

2 Der recht verstandene Bergson

Um die Kluft zwischen Bergsons Denken und dem Bild von ihm zu sehen, um einschätzen zu können, worum es sich bei dieser Philosophie tatsächlich handelt, war eine grundlegende Neulektüre des bergsonischen Werkes, vor allem auch des philosophischen nötig. Jean Hyppolite und Gilles Deleuze haben denjenigen Bergson sichtbar gemacht, wie er heute die Bergson-Forschung beschäftigt. Dieser Bergson argumentiert weder psychologistisch noch intuitionistisch, weder pragmatistisch noch lebensphilosophisch im Sinne einer Substanz-Metaphysik; weder irrationalistisch noch anti-rationalistisch. Vielmehr handelt es sich um einen singulären *Differenzdenker* – der bereits Ende des 19. Jahrhunderts ein Denken ermöglichte, welches die Historizität, das ständige Werden, permanente Individuation als Realität des Materiellen wie Organischen und Sozialen ernst nimmt. Es handelt sich um einen ebenso singulären *Immanenzdenker* – der schon zu dieser Zeit ein Denken jenseits der cartesianischen Trennungen ermöglichte, jenseits auch eines Denkens ›im‹ Subjekt; und dessen Intuitionismus sich als eine strenge philosophische Methode erweist. Bergsons allgemeine Philosophie der Differenz ist keine Differenztheorie im Sinne eines Dualitätsdenkens. Differenz meint in ihr die temporale Bewegung der Differenzierung, und diese ist die Bewegung des Lebens selbst. Neben der Immanenz- und der Differenzphilosophie weist dieses Denken somit als dritten Aspekt einen *neuen Vitalismus* auf, in dem das Leben Subjekt *und* Objekt seines Wissens ist. Das Thema, um das Bergson dabei immer kreist, ist die Unvorhersehbarkeit, das Neue: das Werden des Lebens ist schöpferisches *Anders-Werden*. In jedem Fall ist diese moderne Philosophie weder Substanzontologie noch Bewusstseins-, Identitäts- und Transzentalphilosophie, noch auch Dialektik respektive Geschichtsphilosophie oder schlechte, finalistische Metaphysik.

Die Ausgangsidee: Die Differenz von Raum und Zeit (durée) als Differenz zweier Mannigfaltigkeiten

Das bergsonische Denken entfaltet stets zuerst eine temporale Dimension. Differenz ist hier Differenzierung; gedacht wird das ständige, limitative Anders-Werden oder Different-Werden des Wirklichen. Diese Denkweise nimmt an, dass das Wirkliche (in allen Bereichen) grundlegend in unvorhersehbarer und irreversibler Veränderung begriffen ist. Begriff und Konzept des Werdens (*devenir*) stehen damit an der Stelle, wo in anderen Philosophien und ihnen folgenden sozialwissenschaftlichen Paradigmen das Sein, der Zustand, die Form oder die Ordnung positioniert

ist: an ontologisch grundlegender Stelle. Um diese basale temporale Dimension des Wirklichen denken zu können, führt Bergson die Unterscheidung zweier verschiedener Mannigfaltigkeiten ein, während man bisher (so Bergson) nur eine Art Vielheit dachte. Es ist diese Unterscheidung, die seine Leitidee darstellt, um die Bergson ständig ringt – so, wie ein richtiger Philosoph im Grunde immer nur eine einzige Idee habe, die er ununterbrochen versuche, adäquat auszudrücken: »Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt: außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte«.¹ Formuliert wird diese Leitidee zunächst am Fall der Differenz zwischen dem verräumlichten oder fragmentierten Begriff von Zeit (*temps*) einerseits (Zeit der Physik), und dem allein adäquaten, nämlich *temporalen* Begriff der Zeit als kontinuierlicher Sukzession (*durée*) andererseits. Diese temporale Dimension des Wirklichen wird von Bergson etwa am Fall der Erfahrung von Musik erläutert – auf die Töne muss man warten; und nur in ihrem Zusammenhang ergeben sie eine Melodie.² Oder sie wird erläutert am Schmelzen eines Zuckerstückes, also gerade an einem anorganischen, chemischen Prozess.³ Das individuelle Erleben stellt somit nur einen besonderen Fall der je eigenen *durée* der Seinsbereiche dar; wichtiger noch, die Differenz von *durée* und *temps* stellt nur einen besonderen Fall der allgemeinen Unterscheidung zweier Arten von Vielheiten oder Mannigfaltigkeiten dar. Unterschieden sind die Vielheiten des Homogenen und Heterogenen, des Diskontinuierlichen und Kontinuierlichen, des Quan-

