

3 Attraktionen: Kohärenz und Aktualität eines soziologischen Paradigmas

Dies und mehr werden die Bergsonianer des soziologischen Denkens ausführlicher und präziser entfalten. Ist man einmal sensibilisiert für dieses Denken, eröffnet sich zunächst ein ganzes Tableau soziologischer Theorien und Forschungen, die diese Kritik negativer Begriffe und diese Priorität des Werdens teilen, welches gefasst wird als divergierende, differenzierende Bewegung; und die diese Immanenzontologie teilen, in deren Folge der Körper immer mitzudenken bleibt, ebenso wie die Materie mit ihrer eigenen *durée*. Die Geschichte des soziologischen Denkens gewinnt hier ein Kapitel hinzu: Werke und Autoren werden neu geordnet, andere kommen erstmals als Gesellschaftstheorien in den Blick. Das Paradigma, das sichtbar wird, hat seine eigenen Themenschwerpunkte, seine eigene Sozial- und Gesellschaftstheorie und seine eigene Gesellschaftsanalyse. In vielem sind diese Theorien und Themensetzungen überraschend aktuell – angesichts momentaner Debatten und Innovationen der internationalen soziologischen Theorie, denen sie faktisch vorherlaufen.

Stark vertreten sind im Paradigma sozialtheoretisch (in der Frage nach dem Sozius, den Entitäten, die in das Soziale eingehen und dabei als sozial aktiv verstanden werden) Theorien der Techniken und Artefakte sowie des Körpers und seiner Affekte. Und gesellschaftstheoretisch (in der Frage nach der Emergenz größerer Kollektive, ihrer Selbsthaltung) handelt es sich stets um Theorien des Neuen, der Erfindung im Gesellschaftlichen, seiner ständigen Veränderung; gedacht wird das permanente Werden von Strukturen oder die ständige Dynamik von Morphologien – dafür werden Begriffe und Konzepte gesucht, in Kritik all jener soziologischen Konzeptionen, die sich zunächst einen Zustand (eine Struktur, eine Morphologie, eine Ordnung) setzen, und es dann schwer haben, deren Emergenz und Veränderung angemessen zu denken. Auch hat das Paradigma seine eigene Methode der Gesellschaftsanalyse; stets handelt es sich um vergleichende Zugriffsweisen im für Bergson schon skizzierten Modell einer nicht evolutionistischen und nicht universalistischen Konzeption der differenten Gesellschaften. Hinzu kommt die dezidierte Kritik an den je zeitgenössischen ethnologischen und vergleichend-soziologischen Konzeptionen – die ›kopernikanische Drehung‹ der Ethnologie resp. Anthropologie (bei den Ethnologen im Zentrum oder am Rande des Paradigmas: Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss und Clastres).

Hat das Paradigma mit seinen basalen Theorieentscheidungen also eigene thematische Schwerpunkte, so bleiben andere Themen der Soziologie relativ abgeblendet. Dies betrifft gerade auch traditionell do-

minante, klassische soziologische Themen, weshalb sich das Paradigma zunächst *ex negativo* in den Blick nehmen lässt – von dem her, was es in der Gesellschaftstheorie und -analyse gerade nicht für interessant, weil nicht für konstitutiv und nicht für adäquat hält. Es gilt zunächst für alle *Klassen- oder Schichtentheorien*, deren angenommene Hierarchien und massive, unveränderliche Blöcke aus der bergsonischen Perspektive nie so starr erscheinen, dass man sie zur Grundlage der Gesellschaftstheorie machen könnte. Das Paradigma entfaltet keine herkömmliche Theorie sozialer Ungleichheit. Aus demselben Grund entfaltet es auch keine herkömmliche Individualisierungstheorie, und keine Theorie der funktionalen Differenzierung im Sinne linearen Fortschreitens vom Homogenen zum Heterogenen. All dies ist aus Sicht der hier behandelten Autoren zu vorherbestimmt, als dass es der sozialen Wirklichkeit gerecht würde – sei es, weil man voraussetzt, Ungleichheit sei eine konstitutive Größe in *allen* wirklichen und möglichen Gesellschaften; sei es, weil man eine evolutionistische und damit verdeckt finalistische Sicht annimmt. So kann etwa eine Individualisierungstheorie kaum denken, dass sich ›die‹ Individualisierung in modernen Gesellschaften auch einmal ganz anders oder gar nicht vollziehen könnte.

Auch dreht sich das bergsonische Denken kaum um Theorien und Analysen der *Arbeitsbezüge* (samt aller von ihnen aus konzipierten Gesellschaftskonzeptionen), weil nämlich unter dem Terminus der Arbeit der *socius* immer nur das menschliche, intentionale Subjekt ist, das zudem meist als ein von sich entfremdetes gedacht wird – als eines, das sich von seiner wahren Identität entfernt. Insofern konnte auch Touraine nicht dem Bergsonismus zugeordnet werden, und insofern das Werk von Hardt und Negri den marxschen Begriff der Arbeit durch Foucaults Biopolitik, durch (die Macht über) das Leben ersetzt, ist es trotz aller Anleihen bei Deleuze und Simondon eher postmarxistisch als bergsonianisch.¹ (Die gesellschaftstheoretischen Arbeiten von Deleuze changieren natürlich dazwischen; wir haben ausdrücklich nur Schnüsse durch diese geschlagen.) Stattdessen interessiert sich das bergsonische Paradigma an dieser Stelle der Arbeit eher für die technische Aktivität, als Beziehung zwischen Akteuren und Dingen (bei Leroi-Gourhan und Simondon und in den Gefüge-Analysen von Deleuze). Diese Ensembles sind interes-

¹ M. Hardt/A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2002. Es gibt hier via Deleuze viele Bezüge zu Bergson, die Hardt und Negri selbst so einschätzen: »Auch wir erkennen die Notwendigkeit, auf den schöpferischen Kräften des Virtuellen zu beharren, doch dieser bergsonische Diskurs genügt uns nicht, insofern wir auch auf der Realität des geschaffenen Seins beharren, auf seinem ontologischen Gewicht und auf den Institutionen, welche die Welt strukturieren, indem sie aus Kontingenz Notwendigkeit schaffen«. Sie verweisen in dieser Korrektur des ›bergsonischen Diskurses‹ auf Simondon (Anm. 2 zu Teil IV, Kap. 1: »Virtualitäten«).

