, 273, 284, 289–330, 336–340, 349ff., 360, 402, 417, 420, 422ff., 453, 456, 460–467, 469ff., 477, 482, 485
Soriau, Étienne 471
Sorel, Georges 18, 46f., 108, 142, 169
Spencer, Herbert 33, 62, 160, 183f., 195, 203, 214, 226, 232, 247, 452
Spinoza, Baruch de 34, 41, 160, 162, 171, 173, 177f., 189, 194, 235, 289f., 314, 331, 333f., 338, 342, 344f., 454, 462

Tarde, Alfred de 74
Tarde, Gabriel de 16, 41, 44, 47f., 51, 64, 70, 78–82, 147f., 155, 167, 220, 237, 349, 443
Touraine, Alain 144f., 460

Valéry, Paul 46, 486
Viveiros de Castro, Eduardo 469
Voltaire 35, 135
von Assisi, Franz 313

Wahl, Jean 33, 134, 143, 160f.
Wilbois, Joseph 49, 62ff.
Worms, René 47, 80, 147, 443

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sachindex

Aborigines: s. Totemismus
Abstammungslinie, technologische 251, 299, 351
Abstammungslinie, territoriale 356
Abstammungslinie, totemistische 352
Abwehr (einer Erfindung) 197, 231, 261–266, 353f., 358, 388, 394ff., 398f., 480f.
Ästhetik, Ästhetisches 20, 108f., 256, 261, 293, 323f., 326, 467, 479
Affekte, Affektivität 33, 39, 53, 68f., 71, 109–112, 120–124, 130, 143, 148–153, 176f., 182, 185, 188–193, 196, 210, 213, 215, 219, 221, 226, 233, 237, 239–244, 251, 256, 282, 298, 310–314, 317f., 322, 324–329, 332f., 336f., 342–348, 350f., 355–358, 362, 365, 369, 377, 383, 400f., 404, 412–415, 422, 424, 427, 434, 445, 454, 456f., 459, 461, 463–468, 477–480
Agrikultur 248, 263, 349, 358, 382
Akteur-Netzwerk-Theorie 20, 336, 467–471
Aktuelles/Virtuelles 19, 153, 163, 174, 199–210, 213, 222, 235, 241, 249–253, 260ff., 287, 292, 299, 321, 326, 333–336, 340–343, 351, 363, 370, 373ff., 388, 397f., 452f., 480f.
Amöbe 188, 254f., 270, 344
Anomie 70, 146, 282, 456, 484
Anders-Werden, soziales (Werden, Veränderung) 14f., 20, 24f., 68, 79, 89, 148, 151, 159, 186, 198, 194–199, 203, 206, 213, 286f., 302, 312, 325, 377, 341, 375–379, 402, 404, 408, 411, 419f., 424, 436, 449, 452f., 455f., 462, 470f., 476f., 482, 484
Anthropologie/Ethnologie (s.a. strukturale Anthropologie) 13, 21, 39, 42, 94, 108, 125, 127, 172, 203, 218, 243–253, 260, 266, 278, 289, 353f., 361, 363f., 369, 375, 378, 383, 385–398, 438, 457, 459, 469
Anthropologie, historische 286
Anthropologie, Philosophische 26f., 211, 437, 474ff., 488
Anthropologie, strukturale 108, 125, 246, 353, 361–384, 387, 391f., 469
Anthropismus, anthropistisch 144, 202, 314, 461
Anti-Bergsonismus 15f., 42f., 74f., 82, 93, 96, 99, 101, 133ff., 140–144, 154, 286, 334, 361, 443, 446, 479
Anti-Intellektualismus 13, 15, 45, 104, 161, 168, 202, 272, 364
Anti-Moderne 15, 45, 65, 74, 112, 168, 443
Anti-Rationalismus 16, 18, 70, 96, 137, 168, 443, 449
Anti-Szientizismus 45, 76
apeiron 306, 329, 420, 422
Appell (vs. Zwang) 219f., 223, 226, 328
Arbeit, Arbeiter (vs. freie Tätigkeit) 89, 228, 295, 301, 319, 328, 350, 352, 357, 395, 427–434, 460f.
Archäologie 84, 124, 126, 245, 251, 285, 398
Architektur 102, 135, 285, 314f., 333, 342, 348, 354f., 417, 419f.
Artefakte 19f., 106, 110, 148, 156, 158, 185, 189, 212, 241, 244f., 248, 251–256, 259, 270–289, 291, 294, 299f., 302f., 313–318, 322ff., 329, 333, 336, 342f., 346–352, 419–422, 424, 432,

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

436, 445f., 454f., 459, 461, 463ff., 467–470, 476f., 486
Assoziation (kognitive/soziale) 89, 111, 128f., 158, 229, 265, 362, 467, 470
Assoziationspsychologie 112, 200
a-subjektiv, prä-subjektiv 150, 157, 162, 202, 371, 463, 478
Auflösung des Menschen 364, 383
Aufmerksamkeit auf das Leben 122, 124, 158, 186, 188, 190ff., 210, 215, 273, 339, 454
Automobil 266, 315f.
Azteken 432f.