¹ Bergson, *Die philosophische Intuition*, 131.

² Bergson, *Zeit und Freiheit*, 67f.: Die »meisten Menschen ... reihen die sukzessiven Töne in einem Idealraume aneinander und bilden sich ein, sie zählten dann die Töne in der reinen Dauer. ... Sicherlich gelangen die Glockentöne nacheinander an mein Ohr; es ist aber von zwei Dingen nur eines möglich: entweder nämlich behalte ich jede einzelne dieser sukzessiven Empfindungen im Gedächtnis, um sie mit den andern in organische Verbindung zu bringen und eine Gruppe zu bilden, die mich an eine Melodie ... gemahnt: in diesem Falle zähle ich die Töne nicht... Oder aber ich nehme mir ... vor, sie zu zählen; und dann muß ich sie aus ihrer Verbindung lösen. ... Ein Zeitmoment ... kann nicht festgehalten werden, um zu andern addiert zu werden«.

³ Bergson, *Schöpferische Evolution*, 20: Das Nacheinander ist selbst im Anorganischen eine »unbestreitbare Tatsache. ... Will ich mir ein Glas Zuckerwasser bereiten, so muß ich ... warten, bis der Zucker schmilzt. Dieses kleine Faktum ist sehr aufschlußreich. Denn die Zeit, die ich warten muß, ist nicht mehr jene mathematische, die sich auch dann noch mit der Erstreckung der gesamten Geschichte der materiellen Welt zur Deckung bringen ließe, wenn diese auf einen Schlag im Raum hingebreitet wäre. Sie fällt zusammen mit meiner Ungeduld, das heißt mit einem Teil meiner eigenen Dauer, der weder willkürlich ausdehnbar noch einschrumpfbar ist...«

titativen und Qualitativen, des Extensiven und Intensiven, und zwar in allen ontologischen Regionen einschließlich des Sozialen.

Dieser Unterscheidung zweier Vielheiten und der Auffassung, der Wirklichkeit entspreche eher die Konzeption der *durée* als die Konzeption der *temps*, folgt auch Bergsons philosophische Methode. Bergson hat sie mit dem (auch im Französischen missverständlichen) Begriff ›Intuition‹ belegt, wobei er stets sofort auf die Exaktheit seiner Methode, die notwendige begriffliche Anstrengung sowie auf seinen Empirismus verweist. Diese Methode ist in mehrere präzise Schritte zerlegbar, wie Deleuze gezeigt hat. Sie besteht zunächst in einer Kritik an unzulässigen Vermengungen, wo Wesensdifferenzen bestehen, oder unzulässigen Teilungen, wo nur graduelle Differenzen bestehen. Zweitens besteht die Methode in einem Blick *sub specie durationis* – darin, sich begrifflich und konzeptionell möglichst eng der temporalen Bewegung des Wirklichen anzuschmiegen, Begriffe zu erfinden, die der Erfindung der Infinitesimalrechnung vergleichbar sind in ihrer Leistung, keine großen erratischen Blöcke vorzustellen, sondern die vielen kleinen und permanent sich vollziehenden Differenzierungen des Wirklichen, die Veränderung. Drittens besteht die Methode darin, Pseudo-Probleme, illusionäre Begriffe und in ihnen gründende obsolete Fragestellungen aufzudecken – obsolet sind sie, weil sie sich einer Substanzmetaphysik verdanken, der Teilung des Wirklichen in Zustände, dem Denken entlang des ›Seins‹.

