

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

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 bergsonischen 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-*

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

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 Spekulantens, des Metaphysikers und Irrationalisten, Etiketten, die Bergsons Denkweise selbst keineswegs treffen. Genauer gesagt: gar nicht treffen, wie seit der kongenialen Lektüre von Gilles Deleuze von 1966 (*Le bergsonisme*) und ihr vorhergehender Neulektüren seiner Lehrer sichtbar ist. Diese Neu-

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 illustrierter 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 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^e 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.

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 umreißen 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-

losoph blieb. Bergson-Effekte sind neben den ersten, negativen Affekten tatsächlich positive *Übernahmen und Weiterführungen des bergsonischen Denkens* (III. Teil). Hier interessieren nun ausschließlich jene Autoren, die Bergson recht verstehen,⁷ da sie seine komplexe Denkweise erkennen und produktiv in soziologische Konzepte überführen. Demgegenüber werden selektive, punktuelle Referenzen kaum berücksichtigt. Das erklärt auch die alleinige Konzentration auf Frankreich. Andersorts bleibt dieses Denken weitgehend unverstanden, bleibt die Rezeption beschränkt auf den vorgeblichen Denker des inneren oder metaphysischen Lebens, das als Antithese zu Vernunft, Technik, Zivilisation und so fort gilt. Demgegenüber handelt es sich also beim hier rekonstruierten Bergsonismus des soziologischen Denkens um jenes Paradigma, das den grundlegenden Charakter des Sozialen als Anders-Werden annimmt, als ständige und unvorhersehbare Veränderung, von dem her sich die Institutionen als Fixierungsmechanismen zeigen; und von dem her die differenten Gesellschaften als je spezifische, nicht evolutionistisch auseinander folgende Erfindungen erscheinen. Es ist zweitens (mit der Immanenzthese) ein Ansatz, der die Durchdringung des Sozialen mit den verschiedenen materiellen, imaginären und symbolischen Dimensionen berücksichtigt, oder noch einmal anders formuliert, ein Ansatz, der organische wie anorganische Körper als Elemente des Sozios, 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.

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-

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,

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 unumstritten⁸) 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 bergsonische ›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 zusammenfassend): 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.

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.

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 »hinwegskomotieren«. 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.

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

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

19 Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, 336.

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

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

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

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

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 Hauriou *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. Konkurrerierende Denkansätze*, Nordhausen 2011, 279–307, dies., Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, in: K. Köchy/F. Micheli (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.

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

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

27 Zitiert bei E. Oger, Einleitung, XLVII. Vgl. G. Raulet, Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland, in: G. Plas/Ders. (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie. Erster Teilband*, Nordhausen 2012, 207–230.

28 An der New School, zu William James and Henri Bergson. Siehe M. D. Barber, *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004, 25–40. In den Collected Papers von Schütz finden sich weitere Bemerkungen zu Bergsons Philosophie (nicht Soziologie).

29 A. Schütz, *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Frankfurt/M. 1981, 110.

30 M. Michailow, Einleitung, in: A. Schütz, *Sinn und Zeit. Frühe Wiener Arbeiten und Entwürfe*, Konstanz 2007, 7–42, 40. Herv. von mir. Vgl. ebenso I. Srubar, Schütz' Bergson-Rezeption. Einleitung, in: A. Schütz, *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Frankfurt/M. 1981, 9–75, 25: »Bergson schien nicht nur eine alternative Denkweise zu dem erkenntniskritischen Intellektualismus anzubieten ... Er schien auch ein philosophi-

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 erkannt – sie haben eben deutsche Fragen an Bergson gestellt.³¹ In der Soziologiegeschichte 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 hinauszusteigen 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.

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

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

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

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

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

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

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

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.