Band, soziales (lien social, vinculum sociale) 68, 126, 220, 224, 226, 236, 296, 318, 401, 456
Bearbeitung (von Materien) 248f., 253, 255f., 326, 351, 465f.
Bergsonismus, früher 14, 45ff., 62, 163, 173
Bezugsproblem der Soziologie 15, 199, 409, 439, 470, 483ff.
Bifurkation (Spaltung) 35ff., 200, 205, 207, 257, 293f., 321, 366, 395, 398, 417, 453
Bild (image, s.a. Aufmerksamkeit auf das Leben, Perzept u. Wahrnehmung) 176, 187f., 190ff., 200, 292, 328, 422, 454
Biologie 26, 104, 172, 177, 202f., 254, 266, 269, 273, 289, 300, 452, 488
Bison 255, 429

Cartesianismus/Nicht-Cartesianismus 19, 30, 33, 70, 100, 106, 110, 112, 125, 139, 164, 168, 209, 215, 251, 300, 333, 343, 371, 422, 449, 454, 475
choc Bergson 15, 39, 43, 76, 167, 201, 487
Clan 232, 337, 352f., 362f., 365f.
Collège de Sociologie 21, 104f., 108, 118, 425
conscience collectif: s. Kollektivbewusstsein

Darwinismus 247f., 389
Demografie 366, 378f., 395f.
Diachronie/Synchronie 123, 179, 200, 222, 246, 336, 367, 372, 378ff., 405, 408
Dialektik 24, 82, 117, 138, 174, 206, 285, 320, 338, 353, 399, 436, 449, 462, 479, 481
Differentiation, virtuelle/Differenzierung (s.a. Aktuelles/Virtuelles) 179, 200, 333f., 338–341, 363, 373, 481
Differenzierung (als Modus des Lebens, s.a. Bifurkation u. élan vital) 78, 140, 192, 204f., 207, 210ff., 341, 453
Differenzierung, funktionale 14, 129, 226, 293, 299, 323, 352, 375, 446, 460
Differenzierung, als Modus des sozialen Lebens (gesellschaftliche Differenzierung) 37, 206, 213, 217–241, 321, 329f., 333, 341, 352–360, 366, 387–399, 416ff., 453, 480f.
Differenzierung, stratifikatorische 351, 431, 481
Differenztheorie, Differentiationstheorie (als ›allgemeine Philosophie der Differenz‹) 14, 18f., 37f., 39, 79, 163, 174, 179, 193f., 199–212, 241, 249, 292f., 299, 305, 321, 323, 333, 338–341, 363, 370–374, 434, 436, 480f.
Diskurs, Aussagengefüge 332, 347, 420ff., 461, 465
durée/temps 53, 57, 59, 85f., 88f., 92, 99, 120f., 140f., 173f., 176f., 180f., 184ff., 338ff., 343, 449ff., 487
Dreyfus-Affäre 18, 48, 70, 74

