

### 3 Die Soziologie Bergsons

In *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* kommt Bergson 1932 auf die differenzierende Aktualisierung des Virtuellen zurück, nun gesellschaftsanalytisch. Differenzierung, Zweiteilung ist auch »das Gesetz des sozialen Lebens«.<sup>1</sup> Bergson stellt uns in diesem Buch eine Konzeption zweier Gesellschaftsformationen, oder genauer zweier Operationsweisen von Gesellschaften vor. Es geht ihm (unserer Interpretation nach) um die Koexistenz zweier gegensätzlicher Richtungen: der Schließung der Gesellschaft, ihrer Instituierung als *diese* bestimmte Gesellschaft mit diesen Dogmen, Moralregeln, Subjekten einerseits, und den instituierenden Momenten, in denen sich ein Kollektiv Neuem öffnet. Die zweite Richtung ist zugleich grundlegender: Der instituierten Gesellschaft unterliegt permanent die *instituierende*, der geschlossenen Gesellschaft die sich öffnende. Erneut geht es demnach um einen einfachen, unteilbaren Akt, der sich permanent vollzieht, keine Zustände kennt, und nur anhand seiner Formannahmen, seiner Aktualisierungen beurteilt werden kann. Die Gesellschaften verändern sich ständig, sie unterliegen faktisch einem (liminalen) Anders-Werden. Der Existenzgrund des Sozialen ist das Vitale. Faktisch, konkret aber bestehen Gesellschaften nur, insofern sie sich dieses Werden verleugnen, sich schließen. Und andersherum: Auch in der geschlossenen Gesellschaft (die sich durch Dogmen, fabulierte Identitäten, Verbote integriert) gibt es die sich öffnende Gesellschaft (die sich durch die Ideen Einzelner affizieren, anstecken lässt). *Die Tür wird immer offen bleiben für neue gesellschaftliche Schöpfungen*, nie sind die Gesellschaftsformen vorhersehbar oder auseinander abzuleiten. Und es sind, so Bergson, die affektiven Ideen Einzelner, die Neues schaffen, erfinden, was vorher undenkbar und unsagbar war, und damit bei anderen ein Echo erzeugen. An diesem Buch hat Bergson lange, zwanzig Jahre lang, gearbeitet, reagierend vor allem auf die Durkheim-Schule, nicht zuletzt auf Durkheims letztes Buch *Die elementaren Formen des Religiösen* (das neben den »elementaren Formen« der Religion auch die der Moral behandelt und beide aus einer Quelle ableite, so jedenfalls hat Bergson Durkheim gelesen: aus dem Druck, der Verpflichtung). Daher also die Themen Moral und Religion; daher das Beharren auf zwei Quellen, Druck einerseits, Anziehungskraft, Affektivität oder Anstoß andererseits.

Obgleich Bergson nicht in erster Linie Soziologe oder Gesellschaftstheoretiker ist, so begleitet ihn das Thema der Gesellschaft seit langem. Im Winter 1892/93 hält er eine Vorlesung zu der Frage, *was eine Gesellschaft ist (Leçons de philosophie morale et politique)*. Bereits hier entfaltet Bergson seine neue Art und Weise der Philosophiegeschichte, näm-

<sup>1</sup> Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson, 58.

lich, diese als Geschichte sich ablösender Probleme, nicht Antworten zu schreiben.<sup>2</sup> Dabei mustert Bergson zunächst zwei entgegengesetzte Antworten auf dasselbe Problem (die *Konstitution von Gesellschaft*). Einerseits untersucht er Naturalismus und Materialismus (Spencer, Comte) als Theorien, die menschliche Kollektive mit Organismen oder Tergesellschaften gleichsetzen. Da auch der Mensch ein sozial organisiertes Lebewesen ist, sind sie wahr *en fait*. Gleichwohl sind sie, in der Gleichsetzung von Mensch und Tier (oder einem Zellhaufen), reduktionistisch. Auf der anderen Seite untersucht er den Rationalismus der Vertragstheoretiker (Rousseau): Diese Theorien sind wahr *en droit*, bleiben aber abstrakt, da sie den vitalen Kräften in den Einzelnen nicht Rechnung tragen, den Menschen nicht als Lebewesen denken. Gegenüber beiden insistiert Bergson auf der Spezifik der menschlichen Gesellschaft, nun die individuelle Freiheit einrechnend – namentlich gegen die Konzepte *volonté générale* und *conscience collectif*. Womöglich ist die (1892/1893!) hier fallende Bemerkung, die Gleichsetzung der Gesellschaft mit Organismen (hinsichtlich der Arbeitsteilung) sei »soziologisch wenig fruchtbare«, schon eine Anspielung auf Durkheims zeitgleich erschienene *Über die Teilung der sozialen Arbeit*?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Théodule Ribot hat sich deswegen (erfolgreich) für Bergsons Kandidatur am Collège de France eingesetzt: »Wenn Bergson den Lehrstuhl für moderne Philosophie erhalten sollte, wird er statt der klassischen Methode der Systemgeschichte die Problemgeschichte setzen«. Vgl. P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 82. Die Themen von Bergsons Kursen am Collège de France: Evolution des théories de la mémoire (1903/04); Etude de l'évolution du problème de la liberté (1904/05); Les théories de la volonté (1906/07); Nature de l'esprit et rapport de l'esprit à l'action cérébrale (1908/09); La personnalité (1910/11); L'idée d'évolution (1911/12).

<sup>3</sup> H. Bergson, *Leçons de philosophie morale et politique* (1892/93), in: Ders., *Cours II. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand u.a.*, Paris 1992, 165–220, 170ff. Siehe dazu P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 93f.

*Die Korrektur des Vitalen im Sozialen: Das Lachen.  
Ein Essay über die Bedeutung des Komischen (1900)*

»Unser Lachen ist immer das Lachen einer Gruppe.«<sup>4</sup>

Bei der Publikation dreier Vorträge unter dem Titel *Le Rire* handelt es sich um das einst meistgelesene, heute womöglich (auch in der vorliegenden Lektüre) meistunterschätzte Buch Bergsons. Beides liegt sicher am Duktus des Einfachen, im Kontrast zu den anderen Büchern; aber auch am Thema. Nicht die Erneuerung der Philosophie schlechthin steht in Frage, sondern ein eher ›kleines‹ Phänomen. Es liegt aber wohl auch an der fehlenden Tiefe der Argumentation. Im Kontrast zu allen anderen Werken findet sich Bergsons Leitidee (die Kritik der Konfusion von Raum und Zeit, die Privilegierung des Werdens) hier nicht. Gleichwohl handelt es sich um ein nicht unwichtiges Werk, zumindest, da es eine Brücke zwischen den beiden Hauptwerken von 1896 und 1907 bildet, in dem Bergson sowohl den Nicht-Cartesianismus, seine Affekttheorie (die Frage des *Bezuges von Körper und Geist in der Aufmerksamkeit auf das Leben*) verfolgt, als auch sein Leithema des Werdens als Grundcharakter des Realen, insbesondere des Vitalen.

Das Problem des Komischen habe, so beginnt Bergson, die Philosophen immer erneut beschäftigt, und stets sei es ihnen entglitten. Das Lachen über Komisches sei eine einzige »spitzbübische Herausforderung« an die Philosophie.<sup>5</sup> Bergson wird diese Herausforderung nun weniger auf philosophische als auf *soziologische* Weise annehmen, genauer: in lebenssoziologischer Weise, das Soziale ins Vitale einbettend, den Zusammenhang von Körper und Geist während. Zugleich wird er eine Soziologie der Künste skizzieren, soweit es sich jedenfalls um diejenigen Künste handelt, die auf das Lachen abzielen (die Komödie, die komische Literatur). Die Frage ist, *warum es Komisches gibt*, warum Menschen über Bewegungen oder Aussagen Anderer lachen (wobei diese Anderen auch Dinge und Tiere sein können, sofern sie animiert wirken); welche Funktion dieses Lachen erfüllt und welche Funktion demnach diese Künste im gesellschaftlichen Leben haben. Dazu muss man das Lachen über Komisches in das Milieu versetzen, aus dem es stammt: in die Gesellschaft. Man muss »seine nützliche Funktion bestimmen, und das ist eine soziale Funktion«. Aus einem affektiven Phänomen resultiert ein sozialer Effekt. Bergsons These ist also: Das Lachen über Komisches »muß gewis-

4 H. Bergson, *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen (1900)*, Hamburg 2011, 16.

5 Bergson, *Das Lachen*, 13.

sen Anforderungen des Gesellschaftslebens genügen«.<sup>6</sup> Warum nun lacht ›die Gesellschaft‹?

»Während ich die Entstehungsarten des Lächerlichen zu bestimmen versuchte, wollte ich gleichzeitig herausfinden, welche Absicht die Gesellschaft verfolgt, wenn sie lacht. Eigentlich ist es sehr seltsam, daß gelacht wird. Irgendetwas Angriffiges ... muß in der Ursache der Komik stecken, ... der Ansatz zu einem Attentat auf das soziale *Leben*, wie anders ließe sich erklären, daß die Gesellschaft mit einer Geste antwortet, die mir ganz nach einer Abwehrreaktion aussieht.«<sup>7</sup>

Es handelt sich um eine Art Korrektur, eine Sanktion,<sup>8</sup> denn dieses Lachen demütigt den, über den man lacht, um die Gruppe in ihrer Geschmeidigkeit, ihrer Vitalität wiederherzustellen. Oder mit dem Bergson von 1932: Es geht darum, in die zu rigide Schließung des Kollektivs wieder eine Öffnung einzuführen. Auslöser des komischen Lachens seien nämlich stets solche Fälle, in denen eine spezifische Ungeschicklichkeit auffällt, in denen *etwas Lebendiges von etwas Mechanischem überdeckt wird*. Das ist das »zentrale Bild«, das Bergson hier entwirft.<sup>9</sup> Das Lächerliche hänge also mit dem zugleich vitalen wie artifiziellen, konventionellen, stabilisierenden Charakter des Sozialen zusammen. Sofern Institutionen immanent zu Uniformität, Zwang und Fixierung tendieren, ist das Lachen eine Gegenreaktion *des Vitalen im Sozialen*. Immer dann, wenn die Gewohnheiten sich verselbständigen, die Routinen zum Selbstzweck geraten, sich Automatismen einschleichen, die mit den Erfordernissen der Situation, des Lebens nicht mehr gedeckt sind, entsteht der Eindruck des Komischen. Dann kontrastiert das zu starre soziale Gerüst mit dem veränderlichen Vitalen. Leben wie Gesellschaft forderten nämlich vom Einzelnen stets »Gespanntheit und Elastizität« (das biologische Leben fordere beides vom Körper, das soziale Leben von Geist und Charakter). Daher sei dem Kollektiv jede Versteifung (sei es die des Charakters, des Geistes oder des Körpers) »verdächtig«,<sup>10</sup> gilt der Einzelne als verrückt oder aber als abweichend.<sup>11</sup> Das Lachen ist in solchen Momenten eine soziale Geste, welche die Steifheit an der »Oberfläche des sozialen Körpers« lockert,<sup>12</sup> gelacht wird über jede Repetition, Inversion oder Interferenz der sozialen »Serien«<sup>13</sup> (sozialer Handlungen und Beziehungen), womit deren Starrheit bewusst und korrigierbar wird.