sant, sofern sie ihre eigene Dynamik in die Gesellschaft einbringen, die Dynamik der Materie, ihren Nomos. Mit dem ausdrücklichen Desinteresse für die (interaktionistisch, anthropistisch) konzipierte Arbeit, das Simondon begründet, geht auch ein relatives Desinteresse für Analysen des *Ökonomischen* einher, gemessen an den soziologischen Konzepten, die es zum Zentrum der Gesellschaft und ihrer Theorie machen. Für unser Paradigma hingegen sind die hierarchisch gefassten Wirtschaftsbeziehungen mit ihren Klassen- und Schichtenstrukturierungen nicht die (einige) Grundlage der (modernen) Gesellschaft, von der her sich alle anderen soziokulturellen Phänomene erklären; sie stehen neben anderen Verungleichungen wie der Klassifizierung der Einzelnen in Rassen, Ethnien, Geschlechter (z.B. im Konzept des Volk- oder Frau-Werdens, des Minderheiten- und Majorität-Werdens), als spezielle Fälle des allgemeinen Werdens, oder der Individuation von Subjekten.

Es handelt sich bei diesen Subjektivierungstheorien oder Subjekt-Werdungs-Theorien indes nicht um konstruktivistische Thesen in dem Sinne, in dem diese Diskurse als die einzige aktiven, formenden Instanzen gelten, während das Subjekt oder Individuum eine *tabula rasa* wäre. Vielmehr bringen die Körper der Einzelnen je ihre vitalen Energien in das Soziale ein, ihre Bildungs- und Einbildungskräfte (das radikale Imaginäre bei Castoriadis, die Fabulation bei Bergson), ihre Formungspotentiale und ihre Potentiale affektiver Resonanz (Simondon). Entsprechend spielt die *Sprache* in diesen Theorien der Konstitution von Kollektiven nicht die ausschlaggebende Rolle; es handelt sich nicht um ein linguistisch oder semiotisch informiertes Denken, für das sich das Kollektiv zeichentheoretisch analysieren ließe. Das Symbolische wird weiter gefasst, es umfasst auch Bildliches, Taktiles, Auditives; und ebenso das Materielle, als eigendynamische Grundlage des Symbolischen. Zudem ist das Symbolische oder Perzeptive mit dem Affektiven verbunden – stets haben die Artefakte und Naturdinge neben der Bedeutung auch eine affizierende Seite. Überhaupt steht *Kommunikation* (erneut als Beziehung zwischen intentionalen, kognitiv operierenden Subjekten) nicht im Zentrum; eher In-Formation, wobei der Akzent auf der Dynamik, der Formation liegt (bei Simondon). Generell handelt es sich um Theorien der symbolischen Konstitution (oder der symbolgestützten imaginären Institution) der Gesellschaft. Das Symbolische dient in dieser Perspektive nicht nur noch dazu, die eigentlichen, bestehenden sozialen Strukturen (Klassen, Verwandschaftslien, Schichten) auszudrücken, sondern bringt diese erst zur Existenz. Und wie erwähnt geht das Imaginäre dem Symbolischen stets voraus: Insofern die Zeichenketten durch etwas motiviert sind, nicht aus sich heraus etwas bezeichnen, sondern es auf die vitale Einbildungskraft ankommt – *etwas in etwas anderem zu sehen, und etwas sehen zu wollen*.

Theorien der *Macht* oder der sozialen *Konflikte* kommen wenig vor (bei Leroi-Gourhan und Simondon fehlen sie scheinbar ganz). Bergson selbst hat wenig Interesse für eine Konflikttheorie, er interessiert sich viel eher für die produktiven, schöpferischen, als die repressiven Momente im Sozialen (bewusst gegenüber Durkheim). Wenn im Paradigma Macht-Theorien entfaltet werden (bei Clastres und Deleuze, in enger Verbindung zu Foucault), dann so, dass diese entsprechend als produktiv gedacht wird. Zudem ist das Thema der Macht erneut nicht die Grundlage der Gesellschaftskonzeption, weil sich nicht alle sozialen Phänomene durch das Interesse nach Dominanz erklären. So hat sich selbst bei dem punktuellen Bergsonianer Bataille gezeigt, dass die soziale Hierarchisierung immer nur ein Aspekt des Sozialen ist und auf einem allgemeineren, vitalen Phänomen basiert. Generell scheint das relative Desinteresse für Konflikte (das auch bei Castoriadis auffällig ist, wenn er von *einem* zentralen Imaginären einer Gesellschaft spricht) und das größere Interesse für das Anders-Werden von Subjekten und Kollektiven damit zusammenzuhängen, dass Konflikttheorien zum Denken von Dualitäten neigen, unveränderlicher Blöcke, die miteinander in Konflikt stehen. Das bergsonische Paradigma entfaltet dann auch keine *Kritische Theorie* der Gesellschaft als Kritik gesellschaftlicher Ungleichheiten und Unrechrigkeiten, als Kritik an dialektischen Zwängen und Verhängnissen der kapitalistischen Gesellschaft. Das kritische Potential ist im Paradigma sehr wohl vorhanden, wie wir zeigen werden. Nur speist es sich eben nicht aus jenem starren, zumal identitätstheoretischen Bild einer *›von sich entfremdeten‹ Menschheit*.