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Efferveszenz, kollektive (Erregung) 66–71, 90, 118, 124, 148, 223, 236, 369, 428, 444, 448
Einbildungskraft 369, 411f., 461, 473, 480
élan vital 11, 29, 46, 61, 69f., 133, 140, 142, 153, 171, 176f., 180, 186, 201–211, 251f., 294, 297, 309, 340f., 349, 371, 373, 406, 438, 453
Emergenz des Sozialen (s.a. Kollektivbildung u. Institution, Emergenz der) 66, 90, 118, 124, 129, 148, 153, 158, 218, 310, 314, 403, 409, 448, 459, 466, 470, 478
Emotion (s.a. Affekte) 36, 189f., 220f., 236f., 240, 310f., 314, 345, 436, 463, 465
Empfindung s. Perzeption 55, 79, 98, 161, 179, 181f., 190f., 201, 211, 237, 450
Empirismus 33, 91, 187, 190, 335, 451, 472
Energie, prä-individuelle: s. apeiron
Energie, solare 210f., 425, 427, 432f., 437
Energie, vitale (als Träger des Sozialen) 114, 212f., 297f., 302–310, 329, 427, 431ff., 456, 461, 463–468, 474, 478
Entlehnung 251, 256, 262ff., 266, 350, 480
Ensemble, technisches 265, 294, 296, 299, 303, 315, 317f., 320, 329 , 464
Epistemologie 16, 29, 37, 48, 58, 94, 122, 187–199
Epistemologie, historische 34, 36, 139–142
Erfindung, soziale 19f., 34, 51, 78f., 113, 115, 148, 150f., 171, 185, 189, 200, 204, 212, 219ff., 233, 236ff., 240, 251, 275, 281ff., 287, 292, 303, 312f., 319, 326, 329, 351, 354f., 381, 402, 424, 428ff., 453, 455f., 459, 477–480, 483
Erfindung, technische 113, 222, 256, 261–266, 272, 292, 308, 313, 327f., 350, 358, 469
Erinnerung (s.a. Gedächtnis; Handlung; Wahrnehmung) 88, 95–192, 112, 162, 179, 187f., 190–193, 200f., 292, 334, 339, 357, 446, 477
Eskimo (Inuit) 97, 118, 248, 258f., 263, 265f., 467
Ethik s. Moral
Ethnisch-Werden, Volk-Werden 152, 233, 236, 249, 260, 312, 326, 357ff., 461, 463, 465, 467, 479
Ethnozentrismus 378, 392f., 481
Eurozentrismus 369, 375, 378, 388, 398, 469
Evolution, technische 247, 261, 266, 318, 465
Evolutionismus, falscher/richtiger 63, 203, 319
Existentialismus 43, 161f., 384
Exogamie, Ausheirat 125, 366

Fabulation, fabulatorische Funktion 67f., 104f., 113, 148, 151, 176, 221, 229–236, 240, 311, 334, 357, 365, 404, 412, 423, 456, 461, 463, 465, 479f., 484
Finalismus 177, 204, 209, 251
Fixierung, soziale (s.a. Gesellschaft als imaginäre Institution, Identität, Subjektwerden) 19f., 22, 54, 92, 157, 199, 216, 230, 233, 240, 292, 312f., 318, 333, 350, 352, 358, 393ff., 404, 412, 418, 424, 455f., 475f., 478f., 481, 484f.
Freiheit 43, 46, 59f., 81, 120f., 139, 150, 157, 162, 169, 177, 181f., 204f., 210–214, 222, 229, 241, 291f., 328f., 350, 415, 424, 433, 439, 455, 437, 469, 479, 482

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Funktionalismus 177, 204, 209, 251

Gabe, Gabentausch 106–109, 117f., 426, 431, 448
Gedächtnis (s.a. Erinnerung) 11, 16, 19, 30, 46, 48, 83, 93–105, 143, 162, 171, 187, 191ff., 201, 222, 233, 281, 334, 339, 341, 343, 446f., 450f.
Gedächtnis, kollektives 93–104, 448
Gefühl: s. Affekt u. Emotion
Gefüge (agencement) 333, 336, 342–357, 420, 422, 456, 460, 465–468, 477, 482
Gehirn 128, 187–190, 245
Genealogie (s.a. Aktuelles/Virtuelles; Evolution; Genese; Werden) 19, 153, 179, 199f., 208, 251, 284ff., 299, 317, 363, 452, 481
Genese (s.a. Evolution; Genealogie; Werden) 54f., 58, 162, 284, 292ff., 297, 301, 315f., 319f., 322, 335, 410
Geschichte (s.a. Gesellschaftlich-Geschichtliches) 57, 71, 85, 89, 112, 138, 140, 156, 162, 164, 177, 192, 222f., 225ff., 239, 251f., 254, 269, 274, 281, 285ff., 302, 319, 323f., 341, 349ff., 354, 357f., 373, 376–379, 383, 388, 391f., 403, 406–410, 417, 428, 434, 475f., 478, 480f., 486f.
Gesellschaft, als Maschine 270, 281
– als Organismus 78, 245, 270, 274, 280–283
– gegen-den-Staat (s.a. Nomaden) 353f., 385–400, 480
– geschlossene/offene 19, 68, 105, 116, 124, 144, 179, 190, 212f., 217, 220f., 229–240, 251, 260, 262, 270, 281, 293f., 298, 303f., 310–314, 328, 359f., 365f., 377, 402, 404, 408, 424, 439, 456f.
– heteronome/autonome 402ff., 414–418
– instituierende/instituierte 19, 68, 199, 213, 233, 235, 239f., 328, 408ff., 413, 417, 420, 424, 439, 455f., 470, 479, 485
– kalte/heiße 354, 375ff., 387, 391, 406, 480
– ›primitive‹ 77, 89, 120–123, 221, 227, 239f., 260f., 264f., 278, 322, 346, 365, 367ff., 375f., 388–392, 395ff., 446
– zentrifugale/zentripetale 386, 397f.
Gesellschaftlich-Geschichtliches 402, 406, 407–410, 413, 417, 419, 422
Gesellschaftsvergleich (s.a. strukturale Anthropologie) 244f., 248, 250, 252, 256, 266, 341, 345, 353, 363, 374–378, 439, 446, 455, 459, 480f., 485
Gesundheit/Krankheit 276f., 483
Gott, Götter, Dämonen 62, 130, 223, 225, 234, 323, 365, 376, 386, 406, 415f., 424, 430
Grad- und Wesensunterschiede 112, 192, 194, 179–182, 210, 212, 218, 225ff., 276ff., 291, 308, 343, 346, 375, 388, 392, 451, 454f., 463, 466
Gruppe, Konstitution der: s. Kollektivbildung u. Institution, Emergenz der
Gruppe als in-/outgroup 310–314