Die Kritik negativer Begriffe als Kritik der Identitätslogik

Insbesondere aus der Annahme von Wesensdifferenzen, wo tatsächlich nur graduelle Differenzen bestehen (etwa zwischen Materie und Gedächtnis), entstehen jene Pseudoprobleme, deren Aufklärung und Beseitigung eine der berühmtesten Argumentationen Bergsons darstellt: Die *Kritik an negativen Begriffen*, die zugleich eine Kritik der identitätslogischen Tradition ist. Negative und damit leere Begriffe sowie daraus resultierende Scheinprobleme stellen sich auch viele soziologische Theorien, folgt man Bergsons Argument, und zwar an ihrer Basis, nämlich in der Ausgangsfrage soziologischer Theorie: *Wie ist die soziale Ordnung möglich, anstelle der latenten oder konstruierten Unordnung?* Es gibt gar keine Unordnung, so wendet Bergson gegen jede Frage nach der Ordnung ein. Und es ist der negative Begriff, in der der Denkfehler steckt, denn die Negation ist der Affirmation nicht symmetrisch, wie es die Begriffe Ordnung/Unordnung suggerieren. Es ist, so Bergson, nämlich gar keine Unordnung im Sinne einer völligen Absenz von Ordnung denkbar, es gibt sie logisch nicht. Im Begriff der Unordnung gibt man sich immer bereits eine Ordnung und denkt dann deren Existenz weg. Eine Unordnung im Sinne einer Nicht-Ordnung ist demnach nur vorstellbar, indem man sich

eine Ordnung setzt, und dann ihre Existenz abzieht. Man denkt hier und in allen ähnlichen Fällen damit immer ein *Mehr*, anstelle eines *Weniger*, wie es die Begriffe doch suggerieren – die Unordnung wird vorgestellt als weniger enthaltend als die Ordnung. Ebenso verhält es sich mit allen genealogischen Konzepten, deren Grundlage die *Vorstellung der Möglichkeit von Wirklichem* ist – das Mögliche wird so vorgestellt, als ob es bereits existiere und sich nur noch verwirklichen müsste. Das Mögliche wird als Wirkliches *minus* dessen Existenz vorgestellt, als bereits Wirkliches mit dem *zusätzlichen* kognitiven Akt der Negation. Daher also »liebt es Bergson nicht zu sagen, das Mögliche verwirklicht sich«; daher die Formel der Aktualisierung des Virtuellen. Die Frage, wie Ordnung möglich ist, ist eine Reformulierung der Frage der klassischen Metaphysik – der Leibniz-Frage ›Warum etwas ist und nicht vielmehr nichts‹. Es handelt sich um Phantomprobleme, weil sie auf falschen logischen Schlüssen beruhen und vor allem, weil sie die Wirklichkeit in Zuständen, statisch denken. Bergsons Kritik negativer Begriffe ist letztlich eine Kritik an der Identitäts- oder Repräsentationslogik als jener Denkweise, in der auch die Moderne eher Zustände als Veränderungen denkt, Blöcke des Seins und der Erkenntnis, die einander entsprechen sollen.

»Wenn man (bewußt oder unbewußt) den Weg über die Idee des Nichts nimmt, um zu der des *Seins* zu gelangen, dann ist das *Sein*, zu dem man so gelangt, eine logische oder mathematische Wesenheit und somit unzeitlich. Und folglich drängt sich eine statische Konzeption des Realen auf: Alles erscheint als mit einem einzigen Mal und in Ewigkeit gegeben. Doch man muß sich daran gewöhnen, das *Sein* unmittelbar zu denken, ohne einen Umweg zu machen, ohne zuerst beim Phantom des Nichts anzuklopfen, das sich zwischen uns und das *Sein* schiebt.«⁴