Was sich in dem Gemenge von auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen, zu verschiedenen Zeiten schreibenden und in verschiedenen Disziplinen verorteten Autoren (die sich indes tatsächlich oft aufeinander beziehen) nun *positiv* bietet, sind Innovationen in sozialtheoretischer (was ist das Soziale, wer und was gehört zum Sozius?) und gesellschaftstheoretischer Hinsicht (wie entstehen Institutionen respektive wie Gesellschaften und wie sind sie angemessen zu konzeptualisieren?). Auch werden gesellschaftsanalytische Fragen (worin unterscheiden sich Gesellschaften, mit welchen Konsequenzen für die Einzelnen?) auf eine ganz bestimmte Weise beantwortet. Dabei sei noch einmal betont, dass der Bergson-Einfluss bei den betrachteten Autoren nie der einzige ist – dass etwa Deleuze selbstverständlich auch von Nietzsche, Spinoza, Hume her kommt; dass sich Castoriadis selbst viel lieber in der Tradition von Aristoteles verortet und die Bergson-Auseinandersetzung nicht die einzige von Durkheim ist. Gleichwohl: Weil das Gewicht Bergsons für die französische Soziologie bisher unbestimmt ist, weil es eine ganze Geschichte des Verdachts, der verzerrenden Lektüren gibt, die hierzulande wie auch in Frankreich selbst einen genauereren Blick auf Bergson aus der Sicht der soziologischen Theorie behindert haben, deshalb lohnt es sich,

diesen Einfluss derart stark zu machen. Dies gilt selbst bei einem Denker wie Claude Lévi-Strauss, den man auf den ersten und wohl auch auf den zweiten Blick stets in andere Schubladen steckt. Es geht schließlich um jene Denkweise, die noch in ihren schärfsten Kritikern allgegenwärtig war, und die sich dann, auch unabhängig von ihrem Autor und seiner eigenen Gesellschaftstheorie, verbreitete. Vor allem aber darf man den Einfluss stark machen, weil es Grundentscheidungen, Konzepte und ›Begriffspersonen‹ gibt, die sich allein von Bergson her erklären – nur von ihm und keinem anderen Autor. Diese Denkweise mit diesen Begriffspersonen ist oder war zu einer gewissen Zeit hoch informativ, sie hatte – so würde es Simondon formuliert haben – eine hohe Informationsspannung und stieß auf interne Resonanz.

Die Sozialtheorie: Bestimmung des ›Sozius‹ zwischen Materiellem, Vitalem, Affektivem, Imaginärem

In der Verlängerung des immanenzontologischen Denkens bei Bergson (dem Konzept des Bezuges von Körper und Geist aus *Materie und Gedächtnis*) nimmt das Paradigma die Materialität des Sozialen ernst, und damit ebenso die Artefakte (das anorganische Materielle) wie die Körper (das organische Materielle). Es handelt sich weiter um ein Denken, das den humanen Körper stets in Relation zu anderen Körpern denkt – statt als Ort der Subjektivität, zentriert um das Ich. Daher auch entfällt es wesentlich Affekt-Theorien des Sozialen. In Entgegensetzung zum Zwang der Durkheim-Schule, dem das Individuum in den Institutionen scheinbar unterliegt; in Entgegensetzung zu Theorien, für die sich die Gesellschaft auf Entfremdungen und Hierarchisierungen der Einzelnen stützt, geht es hier, beim Thema der Affektion, einerseits um die aktive Rolle des Körpers im Sozialen. Andererseits geht es um die Anziehungs-kraft der Institutionen, um deren emotionale (affektive), integrative Mo-mente. Die *idée directrice* ›ist‹ die Institution, so hatte Hauriou gesagt; die neuen Emotionen sind es, die eine sich öffnende Gesellschaft ausma-chen, sagen Bergson und Simondon; die Kunst ist die Aktivität, in der das Erfinden neuer Perzepte und Affekte zu einem ›Volk-Werden‹ führen kann, so Deleuze. Das Paradigma denkt den Körper als einen prä-indi-viduellen, prä-subjektiven, der seine eigenen Form-Potentiale in die In-diividuierung einbringt. Dieser Körper ist der Ort, an dem das Vitale ins Soziale hineinreicht, Triebkraft des Kollektivs – mit seinen (nur graduell vom Organischen unterschiedenen) psychischen Vermögen, seiner Imagi-nation oder seiner fabulatorischen Kraft. Ersichtlich geht es an dieser Stelle um den spezifisch menschlichen Organismus, nicht um den tieri-schen. Aber auch die Materie erhält ihr Werden, es gibt eine Radikalisie-rung Bergsons vor allem bei Gilbert Simondon, und ihm folgend bei De-

leuze, so dass die Materie ihrerseits (und mit ihr die Artefakte) zu neuen Kollektivierungen, etwa zu neuen technischen Ensembles führt.

In vieler Weise blitzen in dieser Aufzählung bereits Themen und Theorien auf, wie sie in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der soziologischen Theorie unter den zuweilen gegeneinander isoliert scheinenden Stichworten des *affective* respektive *material turn* oder der *agency*, der Zuwendung zu den Körpern und Artefakten sowie zu den Sinnlichkeiten einerseits, und des älteren *cultural* oder *symbolic turn* sowie des *iconic* oder *pictoral turn* andererseits gedacht werden.² Insbesondere scheint der Bergsonismus hier zunächst dem *affective turn* in der soziologischen Theorie, also dem Eintritt des Körpers mit seinen eigenen Aktivitäten in die soziologische Konzeption und Forschung. Insofern alle neueren Affekttheorien an Deleuze anschließen, und damit an Bergson, wäre der *affective turn* auch als Bergson-Effekt zu beobachten gewesen – hätten wir uns hier nicht allein auf das französische Denken beschränkt.³ Im Bergson-Paradigma sind aber nicht nur die Affekte und damit die organischen (menschlichen und nicht menschlichen) Körper berücksichtigt. Es sind auch die Artefakte berücksichtigt, die mit ihren eigenen Affektivitäten einhergehen. Berücksichtigt ist ebenso das Materielle, das beiden als Grundlage dient. In Konsequenz der Immanenzontologie werden aber auch ebenso zentral das *Symbolische* und *Imaginäre* mit bedacht. Denn auch dieses Symbolische und das es tragende, in ihm zur Existenz kommende Imaginäre sind nicht vom Materiellen zu trennen – wenn Symbole immer eines realen Trägers, eines Artefakts oder eines Körpers bedürfen, die ihre eigene Logik mit sich bringen. Und noch aus einem anderen Grund wird das Imaginäre (die für das Kollektiv instituieren-

² Vgl. zu diesen Themenentwicklungen A. Reckwitz, Nachwort, in: *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2006, 705–728. Es werden vier Themen als besonders aktuell verstanden: 1) die *Performativität* der Kultur, 2) ihre *Materialität*, 3) die »instabile, selbstwidersprüchliche« soziale Praxis; 4) entsprechende Gesellschaftsanalysen. Als aktuelle kulturosoziologische Theoretrends werden auch die Einbeziehung des Affektiven; des Körperlichen, des Artefaktischen und des Kreativen genannt; wobei sich diese Züge auf zwei zurückführen lassen: auf die Materialität, und auf die »nicht-rationalistische« Logik des Sozialen.