Handlung(-stheorie) (s.a. Aufmerksamkeit auf das Leben) 28, 46f., 60, 66, 74, 79f., 88, 106, 109, 115, 123, 158f., 162, 173, 177, 184–192, 201, 206, 210, 216, 219, 212, 270, 273, 308–311, 315, 343f., 365, 412, 419, 421, 423, 453f., 456, 448, 465f., 472f., 477f.

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handwerk, Handwerker 256, 298, 301, 318f.
Hierarchie, soziale (s.a. stratifikatorische Differenzierung) 301, 342, 392, 402, 431, 460, 462f.
Homme total 106, 108, 110, 112, 114, 245
homo faber 112ff., 125, 212, 245, 430, 447f., 456
homo oeconomicus 118
Homogenität/Heterogenität (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 57, 59, 63, 85, 87, 182ff., 186, 226, 356, 419, 450, 460
Humanismus 221, 227, 319
hyle/morphe (hylemorphisches Schema) 289ff., 297, 300ff., 304, 329

idée directrice (Leitidee) der Institution 27, 146f., 149f., 153, 173, 463
Identität, individuelle, Identitär-Werden: s. Subjekt-Werden
Identität, kollektive (s.a. Fixierung, soziale, u. Institution, Gesellschaft als imaginäre) 213, 264, 311, 328, 379, 402, 415, 456
Identitätslogik, Identitätstheorie 14, 18f., 24, 55, 175, 177, 181, 193, 196, 203, 227f., 241, 301, 314, 402, 404, 406, 409, 411, 414, 419f., 424, 444, 451f., 462, 481
Identifikation (des Menschen mit, s.a. Totemismus) 125, 232, 325, 365f., 369, 374, 456, 469
Imagination, Imaginäres (s. Einbildungskraft u. Fabulation) 20, 53, 67f., 71, 102, 108, 124ff., 143, 151, 193, 225, 230, 233f., 239, 241, 282, 292, 316, 318, 357f., 372, 401–424, 453, 455f., 461–466, 468, 470, 477–481, 484
Imaginäres, radikales 404, 411ff., 461
Imaginäres, sekundäres gesellschaftliches 412
Imaginäres, zentrales gesellschaftliches 412–416
Immanenz: s. Ontologie der Immanenz
Indianer 217, 263, 265f., 362, 385, 387, 392–400, 467
Individuen/Einzelne, schöpferische (s.a. Erfindungen, Mystiker) 58, 148–152, 213, 225, 231, 234, 237, 256f., 282f., 328, 457
Individuation, anorganische/organische (s. Werden) 191, 205, 297f., 300–310, 341, 449, 465, 474
Individuation, kollektiv-psychische 293, 298, 310–314, 328f., 423, 449, 461, 465, 476f.
Individuation, technische 299, 314–326
Individuum/Kollektiv (Gesellschaft) 109, 199, 220, 225, 243, 284, 298, 302, 349, 423, 439, 445, 462, 465, 477f., 482
Infrastruktur 317, 324, 329, 333, 355, 466
Integration 116, 125, 158, 213, 220, 231, 234, 237, 256, 283, 287, 311f., 318, 324f., 345, 363, 366, 393f., 401, 414, 419, 427, 463, 466
Intensität 67, 71, 78, 88, 121, 151, 154, 156f., 159, 176, 181f., 186, 190, 192f., 210f., 263, 265, 277f., 312, 314, 325, 338f., 347, 413, 414, 427, 433, 437, 451, 455, 488
Intuition (als Methode) 24, 173f., 178–181, 294, 320, 334, 451
Institution, Emergenz der (s.a. Kollektivbildung u. Fabulation) 27, 67, 72, 125, 147–153, 158, 225, 303, 369, 462, 474
Institution/Instinkt 158, 189, 203, 205, 210f., 221f., 229, 234, 290, 345