Dies ist Bergson zufolge das grundlegende Dispositiv des europäischen Denkens: die Identitätslogik mit ihrer Bevorzugung des Seins. Dies steckt hinter dem Unwillen oder Unvermögen, das Anders-Werden zu einem ontologischen Grundprinzip zu machen, die Differenz ernst zu nehmen. Tatsächlich denkt ebenso die platonische wie die aristotelische, die hegelianische wie kantianische Philosophie die Wirklichkeit in sich entsprechenden Zuständen. Tatsächlich ist eine Philosophie der Differenz genau das Gegenteil dieser Tradition, wie Bergson im Blick auf Leibniz, aber auch Spencer und Comte zeigt. In dieser Tradition steht dann auch die moderne Wissenschaft, wenn sie die Zeit stets so konzipiert, dass sie diese in Sekunden einteilt, sie verräumlicht. Dies erweist sich insbesondere in den Lebenswissenschaften, in Biologie und Psychologie sowie den Humanwissenschaften als verfehlt. Es ist schwierig, in diesem Dispositiv das Werden einer Ordnung zu denken, das Werden einer Struktur.

⁴ Bergson, *Schöpferische Evolution*, 338.

*Die Theorie der Differenz:
ein erster Aspekt des soziologischen Bergsonismus*

Das Werden des Wirklichen, dessen permanente, irreversible und unvorhersehbare (kreative) Veränderung ist in allen ontologischen Bereichen primär, vor allem im Bereich des Lebens. Zu ihm gehört auch der Gegenstand der Soziologie. Rückblickend betrachtet, zeigt dieses Werden nun sehr wohl anderes als reine Kontingenz. Es gibt sich vielmehr als eine Folge immer neuer Differenzierungen (Bifurkationen) zu erkennen, als *differenzierende Aktualisierung eines Virtuellen*. In dieser allgemeinen Formel für das (werdende) Sein ist das Virtuelle kein ›nur‹ Virtuelles oder ›nur‹ Gedachtes; auch kein Virtuelles im Sinne des ›vierten Raumes‹ Internet-basierter Kommunikation. Es ist das Ganze des je betrachteten Seinsbereiches, insofern dieses Ganze nirgends anders als im Prozess, im Werden wirklich ist. Das Virtuelle ist dabei zweitens nicht völlig unstrukturiert. Es ist bereits in sich differenziert, es weist in sich Unterteilungen auf, die Bergson mit Simondon bis in die Molekülstruktur der Materien verfolgen könnte. In diesem Zusammenhang des ›Ganzen‹, das als solches nie ›da‹ ist, sondern die temporale Kontinuität bezeichnet, tauchte bei Bergson der Begriff des *élan vital* auf – und nur in diesem Zusammenhang. Dieser Begriff bezeichnet nichts Spekulatives, sondern den absolut empirischen Prozess der Differenzierung in Arten und Spezies im Bereich des Lebens, und in Gesellschaften im Bereich des Sozialen, und zwar als einen Prozess, in dem die differenten Formen aufeinander verwiesen bleiben. Hier ermöglicht Bergson eine neue Verbindung von Struktur und Ereignis, ein Denken des *Werdens von Strukturen* oder Formen, eine dynamische Morphologie. Er selbst verfolgt solche Differenzierungen insbesondere im Bereich des Organischen; seine Nachfolger im Sozialen. Diese Theorie der Differenzierung (eng mit der Methode verbunden, Wesen- und Graddifferenzen richtig zu verteilen) ist ein erster paradigmatischer Zug des Bergsonismus, einer Differenz- anstelle von Identitätsphilosophie. Indem er vom Werden ausgeht; indem er eine durch die Individuen sich hindurch ziehende Bewegung des Lebens denkt, erscheinen ihm viele soziale und soziale Mechanismen (Handlungsroutinen, Körpertechniken, Mythen, Institutionen, Gesellschaften als imaginäre Institutionen) als gegenläufige, notwendige Mechanismen, das Werden am sozialen Grund stillzustellen oder zu verleugnen. Zugleich achtet das Paradigma auf die gleichwohl ständig sich ereignenden Erfindungen, das Anders-Werden des Sozialen.