³ B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002 (neben Bergson schließt er auch an W. James an). Wenn der *affective turn* ›neue Konfigurationen von Körpern und Technologien‹ im Ausgang von deren »präindividuellen Kräften« erschließt, erkennt man auch die Relevanz Simondons (Klappentext von: P. Ticineto Clough (Hg.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, London/Durham 2007). Siehe zu den *affect studies* M. Gregg/G. J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham/London 2011 und zur Gesellschaftstheorie ausgehend von der Affektivität der Institutionen: Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

de Vorstellung; die ›Fabulation‹, die das Werden einer Ethnie oder des ›Volkes‹ bewerkstelligt) nicht als rein kognitive Vorstellung konzipiert: Die Imagination (Fabulation) ist ein Vermögen des spezifisch menschlichen *Organismus*. Kurz, da sich alle Entitäten auf einer ontologischen Ebene befinden, ist es notwendig, stets möglichst alles im Blick zu haben: das Symbolische und Imaginäre, aber auch das Reale bei Castoradiis; die Aussagengefüge, aber auch die materiellen Gefüge mit ihren je spezifischen Perzeptionen und Affektionen bei Deleuze und Guattari; die affektiv-emotionalen Individuationen von Psyche und Kollektiv, aber auch deren Stoffe bei Simondon. Und in letzter Hinsicht sind alle diese Aspekte untrennbar Seiten eines vitalen Werdens, des Lebens (bei Bergson) wie auch des anorganischen Werdens (bei Simondon und Deleuze).

Das Paradigma besitzt so eine ganz eigene Definition des Sozialen. Es entfaltet ein anderes Konzept als namentlich der traditionelle Soziologismus, der das ›eigentliche Soziale‹ als Interaktion oder gegenseitiges Verständnis mindestens zweier menschlicher Subjekte definiert. Es entfaltet aber auch ein anderes Konzept als der historische Materialismus, für den das ›eigentliche Soziale‹ die ökonomische Ungleichheitsstruktur ist; und ein anderes als der soziologische Konstruktivismus, wenn dessen ›eigentlich Soziales‹ Diskurse oder Systeme sind. Das Bergson-Paradigma bietet eine alternative Sozial- und Handlungstheorie, eine andere Bestimmung dessen, was unter dem ›Sozialen‹ zu verstehen ist, welche Elemente sozial aktiv sind und welche Beziehungen sie eingehen. Das soziale Handeln wird nicht als von Artefakten und Körpern isolierbare Interaktion menschlicher Akteure vorgestellt, ebenso wenig wie als körperlos gedachte Kommunikation von Sinn. Zugleich handelt es sich hier aber auch nicht um ein Konzept, das mit einer Artefakt-Soziologie in eins zu setzen wäre – obgleich die Artefakte als sozial aktiv gedacht werden. Denn die Artefakte, um die es hier geht, sind nicht allein technische Artefakte; auch werden ebenso grundlegend die organischen Körper mit bedacht, sowie die je spezifische Materie, welche die Individuation der Lebewesen wie Artefakte mit ihrer Eigendynamik ›belebt‹. Holz erlaubt andere Formen, Oberflächenbearbeitungen, Dimensionen, Haltbarkeiten, Handhabungen und technische Evolutionen als Beton, Marmor oder Elfenbein. Die Konsequenzen, die sich daraus für das je konkrete Werden der Kollektive und ihrer Subjekte ergeben, haben Simondon und Leroi-Gourhan exemplarisch zu zeigen versucht.

Diesem sozialtheoretischen oder ›mikrosoziologischen‹ Aspekt des Paradigmas hat sich Robert Seyfert unter dem Begriff einer Lebenssoziologie gewidmet. Insgesamt trifft seine soziologische Theoriearbeit das hier entfaltete in vielerlei Hinsicht. In sozialtheoretischer Hinsicht beschreibt er die paradigmatische Annahme so: Bergsons Immanenzontologie führt zu einer Vervielfältigung der Elemente, die in der Sozialtheorie zu berücksichtigen sind, sowie ihrer Konkretisierung. Beobachtet

werden erstens eigengesetzliche Handlungsgefüge aus menschlichen sowie nicht-menschlichen (artifiziellen wie organischen, realen wie imaginären) Entitäten – es gibt nur graduelle Differenzen zwischen ihnen. Die Dinge sind nicht durch den Graben geteilt, der das Ausgedehnte vom Unausgedehnten trennt. Der Vorschlag ist mit anderen Worten, die Handlung nicht auf eine »irgendwie immer schon vorgegebene (meist menschliche) Einheit zu beziehen«, sondern auf ein emergentes, »*aktives*« Gefüge, das mit einer selektiven und produktiven »Kraft« ausgestattet ist und als Gefüge immer ein »handelndes« ist, Akteur. Zweitens ist jedes Gefüge je konkret zu bestimmen, jedes hat seine Eigengesetzlichkeit, abhängig von den Elementen sowie den Bewegungen, die es »durchlaufen«.⁴

Intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, rationale Handlungsmotive, Kommunikationssysteme bilden ersichtlich nicht den Fokus in der Definition dessen, wer oder was Akteur, Sozius ist. Es geht um das Werden je konkreter Gefüge oder Ensembles aus anthropologischen, naturalen und artifiziellen Elementen, und diese werden nicht primär im Hinblick auf Stabilität beobachtet, sondern im Blick auf ihr Werden, ihr »Aktiv-« und »Expressiv-Werden«.⁵ Man erinnere sich an die technischen Ensembles bei Simondon: Es ist nicht allein der Techniker, der dem Ton seine Form aufdrückt, sondern es ist der Ton, der einen bestimmten Druck erfordert und sich in eine bestimmte Form bringen lässt. Jedes dieser Gefüge oder Ensembles ist zudem das einer je spezifischen Gesellschaft. Das Gefüge-Konzept ist kein rein handlungstheoretisches Konzept, es hat einen direkten Bezug zur Ebene der Gesellschaft, ihrer Subjektformung, ihrer Einwirkung auf vorindividuellen Körper und Psyche. Man erinnere sich an die konkreten Gefüge, die Deleuze und Guattari vor Augen stellen: das Zelt-Boden-Bewohner; Reittier-Waffen-Reiter; mit den je verschiedenen visuellen, taktilen, olfaktorischen und auditiven Perzepten und Affekten sowie den Imaginationen und Aussagen, die diese Gefüge je begleiten. Oder man denke an die technischen Ensembles bei Simondon, die Mensch, Natur und Kollektive vernetzenden Infrastrukturen mit ihrer eigenen selektiven und affektiven – Kollektiv-stiftenden, integrerenden – Kraft. Man erinnere sich schließlich an die *faits* und *Tendenzen* bei Leroi-Gourhan: Die Stoffe mit ihrem eigenen Nomos, ihrer Formtendenz und ihrer Tendenz, eine Bearbeitung und damit körperliche Technik herauszufordern; man erinnere sich aber auch

⁴ Seyfert, Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie, 469if. In wissenssoziologischer Hinsicht (dem, was wir hier als (neo-)vitalistische Annahme bezeichnen, dass es *das Leben selbst* ist, das sich in Gestalt der Soziologie beschreibt) vgl. ders., Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia internationalis* 44 (2007), 2, 193–215.

⁵ Seyfert, Wissen des Lebens, 199 und 197f.

an die selektive Kraft des inneren (kulturellen) und äußeren (politischen und geografischen sowie tierischen und pflanzlichen) Milieus beim selben Autor – die dazu führt, dass die indianischen Messer bei den Eskimo sofort in Eskimoobjekte verwandelt werden, gleichwohl aber andere Aktivitäten herbeiführen, und derart ein spezifisches *›Ethnisch-Werden‹* verursachen. Alle Gefüge sind produktiv in Hinblick auf die Subjektformung, die Begehrungen der Einzelnen, ihre Selbsteinordnung im Kollektiv, ihre Aktivitäten und gegenseitigen Bezüge.

Thematisch spielen im Paradigma, wie wir sahen, die technischen Artefakte eine herausgehobene, exemplarische Rolle – in ihrem direkten Bezug zum Körper und seinen Affekten; mit ihrer eigenen, vom Material abhängigen *›schöpferischen‹* Evolution. Dies erklärt sich einerseits systematisch. Da die Techniken Mensch und Milieu faktisch vermitteln, sie gleichsam artifizielle Organe sind, mit und in denen der Mensch anders wird, muss man sie in der soziologischen Konzeption berücksichtigen. Andererseits gilt dies korrektiv: Gerade die technischen Artefakte wurden von klassischen Theorien wenig beachtet, zugunsten allenfalls der ästhetischen Dinge, und noch öfter zugunsten eines Ding-los vorgestellten Sozialen.⁶ Oder aber die technischen Dinge wurden in Begriffen der Entfremdung konzipiert, was namentlich das Motiv Simondons war, in den 1950ern gegen die Technophobie anzuschreiben, sowie gegen die sich abzeichnenden Selbststeuerungstheorien der Gesellschaft in Kybernetik und Informationstheorie. Auch wenn wir kaum mehr technophob sind, so sind gerade Simondons Konzepte innovativ und resonanzfähig, zumal die soziologische Theorie vergleichsweise wenige Konzepte der sozial konstitutiven Rolle der Artefakte wie auch und vor allem der Materie entfaltet hat.

Exemplarisch kann und muss man die Aktualität dieser Sozialtheorie und ihre Spezifität an dieser Stelle natürlich im Vergleich zur *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT) andeuten. Dabei wäre erneut auch nach den Spuren Bergsons zu fragen: Gibt es Beziehungen zwischen beiden französischen Denkprojekten? Zunächst zum ersten Punkt, der Aktualität des Bergsonismus gemessen an der ANT und den Differenzen zwischen beiden. Diese behauptet mit großer Resonanz, eine »neue Soziologie für eine neue Gesellschaft« zu geben, die alte »Soziologie des Sozialen« durch die neue »Soziologie der Assoziationen« zu ersetzen.⁷ Zunächst einmal besteht der Bergsonismus nicht auf der Neuheit der modernen oder aktuellen Gesellschaft. Für ihn sind alle Gesellschaften neu, nicht

⁶ W. Eßbach, Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: A. Lösch u. a. (Hg.), *Technologien als Diskurse*, Heidelberg 2001, 123–136.

⁷ B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Eine Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (2005), Frankfurt/M. 2007.

vorhersehbar, immer wieder anders. Sodann und vor allem liegt ein erster Vorteil des Gefüge-Konzeptes und damit der bergsonianischen Sozialtheorie in der systematischen Durcharbeitung, in veritabler philosophischer Grundlagenarbeit. Zweifellos berücksichtigt auch die ANT eine Vielfalt von Entitäten: das Artifizielle in seinen Verbindungen mit Akteuren, Ideen, Organisationen, Erwartungen, Imaginationen, vergangenen Ereignissen und künftigen Horizonten. Auch sie denkt eine (unvorhersehbare, ereignishafte) Ko-Evolution von Gesellschaft, Artefakten und Wissen.⁸ Und auch sie hat eine flache Ontologie – im Sozialen gibt es keinen Wechsel des Maßstabs oder der ontologischen Bereiche, es ist »immer flach und gefaltet«.⁹ Die ANT ist nun, wie sie selbst betont, in erster Linie eine *Methode*. Sie ist eine methodische Anweisung, wie man die konkreten Weisen analysiert, in denen sich menschliche und nicht-menschliche Entitäten zu Kollektiven assoziieren. Auffällig ist hier auch, dass Bruno Latour seine Ontologie selbst zuweilen in den Begriffen von Deleuze erläutert, mit dem er sich seit seiner ersten Veröffentlichung 1973, einer Studie über den Bergsonianer Charles Péguy, auseinandersetzt.¹⁰ Wenn es nach ihm ginge, so schrieb er sogar einmal, könnte die Akteur-Netzwerk-Theorie eher ›Aktanten-Rhizom-Ontologie‹ heißen.¹¹ Auch bekennt er, dass er »Deleuze sehr sorgfältig gelesen« habe.¹²

Der zweite Vorteil der bergsonischen Konzepte scheint zu sein, dass hier die Sozialtheorie vollständiger ist. Die Vielfalt der Dimensionen, die berücksichtigt werden, ist reicher, sofern die ANT zunächst weder eine Affekttheorie, noch eine Theorie der Materialität oder gar eine Lebenstheorie entfaltet. Die Stoffe mit ihrer Eigendynamik, ihren Potentialen für Formen, körperlichen Aktivitäten und Affekten fehlen, ebenso wie der organische, vitale Körper mit seinen eigenen Potentialen und psycho-

8 M. Callon, Die Soziologie eines Akteur-Netzwerkes: Der Fall des Elektrofahrzeugs, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 175–193, 176.