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Institution, Gesellschaft als imaginäre (s.a. Fabulation) 67f., 233, 239, 320, 401–424, 453, 461, 478ff.
Inzestverbot 381f., 427f.
Irrationalismus 13, 15f., 25, 45, 47, 51, 53, 61, 80, 83, 95f., 104, 137f., 142, 161, 168, 172, 202, 272, 439, 443, 449
Irrtum (des Lebens) 273ff., 278

Jagd 248, 263, 395

Känguru 232, 337
Kalender 85ff., 89f., 419
Kantianismus 35, 58, 60, 69, 74, 168, 364, 452
Kapitalismus 285, 352, 359, 399, 418f., 432, 434, 462
Kaste 125
Kausalität 56, 79f., 121, 155ff., 203, 315, 382, 399, 409, 428
Klasse (als Kategorie) 56
Klassifikation von Gesellschaften: s. Gesellschaftstypisierung
Klassifikation von Individuen/Dingen 97, 325, 414, 423
Klassifikationssysteme 123, 246, 378f.,
Kollektivbewusstsein 38, 63, 70, 72, 94, 102, 110f., 124, 128, 148f., 214, 224f., 296
Kollektivbildung (s.a. Emergenz des Sozialen u. Institution, Emergenz der) 298, 310ff., 326, 366
Kollektivkörper, sozialer Körper 222, 225, 318, 354, 356, 480
Kollektivpsychologie s. Sozialpsychologie
Konflikt 154, 222, 225, 278, 283, 359, 366, 367, 378ff., 408, 415, 462
Konsum 222, 245, 248, 255f., 341, 427, 431, 434
Kontakt (mit der Materie) 205, 254f., 270, 299
Kontakt (kultureller) 231, 248, 253, 258–267
Kontinuität/Diskontinuität (s.a. durée/temps) 85, 91, 182, 264, 311, 349, 367ff., 383, 396, 398, 450
Konvention 86, 88ff., 98, 113, 154–159, 168, 216
Körper, anorganische (s. Artefakte) 20, 156, 185, 307, 344, 444
Körper, organischer, Organismus (des Menschen) 19f., 33f., 56, 83, 88, 96, 104, 106, 108, 110, 112, 114f., 121f., 125, 143, 148, 164, 177, 185, 188–193, 210, 212, 216, 241, 243, 251, 255, 266, 287, 305, 333, 338, 343–348, 405, 414, 418, 421f., 424, 428, 436, 444–447, 454ff., 459
Körpertechniken 106–109, 115, 245, 250, 253, 255, 453
Kreativität des Sozialen s. Erfindung, soziale und Positivität, soziale
Krieg 87, 230, 333, 346, 350, 354ff., 366f., 379, 389–392, 395ff., 426, 432f., 366f., 481
Krise 70, 222, 269, 276, 280–283, 378, 392, 456, 473
Kritik der Gesellschaft 272, 279, 462, 481ff.
Kritik negativer Begriffe 140f., 179f., 193–199, 204, 241, 244, 270, 353, 388, 397, 409, 434, 451f., 459, 480, 483
Kultur/Natur: s. Natur/Kultur
Kultur, materielle: s. Artefakte, Materialität, Techniken
Kunst 101, 105, 114, 125, 176, 215, 217, 227, 233, 262, 265, 317, 324, 332, 426–429, 463, 479, 485

Lachen 155, 215ff., 399f., 426f., 429, 434, 474f.
Lamaismus 434

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Leben/Kultur: s. natura naturans/natuara naturata u. instituierende/instituierte Gesellschaft
Leben, als Subjekt und Objekt des Wissens/der Normen) 19, 162, 202, 268–278, 383, 449, 457, 476, 481f.
Lebenssoziologie 14, 19, 41, 79, 145, 215, 228, 230, 235, 138, 275, 329, 380, 426, 434, 436f., 465f., 474, 483ff., 488
legein/teukein 420f.
Legitimität 146, 393, 400f.