6 Bergson, *Das Lachen*, 17.

7 Bergson, *Das Lachen*, 139.

8 Bergson, *Das Lachen*, 98.

9 Bergson, *Das Lachen*, 35.

10 Bergson, *Das Lachen*, 23f.

11 Bergson, *Das Lachen*, 23.

12 Bergson, *Das Lachen*, 32f.

13 Bergson, *Das Lachen*, 68.

Was ist es, was korrigiert wird? Wird eine soziale Serie *tel quel* wiederholt, invertiert oder in ein anderes System versetzt, behandle man das soziale Leben fälschlich als »Repetiermechanismus«.<sup>14</sup> Als *Leben* aber wiederholt sich das Soziale nie.

Darüber, wie sehr ihm dieses ›kleine‹ Thema am Herzen lag, lässt sich streiten. Womöglich wollte Bergson selbst ein Lachen erzeugen, in durkheimischem Vokabular, über die Durkheim-Soziologie, womöglich ist *Das Lachen* auch eines über Durkheims reduktionistische Sicht auf das Soziale? Wie dem auch sei, erkennbar ist bereits die spezifische Verfahrensweise Bergsons in soziologischen Fragen, nämlich: die Verortung des Sozialen im Vitalen. Jahrzehnte später hat übrigens (um ein wenig auf das dritte Kapitel vorzublicken) Pierre Clastres das Thema erneuert, in der Frage, worüber die Indianer lachen. Er entdeckt darin ebenfalls eine tiefe soziale Funktion, die in den Mythen institutionalisiert ist, die sich die Indianer schenkelklopftend immer erneut erzählen, sich gerade dadurch ihre Gesellschaft bewahrend. Und unzufrieden mit Bergsons Buch, hat Georges Bataille eine eigene soziologische These am Leitfaden des Lachens entfaltet. In der Kunst, im Spiel, im Lachen sieht Bataille den eigentlichen Schritt zum Menschen, der das Verbot, Kern des sozialen Lebens, anerkennt, indem er es übertritt.

*Eine vitalistische Gesellschaftstheorie:  
Die beiden Quellen der Moral und der Religion (1932)*

»Eines der Resultate unserer Analyse war die radikale Unterscheidung von offen und geschlossen im Gebiete des Gesellschaftlichen. Die geschlossene Gesellschaft ist die, deren Mitglieder untereinander bleiben, gleichgültig gegen die übrigen Menschen, immer bereit anzugreifen oder sich zu verteidigen, kurz, auf eine kämpferische Haltung beschränkt. Derart ist die menschliche Gesellschaft, wie sie aus den Händen der Natur hervorgeht... [Die] Religion, die wir statisch genannt haben, und diese Verpflichtung, die in einem Druck besteht, sind grundlegend für die geschlossene Gesellschaft.

Niemals wird man auf dem Wege der bloßen Erweiterung von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft gelangen, vom Gemeinwesen zur Menschheit. Sie sind nicht wesensgleich. Die offene Gesellschaft ist die, die im Prinzip die ganze Menschheit umfassen könnte. Von erlesenen Geistern dann und wann erträumt, verwirklicht sie jedesmal ein Stück ihrer selbst durch Schöpfungen, deren jede, mittels einer mehr oder weniger tiefgreifenden Umwandlung des Menschen, Schwierigkeiten überwinden lässt, die bis dahin unüberwindlich waren. Aber jedesmal schließt der für einen Augenblick geöffnete Kreis sich wieder. Ein Teil

<sup>14</sup> Bergson, *Das Lachen*, 75f.

des Neuen ist in die alte Form hineingeflossen; individuelles Aufstreben ist sozialer Druck geworden; die Verpflichtung bedeckt das Ganze«.<sup>15</sup>

In seinem letzten Buch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* gewinnt Bergson aus den in *Evolution créatrice* gewonnen Voraussetzungen eine Gesellschaftstheorie, einschließlich der Frage nach dem Grund des Sozialen, den Triebkräften der Emergenz wie auch der Stabilisierung von Kollektiven. Durchgeführt ist dies erneut entlang der Methode, zunächst Konfusionen offenzulegen, die Verwechslung wesentlicher mit graduellen Differenzen; sodann Pseudoprobleme aufzudecken, und drittens auf dem ständigen, unvorhersehbaren Werden des kollektiven oder institutionellen Lebens zu insistieren. Die Einzelwissenschaft, mit der sich Bergson hier auseinandersetzt, ist dezidiert die (französische) Soziologie respektive Ethnologie. Namentlich tauchen Durkheim, Hubert und Mauss sowie Lévy-Bruhl auf.<sup>16</sup> Wie diese, so interessiert sich Bergson für die soziale Funktion von Religion und Moral. Zudem geht es ihm um die Funktion des Sozialen generell. Warum gibt es einzelne, sich gegeneinander abgrenzende Gesellschaften, was hat dies für einen Grund? Bergson arbeitet lange an der Antwort. Bereits 1911 berichtet er – wie schon erwähnt – vom Plan einer von Durkheim angestoßenen moraltheoretischen Vertiefung der *L'évolution créatrice*. Zwar wisse er

<sup>15</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 207f.

<sup>16</sup> Zu allen Anspielungen Bergsons auf die Durkheimians (und andere Autoren) vgl. den Annex in: Bergson, *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008 und G. Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Ottawa 1974. Lafrance bezieht erstens Bergsons Werk auf eine Kernthese Durkheims (*Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (1893), Frankfurt/M. 1988, 468): Die Gesellschaft steht »nicht außerhalb der Moral«, sondern ist »deren notwendige Bedingung. Sie besteht nicht aus einer einfachen Aneinanderreihung von Individuen, die mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft eine eigenständige Moral mitbringen; vielmehr ist der Mensch nur insofern ein moralisches Wesen, als er in der Gesellschaft lebt, da die Moralität darin besteht, mit einer Gruppe solidarisch zu sein«. Zweitens verweist Lafrance auf die *Regeln der soziologischen Methode*, 107: Um die Definition der ›soziologischen Tatbestände‹ als *Druck* »zu erhärten, genügt es ..., die Art zu beobachten, wie die Kinder erzogen werden«. Drittens nennt Lafrance Durkheims Vortrag vor der *Société française de Philosophie* 1906 (Die Bestimmung der moralischen Tatsache, in: Ders., *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116), bei dem Bergson evtl. anwesend war und Durkheim seine Herleitung der Moral aus *Sanktion* und *Pflicht* zur Debatte stellte. Neben den Durkheim-Nachweisen und der Nachzeichnung von Gemeinsamkeiten/Differenzen beschränkt sich der Autor auf Zitate Bergsons; v.a. aber ist er der Auffassung, dieser schreibe weder eine Soziologie noch Ethnologie (76) und trenne sich auch nicht von Durkheim in der Interpretation des Totemismus (102–107).

noch nicht, was die Moral »ist«, aber Bergson weiß, was sie *nicht* ist: Das »System Durkheims« scheint ihm »ganz falsch«, da es lediglich eine Realität durch eine andere ersetze (individuelle Handlungen und Vorstellungen durch die des Kollektivs), statt etwas zu erklären.<sup>17</sup> Und 1922, als Bergson sich weiter gedrängt sieht, endlich seine Ethik vorzulegen, wird er antworten: Man ist »ja wirklich nicht verpflichtet, ein Buch zu schreiben.«<sup>18</sup> Das Buch, das er 1932 dann doch vorlegt, ist weder Moralphilosophie noch Religionsphilosophie *in strictu sensu*. Bergson besteht darauf, dass es sich um ein *livre de sociologie* handelt. Die Soziologie sei ja »eine ganze Wissenschaft« und nicht nur eine einzige Schule.<sup>19</sup>

Als solches lesen wir es nun ausschließlich. Bergson erobert sich hier in der Tat nicht nur das philosophische Terrain von Moral und Religion zurück. Er entfaltet dieses Terrain vielmehr selbst auf soziologische Weise, als Analyse von vorfindbaren Phänomenen, *faits sociaux*, als allgemeine Gesellschaftstheorie. Diese geht von *zwei* Quellen von Moral und Religion aus: einer negativen (Durkheims Zwang oder Druck) und einer positiven Kraft (der Appell, die Affektivität, die Anziehungskraft). In seiner Suche nach den Formen und Funktionen des Sozialen setzt Bergson zudem nicht sozozentrisch an, sondern lebenstheoretisch oder vitalistisch. Statt das Soziale bereits vorauszusetzen, wird vielmehr gesetzt, dass der Mensch ein *Lebewesen* ist. Die Gesellschaft und deren Institutionen sind Phänomene des Lebens. Am »Grunde des Sozialen liegt das Vitale«.<sup>20</sup>

Dies ist stets im Blick zu behalten. Und erneut ist das spezifisch bergsonische Vokabular zu berücksichtigen, wobei erschwerend hinzukommt, dass Bergson hier eher theologische als soziologische Begriffe benutzt. Schließlich darf man sich vor allem in dieser Schrift vom Duktus des Einfachen nicht täuschen lassen, im Hinblick auf die gesamte Argumentation und speziell auf die Stellen, an denen der Begriff ›Mystik‹ auftaucht. Bergson weiß, welche Fallen der Begriff birgt, was ihn als Gesellschaftstheoretiker nicht hindert, das Phänomen ernst zu nehmen – nämlich die Tatsache sozialer Erfindungen (neuer Religionen, oder der Idee der Menschenrechte), die von *Einzelnen* ausgingen. Es geht ihm nicht um die Beurufung auf eine ›mystische‹ Erfahrung. Es geht um die historischen My-

<sup>17</sup> Bergson, Interview mit Chevalier 1911, in: J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, 20. Hervorh. v. mir.

<sup>18</sup> Bergson, Einleitung, Zweiter Teil, 109. Die Verbindung des Ausspruches mit einem Buch zur Ethik stammt von Merleau-Ponty: Lob der Philosophie (1953), in: Ders., *Vorlesungen I*, Berlin 1973, 15–50, 31. Das Drängen der Zeitgenossen berühmt bei E. Seilliere: Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten? In: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 8 (1913/14) Sp. 192–210.

<sup>19</sup> Bergson an P. Masson-Oursel, 1932, in: Ders., *Correspondances*, Paris 2002, 1387.