9 B. Latour, Über den Rückruf der ANT, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–574, 564.

10 B. Latour, Les raisons profondes du style répétitif de Péguy, in: *Péguy Ecritain, Colloque du Centenaire*, Paris 1973, 78–102. Die Bedeutung dieser ersten Veröffentlichung für das Gesamtwerk Latours betont H. Schmidgen, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, v.a. 27–36; ders., Die Materialität der Dinge? Bruno Latour und die Wissenschaftsgeschichte, in: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttelpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2008, 15–46.

11 Latour, Über den Rückruf der ANT, 564.

12 B. Latour/T. H. Crawford, An Interview with Bruno Latour, in: *Configurations* 1.2 (1993) 247–268, zitiert nach Schmidgen, *Bruno Latour*, 17. Zum Einfluss von Deleuze (Deleuze/Guattari) auf Latour ebd., v.a. 16ff.

physischen Dynamiken.¹³ Auch beobachtet die ANT bevorzugt das technische Wissen. Der Bergsonismus (aber nicht nur er, wie das Werk von Philippe Descola zeigt) erlaubt systematisch, weitere Arten von Kollektiven zu beobachten, weitere Subjekt-Werdungsformen oder Modi von Identitäten, etwa die der totemistischen Gesellschaften.¹⁴ Nicht zuletzt scheint für das Bergson-Paradigma das Werden, das ständige Erfinderische zentraler zu sein – die zeitliche Dimension anstelle der räumlichen. Betont wird von diesen Denkern etwa immer die Unvorhersehbarkeit, die mit den Artefakten und ihren Erfindungen einhergeht, während die

¹³ Zu Grenzen des latourschen Konzeptes und zur nötigen Ergänzung der Artefakt- um die Kulturtheorie Reckwitz, *Der Ort des Materiellen*, 150–156: Latour fehle eine »elaborierte Sozialtheorie«; sein Ansatz enthalte »theoretische Ambivalenzen«; es handele sich um einen eher »skizzenhafte[n] Entwurf« zum Verhältnis von »Kultur und Materialität«. Reckwitz schlägt vor, diesen »praxeologisch« zu reformulieren, mit Problemen, Artefakten und Materialität einzubeziehen. Hier wäre der Bergsonismus (die Linie *Materie und Gedächtnis* – Leroi-Gourhan-Simondon-Deleuze) eine Alternative, die auch Latours Hauptproblem umgeht: die Symmetrie-Annahme von Menschen/Dingen. Im Bergsonismus gibt es keine derart radikale symmetrische Anthropologie, vielmehr differente *durées*, differente Bewusstseinsspannungen und Wahlfreihheiten.

¹⁴ Diese Ausweitung der ›Kollektive‹ Latours durch die strukturelle Anthropologie bei Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, der vier polare Ontologien oder Modi der Identifikation unterscheidet, mit denen Menschen und Nicht-Menschen Kollektive bilden: *Totemismus*, *Animismus*, *Analogismus*, *Naturalismus* – je nachdem, ob den Nicht-Menschen eine ähnliche/differente Physis und/oder eine ähnliche/differente Psyche zugestanden wird. In engem Bezug dazu sowie mit Referenz auf Deleuze entfaltet E. Viveiros de Castro eine Anthropologie. Er ergänzt den *Anti-Ödipus* (die Kritik der Psychologie) um den *Anti-Narziss* (die Kritik der eurozentrischen Ethnologie: Ders., *Un frappant retour des choses* [Vorwort], in: Ders., *Méta physiques cannibales*, Paris 2009, 3–13, 3). Zugleich ist er inspiriert von *Tausend Plateaus*, v.a. dem 10. Kapitel, dem Konzept des *Tierwerdens*. Viveiros ist sich dabei Bergsons Bedeutung bewusst (Ders., *La production n'est tout: les devenirs*, ebd., 131–144). Mit diesem Konzept gilt seine Anthologie *Méta physiques cannibales* Rezensionen auch als Fortsetzung von Deleuze/Guattari: als *Kapitalismus und Schizophrenie* 3. Es geht um die Abkehr von jedem Rest-Eurozentrismus zum *Perspektivismus* oder *Multinaturalismus*. Mit Bergson-Deleuze sollen die anderen Kulturen nun wirklich ernst genommen werden, mittels jenes differenztheoretischen Denkens, in dem allein das Andere nicht zum Selben werde (ders., *Un curieux entrecroisement*, ebd., 66–76; und *From the Enemy's Point of View: Humanity und Divinity in an Amazonian Society*, Chicago 1992). Mit ihm ist das Denken von Bergson-Deleuze in der aktuellen Anthropologie bereits ›da‹. Zugleich erfährt Lévi-Strauss eine Neubewertung (Viveiros de Castro, *Devenirs du structuralisme*, ebd., 171–195).