Macht (s.a. Politisches) 283, 333, 343, 385, 389, 392–398, 431, 438, 460, 462, 476
Macht, a-koerzitive 385, 392f., 395, 398
Magie 84, 87f., 90, 110f., 113f., 121, 124, 321, 323f., 350
mana 85, 89f., 126, 374
Mannigfaltigkeit, zwei Arten von: s. Vielfalt, zwei Arten von
Maschine (s.a. Technik) 113, 270, 293ff., 318, 326ff., 419
Maschine zur Fabrikation von Göttern 130, 223
Materie, anorganische 129, 144, 156, 180, 185, 200, 203, 210, 248f., 251, 253, 257f., 274, 291f., 300, 303, 305f., 328, 338f., 349, 422, 450, 455, 463, 465
Materie, organische/vitale 188, 192, 257f., 305f., 433, 463
Materialität, Materielles (s.a. Materie, anorganische, und organische) 19f., 106, 193, 241, 246, 261, 291, 316, 329, 333, 336, 342f., 347, 349, 351, 355, 409, 454, 463f., 468f.
Marxismus 16, 26, 134, 285, 302f., 364, 385f., 389, 403
Mechanismus 41, 150, 155ff., 161, 163, 177, 204, 209, 231, 280, 306
Mechanologie 299, 304, 328
Medizin 139, 268f., 271, 273
Melodie 57f., 101, 164, 450
Metall, Metallurg, Metallurgie 41, 247, 251, 255f., 263, 267, 315f., 326, 350f., 355, 358
Metaphysik 13, 16, 20f., 25ff., 30, 33, 37, 51, 63f., 75f., 80, 82, 86, 99, 120, 133, 140, 172, 174, 176, 194f., 203f., 225, 243, 253, 271, 291, 301, 340, 362, 388, 396, 398, 407, 436, 449, 451f., 472
Methode, bergsonsche: s. Intuition
Milieu 86, 90f., 118, 121, 128, 149, 151f., 245, 249, 253, 255, 257f., 260–267, 291f., 296, 299, 304–307, 311, 316ff., 328f., 347f., 467
Mögliches/Wirkliches (s.a. Kritik negativer Begriffe) 106, 153, 177, 185, 194–199, 228, 334, 340, 388, 418, 452, 472f.
Monismus, pluraler 14, 180f., 206, 336, 338f., 455
Moral 27, 40, 55, 59, 62f., 65, 67, 70–73, 75, 80, 82, 109, 110, 116f., 122–126, 129f., 135, 147, 213, 218–221, 226f., 229–234, 236, 239f., 262f., 274, 376, 396, 433f., 439, 444ff.
Mystik 52, 77, 116, 124, 164, 219ff.
Mystiker s. Religionsstifter
Mythos 47, 84f., 88, 90ff., 104f., 117, 179, 217, 231, 233f., 246, 261, 263, 311, 319, 321, 336, 361, 371, 373, 376, 379, 381f., 394, 396, 399f., 416, 418, 423, 433, 453, 456

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nachahmung (Imitation) 79f., 220, 248
natura naturans/natura naturata 68, 178, 235, 240, 408, 455f., 485
Natur /Kultur 91, 365, 380–384, 394, 466, 477
Negation/Affirmation 140f., 179f., 195–198, 228, 397, 451f.
Netz (artefaktisches) 299, 305, 314, 317f., 320, 322ff., 328f., 420, 466
Neues, Denken des (s.a. Unvorhersehbarkeit des Wirklichen; Erfindung, soziale; Erfindung, technische; Fabulation) 115, 144, 152, 184, 197f., 218, 227ff., 238f., 241, 292, 304, 312, 326, 329, 375, 402, 409ff., 423, 449, 457, 459, 472ff., 479
New Vitalism 41, 437, 486
Nichts, Idee des (s.a. Kritik negativer Begriffe) 141, 180, 195, 388
Nomaden 256, 263, 329, 333, 348, 350, 351–359, 385, 481
Normales/Pathologisches 70, 96, 124, 197, 268ff., 274, 276f., 280, 282ff., 287, 313, 392
Norm, Normatives, Normales 70, 87, 113, 117, 142, 127, 221, 240, 254ff., 259, 268–288, 295, 299, 304, 312f., 318, 324–327, 351, 376, 378, 380f., 392f., 416, 427f., 432, 434, 457, 473, 481ff.

Ökonomie, Ökonomisches 20, 47, 64, 109, 118, 136, 223, 282, 347, 352, 359, 389, 395, 408, 412, 427f., 430–434, 461, 465, 479, 485

Ontologie der Substanz/der Immanenz 14, 18ff., 95f., 151, 153, 174, 177, 187–193, 200, 202, 208, 241, 244, 290, 293, 300, 305, 315, 339, 342, 344, 436f., 438, 440, 448–451, 454ff., 459, 463ff.,
Ordnung/Unordnung (s.a. Kritik negativer Begriffe) 15, 153, 180ff., 195–199, 235, 270, 276, 283, 325, 334, 378, 392, 408f., 424, 440, 451f., 456, 470, 482ff.
Organologie 270, 272