<sup>20</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 93.

tiker als Beispiele einer produktiven, schöpferischen sozialen »Emotion«, die (sofern sie auf Resonanz trifft<sup>21</sup>) dazu führt, dass sich Gesellschaften auf neue Weise integrieren, anders werden. Im Übrigen gibt es »ja auch Leute, für die die Musik nur ein Geräusch ist«, was ebenfalls nicht gegen deren soziale Macht spricht.<sup>22</sup> Kurz, keineswegs will Bergson aus der Soziologie eine Theologie oder Mystik machen. Worum es ihm geht, ist, neue soziale Formungen und deren tragende Kräfte in das soziologische Konzept der Gesellschaft einzubringen. Die Begriffe der ›geschlossenen‹ und ›offenen‹ Gesellschaft, für welche diese Gesellschaftstheorie steht, tauchen übrigens eher unsystematisch auf. Jedenfalls sind sie nicht in die Kapitelüberschriften eingegangen, im Gegensatz zum Begriffspaar statische und dynamische Religion. Auch changiert der Text zwischen einer Wesensdifferenz der beiden Gesellschaftsformen, einer sich ausschließenden Dichotomie von Offen/Geschlossen, und einer Verschränkung der geschlossenen Gesellschaft mit der sich öffnenden.<sup>23</sup> Wir kommen auf diesen zentralen Punkt der Gesellschaftskonzeption zurück, der die Lektüre ein wenig verkompliziert.

Das Buch enthält vier Kapitel. Das erste (*Die moralische Verpflichtung*) entfaltet die Ausgangsthese der natürlichen Soziabilität des Menschen, der Immanenz von Individuum und Gesellschaft und der vitalen Funktionen der moralischen Verpflichtung. Bergson skizziert hier die geschlossene Gesellschaft; auch führt er den Begriff der Emotion als integrierendem Moment gegenüber der Obligation ein. Somit stehen sich zwei Quellen der Moral oder zwei Formen des Moralischen, des sozialen Bandes gegenüber, der durkheimsche Druck und der bergsonsche Appell.

<sup>21</sup> Das Thema der Resonanz lässt natürlich an Tardes Soziologie der Erfindung/Nachahmung denken; wie erwähnt, hatte ihm Bergson zwei *Hommages* gewidmet. G. Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt/M. 2009, 13: Eine Gesellschaft ist »eine Gruppe von Menschen ..., die untereinander durch Nachahmung oder durch Gegen-Nachahmung hervorgebrachte Ähnlichkeiten aufweisen«; wobei auch die ›Nicht-Nachahmung‹ einzurechnen ist. Den Anfang macht die Erfindung: aus ihr leitet sich »alles Soziale ab« (17), es ist selbst noch nicht sozial, sondern Tat eines »Genies«. Vgl. ders., *Die sozialen Gesetze. Skizze zu einer Soziologie* (1898), Leipzig 1908, wo Tarde Erfindung, Nachahmung, Opposition als die drei ›sozialen Gesetze‹ definiert.

<sup>22</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 19of. So hat sich Bergson im Begriff der ›Mystik‹ auf S. 241f. auf den Gebrauch bei E. Seilliere (*Mystique et le domination. Essai de critique imperialiste*, Paris 1913) berufen, der eine Geschichte des Imperialismus vorlegte, zeigend, »wie sich der nationale Ehrgeiz überall göttliche Sendungen zuschreibt: der ›Imperialismus‹ wird ... zur ›Mystik‹«.

<sup>23</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, v.a. 24ff. (geschlossene/offene Gesellschaft), 144 (geschlossene als totemistische Gesellschaft), 168 (geschlossene als ›kleine‹ Gesellschaft), 207f. (Zusammenfassung, wobei Bergson nun von der »sich öffnenden Gesellschaft« spricht, ebenso wie auf 224).

Das zweite Kapitel (*Die statische Religion*) analysiert die Logik der primitiven, d.h. dogmatischen, mit Tabus einhergehenden Religionen und insbesondere die in ihnen wirkende fabulatorische Funktion. Bergson insistiert auf der Ähnlichkeit von primitiver und entwickelter Mentalität, sowie auf der Differenz von Magie und Religion. Er analysiert hier vor allem den Totemismus. Das dritte Kapitel (*Die dynamische Religion*) dient der Einführung einer Wesensdifferenz nun auch auf dem Gebiet des Religiösen, die der bereits eingeführten Unterscheidung zweier Quellen oder Formen der Moral entspricht. Die dynamische Religion, wie sie die Mystiker exemplifizieren, besteht in der Erfindung neuer sozialer respektive religiöser Ideen (z.B. der Humanismus). Bergson spricht hier auch von der Differenz zwischen dem Religiösen (dynamisch, schöpferisch, produktiv, das Kollektiv öffnend für neue Arten von *socii*) und der Religion (statisch, sich schließend). Auch diese Form des Religiösen – die dynamische – beruht auf der Fabulation, welche hier aber via Anziehung, Emotion, Affektivität wirkt, und die Bergson auch im Gegensatz zur infra-intellektuellen als supra-intellektuelle Emotion fasst. Auf diese drei Kapitel gehen wir noch genauer ein, da sie die Gesellschaftstheorie entfalten, Bergsons Antwort auf die Frage, was Gesellschaften sind, wie sie sich konstituieren, aus welchen *socii* sie bestehen und welche Triebkräfte in ihnen wirken.

Das letzte Kapitel (*Schlussbemerkungen: Mechanik und Mystik*) hingegen zieht die normative oder praktische Konsequenz aus den Theoriekapiteln. Wir resümieren es nur hier: »Kann uns nun die Unterscheidung zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen, die nötig ist, um die theoretischen Probleme zu lösen oder zu beseitigen, auch praktisch nützen?«<sup>24</sup>

»Die vorliegende Arbeit hatte das Ziel, die Quellen der Moral und der Religion zu untersuchen. ... Wir könnten es damit bewenden lassen. Da aber im Mittelpunkt unserer Folgerungen ein grundlegender Unterschied zwischen der geschlossenen und der offenen Gesellschaft steht, da die Tendenzen der geschlossenen Gesellschaft uns in der sich öffnenden Gesellschaft unausrottbar fortzubestehen schienen, ..., müssen wir uns noch fragen, in welchem Maße der ursprüngliche Instinkt abgeschafft oder umgebogen werden kann«.<sup>25</sup>

Bergson äußert nach einer kurzen Zusammenfassung dieses grundlegenden Unterschiedes eine Hoffnung, wie sich die industrielle Gesellschaft entwickeln wird. »Niemals, heißt es, war die Menschheit so begierig nach Vergnügen, Luxus und Reichtum«.<sup>26</sup> Aber dieses Streben ist nur eine Tendenz, und wie bei jeder Tendenz muss man, um deren Rich-

<sup>24</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 211.

<sup>25</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 224.

<sup>26</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 227.

tungen abschätzen zu können, den *Anfangsimpuls* finden, die unteilbare Bewegung, deren differente Aktualisierungen konkrete Gesellschaften sind. Bergson schließt sein *livre de sociologie* also mit einer Analyse der Konsumgesellschaft und ihres Gegenteils, asketischer Sozialideale: Die aktuelle Ausweitung des sozialen ›Körpers‹ durch Industrie und Technik führe zu Übervölkerung, Flüchtlingsproblemen, Rohstoff- und Absatzkrisen, internationalen Konflikten, während die dem Konsum entgegengesetzte Richtung der sozialen Bewegung, wie sie asketische Ideale verkörpern, marginalisiert sei. Beide Bewegungen versteht Bergson als divergierendes-komplementäres Paar (wie Instinkt und Intelligenz oder Fauna und Flora), wobei sich die sozialen Tendenzen stets auch in *derselben* Gesellschaft abspielen, während die Tendenzen im Biologischen zu differenten Arten führen.

Daraus besteht die Geschichte: Rückwärts betrachtet, folge sie einer Bewegung der Dichotomie oder der ›doppelten Raserei‹, wobei es Bergson erneut wichtig ist, auf die Unvorhersehbarkeit zu verweisen. Das soziale Leben spielt auf dem Gebiet der Freiheit, des Indeterminierten. Nur retrospektiv also lasse sich nun sagen, dass die Gesellschaften in diachroner Hinsicht eine Pendelbewegung zwischen Aktion und Reaktion aufweisen. Zudem ist das »Pendel hier mit Gedächtnis begabt und auf dem Rückweg nicht mehr dasselbe wie auf dem Hinweg, da es sich um die indessen gemachte Erfahrung bereichert hat«, so dass man besser von einer »Spiralbewegung« spräche.<sup>27</sup> Kurz, die Geschichte der Gesellschaften nimmt für Bergson die Form einer Dichotomie an, die »durch ihre bloße Dissozierung die Realisierung von Tendenzen hervorzurufen scheint, die zuerst nichts andres waren, als verschiedene Aspekte einer einfachen Tendenz«. Diese Dichotomie gleiche einer »doppelten Raserei«, insofern jede der durch die Spaltung oder Differenzierung realisierten Tendenzen immanent auf ihre ganze Realisierung dränge. Jede will »bis zu Ende durchgeführt zu werden – als ob es ein Ende gäbe!«<sup>28</sup> Die moderne Industrie- und Konsumgesellschaft lässt sich als Ergebnis einer dieser Tendenzen verstehen, nämlich des menschlichen »Rennens nach dem Wohlleben«. Gestützt durch die Erfindung neuer Techniken und Energiequellen habe sich dabei die Gesellschaft seit der Neuzeit wie ein »ungeheuer vergrößerter Körper«<sup>29</sup> entfaltet, während an sozialen *Ideen* ein Defizit bestehe – die Erneuerung des asketischen sozialen Ideals, wie es das Mittelalter beherrschte.

»Es ist unnötig, an die Übertreibungen zu erinnern, zu denen es geführt hatte; es war auch schon zur Raserei geworden. Man wird sagen, dieser Asketismus wäre die Angelegenheit einer kleinen Minderheit gewesen,

<sup>27</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 227.

<sup>28</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 231.

<sup>29</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 241.

und das trifft zu. Doch ebenso wie die Mystik, das Privileg einiger weniger, durch die Religion ins Volk verbreitet würde, ebenso hat sich der konzentrierte Asketismus, der freilich etwas Exzessionelles war, für das Gros der Menschheit zu einer allgemeinen Gleichgültigkeit gegen die Dinge des täglichen Lebens verdünnt. Das ergab für jedermann einen Mangel an Komfort, der uns [heute] in Erstaunen setzt«.<sup>30</sup>

1932 bricht nicht nur der Traum des allgemeinen Wohllebens zusammen. Es grassieren auch die nationalistischen Bewegungen, die Schließung der Gesellschaften gegeneinander, ein neuer Krieg zeichnet sich ab. Bergson (der sich in den 1920ern im Völkerbund engagierte) schlägt im Text den UN-Sicherheitsrat, einen internationalen Strafgerichtshof und Wirtschaftsraum vor – und eine neue Theorie der Geschichte. Der Irrtum der Geschichtsphilosophie liegt darin, nur die erste Tendenz zu sehen; erneut nimmt sie ›alles als gegeben‹ an. Bergson will angesichts des drohenden Krieges durchaus auch einen »empirischen Optimismus«<sup>31</sup> verbreiten, wenn er auf der Unvorhersehbarkeit der Gesellschaften insistiert. Und er schließt dieses Buch mit einer Formulierung, die an Durkheims Autodivination denken lässt, an dessen Appell, es müsse neue Stunden schöpferischer Erregung geben. Bergson bezieht diese indes nicht auf die *Grande Nation*, sondern auf die *Menschheit*; nicht auf eine Gesellschaft, sondern das *Universum*: Die Menschheit müsse die Anstrengung vollbringen, die nötig sei, damit sich die »Funktion des Universums« erfülle – nämlich die, eine »Maschine zur Fabrikation von Göttern« zu sein.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 232.