*Die Theorie der Immanenz:
ein zweiter Aspekt des soziologischen Bergsonismus*

Die Ontologie der Immanenz ist der zweite paradigmatische Zug des Bergsonismus. Hier geht es um Bergsons Kritik an jeglichen cartesianischen Dualismen im Bezug von Körper und Geist, Subjekt und Objekt, Wahrnehmung und Handlung, *Materie und Gedächtnis*. Die Unterschiede dieser Kategorien werden nun auf einer Ebene gradueller Differenzen sichtbar, sie sind einander nicht heterogen und äußerlich, sondern auf einer Ebene der Kontinuität zu denken. Körper und Geist sind, da nur graduell verschieden, einander ontologisch nicht entgegengesetzt. Sie bilden die beiden Pole eines Kontinuums in der Aktivität dieses spezifischen Lebewesens. Alle kognitiven Fähigkeiten also, welche die transzendentale Sicht stets dem Empirischen, der Welt entgegensezten (das Erkennen als kontemplative Tätigkeit konzipierend), dienen Bergson zu folge der praktischen Aufmerksamkeit auf das Leben (*attention à la vie*). Die Wahrnehmung ist eine interessierte Auswahl der Bilder der Welt: jener, die den Körper für die Handlung aktuell interessieren. Insbesondere der Begriff des Bildes (*image*) wird hier von Bergson neu definiert: Er ist nicht absolut unterschieden von den Körpern, kein Abbild, das ihnen auf der Seite der Erkenntnis gegenüberstünde. ›Bilder‹ sind vielmehr die Arten, auf die ein Körper von anderen affiziert werden kann und auf die er selbst zu affizieren vermag. Gedacht werden Relationen zwischen Körpern, oder Affekte. In dieser Theorie der Affektivität offenbart sich Bergson als Nachfolger Spinozas und als Vorreiter aktueller Affekt-Theorien (die sich häufig auf Deleuze beziehen). Gerade für das soziologische Denken ist dieser Teil des Bergsonschen Werkes im aktuellen Kontext der *turns*, des Wiedereintritts bisher ignorerter Seiten der sozialen Realität in die soziologische Theorie, womöglich besonders resonanzfähig. Aus der Immanenz-Konzeption in *Materie und Gedächtnis* folgen bei Bergsons Nachfolgern aber auch Körpertheorien und Artefakt-Theorien; zudem tritt die Materialität des Sozialen neu in den Blick, und zwar buchstäblich die Materie, die Stoffe. Diese Berücksichtigung der Materien ist die Konsequenz der zunächst kontraintuitiven Verabschiedung aller uns gewohnten Trennungen in diesem wohl schwierigsten Buch Bergsons, insbesondere eben der cartesianischen Trennung des Ausgedehnten vom Unausgedehnten. Das entscheidende Theorem ist dabei das der spezifischen *durée*, der je eigenen Rhythmen oder energetischen Potentialen der Materien, die je ihre eigenen Formen haben, je ihre Affektivität, ihre Individuierung oder evolutive Tendenz. Die Materie wird in Bezug auf das Gesellschaftliche tatsächlich als aktiv gedacht, es gibt im Bergsonismus einen ›technologischen Vitalismus‹. Die Ontologie der Immanenz

fügt der Theorie der Differenz einen entscheidenden Zusatz hinzu. Dieses Denken ist eben kein Dualismus (wie die Transzental- oder Subjektpphilosophie), sondern ein *pluraler Monismus*. Obgleich alle Seinsbereiche einander immanent sind, gibt es doch graduelle Unterschiede, die erlauben, Anorganisches, Organisches und Soziales voneinander zu scheiden. Jede Materie hat ihre ihren Rhythmus, ihre *Intensität* hinsichtlich der Schnelligkeit der Veränderung, Formwerdung, Indeterminiertheit. Anorganische Materie und menschlicher Organismus bilden dabei den extensivsten und den intensivsten Pol der Freiheit. Es gibt in diesem Denken einen Pluralismus der Freiheitsgrade, und es gibt einen Monismus des Werdens.

Instituierte (natura naturata, Kultur) und instituierende Gesellschaft (natura naturans, Leben): die Gesellschaftstheorie Bergsons

Dieser Bergson hat selbst eine soziologische Theorie vorgelegt, die raffinierter ist, als es seine Sprache nahelegt. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* ist 1932 die lange erarbeitete Antwort auf die Durkheimians, auf die französische Soziologie als ›partikularer Konzeption der sozialen Realität‹. Hier führt Bergson selbst zunächst die spezifische gesellschaftsanalytische Methode vor, den vergleichenden Blick, der das Paradigma kennzeichnet: Die Annahme durchgängig positiver Einrichtungen des Sozialen anstelle einer evolutiven Vorstellung, die stets auf der Seite der nicht modernen Gesellschaften einen Mangel annehmen muss, etwas ›noch nicht‹ Entfaltetes. Es gibt keinen gesetzmäßigen oder überhaupt vorhersehbaren Entwicklungsgang der Gesellschaften. Jede Gesellschaft ist eine soziale Erfindung, der weitere soziale Erfindungen folgen werden, die ebenso unvorhersehbar sind. Dabei ist die Gesellschaft zweitens weder holistisch noch als Zustand zu denken. Die Kritik gilt hier all jenen Konzeptionen, die (wenn sie das Soziale bereits voraussetzen, dessen Bindegkräfte nur als Druck oder Verpflichtung konzipieren) das Eigentliche unerklärt lassen: Wie entstehen Institutionen und Gesellschaften positiv, was sind die instituierenden Kräfte? An dieser Stelle steht das Begriffspaar der grundlegenden, der vitalen oder der instituierenden Gesellschaft (*natura naturans*), die als Virtuelles nie ›wirklich‹ ist – wirklich, aktuell sind die von ihr instituierten, je konkreten, differenzierten Kollektive (*natura naturata*). Grundlegend ist mit anderen Worten erneut das ständige Anders-Werden (bis in die Gedanken, Gefühle, Begehrten der Individuen, dieser konkreten, spezifisch menschlichen Lebewesen hinein: wenn Bergson die menschliche Form als Freiheit definiert). Gegen dieses Werden muss sich hingegen die Gesellschaft, das Kollektiv als solches fixieren – zu seiner Existenz. Es instituiert sich imaginär gegen die eigene Veränderung, den Wandel. An dieser Stelle steht der zentrale Be-

griff der *Fabulation*. Die totemistischen Gruppen, die sich mit je einem Tier identifizieren und ihre Her- und Zukunft als mythische Traumzeit fabulieren, stehen hierfür exemplarisch, insofern die mythische Fabulation kein individuelles Abweichen zulässt. Die Mythen ›erzählen sich‹ (so Lévi-Strauss) stets auf dieselbe Weise. Statt einer massiven Dualität in den Begriffen der geschlossenen und offenen Gesellschaft handelt Bergson nun hier (im Begriff der Fabulation) erneut von der permanenten Bewegung des Sozialen. Es gibt immer neue soziale Erfindungen, neue Ideen oder Fabulationen, die durch ihre Affektivität ein neues Kollektiv hervorbringen. Die instituierende bleibt in der instituierten Gesellschaft wirksam. Die *natura naturans*, das Leben wirkt in den konkreten, geschlossenen, stabilisierten oder fixierten Gesellschaften (*natura naturata*) weiter, und aus ihm allein erklärt es sich. Gesellschaften sind Phänomene des Lebens. Deshalb sind für dieses soziologische Denken alle Ordnungstheorien verfehlt: Sie können das soziale Werden nur als negatives (Anomie, Krise, Unordnung) oder sekundäres Phänomen (sozialer Wandel, soziale Bewegung) gegenüber der Identität eines Kollektivs konzipieren. Dabei setzt diese doch das aktive Moment der Instituierung, die Schöpfung einer Gesellschaft voraus! Umgekehrt erweist sich nun gerade Durkheims Konzept des *lien social* als allein negatives, nämlich, insofern hier allein oder vorrangig der Zwang das Definiens des Sozialen ist. Logisch zuerst kommt indes die schöpferische Imagination, die affektive, anziehende soziale Idee, erst darauf folgt die Verpflichtung, die von dieser ausgeht. Hauriou wird Bergson in einer solchen Theorie des aktiven, positiven Moments der Institution sogar noch vorgreifen. Seine ›Theorie der Institution und ihrer Gründung‹ hat die Konsequenz aus *L'évolution créatrice* bereits 1925 gezogen. Eher implizit und nebenbei bietet Bergson neben dieser Gesellschaftstheorie (die wie Durkheim strukturtheoretisch ansetzt) auch eine Handlungstheorie, eine Theorie des *Socius*, der Akteure (wobei genau genommen im Bergsonismus weder eine Kollektiv- noch Handlungs-zentrierte Theorie vorliegt: beides ist eng verwoben). Das Anders-Werden geht in Gestalt der Einzelnen als Lebewesen, die mit ihrem Körper ihre eigenen Kräfte und Energien einbringen, in das Kollektiv ein. Die menschlichen Körper wiederum sind von ihren Artefakten nicht zu trennen. Gedacht werden damit bereits bei Bergson ›Gefüge‹ von Körpern und Dingen, im 1907 formulierten Konzept des *homo faber*. Dieser Aspekt seiner Immanenzontologie bleibt indes zunächst ohne soziologische Konsequenz – sie wird von Simondon, Leroi-Gourhan und Deleuze gezogen, in deren Neukonzeption des *Sozius*.