Pathologisches: s. Normales/Pathologisches
Perzept, Perzeption (s.a. Aufmerksamkeit auf das Leben u. Wahrnehmung) 120, 122, 173, 177, 188, 190f., 193, 210, 292, 310, 332f., 347f., 412, 422, 437, 461, 463, 465f., 477
Pferd 333, 347f., 387
Politisches, Politik 47f., 65, 74, 117, 137, 147, 150, 168, 192, 231, 262, 264, 273, 278, 282, 293, 296, 301, 346f., 355–358, 385ff., 389, 391–398, 402, 408, 417, 421, 434, 443, 467, 476, 481
Positivität, soziale 157, 174, 196, 236, 274, 286, 291, 318, 337, 344f., 354f., 390, 397, 480
Positivismus 16, 29, 34, 41, 47f., 74, 80f., 157, 168, 174, 196, 236, 272–279, 286, 435, 444, 448, 457, 482, 487
potlatch 431, 433, 481
Pragmatismus, Neopragmatismus 30f., 42, 49, 60ff., 137, 155, 170, 175, 295, 436f., 444, 446, 449, 471f., 474
Pseudoprobleme (Scheinprobleme, s.a. Kritik negativer Begriffe) 179ff., 192, 195ff., 203, 218, 241, 276, 451
Psyche-Soma 318, 404f., 422f.
Psychologismus 13, 77, 80, 100, 309, 443, 447

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Quantitatives/Qualitatives (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 59, 79, 85, 87f., 121, 181f., 190f., 227, 270, 276ff., 406, 413, 457, 471

Raum, glatter/gekerbter 347f., 355f., 359
Raum/Zeit: s. durée/temps
Räumlichkeit/Zeitlichkeit, soziale 56ff., 102, 311, 333, 335, 347, 371, 404, 410f., 417–420, 481
Recht 126, 146
Religion, religiös 53ff., 63, 65–70, 73, 75ff., 82–92, 97, 102, 109, 115f., 123–126, 158f., 179, 213, 217–240, 256, 259, 264f., 267, 284, 293, 299, 321–327, 247, 357, 369, 375, 377, 405ff., 414–417, 422f., 427, 434, 444, 485
Religion, dynamische/statische 124, 220f., 227, 230f., 234, 236, 377
Religionsstifter (Mystiker) 40, 124, 221ff., 236f., 313, 424
Repräsentation, Repräsentationslogik: s. Identitätslogik
Repräsentation, parlamentarische 146, 152
Ritual 66f., 86, 88, 92, 107, 109f., 124f., 259, 263, 318, 354, 366, 391, 397, 414, 431ff., 448, 481

Schlüsselpunkte des Kollektivs 314, 322. 324f.
Sein/Nichts: s. (Idee des) Nichts
Sein/Werden 14, 54, 140f., 178, 194f., 198, 203, 227f., 266, 292, 298, 300–304, 404, 408f., 436, 452
Selbstmord 445f.
Simultanität/Sukzession (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 121, 182, 186
Socius, socii, Sozius 20, 22, 126, 144, 148, 221, 238, 243, 289, 299, 314, 346, 438, 456, 459f., 462–466, 484
Solidarität 147, 218, 226, 235, 278, 313, 317f., 366, 381, 390f.
Sozialpsychologie 42, 93, 122
Sozialität, menschliche/tierische 229, 234, 275, 308, 340, 345
Soziologismus, Soziozentrismus 55f., 58, 81, 91, 106f., 110, 122, 219, 225, 273, 301, 363, 445f., 448
Sprache 59, 83, 91, 96, 125, 171, 178, 187, 189, 212, 261, 264, 267, 285, 347, 373, 393, 393, 411, 420f., 461
Staat 135, 137, 146ff., 150, 287, 333, 346, 349, 350, 352–357, 359, 378, 385–399, 421, 480f.
Stamm 346, 352f., 366, 400, 433
Struktur/Ereignis 36, 243, 292, 303, 373f., 377–380, 453, 486
Strukturale Anthropologie, Strukturalismus (u. Poststrukturalismus) 21, 36, 89, 108, 134f., 269, 336f., 353, 361–387, 390, 394, 405, 407
Subjektwerdung, Subjektformung 144, 157, 287, 289, 291, 310, 321, 325, 347, 350, 352, 355, 374, 409, 412, 423, 461, 466f., 469
Subjektphilosophie, Bewusstseinsphilosophie (s.a. Transzendentales) 33, 88, 131, 143ff., 181, 436, 448, 455
sub specie aeternitatis/sub specie durationis 25, 54f., 62, 164, 172, 451
Symbolisches 20, 53, 58, 62, 70, 91, 107, 110ff., 144, 147, 152, 225, 230, 232, 259, 309, 311, 314f., 314f., 322, 346, 351, 363, 370–374, 376, 382, 407, 411ff., 418–424, 446, 461, 464f., 470, 474, 477, 480
Synchronie/Diachronie 123, 246, 312, 367, 378ff., 408