<sup>31</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 203. Zum politischen Kontext des Buches siehe F. Worms, 2. Teil (1918–1941), in: P. Soulez, *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997 (v.a. 177ff., 209ff.: die *Deux Sources* als Fortsetzung der Thesen zum deutschen Imperialismus), siehe auch Bergsons politische Texte in: *Mélanges*.

<sup>32</sup> Bergson, *Les deux sources*, 338, meine Übersetzung. Die vorliegende deutsche Übersetzung lautet: »Die Menschheit seufzt ... unter der Last der Fortschritte, die sie gemacht hat. Sie weiß nicht genügend, daß ihre Zukunft von ihr selbst abhängt. Es ist an ihr, zunächst zu entscheiden, ob sie weiterleben will, an ihr, sich weiter zu fragen, ob sie nur leben oder außerdem noch die nötige Anstrengung leisten will, damit sich auch auf unserm widerspenstigen Planeten die wesentliche Aufgabe des Weltalls erfülle, das dazu da ist, Götter hervorzubringen« (*Die beiden Quellen*, 247).

*Die Auseinandersetzung mit der Durkheim-Soziologie:  
Das negative und das positive Konzept des *lien social**

Von der ersten Seite an führt Bergson die Auseinandersetzung mit den Durkheimiens.<sup>33</sup> Die Diskussion fällt dem ersten Anschein nach moderat aus. Bergson übernimmt die durkheimschen Begriffe (Verbot, sozialer Zwang, Regel) und Konzepte (Vergöttlichung des Sozialen).<sup>34</sup> Das erste Kapitel sowie zu weiten Teilen das zweite folgen im wesentlichen Durkheims Blick. Auch will Bergson diesem ausdrücklich die »Existenz kollektiver Vorstellungen zugeben«, denn dann brauche man »nicht lange danach zu suchen, weshalb die Dinge, für die [eine] Religion Glauben erheischt, auf die individuellen Intelligenzen einen so verwirrenden Eindruck machen«: weil diese Vorstellung stets das Werk des ›Kollektivbewusstseins‹ ist. Für Durkheim hat die Gesellschaft ihre eigene »Art zu sein, und also auch ihre besondere Art zu denken.«<sup>35</sup> Bergson bezieht sich dabei auf *De la définition des phénomènes religieux* (1898), den ersten Text, in dem Durkheims Religionssoziologie erkennbar ist. Durkheim hat hier auch die religiösen Phänomene durch die Verpflichtung, den sozialen Druck definiert; zugleich stellt Durkheim bereits hier die Religion als Selbstvergottung der Gesellschaft vor: Versteht man, so Durkheim, die Religion als soziale Tatsache, dann verschwinden alle Probleme, inklusive der Frage, ob es sich dabei um private Phantasmen handele. Es

»bleibt nur die Frage, warum die Dinge, an deren Existenz wir glauben sollen, der individuellen Vernunft einen so verwirrenden Anblick bieten. Das liegt ganz einfach daran, daß die Gestalt, in der sie sich uns darstellt, nicht das Werk der Vernunft des einzelnen, sondern das eines kollektiven Bewußtseins ist. Nun ist nicht weiter verwunderlich, daß dies kollektive Bewußtsein ... sich ein anderes Bild von der Wirklichkeit macht als wir. Die Gesellschaft hat die ihr eigene Daseinsweise und deshalb die ihr eigene Art zu denken. Sie hat ihre eigenen Leidenschaften, ihre Gewohnheiten, ihre Bedürfnisse, die nicht mit denen der Individuen übereinstimmen, sondern den Stempel ihrer eigenen Vorstellungswelt tragen«.<sup>36</sup>

33 Vgl. den Annex in: Bergson, *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008.

34 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189.

35 Bergson, *Die beiden Quellen*, 81f.

36 Durkheim, Zur Bestimmung der religiösen Phänomene (1897/98), in: J. Matthes (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967, 120–141, 136, 138. Vgl. ders., Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Ursprünge (1914), in: F. Jonas (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Opladen 1976, 368–380. Durkheim überträgt hier

Bergson wird gleichwohl einiges einwenden. Zunächst hält er die in diesem Zitat steckende Idee einer Konkurrenz der kollektiven und individuellen Mentalität für unplausibel, da ja die Gesellschaft aus den Einzelnen und ihren Imaginationen bestehe. Der »einzige Vorwurf«, den er Durkheim machen will, sei also, dass dieser im »Gesellschaftskörper« die einzige, allem zugrunde liegende Realität sehe, und die Individuen beiseite lasse.<sup>37</sup> Dabei schließen sich doch Individuum und Gesellschaft »gegenseitig ein«, sie bedingen sich »kreisförmig«!<sup>38</sup> Bergson kritisiert also zunächst all das, was in Durkheim als Holismus, Ontologie, Metaphysik gilt – die Annahme eines Kollektivbewusstseins jenseits der Einzelnen und des Konflikts zwischen Individuum und Gesellschaft. In diesem Zusammenhang steht auch die Korrektur, die Bergson an der Rolle der Einzelnen im Kollektiv vornimmt. Sie sind es, die die Götter schaffende Kraft haben, sie erfinden das Neue im Gesellschaftlichen. Ein zweites Argument betrifft den (eng mit dem Holismus verbundenen) Soziozentrismus: Durkheim setzt die Gesellschaft immer schon voraus, und Bergson zeigt (wenn auch implizit), wie unbegründet und voraussetzungsreich diese Konzeption tatsächlich ist.

Dafür entfaltet er wiederum zwei Teilarumente. Das eine ist das vitalistische Argument: Es stellt sich die Frage des Bezuges zwischen Sozialem und Vitalem, den Durkheim für wenig wichtig hält. Der Mensch ist für diesen ein soziales Wesen, kein biologisches. Die Gesellschaft erklärt alles. Das zweite bergsonsche Teilarument betrifft speziell die Interpretation des Totemismus, und von ihr aus die Frage des Bezuges zwischen Sozialem und Symbolischen. Auch dieser Bezug wird bei Durkheim als Priorität des Sozialen gedacht, ohne dass er erklären könnte, wie es dazu kommt, dass sich das Soziale immer schon gruppiert – und sich diese Struktur in der Totemgruppe nur noch symbolisch ausdrückt oder kopiert. Die Beziehung des Sozialen und Symbolischen ist, so Bergson, so zu denken, dass sich das Soziale symbolisch konstituiert, die Klassifikation der Tiere der Entstehung der totemistischen Gruppen koexistent ist. Ein drittes Argument gegen Durkheim bezieht sich auf die Konzeption der Geschichte und der Gesellschaften in ihrem Verhältnis zueinander. Bergson entwickelt hier seine spezielle differenzierende Methode. Durkheim verkennt die Wesensunterschiede der Gesellschaften, er macht sie zu nur

den Dualismus von Seele und Körper auf den des Heiligen und Profanen und führt diesen auf den Konflikt von Gesellschaft und Individuum zurück. Für Bergson gibt es auch den Konflikt von Seele und Körper nicht. Und weit entfernt, dass eine Illusion, nur weil sie weit verbreitet ist, kein Irrtum sein könne, wie Durkheim hier meint, kann es sich für Bergson eben sehr wohl um *Illusionen* handeln, wenn man sich, in einer bestimmten Denktradition stehend und diese nicht hinterfragend, stets dieselben (Schein-)Probleme stellt.

<sup>37</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 82.

<sup>38</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 155.

graduellen Unterschieden, die einer *einzig* Quelle entstammen. Stets vermag er damit aber nur eine Form des Sozialen zu denken, und nie etwas Neues. So mache Durkheim namentlich aus jedem Gesellschaftstyp ein System des sozialen Zwangs, wie überhaupt der *fait social* als Zwang, als Verpflichtung konzipiert sei. Jede Moral ist für Durkheim letztlich eine der Pflicht. Aber Moral wie Religion können eben – das Argument wurde bereits angesprochen und es steckt bereits im Titel – einer anderen Quelle entstammen, sie können sich einem *Appell*, einem Sog, einer Anziehung verdanken.<sup>39</sup>

Kurz, Durkheim habe eine rein negative Auffassung des sozialen Bandes, dem eine positive zur Seite zu stellen, oder besser, unterzuschieben ist: als deren Fundament. Durkheim selbst hat übrigens einmal zugegeben, dass er die institutionelle Affektivität nicht genügend beachtet habe. Der meist moralische, zuweilen aber auch regelrecht physische Zwang sei nicht das einzige Attribut der sozialen Tatsache. Die Institutionen werden von den Subjekten auch ›anerkannt‹. Die Zwangsgewalt erschöpfe den Begriff des Sozialen, der Institutionen »so wenig, daß sie sogar ... das entgegengesetzte Merkmal aufweisen. Denn ebenso wie sich die Institutionen uns aufdrängen, erkennen wir sie an«,<sup>40</sup> so hieß es in den *Regeln* – und *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* entfalten dies dann explizit im Begriff des Affekts. Dass Institutionen keine Zwangseinrichtungen sind, sondern positiv, produktiv und schöpferisch sind – dass sie sich durch eine Affektivität auszeichnen, das ist also die These, die Bergson nun systematisch in Korrektur Durkheims entfaltet.<sup>41</sup>

Eine zweite Korrektur ist damit eng verbunden. Durkheim hat nur eine Quelle von Moral und Religion gedacht (so Bergson); und er hat in dieser Konzeption den Totemismus als ›einfachste‹ Religions-, Moral- und Gesellschaftsform genommen, aus der sich alle anderen erklären, denn alle folgen derselben sozialen Logik. Durkheim vermag damit nur eine einlinige, evolutionistische Sicht auf die Geschichte zu teilen. (Ebenso war er in der *Arbeitsteilung* vorgegangen, insofern dort die organische und mechanische Solidarität, die segmentäre und funktional differenzierte Gesellschaft spencerianisch konzipiert sind, als evolutionärer Fortschritt ›von Homogenität zu Heterogenität‹.) Eine solche Konzeption nimmt implizit an, es gäbe eine vorherbestimmte Richtung, in der sich die Gesellschaften entfalten. Tatsächlich aber sieht sie immer nur die letzte der stattgefundenen Entwicklungen, definiert sie durch einen

39 Vgl. z.B. Durkheim, Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116.

40 Durkheim, *Regeln*, 98.

41 Das ist namentlich das bergsonianische Projekt von R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

Begriff, von dem sie meint, die vorherigen Ethiken oder Religionen oder Kollektive hätten bereits

»eine mehr oder weniger große Menge von dem enthalten, was dieser Begriff umschließt, und somit seien sie alle schon ein Anbahnen gewesen. Aber erst beim Rückblicken nehmen die Dinge diese Gestalt an; die Veränderungen waren qualitativ und nicht quantitativ; sie trotzten jeder Voraussicht ... Der Irrtum besteht darin, daß man glaubt, es käme durch Vermehrung ... vom Statischen zum Dynamischen. ... Man verwechselt dabei die Sache mit ihrem Ausdruck oder Symbol. Das ist der gewöhnliche Irrtum des radikalen Intellektualismus.«<sup>42</sup>