ANT die Stabilisierung von Kollektiven durch Techniken beschreibt – der Akzent liegt darauf, wozu uns Dinge zwingen, statt darauf, was Neues mit ihnen einhergeht. Kurz, der Akzent, der auf dem Neuen, dem Anders-Werden, der ungeplanten und ständigen Emergenz liegt, scheint in der ANT zu fehlen. In dieser Hinsicht bleiben die Differenzen deutlich. Die ANT ist »keine Theorie des *Werdens*«, sondern eine Theorie »konkreter individueller Entitäten«.¹⁵

Gleichwohl scheinen beide Paradigmen weiterhin Grundlegendes gemeinsam zu haben, nämlich die Verschiebung des Bezugsproblems der soziologischen Theorie, die Neuakzentuierung der Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung. Jedenfalls könnte man den folgenden Satz von Latour zunächst so auffassen: »Für Soziologen der Ordnung des Sozialen ist Ordnung die Regel, während Wandel, Verfall oder Schöpfung die Ausnahme bilden. Für Soziologen der Assoziationen ist Performanz die Regel, und das zu Erklärende, die erstaunlichen Ausnahmen, besteht in jeglicher Art von Stabilität ... Als wären in beiden Denkrichtungen Hintergrund und Vordergrund vertauscht«.¹⁶ Aus bergsonischer Sicht ist allerdings Ordnung keine unwahrscheinliche Ausnahme, sondern eine zur Existenz von Gesellschaft notwendige, imaginäre, symbolische und materielle Schöpfung, unter der das Schöpfende weiterläuft. Statt Umdrehung des dualistischen Paars (von Durkheim zu Latour) denkt diese Sicht – wie wir bereits öfters betont haben – die Immanenz der instituierenden und instituierten Gesellschaft, des Werdens und momentaner Ordnungs-imaginierungen. Zudem reformuliert hier Latour doch Wort für Wort das erste Bezugsproblem statt dessen Gegenteil, wie er uns glauben machen will: die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung anstelle der viel wahrscheinlicheren Unordnung!

Gibt es auch konkrete Bezüge, gibt es (negative oder positive) Bergson-Effekte der Akteur-Netzwerk-Theorie? Kaum, bis auf die Lobe von Deleuze. Am meisten erstaunt zweifellos, dass der bergsonische Denker der technischen Artefakte und ihrer Sozialität, Gilbert Simondon, nur *en passant* erwähnt wird. Latour hat ihn wohl als Standardliteratur in Sachen Technikphilosophie wahrgenommen, den man zwar selbstverständlich kennt,¹⁷ der aber deshalb auch langweilig sei. Zudem hält Latour Simondon für einen Hegelianer. Das aktuellste Projekt, differente Existenzmodi zu beschreiben, folgt daher nicht ihm, sondern Étienne

¹⁵ G. Harman, Response to Shaviro, in: Ders./L. Bryant/N. Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 291–303, 291.

¹⁶ Latour, *Eine neue Soziologie*, 61.

¹⁷ B. Latour/A. Illiadi, Interview vom 24.9.2013, <http://figureground.org/interview-with-bruno-latour>.

Soriau.¹⁸ Und was sagt er zu Bergson? Latour weiß, dass Simondon und Souriau »große Leser Bergsons« waren. Es kommt ihm aber darauf an, uns Souriau als Anti-Bergson vorzustellen, als Kritiker des Denkens des »inneren Lebens«, sowie der harmonistischen Konzeption der Evolution.¹⁹ Man sieht erneut die hartnäckigen Vorurteile, mit denen bereits die ersten französischen Soziologen Bergson gegenübertraten.

Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie erscheinen auch die *Praxistheorien* (insofern Latour dazu zählt²⁰) in ihrer Gemeinsamkeit und Differenz zum Bergsonismus: Sie mögen sich um die Zeit als wesentliche Dimension des Sozialen drehen; aber mit der Beobachtung von Wiederholungen geht es hier um Regelmäßigkeiten, während der Bergsonismus das je Neue, die Erfindungen und Unvorhersehbarkeiten betont. Beides mag daran liegen, dass der Körper anders konzeptualisiert wird: statt Einschreibfläche – Ort und Gegenstand sozialer Praxen²¹ – ist er es in unserem Fall, welcher die vitalen Kräfte entfaltet, die die Kollektive antreiben. Diese müssen sich jene Kräfte umbiegen, kanalisieren, um sich zu stabilisieren. Zugleich bergen die vitalen Körper weiterhin die Potentiale des Anders-Werdens der Kollektive und Subjekte. Die These, die ANT folge keiner Philosophie des Werdens, sondern einer Philosophie konkreter individueller Entitäten, gilt ebenso für den Pragmatismus. Genauer,

¹⁸ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, 2012 (jetzt auch in deutscher Übersetzung: *Existenzweisen - Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014), und É. Souriau, *Les différentes modes d'existence*, Paris 1943. Vgl. Latour, Reflections on Etienne Souriau's *Les Modes d'existence*, in: G. Harman/L. Bryant/N. Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 304–333, 307f. M. Cuntz vermutet, Simondon habe deshalb »keine Aufnahme in die *hall of fame* der Akteur-Netzwerk-Theorie« gefunden: Weil er eben eine »qualitative Veränderung des Technischen im Lauf der Moderne betont«, statt eine »bloß quantitative Anhäufung von Hybriden«. M. Cuntz, Kommentar zur Einführung aus Gilbert Simondons *Du Mode d'existence des objets techniques*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92, 85.

¹⁹ B. Latour/I. Stengers, Le sphinx de l'œuvre, in: E. Souriau, *Les différents modes d'existence suivi de De l'œuvre à faire*, Paris 2009, 1–79, v.a. 16, 51. Vgl. dazu Souriau: *Avoir une âme : essai sur les existences virtuelles*, Paris 1938. Bergson interessiert Latour gleichwohl, wissenschaftshistorisch, in seiner Debatte mit Einstein. B. Latour, Some Experiments in Art and Politics, in: *e-flux* 23 (3/2011) <http://www.e-flux.com/issues/23-march-2011/>.

²⁰ Schäfer, *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist 2013.

²¹ Schäfer, *Die Instabilität der Praxis*, 341ff.

gilt sie für Latour als einem, der sich zunehmend vom radikalen Empirismus bei William James fasziniert zeigt.