*Vitalismus als Selbstbeobachtung des Lebens:
ein dritter Aspekt des Bergsonismus*

Ist Bergsons Philosophie letztlich eine Korrektur des menschlichen Selbstverständnisses, sofern sich dieses Lebewesen mechanistisch konzipiert, statt seine Freiheit zu erkennen, so kritisiert Bergson namentlich auch den Evolutionismus von Soziologie und Ethnologie. Die Kritik an Durkheim richtet sich also letztlich darauf, dass diese (bewusst oder unbemerkt) die menschliche Freiheit negiere. Beim wissenschaftlichen Wissen handelt es sich um eine Praxis des Lebens *selbst*, aus ihm folgen je spezifische Weisen der ›Behandlung des Selbst und der Anderen‹.⁵ Es ist dies der dritten Aspekt des bergsonischen Denkens: ein rehabilitierter Vitalismus auch in normativer, kritischer Absicht – das *Denken des Lebens als Subjekt und Objekt seines Wissens*. Auf diese kritische Konsequenz des bergsonischen Vitalismus hat vor allem Georges Canguilhem hingewiesen. Während für den Positivismus (Durkheims) in seiner Gleichsetzung des Normalen oder Häufigen mit dem Normativen oder Wertvollen, also der Konfusion von Quantität und Qualität »jeder Verstoß gegen die soziale Ordnung den Charakter des Naturwidrigen« erweckt, und während er dabei als abnormal dasjenige versteht, was »verhältnismäßig selten und exzeptionell ist«,⁶ geht es Bergson vollständig darum, dieses Exzeptionelle, namentlich das Neue, zu würdigen. Es ist mit anderen Worten die ›konservative‹ Haltung Durkheims und jeder auf Ordnung bedachten soziologischen Konzeption, die als Wertsetzung des Soziologen oder vielmehr der Gesellschaft, in der er sich befindet, aufgedeckt werden muss. Dies gilt gerade, wenn Konzepte mit dem autoritären Begriff des Normalen operieren. Während also Durkheim nur eine bestehende, bereits geschlossene Gesellschaft denken kann, wird Bergson umgekehrt die Indeterminiertheit im Sozialen hervorheben (Offenheit), dabei auch und vor allem die Einzelnen im Kollektiv rehabilitierend. Gesellschaften sind immer wieder neue, unvorhersehbare Formen des sozialen Lebens, und sie entstehen durch affektive soziale Ideen *Einzelner*, statt durch institutionelle Einschränkungen. Auch wenn dies für das kollektive Leben notwendige Mechanismen sind, so muss sich die soziologische Theorie als Gesellschaftstheorie immer erneut klar machen: Jede Gesellschaft »war eine Schöpfung, und die Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«.⁷

5 A.-G. Haudricourt, Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, in: *L'Homme* 2 (1962), 1, 40–50.

6 Bergson, *Die beiden Quellen*, 10, 25.

7 Bergson, *Die beiden Quellen*, 60.