Diese Korrektur betrifft also die falschen Verallgemeinerungen Durkheims und die daraus resultierenden Gleichsetzungen der Gesellschaften. Erneut kommt es Bergson darauf an, Konfusionen aufzuklären und statt ihrer den ›wirklichen‹ Gliederungen zu folgen. Im Sozialen will er Wesensdifferenzen zeigen, wo Durkheim nur graduelle Differenzen sieht. Eine vierte Korrektur gilt Lévy-Bruhl; sie bezieht sich auf den umgekehrten Irrtum: dort Wesensunterschiede anzunehmen, wo tatsächlich Gradunterschiede bestehen. Lévy-Bruhl stellt uns die ›primitive‹ Mentalität als ›prälogische‹ vor, und als eine, der unsere Logik gänzlich fremd sei. Daraus muss man den »Schluß ziehen, die menschliche Intelligenz habe sich entwickelt; die natürliche Logik wäre danach nicht immer die gleiche gewesen; die ›primitive Mentalität‹ würde einer grundverschiedenen Struktur entsprechen, die von der unsrigen verdrängt worden wäre.«<sup>43</sup> Bergson weist hier (konkret in der Analyse der Verwendung des Wortes ›Zufall‹) nach, dass das kollektive Denken stets in derselben Weise funktioniert. Er kritisiert mithin das, was Lévi-Strauss die ›archaische Illusion‹ nennen wird: die Illusion eines Archaismus der ›primitiven‹ Gesellschaften, die doch alle dieselbe Geschichte hinter sich, alle dasselbe Alter haben.<sup>44</sup>

Mit diesen vier Argumenten vollzieht Bergson letztlich erneut die Aufdeckung jener impliziten, antiken Identitätslogik mit ihrer Bevorzugung des Seins statt des Werdens, und ihrer Unfähigkeit, das Neue zu denken. Bei Gelegenheit dieser Aufdeckung wird auch eine Soziologie des Wissens entfaltet: Durkheim sei, wenn er nur *eine* Form der Gesellschaft, der Moral und Religion denken kann, im Grunde und unbemerkt ein Nachfahre Platons, er teile ein antikes Erbe. Denn Platon habe in der ›Idee der Gerechtigkeit‹ eine faktische soziale Situation (die Sklavenhaltergesellschaft der *polis*) mit einer Vorstellung ausgestattet, die daraus »Endgültiges« machte. Seither leiten wir (Durkheim sowie jede Moralphilosophie) die Idee der Gerechtigkeit von den antiken Denkern ab, so, als ob ein gradueller Übergang zur ›absoluten‹ Gerechtigkeit, zum Humanismus,

42 Bergson, *Die beiden Quellen*, 209.

43 Bergson, *Die beiden Quellen*, 81f.

44 Bergson, *Die beiden Quellen*, 126.

zur Idee der Menschenrechte möglich sei, statt darin schlechthin Neues zu sehen – eine Vorstellung von Gerechtigkeit nämlich, die »nicht mehr Vorstellungen von Beziehung oder Maß erweckt, sondern im Gegenteil Vorstellungen von Inkommensurabilität und Absolutheit«.<sup>45</sup> Kurz, wir denken uns diese moderne Form von Gerechtigkeit als ein »Teil des Ganzen«, das »schon vorher existiert hätte«. Die antiken Vorstellungen von Gerechtigkeit seien »Ahnungen von einer vollständigen Gerechtigkeit gewesen, die eben die unsre ist«.<sup>46</sup>

Es ist dies nur ein besonderer Fall jener allgemeinen Illusion, die Bergson bereits 1907 ansprach: die Vorstellung, das Mögliche gehe dem Wirklichen voraus, statt dass es umgekehrt sei, und genereller die Gleichsetzung von Negation und Affirmation und die in ihr steckende Teilung der Realität in unveränderliche Blöcke. Der Antike verdanken wir eine Konzeption des Sozialen, die den Zustand, die »Ruhe« vor der Bewegung privilegiert, so dass jeder soziale Wandel als Negatives erscheint, als etwas, was »Ruhe erreichen müßte. Die Unwandelbarkeit stände so über der Wandelbarkeit, die nur ein Defizit wäre, ein Mangel, ein Suchen nach der endgültigen Form«. Kurz, das soziale Werden erscheint als »Degradiierung des Seins« und die Zeit als »Mangel an Ewigkeit«. Auch, wenn wir uns im Konzept der Gerechtigkeit auf Aristoteles berufen, erben wir diese identitätslogische Denkweise – die Vorstellung einer aktiven, ewigen Form, die sich einer passiven Materie aufprägt. Unsere Vorstellung von ›Gerechtigkeit‹ entstammt mit Aristoteles dabei dem Paradigma der »Fabrikationsarbeit«, wir denken uns die Gerechtigkeit wie die Formung eines Ziegels aus knetbarem Ton. Das *eidos*, die Form ist ewig dieselbe, nur die historischen Umstände wechseln.<sup>47</sup> Neue Ideen modifizieren aber doch sowohl den Stoff wie die Form der Gerechtigkeit! Jede neue Idee der Gerechtigkeit »war eine Schöpfung, und die Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«.<sup>48</sup> Statt also derart ein

»Neues zu denken, das sich des Alten bemächtigt hat, um es in ein unvorhergesehenes Ganze aufzusaugen, sehen wir das Neue als einen Teil des Ganzen an, das [potentiell] schon vorher existiert hätte: die Vorstellungen von Gerechtigkeit, wie sie in den alten Gesellschaften aufeinander gefolgt sind, wären demnach nur teilhafte, unvollständige Ahnungen von einer vollständigen Gerechtigkeit gewesen, die eben die unsre ist«.<sup>49</sup>

Was schlägt Bergson nun positiv vor? Die lebenssoziologische Perspektive zeigt sich am besten im Kontrast zur Soziologie Durkheims: Man

45 Bergson, *Die beiden Quellen*, 58.

46 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57f.

47 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189f.

48 Bergson, *Die beiden Quellen*, 60.

49 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57.

»pflegt zu sagen, die Gesellschaft existiere, daher übe sie notwendigerweise auf ihre Mitglieder einen Zwang aus, und dieser Zwang sei die Verpflichtung«.<sup>50</sup> Aber die Gesellschaft erklärt sich nicht von selbst. Man muss ›unterhalb‹ der sozialen Phänomene graben, *im Vitalen*, dessen Manifestationen die Gesellschaften und ihre Institutionen in letzter Instanz sind.<sup>51</sup> Also: »Alles bleibt dunkel, wenn man sich an bloße Manifestationen des Sozialen hält, und alles wird »klar, wenn man hinter diesen Manifestationen *das Leben selbst sucht*.<sup>52</sup> Letztlich ist jede Ethik, jede Religion und jede Gesellschaft vitaler Natur. Ist der Mensch ein Lebewesen, so muss man im *Leben* suchen, wenn man nicht nur »verstehen will, wie die Gesellschaft das Individuum verpflichtet, sondern auch, wie das Individuum zum Richter über die Gesellschaft« zu werden vermag.<sup>53</sup> Bergsons Analyse der differenten Formen der Religion und Moral folgt ganz diesem Gesichtspunkt.

### *Die geschlossene (instituierte) Gesellschaft*

Zunächst sind alle menschlichen Gesellschaften das Gegenteil der Tiergesellschaften. Sie sind in der anderen Richtung evolviert und können daher im Gegensatz zu ihnen beschrieben werden. Einer der ersten Texte von Gilles Deleuze widmet sich übrigens der Komplementarität der ›Instinkte und Institutionen‹, und auch Lévi-Strauss' *thèse* über die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* beginnt mit der Differenz der tierischen Instinkte und menschlichen Institutionen. Für Bergson unterscheiden sich die tierischen und menschlichen Sozialitäten dadurch, dass die soziale Kohäsion im ersten Fall (idealtypisch: Bienen und Ameisen) durch die Homogenität der Individuen automatisch gesichert ist, während es im zweiten Fall Regeln, Institutionen und der phantasmatischen Vorstellung oder Fabulation bedarf. Institutionen sind Komplemente des Instinkts, und während die tierischen Gesellschaften solche der *Assoziation* sind, sind die menschlichen solche der *Individualisierung*. Die Frage ist nun, wie groß in diesen die mögliche individuelle Freiheit ist, oder wie total umgekehrt die moralische Verpflichtung sein muss. Es war schon das Paradox Durkheims: Wie können die Einzelnen zugleich autonomer werden, ohne dass die Gesellschaft an Zusammenhang verliert?

<sup>50</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 79.

<sup>51</sup> Jedenfalls, wenn man – als Wissenschaftler – nicht von ›Gott‹ sprechen will, was Bergson indes in diesem Buch auch tut. Es stellt dies einen erheblichen Teil der Schwierigkeit dar, es durchgängig soziologisch zu lesen. Wir meinen indes, Leben und ›Gott‹ seien von Bergson synonym gebrauchte Begriffe, von denen sich das letzte ›wegkürzt‹.

<sup>52</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 79. Herv. von mir.

<sup>53</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 79.

In Bezug auf die Gesellschaften, die Durkheim uns vor Augen stellt, die ihre ›Quelle‹ im Druck oder Zwang haben (in Bezug also auf die geschlossenen Gesellschaften) wird die bergsonische Lebenssoziologie dabei zu folgendem Schluss kommen: Angesichts der individuellen, egoistischen Tendenz der Intelligenz sei die Religion in ihrer ersten, statischen Form (Fabulation dominanter Wesen oder Kräfte) eine »Verteidigungsmaßnahme der Natur«. Sie hat die vitale Funktion, das Kollektiv und damit das menschliche Leben gegen die asoziale, individualistische, das Kollektiv »zersetzende Macht der Intelligenz« zu bewahren.<sup>54</sup> In diesem Sinne ist auch die religiöse Vorstellung des Weiterlebens der Toten eine Verteidigungsmaßnahme der Natur, nämlich gegen die »Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidlichkeit des Todes«.<sup>55</sup> Beides sind religiöse Mechanismen, mit denen sich das menschliche Leben in Gestalt der je konkreten Gesellschaft soziale Konsistenz sichert. Die Vorstellung einer Beständigkeit des Sozialen – die Konstitution einer sich gleichbleibenden, ihr Sein bewahrenden Gesellschaft mit Hilfe der fabulatorischen Funktion – wird Castoriadis unter dem Begriff der imaginären Institution der Gesellschaft verfolgen. Sie bedarf dabei je ihres je spezifischen Symbolischen. Bereits Bergson spricht in diesem Sinne davon, dass jede Gesellschaft eine anschauliche »Festigkeit und Dauer« braucht. Deshalb sind die Totenkulte wichtig – nicht nur der individuellen Psyche wegen, sondern weil die »primitiven« (totemistischen) Gesellschaften »lediglich ›auf Menschen aufgebaut‹ sind, während sich ›zivilisierte Gesellschaften‹ an das Symbolische der »Gesetze, an Einrichtungen, sogar an Gebäude« anlehnen können. Es ist wichtig, dass die Toten in irgendeiner Form »gegenwärtig bleiben«.<sup>56</sup> Eine dritte und letzte vitale Funktion der statischen, dogmatischen Religion ist die Vorstellung kausaler Beziehungen. Auch dies wird uns vorgestellt als Verteidigungsmaßnahme des Lebens, und zwar als Verteidigung »gegen die aus der Intelligenz stammende Vorstellung eines mutlos machenden Spielraums für das Unvorhergesehene«. »Der Wilde, der seinen Pfeil abschießt, weiß nicht, ob er sein Ziel erreichen wird; hier besteht nicht, wie beim Tier, das sich auf seine Beute stürzt, eine Kontinuität zwischen der Bewegung und dem Ergebnis; vielmehr erscheint ein leerer Raum, der dem Zufall offensteht«.<sup>57</sup> Die drei vitalen Funktionen führen zur Konstitution einer Gesellschaft, deren Institutionen letztlich der Stabilisierung des Sozialen gelten: eine dogmatische, statische Religion; eine verpflichtende, unhinterfragte Moral; zudem die mit kriegerischer Gewalt einhergehende, feindselige Schließung

<sup>54</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 95.

<sup>55</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.

<sup>56</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.

<sup>57</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 109.

der Gruppe nach außen und die entsprechende Abgrenzung der anderen als ›Nicht-Menschen‹.

Diese Gesellschaften, die sich hinsichtlich ihrer Religion ganz in der dogmatischen Fabulation einrichten, sind von archaischen Zuständen ebenso weit entfernt wie wir. Und auch bei den zeitgenössischen Gesellschaften handele es sich um geschlossene Gesellschaften, die denselben Prinzipien folgen. »Sie mögen sehr groß sein im Vergleich zu den kleinen Gruppen, ... es ist darum nicht weniger ihr Wesen, in jedem Augenblick eine gewisse Zahl von Individuen zu umfassen und andere auszuschließen.«<sup>58</sup> Nur geben diejenigen Gesellschaften, die auch Durkheim als exemplarisch begreift – die ›primitiven‹, totemistischen –, der Vorstellung des Mechanismus den umgekehrt symmetrischen Raum. Der ›Streifen, auf dem wir mechanisch handeln‹, ist im Glauben an Technik und Wissenschaft derart ausgeweitet, dass das Universum im Ganzen bereits eine mechanistische Form habe, so Bergson. Demgegenüber sei in den totemistischen Gesellschaften die fabulatorische Funktion derart aufgeblasen, dass sie auch das mechanische Handeln überschwemmt.<sup>59</sup> Hier kann man also die Funktion der Fabulation, der statischen, dogmatischen Religion am besten erkennen. Von den zwei möglichen Methoden, mit denen die Sozialität sich stabilisiert, haben diese Gesellschaften zudem totale Institutionen erfunden – total, insofern hier die Moral der Religion koextensiv, und weil sie allein verpflichtend ist. Die Verpflichtung, der Druck ist das höchste Gut. ›Es muß sein, weil es sein muß‹, ist ihr Prinzip. Die Initiative Einzelner wird hier also unterbunden zugunsten der Fiktion einer unveränderlichen Welt mit einem mythischen Ursprung und der möglichst absoluten Integration in der Tradition.<sup>60</sup> Diese Gesellschaft konstituiert sich daher notwendig stets auch in der Schließung der Gruppe nach außen. Sie kann es nicht zulassen, im Kontakt mit anderen Gruppen Neuerungen zu empfangen, und sie funktioniert nur bei einer überschaubaren Zahl von Individuen, um auch im Inneren einen Druck zu schaffen, der individuelle Ideen begrenzt. Ihr *soziales* Prinzip ist es also, einige Individuen einzuschließen, indem sie andere ausschließt – in einer potentiellen Feindschaft ihnen gegenüber. Das Verhältnis zwischen den Kollektiven ist notwendig ein abwehrendes, misstrauisches.

Dieser Mechanismus der ausschließenden Einschließung wird Bergson erneut besonders deutlich im komplexen Phänomen des Totemismus, der nicht nur ein religiöses System ist, sondern auch ein moralisches und politisches. Zu dessen Analyse, die die französische Soziologie seit der Jahr-

<sup>58</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 24.

<sup>59</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 127.

<sup>60</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 96, 18.

hundertwende umtreibt,<sup>61</sup> fügt Bergson eine entscheidende Facette hinzu: Er kehrt nämlich die Logik Durkheims um, was die Beziehung des Sozialen zum Symbolischen betrifft. In Frage steht am Fall des Totemismus, wie sich die (geschlossene) Gesellschaft eigentlich konstituiert und klassifiziert. Für Bergson wäre es an dieser Stelle vorschnell, zu sagen, dass die Gruppe sich im Totem ein Emblem gäbe, wie Durkheim annimmt. Damit bleibt das Entscheidende ungeklärt: Wie denn die Gruppe *selbst* eigentlich zustande kommt. Sicher, ein bestimmtes Tier dient als Totem. Aber weit entfernt, ein bloßes ›Zeichen‹ der Gruppe zu sein, identifiziert sich die Gruppe und jeder Einzelne mit dem Totemtier – Mitglieder des Känguru-Clans *sind* Kängurus. Und der Akzent in dieser Gleichsetzung mit dem Tier liegt nun für Bergson darin, dass sich die *andere* Gruppe stets mit einem *anderen* Tier identisch weiß. Entscheidend ist die Unterscheidung in der Gleichsetzung mit dem Tier. Der totemistische Akzent liegt weniger auf der Tierheit, als »auf der Zweihet«.<sup>62</sup> Indem sich eine Gruppe mit einem je konkreten Tier identifiziert, unterscheidet sie sich von einer anderen Gruppe. Erneut findet Bergson also hier die Logik der geschlossenen Gesellschaft, erneut dient die Fabulation der Konstitution von Gruppen in Abgrenzung gegen andere. Diese Gesellschaften sind konstitutiv begrenzt; es sind zentripetale Sozialformen. Als sich schließende Kollektive bedeutet diese Form des sozialen Lebens mit diesem Komplex von dogmatischer Religion und verpflichtender Moral »kollektives Stehenbleiben«.<sup>63</sup>

### *Die Fabulation: Scharnier zwischen instituierter und instituierender Gesellschaft*

Der Begriff Fabulation (fabulatorische Funktion, Fabulierfunktion, Fabulier-Tätigkeit, Fabulierungsvermögen, Fabuliertrieb) ist für Bergsons Konzeption insgesamt zentral. Dieser Begriff dient nicht nur dazu, zu beschreiben, wie sich Gesellschaften schließen. Er changiert auch zwischen

61 1900 veröffentlicht Durkheim seinen ersten Artikel zum Totemismus: *Sur le totémisme (1900/1901)*, in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 315–352 (eine Bespr. zu Spencer/Gillen: *Native tribes*); gefolgt von den *Elementaren Formen (Das totemistische System in Australien)*. Siehe zu den diversen Totemismus-Theorien den Forschungsbericht von A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris 1920, auf den sich Bergson bezieht. Lévi-Strauss' Kritik (*Das Ende des Totemismus*, 1962) und die von Deleuze (*Tausend Plateaus*, 323ff. – als ›Erinnerungen eines Bergsonianers‹) ist nicht das Ende der Totemismus-Forschung. Siehe aktuell Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.

62 Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.

63 Bergson, *Die beiden Quellen*, 242.

der geschlossenen und der sich öffnenden Gesellschaft. Nur auf den ersten Blick also bezeichnet Bergson eine radikale Differenz zweier Gesellschaftsformen. Im Grunde denkt er auf der einen Seite eine fabulierte, imaginäre Fixierung der Gesellschaften, und auf der anderen das ihnen zugrunde liegende vitale Werden, das mit der Erfindung neuer sozialer Ideen (Fabulationen) zu neuen Kollektiven führt. Entscheidend ist, dass die Fabulation in beiden Fällen etwas produktiv zur Existenz bringt.<sup>64</sup> Zunächst erklärt also zwar die fabulatorische Funktion, wie und warum geschlossene Kollektive Zustände kommen und wozu deren spezifische Form von Religion und Moral dient. Sodann bildet der Begriff aber auch den Umschlag- oder Konvergenzpunkt zu einer Form des kollektiven Lebens, die diesem Durkheim-Modell entgegengesetzt ist. Denn während dieses nur einschränkende, negative Kräfte denkt, ist jenes dazu da, die positiven, schöpferischen Kräfte zu bestimmen, die stets *primär* sind. Kein Ideal kann nämlich

»obligatorisch werden, wenn es nicht schon wirkend ist: und alsdann ist nicht seine Idee das Verpflichtende, sondern sein Wirken. Oder vielmehr, es ist nur das Wort, mit dem wir den angenommenen höchsten Effekt dieses Wirkens bezeichnen, das wir uns als fortdauernd denken – das hypothetische Ziel der Bewegung, die uns schon fortreißt«.<sup>65</sup>

Die fabulatorische Funktion wird von Bergson also deshalb eingeführt, um ein differenziertes Verständnis der sozialen Rolle der Phantasie zu ermöglichen. Erneut kommt ihm darauf an, die Begriffe richtig zu setzen, damit sie die ›wirklichen‹ Gliederungen treffen. In dieser Hinsicht habe man die Phantasmen nicht genug von den Erfindungen der Wissenschaft und den Schöpfungen der Kunst getrennt – alle habe man nämlich als Phantasieprodukte verstanden, »aus dem rein negativen Grunde«, dass diese »weder Wahrnehmung noch Gedächtnis noch logische Arbeit des Geistes« sei. Statt dessen muss man die Phantasmen positiv bestimmen. Der »Akt, der sie hervorruft«, ist die Fabulation.<sup>66</sup> Ist diese auch in Literatur und Mythologie am Werk, so habe doch die Religion sie geschaffen, sie war der »Existenzgrund der fabulatorischen Funktion«. In

<sup>64</sup> Deleuze und Seyfert haben von hier aus ihre bereits angesprochenen Theorien des affektiven, positiven Kollektiv-Werdens entfaltet. Vgl. z.B. G. Deleuze, *Der Fürsprecher*, 182; ders., *Kontrolle und Werden* (1990), in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 243–253, 249f., und Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 51–63 (die 1989er Revolution als Moment des ›Volk-Werdens‹).

<sup>65</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 210.

<sup>66</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 84; vgl. zu diesem zentralen Punkt hier und im Folgenden Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 51ff.