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Tabu: s. Verbot
Tausch 118, 263, 322, 324, 327, 358, 364, 389ff., 426
Techniken, Technizität 20, 48, 83, 106, 109, 112–115, 124, 158, 222, 231, 245–267, 282, 289–295, 298–304, 312, 314–330, 350, 367, 419ff., 447, 459f., 464–471, 477f.
Techniker, Ingenieur (s.a. Metallurg) 317f., 320, 326–329, 350, 466
Tendenz (s.a. Bifurkation) 37, 157, 178, 185, 201, 203–207, 211, 222f., 246, 248–267
Territorialisierung/Deterritorialisierung 333, 347, 352ff., 356ff.
Tier-Werden 313, 337, 345f., 469
Totemismus, Totem 27, 70f., 86, 121, 123, 125, 218, 220f., 225f., 230–234, 237, 311, 314, 337, 345f., 352, 361–369, 374–382, 386, 410, 419, 456, 469
Tradition 90, 106, 109, 115, 157f., 231, 259ff., 263, 265f., 317, 419
Transduktion 293f., 297, 304–307, 320, 324, 329, 420
Transindividuelles 303, 308ff., 313f., 327f.
Transzendentales 20, 70, 91, 190, 291, 335, 338, 364, 378, 436, 444, 454

Unvorhersehbarkeit (s.a. Neues) 19f., 46, 59f., 62, 72, 116, 123, 125, 128, 140, 142, 152, 155f., 159, 172, 177, 184f., 200, 202, 204, 218, 222f., 240f., 253, 275, 287, 300, 319, 329, 341, 373, 375, 377f., 402, 409, 417, 424, 439, 449, 453, 455, 457, 468f., 471f., 475, 478f., 481f., 484

Vegetalismus 125
Verbot 71, 87, 125, 213, 217, 224, 240, 263, 381f., 395, 423, 427ff., 479
Verbrechen, Abweichung 75, 346
Verausgabung, Verschwendung 293, 425ff., 430–434
Verpflichtung, Obligation (s.a. Zwang) 70, 109, 129f., 213, 217f., 220, 224, 226, 229, 232–236, 239, 282, 431, 455f.
Verwandtschaft 371, 373, 378, 380ff., 386, 423, 461
Viehzucht 248, 263
Vielfalt, zwei Arten von (s.a. Simultanität/Sukzession u. temps/durée) 53, 57f., 85, 162, 176, 178, 182–186, 200, 205, 334, 338ff., 353, 356, 368, 408, 413f., 449ff.
Vitalismus, alter 273, 306
Vitalismus (bei Durkheim, Mauss) 66ff., 117f.
Vitalismus, neuer 14, 19, 39, 145f., 154ff., 329, 383, 436, 449, 457, 476–484
Vitalismus, nietzscheanischer 425–434
Vitalismus, technologischer/materieller (s.a. Materie, anorganische) 327, 338, 454
Virtuelles: s. Aktuelles/Virtuelles

Waffe 248, 348, 350, 354ff., 358, 434, 466
Wahrnehmung (s.a. Aufmerksamkeit auf das Leben u. Perzept) 56, 60, 88, 94, 111f., 122, 125, 143, 188f., 191ff., 201, 233, 290, 300, 310, 327, 332, 339, 343f., 355, 367ff., 371, 405, 412, 422, 454
Wandel, sozialer (im Gegensatz zum Werden) 25, 302, 456, 470, 484

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Werkzeug 113, 212, 248, 254f., 258, 260, 263, 270, 282, 285, 308, 317f., 325, 348, 367, 404, 418, 421, 447
Werte 117, 129f., 136f., 144, 158, 197, 269, 273, 275, 279, 416, 421, 432, 438, 472, 474, 481ff.
Wissen(-ssoziologie) (s.a. Leben als Subjekt und Objekt des Wissens) 33f., 37f., 43, 53, 55f., 58, 60, 73, 77, 84, 120, 123, 140ff., 162, 175f., 202, 227, 265, 268–278, 285ff., 289, 303ff., 326, 357, 363, 367, 400, 421, 427, 435, 438, 440, 444, 466, 468
Wissenschaftssoziologie 278ff., 296, 301f., 322f., 481, 483

Zecke 189
Zeit/Dauer: s. durée/temps
Zeit, kollektive/individuelle 54, 56ff., 83–92, 101, 487
Zeitlichkeit: s. Räumlichkeit/Zeitlichkeit, soziale
Zustand/Werden: s. Sein/Werden
Zwang (s.a. Verpflichtung) 129, 216, 219, 224, 226, 229f., 236, 255, 261, 299, 326ff., 345, 369, 392, 394, 398, 456, 463

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845277523 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND