

# 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, wissenschaftssoziologischen) Ebene; sodann auch und vor allem auf einer theorie systematischen 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-

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 Transzental-, 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

Philosophische Anthropologie, und auch Simmels Soziologie<sup>1</sup> 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 bergsonische 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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.), *Kulturssoziologie 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.

Wir kommen auf das Paradigmatische des Bergsonismus in dieser gemeinsamen Theoriebewegung im Folgenden ausführlich zu sprechen: dem dient dieser Ausblick vor allem (neben dem, die lange theoriegeschichtliche Reise zusammenfassenden, Rückblick). Wir konzentrieren uns also ganz auf jene idiosynkratische, wiedererkennbare Denkbewegung, die in den verschiedenen Werken sichtbar wurde. Der Vergleich zu anderen Perspektiven hingegen wird nur kurзорisch 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 angezeigte, 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).<sup>5</sup> 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

<sup>5</sup> Zu den von Bergson und Nietzsche gleichwohl geteilten Problemen vgl. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*.

Übersetzungen der französischen Forschungen; es fehlen selbst adäquate Übersetzungen des bergsonischen 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.<sup>6</sup> 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

<sup>6</sup> 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'Évolution créatrice. Der hegelische 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.

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.<sup>7</sup> 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-

<sup>7</sup> 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.

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.



# I 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 Abstößungen 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 betrieben, so vollzog doch Durkheim und die Durkheim-Schule auch von ihm ihre Abstößung. 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 Entgegenseitung von *Collège* und *Sorbonne*. Auch ist nicht zu erkennen, 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 bergsonische 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

in allen menschlichen Dingen einschließlich aller Arten des Wissens, der Moral und der Religion das Prinzip 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 Wissensoziologie geführt. Demgegenüber weisen andere Themenfelder (Familiensoziologie, Religionssoziologie, Moderne-Analysen) kaum einen Bergson-Effekt auf. Immerhin wird man hier vermuten können, dass die entscheidende Neuerrung 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 Wissensoziologie hingegen ist ein zentraler Teil des Forschungs- und Selbstverständigungsprogramms der durk-

heimschen Soziologie. Sie liegt im Kern dieses Paradigmas,<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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*).<sup>3</sup> 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<sup>4</sup>) 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 durkheimischen 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' Werk, von ihm selbst dargestellt.

»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«.<sup>5</sup>

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* eingeraumt 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, bei des 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 organisatorischer 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.

### 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Dieses Thema verweist auf *Schöpferische Evolution*, wo der Mensch als erforderlicher *homo faber* erscheint, als das Lebewesen, dessen Organe seine vielfachen, ablösbar, 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 vorstellt, 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-

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

fenbar unmöglichen Methode zu arbeiten vorgibt, gegenüber dem wissenschaftlich einzige 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 bergsonischen 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 transzentaltheoretisch 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 Ernsthaltung des menschlichen Lebens bedeutet, ob das Gabe-Theorem ein vitalistisches Moment hat, bleibt Spekulation, ebenso wie die Vermutung einer Bergson-Nähe in der kollektiven Efferveszenz 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 Eugène 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.