Bezug auf diese wäre das Vermögen, zu fabulieren, »also Ergebnis und nicht Ursache.«<sup>67</sup>

Was ist das fabulatorische Vermögen positiv formuliert? Es beugt die individuelle Urteilskraft, die Fabulation wirkt der individuellen Intelligenz entgegen, sie ist eine Aktivität des sozialen *Lebens*. Bergson spricht auch vom »*virtuellen Instinkt*«, einem funktionalen Äquivalent zur Sicherheit, mit der das tierische soziale Leben abläuft.<sup>68</sup> Immer, wenn der Einzelne nicht weiter weiß, sich unerwarteten Situationen gegenüber sieht, springt die Fabulation bei, indem sie eine gewohnte Umgebung schafft. Man kennt die Götter und Dämonen, weiß, was zu tun ist, um sie zu besänftigen. Die Fabulation trägt, indem sie den Einzelnen derart auffängt, ihn in die Meinung des Kollektivs einfügt, zu dessen Konstitution bei (der des Kollektivs): Die Götter oder die Totems haben die Gruppe geschaffen, vor Urzeiten, in der Traumzeit (dies die Funktion der Mythen). Insofern die Fabulation also gerade nicht auf die erfinderischen Initiativen Einzelner eingeht, denn sie soll Vertrautes schaffen, nicht Neues, insofern gehört sie in den Bereich des Geschlossenen – einerseits.

Andererseits führt dieselbe Fähigkeit aber auch zur Institution neuer Kollektive. Wenn Bergson nämlich sagt, dass die statische Religion der Existenzgrund der fabulatorischen Funktion gewesen sei, dann muss man folgenden Satz hinzulesen, der besagt, dass die Menschheit der *Existenzgrund der gesamten Entwicklung des Lebens* sei.<sup>69</sup> So gesehen geht die fabulatorische Funktion nicht in der statischen Religion auf. Sie weist auch auf die dynamische Religion vor, welche nicht via Druck, sondern Anrufung an sich bindet und integriert. Schon, weil die offene Gesellschaft ebenso wie die geschlossene nie faktisch ist, weil der »reine Aufschwung« ein ebenso »idealer Grenzfall wie die nackte Verpflichtung«<sup>70</sup> ist, schon deshalb kann man die fabulatorische Funktion als soziale Kategorie schlechthin verstehen. Sie liegt jeder sozialen Form zugrunde. Sie ist das *Imaginäre*, von der die *Imagination* (Fabulation) das Resultat wäre. Im unmittelbaren Anschluss an die Rede von der fabulatorischen Funktion als virtuellem Instinkt heißt es in der Tat: »Sollte es nicht so sein, daß hinter dem Bedürfnis nach Stabilität, welches das Leben aufweist, in diesem ... Auf-der-Stelle-Treten ein gewisses Verlangen nach Vorwärtsbewegung gibt, ein Rest von Antrieb« wirkt?<sup>71</sup>

Das ist ein entscheidender Schritt, denn was uns Bergson scheinbar immer erneut als einander entgegengesetzte Grenzfälle vorstellt (offene/geschlossene Gesellschaft, dynamische/statische Religion, Moral via

67 Bergson, *Die beiden Quellen*, 85.

68 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.

69 Bergson, *Die beiden Quellen*, 165; ebenso *Schöpferische Evolution*, 300.

70 Bergson, *Die beiden Quellen*, 66.

71 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.

Anrufung/Druck), scheint mit dem Doppelcharakter der fabulatorischen Funktion ein Verhältnis der Immanenz zu sein. Und an der einzigen Stelle, an der der lebenssoziologische Zug (die Betonung, dass das Soziale auf dem Vitalen beruht) mit den beiden Gesellschaftsformen verknüpft wird, heißt es entsprechend:

»Wenn wir von der sozialen Solidarität zur menschlichen Brüderlichkeit fortschreiten, dann brechen wir ... mit einer gewissen Natur, nicht aber mit der ganzen Natur. Man könnte sagen, indem man die Ausdrücke Spinozas in anderm Sinne gebrauchte, wir lösten uns von der *natura naturata*, um zur *natura naturans* zurückzukehren. Zwischen der ersten und der zweiten Ethik liegt also die ganze Kluft zwischen Ruhe und Bewegung.«<sup>72</sup>

Die Kluft von Ruhe und Bewegung: Was Bergson uns hier als radikale Differenz suggeriert, ist ja genauer besehen das Verhältnis von etwas Grundlegendem zu etwas, das ein Aspekt von ihm ist. Es ist immer die Bewegung, welche die Ruhe einschließt und ihr zugrunde liegt, statt dass sich beide äußerlich wären. Jede Ruhe, jede Form, jede Gesellschaft ist nur ein »*virtueller* Stillstand«, wie Bergson an derselben Stelle auch sagt.<sup>73</sup> Somit stellen sich die beiden Gesellschaftsformen nicht mehr als solche (getrennt, einander äußerlich, radikal different) dar. Die je momentane soziale Institution erscheint vielmehr als Aktualisierung des Virtuellen oder des »sozialen Werdens«, und diese *Verschränkung* von konkreter *Aktualisierung* und tragendem *Werden* stünde an der Stelle der Durkheim-Frage, wie soziale Ordnung statt der viel wahrscheinlicheren ›Unordnung‹ möglich sei. Die permanente *instituierende* Gesellschaft (die sich öffnende) führt immer erneut zu *instituierten* (geschlossenen) Gesellschaften. Die permanent wirkende *natura naturans* führt zu Aktualisierungen je konkreter Kollektive (*natura naturata*), die sich als solche notwendig voneinander abgrenzen. So gesehen, ist das Werden grundlegend – die Bewegung des Sozialen, die sich aber nur in den einzelnen, sich identitär schließenden Kollektiven manifestiert.

<sup>72</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 46. Bei Spinoza heißt es (*Ethik*, Teil I, Lehrsatz 29): *Natura naturans* (Gott) ist das, »was in sich selbst ist und *durch sich selbst geschaffen wird*«, *natura naturata* hingegen das, »was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr der Natur irgendeines seiner Attribute folgt«. Und weiter: »Die *wirkende Natur* ist in sich und wird durch sich vorgestellt ... d.h. [sie ist] Gott; die *gewordene Natur* umfasst alles, was aus Gott folgt«.

<sup>73</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 46.

### *Die sich öffnende (instituierende) Gesellschaft*

Hinsichtlich der positiven, schöpferischen Bewegung der Konstitution von Kollektiven hat Bergson den Moment der Erfindung neuer Religionen vor Augen, der Erfindung neuer sozialer Ideen und Gefühle durch Einzelne, die großen Mystiker, die eher Männer der Tat, waren als kontemplative Einsiedler. Während die infra-intellektuellen Gefühle Gewohnheiten tradieren, bestehende Verkettungen von Ideen und Gefühlen sanktionieren und die Religion hier Instrument sozialer Schließung ist, kommt der religiösen Aktivität in Form »über-intellektueller« Gefühle allererst ein formierender, schöpferischer Charakter zu, ein effektiver Beitrag zum Sozialen, den die statische Religion und die geschlossene Gesellschaft bereits voraussetzen müssen. Bergson spricht also in Bezug auf die fabulatorische Funktion nun von zwei Arten von Emotionen, die diese hervorruft – und damit als *lien social* wirkt. Der *unter-intellektuellen* Emotion, die nur die »Erregung« ist, die aus einer (fabulierten) »Vorstellung« folgt, liegt die *über-intellektuelle Emotion* zu Grunde, da sie der (fabulierten) »Idee vorangeht und mehr ist als die Idee«.<sup>74</sup>

»Die an den Befehl geknüpfte Verpflichtung ist in dem, was sie an Eigentümlichem und Grundsätzlichem an sich hat, unter-intellektuell. Die Wirksamkeit des *Anrufs* dagegen beruht auf der Macht der Emotion, die einstmals erzeugt wurde, es noch wird oder es werden wird. Diese Emotion ist ... mehr als Idee; sie ist über-intellektuell.«<sup>75</sup>

Man hat es mit einer anderen Form von Moral und Religion zu tun, weil das, was hier zugrundeliegt, kein »mehr oder weniger abgeschwächter Zwang« ist, sondern eine »mehr oder weniger unwiderstehliche Anziehung«.<sup>76</sup> Ist der Zwang ein rein negatives Modell sozialer Bindefakte, steht allein die Anziehung für die »Positivität innerhalb des Sozialen«. Nur »sie kann zur Erzeugerin von Ideen werden«,<sup>77</sup> nur sie *stiftet* soziale Beziehungen. Es geht um den Moment der Konstitution einer (statischen) Religion und damit auch eines ›Volkes‹, eines (geschlossenen) Kollektivs.

»Aus einer Doktrin, die nur Doktrin ist, entspringt schwerlich der glühende Enthusiasmus, die Erleuchtung, der Glaube, der Berge versetzt. Setzen wir dagegen diese Weißglut voraus, und die kochende Masse wird sich mühelos in die Gußform einer Doktrin ergießen, oder sie wird sogar beim Festwerden zu dieser Doktrin erstarren. Wir stellen uns also

74 Bergson, *Die beiden Quellen*, 196.

75 Bergson, *Die beiden Quellen*, 67f.

76 Bergson, *Die beiden Quellen*, 75f. Hervorh. von mir.

77 Bergson, *Die beiden Quellen*, 146, und Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, v.a. 54–62, hier 54.

die Religion als die Kristallisierung vor, die zustande kommt durch ein gelehrtes Zum-Erkalten-bringen dessen, was die Mystik glühend in die Seele der Menschheit gelegt hatte... Freilich hat sie vieles akzeptieren müssen, um selbst akzeptiert zu werden. Die Menschheit versteht das Neue nicht recht, wenn es sich nicht als Fortsetzung des Alten gibt«.<sup>78</sup>

Bergson denkt hier also namentlich an die Mystiker, und zwar, sofern sie eine neue, qualitativ andere Art der Gerechtigkeit erfanden: die Menschenrechte wurden in den mystischen Bewegungen erfunden, wenn diese eine grenzenlose ›Liebe‹ zu den Menschen antrieb. Es geht generell um soziale, nicht nur im engeren Sinne um religiöse Erfindungen, und die Mystiker stehen hierfür nur exemplarisch. Neben ihnen nennt Bergson auch Jeanne d'Arc und Rousseau. Sicher habe das Gebirge schon immer Gefühle erzeugt, erst Rousseau aber habe jene Gemütsbewegung erfunden, die als Liebe zu den Bergen gelten kann, und noch aktuell sei er es, der sie uns empfinden lasse – »vermöge einer wirklichen Schöpfung«.<sup>79</sup> Ebenso war die romantische Liebe eine wirkliche soziale Schöpfung, sie hat ein präzises »Geburtsdatum: sie entstand im Mittelalter, an dem Tage, wo man darauf verfiel, die natürliche Liebe in einem in gewisser Weise übernatürlichen Gefühl aufgehen zu lassen, nämlich in dem religiösen Gefühl, so wie es das Christentum« erfand.<sup>80</sup> An anderer Stelle hat sich Bergson etwa der Erfindung der Demokratie gewidmet.<sup>81</sup>