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

41 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 302: »Auf anderen Evolutionslinien nahmen andere im Leben beschlossene Tendenzen ihren Lauf, von denen der Mensch, da sich alles durchdringt, zweifellos etwas bewahrt hat, wenn auch nur wenig. *Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und verschwommenes Wesen, das man – wie es einem beliebt – Mensch oder Über-Mensch nennen mag, seine Verwirklichung gesucht und diese nur dadurch erreicht habe, daß es einen Teil seiner selbst unterwegs zurückließ.* Diese Überreste werden durch das übrige Tierreich und sogar auch die Pflanzenwelt verkörpert, zumindest in dem, was diese an Positivem ... beinhalten«. Im Text spricht Bergson häufig auch von der »übermenschlichen« Intelligenz – die sich der Realität anzuschmiegen in der Lage wäre. Siehe zu dieser einzigen an Nietzsche erinnernden Stelle die kritische Edition der *L'évolution créatrice*, Paris 2007, 498: Bergson habe fortan jede Ähnlichkeit mit Nietzsche zu tilgen versucht. Vgl. dazu z.B. A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et réalité*, Paris 2009.

42 M. Foucault, Eine Geschichte, die stumm geblieben ist (Über E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, anlässlich des Erscheinens der französischen Übersetzung, Paris 1966. Frz. 1967), in: Ders., *Schriften I. 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 703–708, 704.

43 Den Beginn in diesem »Krieg der Philosophen« machte hier H. Bönke (u. a. *Plagiator Bergson. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier*, Charlottenburg [1915]) (da Bergson die Deutschen 1915 als »Barbaren« betitelt hatte).

44 F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris 1838. Vgl. H. Bergson, Leben und Werk von Ravaisson (1904), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 246–279, wo sich Bergson v.a. auf Ravaissons *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (1834) bezieht.

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 occasionnelles*) eine erste empirische Psychologie entwirft⁴⁷ –; 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 bergsonniennes* 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.

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 Kontingenzen.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.

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^e siècle*, 12ff.

55 Worms, *La philosophie en France au XX^e 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.

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

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

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

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

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

»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 Cavailles, Gaston Bachelard, Alexandre Koyré und Canguilhem (und sich selbst). Historisch zurückschreitend, zählt er sodann die entsprechenden Gegensatzpaare auf: Bergson *und* Poincaré, Lachelier *und* Couturat, 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.

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

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

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

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

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

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 beilebte 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 Bergsonniennes* (seit 2002, nach den *Etudes bergsonniennes*, 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 bergsonniennes*, 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 Bergsonniennes, tome I: Bergson dans le siècle*, Paris 2002, 195–214;

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.

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 Reminiscenz: »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.

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

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

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

Und Roger Grogin hat 1980 die ›Bergson-Kontroverse‹ von 1900–1914 detailliert rekonstruiert, die 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.

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

Aktuell führt die französische Philosophie dieses intellektuellengesellschaftliche 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 Feinschraft 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. Cavailles, 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:

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 posthumanen Resonanz von Gilles Deleuze. Und es gibt eine neue Forschungs- und Publikationslage. Es gibt neue, kommentierte Editionen (von Bergson, Halbwachs, Tarde, Canguilhem), neu veröffentlichte Briefwechsel (von und an Bergson, zwischen Durkheim und Mauss, und andere), neu veröffentlichte Manuskripte und Vorlesungsmitschriften (von Bergson, aber auch Durkheim). Auf eigene Archivforschungen konnte wegen dieser Publikationslage verzichtet werden. Das Archiv Bergson (in der *Bibliothèque littéraire Jacques Doucet* in Paris) ist dank der *Édition critique*, der *Mélanges* und *Correspondances* weitgehend ausgeschöpft. In ihm befinden sich neben Briefwechseln und Manuskripten auch die Bibliothek Bergsons, die für die kritische Edition seiner Werke ausgewertet wurde. In Bezug auf andere Autoren hingegen wären Archivforschungen durchaus interessant – über diese hier publizierte Spurensuche hinaus, der es in der Hauptsache um die *bergsonschen Konzepte* geht. Sie müssen sich vor allem in den Texten selbst offenbaren.

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