Wenn die Emotion, die all diese Erfindungen auszeichnet, nicht der Druck, sondern die Anrufung, die Anziehung ist, so ist das soziale Prinzip hier die *Ausweitung*. Dem auf *Abgrenzung* basierenden Prinzip, wie es der Totemismus exemplifiziert, ist der Integrationsmechanismus, den die Mystik exemplifiziert, also entgegengesetzt. Dabei setzt jener diesen zugleich voraus, so wird man erneut sagen können: *Nur die Anziehung stiftet soziale Beziehungen*. Jede Gesellschaft konstituiert sich via Faszination, positive Affektivität oder eben supraintellektuelle Emotion, bevor sie stabilisierende Mechanismen installiert. Und egal, um welche soziale Erfindung es konkret geht: Einerseits ist es Bergson dabei wichtig, dass es nicht die Einzelnen allein sind, die erfinden (womit er gleichsam Durkheim und Tarde versöhnt). Zwar wird das Werden eines neuen Kollektivs nur aktuell, »wenn die Gesellschaft sich entschlossen hat, ein Experiment zu wagen«, und den Anstoß dazu »hat immer jemand [konkretes] gegeben«. Aber die Idee Einzelner geht der Gesellschaft nicht vorher, es geschieht vielmehr *instantan*: Diese Ideen »konnten nur in einer Ge-

78 Bergson, *Die beiden Quellen*, 185.

79 Bergson, *Die beiden Quellen*, 78ff. Herv. v. mir.

80 Bergson, *Die beiden Quellen*, 34f.

81 Bergson, Einleitung, Erster Teil: 34f. Vgl. zur Aktualität dessen A. Lefebvre, *Human Rights as a Way of Life: On Bergson's Political Philosophy*, Stanford 2013.

sellschaft verwirklicht werden, deren Seelenzustand bereits der war, den sie durch ihre Verwirklichung herbeiführen sollten«.<sup>82</sup>

Andererseits ist für den Lebenssoziologen zentral, dass es sich wirklich um eine *Erfindung* handelt. Vorher waren diese Ideen »unrealisierbar« und undenkbar. Sie erweisen sich erst im Nachhinein als solche. Wir sind auf die hier kritisierte Illusion und die ihr entsprechende Verleugnung des Neuen bereits eingegangen: dass unsere Idee der Gerechtigkeit im Grunde in der Antike bereits angelegt sei. »Bei einer Finanzspekulation ergibt erst der Erfolg, daß die Idee gut gewesen war ... Dasselbe könnte man von der ethischen Erfindung sagen, und speziell von den aufeinanderfolgenden Schöpfungen, die die Idee der Gerechtigkeit mehr und mehr bereichern«.<sup>83</sup> Die Idee der Menschenrechte, der Moment der Öffnung der Gesellschaft für andere, die Einbeziehung neuer *socii* und die Bildung eines neuen Kollektivs besteht nicht schon der Möglichkeit nach in vorherigen Gesellschaften. Sie ist ihren ›Widersprüchen‹ nicht inhärent und kennt keine Vorläufer. Es handelt sich um eine wirkliche Schöpfung. In ihr bekundet und aktualisiert sich (und dies ist das dritte, was Bergson wichtig ist) die untergründige Bewegung *des Lebens*. Die Erfindungen neuer Religionen etwa waren zunächst »Akte, die sich selbst genügten«, nicht im Hinblick auf irgend etwas entstanden, eigendynamisch, funktionslos. Erst im Nachhinein, in der Schließung der Kollektive, werden sie zu »Anfängen«, »erst mit dem Tage ..., wo sie durch einen Enderfolg in Mißerfolge verwandelt wurden – dank der mysteriösen Macht, die die Gegenwart auf die Vergangenheit ausübt«. Gleichwohl, so fährt Bergson fort, zeige sich in ihnen der »unteilbare Akt, durch den die dynamische Religion in Erscheinung tritt«, nämlich das schöpferische Leben. Man hat es hier nicht mit Zufälligem zu tun.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.

<sup>83</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.

<sup>84</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 168f.

*Resümee:  
Immanenz der imaginären Institution  
im instituierenden Werden; das Neue*

»Wir glauben nicht an ein Fatum in der Geschichte.  
... Es gibt also kein unentriinbares historisches  
Gesetz«.<sup>85</sup>

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass uns Bergson letztlich keine sich ausschließende Dualität der beiden Gesellschaftsformen und ihrer Moral und Religion zu denken scheint, sondern eine Verschränkung. Auch wenn das Bild der Pendelbewegung und die radikale Differenz des Offenen und Geschlossenen im Schlusskapitel auf anderes deuten, gibt es doch, wie Bergson selbst betont, weder ganz geschlossene noch ganz offene Gesellschaften. Interessant ist daher auch nicht jene andere faktische Gesellschaftsform, die Bergson im Fazit, seiner ›praktischen Folgerung‹, andeutet (weshalb wir auf diese auch nicht mehr zurückgekommen sind). Interessant ist für diese Theoriekonzeption das, was sich im *Dazwischen* einrichtet, interessant ist der Moment des Übergangs, der Riss in der geschlossenen Gesellschaft. Nicht also die offene Gesellschaft, sondern die sich *öffnende* ist zu denken. Und auch, insofern Bergsons Impuls ja immer derselbe ist – das Werden und damit das Neue angemessen zu denken, auch insofern ist diese Gesellschaftstheorie keine, die zwei Gesellschaften gegenüberstellt, sondern eine der Bewegung *zwischen* den Gesellschaften. Der entscheidende Punkt ist der, an dem neue soziale Ideen auftauchen. Sie gehen von Einzelnen aus, aber sind nur interessant, wenn sie eine Affektivität gewinnen. Auch insofern wird die Differenz der beiden Sozialformen und ihrer Motivation nicht so gedeutet werden dürfen, dass sich hier zwei Gesellschaftsformen beziehungslos gegenüberstehen (oder sich gar evolutionär folgen). Statt der sich öffnenden Gesellschaft spricht Bergson zwar auch von der *offenen* (und geschlossenen Gesellschaft) – aber vielleicht nur der Prägnanz wegen: Ist die geschlossene Gesellschaft die, »deren Mitglieder untereinander bleiben, gleichgültig gegen die übrigen Menschen, immer bereit anzugreifen oder sich zu verteidigen, »so ist die offene die, welche »*im Prinzip* die ganze Menschheit umfassen könnte«.<sup>86</sup> Im Prinzip. Faktisch findet man solche Gesellschaften nicht, und zwar prinzipiell nicht.

Fangen wir die Zusammenfassung dieser komplexen Gesellschaftstheorie noch einmal mit der Kritik Durkheims an: Dieser hatte allein den Druck, die Verpflichtung und Sanktion gedacht, die negativen Riten

85 Bergson, *Die beiden Quellen*, 228.

86 Bergson, *Die beiden Quellen*, 206f. Hervorhebung von mir.

und Vorstellungen, Dogmen, *tabus*, Verbote. Bergson setzt dem also eine zweite Form (Quelle) von Religion und Moral gegenüber. Diese wirkt durch die faszinierende Emotion, die Affektivität neuer Gedanken und Gefühle. Das eigentlich religiöse Element, so sagt Bergson in diesem Zusammenhang, liege nicht in der Fabulation strafender Gottheiten; auch nicht in der Institution einer Religion, sondern es liege in der *Anrufung*, die von religiösen Ideen ausgeht. Das Religiöse ist so gesehen die Ausbreitung neuer sozialer Gefühle, und die Religion ist je deren je konkrete »Kristallisierung«, das »Zum-Erkalten-bringen«.<sup>87</sup> Kurz, es handelt sich darum, im *Zwischenraum zweier gleichermaßen geschlossener* Gesellschaften die fortlaufend wirkende, produktive Kraft sozialer Erfindungen zu erwischen. Darin bietet uns Bergson ein Modell der Emergenz des Sozialen, statt es vorauszusetzen. Denn mit der Setzung einer Exteriorität und Priorität des Sozialen ist nichts erklärt: weder, wie es dazu kommt, noch, wie sich eine Gesellschaft zu ändern vermag. Zwischen der ersten und zweiten Ethik und Religion liegt zwar eine ›Kluft‹, so Bergson – aber es ist eben die Kluft von ›Ruhe und Bewegung‹. Grundlegend ist auch im Sozialen die Bewegung, das Werden, und es ist *gerade deshalb* die »eigentliche Aufgabe der Gesellschaft«, im »Fluß der Dinge feste Stützpunkte zu gewinnen. So viele Gesellschaften, so viele feste Inselchen im Ozean des Werdens!«<sup>88</sup> Damit sind wir erneut bei jedem Verhältnis der beiden sozialen Formen: Die *instituierte* ist der *instituierenden* Gesellschaft, die *natura naturata* ist der *natura naturans* immanent. Auch wenn sich die Kollektive, Religionen, Moralsysteme dies verleugnen (müssen): Sie alle waren einmal Neues, eine Erfindung. Auch wenn sich die Tür notwendig stets wieder schließt, so wird sie doch ›immer offen bleiben für weitere Schöpfungen‹.

Wenn man dieser Sicht nun entgegenhalten würde, sie überbetone die Veränderung, das Werden, sie predige die ständige Veränderung, statt die Realitäten des Sozialen zu sehen, so würde Bergson dem entgegnen, dies sei genauso, als würde man einem Bakteriologen die Empfehlung einer Infektionskrankheit vorwerfen: Man verwechselt Analyse und Normativität. Gerade derjenige, »der überall Bewegung findet«, ist ja der einzige, »der sie nicht empfehlen kann, weil er sie als unvermeidbar ansieht«!<sup>89</sup> Und gerade er wird besser als jeder andere die »Angewiesenheit der Gesellschaft auf einen festen Rahmen verstehen«.<sup>90</sup> Bisher habe eben die Philosophie und mit ihr die Soziologie die permanente »Schöpfung von unvorhersehbar Neuem« nie offen anerkannt.<sup>91</sup> Entscheidend ist für alles Weitere, für die Weiterführungen dieses Denkens, vor allem dies: dass

87 Bergson, *Die beiden Quellen*, 185.

88 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 100.

89 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 106.

90 Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, 124.

nämlich Bergsons Werk letztlich ein »Thema durchzieht: ein Lied zu Ehren des Neuen, des Unvorhersehbaren, der Erfindung, der Freiheit.«<sup>91</sup> Entscheidend ist über diese Gesellschaftstheorie hinaus die allgemeine bergsonische Denkweise, die Kritik negativer Begriffe und ihrer Scheinprobleme; die Kritik der Identitätslogik. Entscheidend ist für die Übernahmen ebenso die alternative Betonung durchgängig positiver Phänomene; die Priorität des Werdens von Strukturen wie Subjekten und die These des Virtuellen und der differenzierenden Aktualisierung samt ihrer gesellschaftsanalytischen Methode und ihrer nicht-evolutionistischen Sicht. Ein nicht minder wichtiger Zug ist die Immanenztheorie, die Einbettung des Sozialen im Vitalen, die Mitführung des Körpers, der Affektion, Imagination, Materialität, der Artefakte. Entscheidend ist, dass mit Bergson (und nur mit ihm) ein Differenzdenken vorliegt, für das die Indeterminiertheit grundlegend ist; daher handelt es sich dann stets um Theorien sozialer Erfindungen. Bei all dem müssen sich die im Folgenden zur Sprache kommenden Autoren nicht zwangsläufig auf Bergson oder gar speziell auf sein *livre de sociologie*: seine Denkweise ist diskret genug.

<sup>91</sup> Deleuze, Bergson 1859–1941, 41.