Mit der James-Nähe von Latour lassen sich Spezifik und Aktualität des bergsonschen Paradigmas daher exemplarisch und kurSORisch auch im Vergleich zum *Pragmatismus* andeuten. Dieser kann zu Recht beanspruchen, das kreative Handeln und damit das Neue gegenüber den klassischen Traditionen der soziologischen Theorie am tiefsten berücksichtigt zu haben. Er berücksichtigt es jedenfalls tiefer als Max Weber und alle ihm folgenden Theorien, wenn Weber das kreative Handeln nur negativ, von der Logik der Rationalität her – nämlich als deren »Störung« – konzipieren kann.²² Sie berücksichtigt es auch eher als Durkheim und seine Nachfolger, bei dem ja eine Handlungstheorie generell zunächst nicht prominent ist und der dann (bis auf die erwähnte, Bergson-affine Stelle der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*) insbesondere auch keine Theorie des Neuen, des unvorhersehbaren Werdens hat. Eine solche Theorie fehlt auch jeder Theorie rationaler, also kalkulierender Wahl, sofern diese vorgegebene Ziele oder Werte denken muss, und es ihr schwerfällt, neue, unvorhersehbar gewesene Effekte des Handelns zu denken, das Aufkommen neuer Werte und Ideen. Hier hat der Pragmatismus sein Verdienst – aber gerade er verfehlt aus bergsonischer Sicht das Kreative oder Neue, wenn er es nämlich als Problemlösung definiert, in der nicht das *Problem* erfunden wird, sondern sich für gegebene Probleme verschiedene Lösungen abzeichnen und dabei das kreative Handeln als Auswahl aus bestehenden Alternativen gilt – als gehe das Mögliche der Handlungen ihrer Existenz voraus. Für diese Konzeption des kreativen Handelns als ›Durchspielen‹ alternativer Handlungsvollzüge²³ ist John Deweys *Logic. The theory of Inquiry* (1938) zentral. Folgen wir Hans Joas:

»In seiner radikal ›präsentischen‹ Metaphysik existieren die Ergebnisse gegenwärtiger Handlungen nicht; sie liegen ja noch in der Zukunft. Die Auffassung von Zielen als antizipierter Zukunftszustände beschreibt deshalb ihre Rolle im gegenwärtigen Handeln nicht zureichend, da sie als *Antizipationen* eben in der Gegenwart liegen. ... Dewey führt deshalb den Begriff ›end-in-view‹ ein ... Indem wir erkennen, daß uns bestimmte Mittel zur Verfügung stehen, stoßen wir erst auf Ziele ... ›Ends-in-view‹ sind ... Handlungspläne, die das gegenwärtige Handeln strukturieren. Sie leiten uns bei der *Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des*

²² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen 1980, 2.

²³ H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1992, 295 u. 297.

Handelns, werden aber auch selbst von unserer Wahrnehmung solcher Möglichkeiten beeinflußt.«²⁴

Sicher, die Ziele verändern sich fortlaufend, die *ends-in-view* sind vorläufige, jede Situation enthält einen »Horizont von Möglichkeiten, der in der Krise des Handelns neu erschlossen werden muß. Es werden Hypothesen aufgestellt: Vermutungen über neue Brücken zwischen Handlungsimpulsen und Situationsgegebenheiten«. Insofern gilt hier das Handeln nicht als Verfolgung bereits vorher gesetzter Ziele oder als bloße Anwendung von Normen - sondern kreativ, im Sinne der Freisetzung neuer Handlungen.²⁵ Und dennoch: Sind es *nicht doch* Vorstellungen vorlaufender Möglichkeiten (*ends in view*), die Dewey denkt? Der Eindruck verstärkt sich, dass man es hier mit einer konträren Konzeption des Neuen zu tun hat, wenn eine ideale, »intelligente Zielverfolgung« als »kreative Abwägung zwischen den Möglichkeiten des Handelns und den zur Verfügung stehenden Mitteln« definiert wird, oder wenn Deweys Einbildungskraft schöpferisch ist, insofern sie in der Welt enthaltene »Möglichkeiten erkennt und zu deren Verwirklichung beiträgt«.²⁶ Aber das Wirkliche gebiert doch das Mögliche, statt umgekehrt – so würde Bergson ausrufen. Zweifellos, diese Autoren haben mit ihm viel gemein, sie rezipieren ihn auch: von Alfred N. Whiteheads Prozessontologie, die mit einer Hommage an *Évolution créatrice* beginnt,²⁷ bis in George H. Meads unvollendete *The philosophy of the present* von 1932, wo das Neue in allen ontologischen Bereichen im Anschluss an Bergsons *Durée et simultanité* (1922) gedacht wird. Vor allem William James ist von Bergson geprägt, auch in persönlichen Kontakten und Korrespondenzen. Entscheidend ist aber letztlich der Stellenwert des Werdens im philosophischen System. Und Bergson hat sich hier gerade von James ausdrücklich distanziert: Sicher kommt es beiden auf die Gegenwärtigkeit an (etwa auf den koexistenten, gegenwärtigen Charakter der Vergangenheit); aber es seien bei James – wie oben bereits erwähnt – die Momente, die interessieren, nicht die Bewegung, von der diese doch nur Abstraktionen sind.²⁸ Dasselbe stünde für Meads erwähntes Buch zu ver-

24 H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992, 226f., Herv. HD.

25 Joas, *Kreativität*, 225.

26 Joas, *Kreativität*, 225.

27 Eine Lektüre der Differenzen beider bei D. Debaise, *Un empirisme spéculatif: lecture de »Procès et réalité« de Whitehead*, Paris 2006. Alles kommt darauf an, wie man Bergson liest – hier gilt er als Unmittelbarkeitsdenker, womit Whitehead als »spekulativer Empirist« erscheint, da er sich technischer, abstrakter Modelle bedient, um dieselbe ›dauernde‹ (sich ständig verändernde) Realität zu denken.

28 Bergson hat übrigens seine Arbeit vor einem Porträt von James verfasst (F. Worms: Bergson et James, lectures croisées, in: *Philosophie* 64 (1999),

muten. Haben wir es auch hier mit einer ›radikal präsentistischen Metaphysik‹ zu tun, wie bei Whitehead, so dass der Pragmatismus in dieser Hinsicht von Bergson tatsächlich weit entfernt wäre?²⁹ In der Frage, welche soziologischen Theorien sich aus den Grundannahmen je ergeben, stünden dann auch zentrale Unterschiede zu vermuten; es bedürfte indes eines eigenen Buches, um sie herauszuarbeiten. Der Neopragmatismus von Hans Joas ist in Hinsicht auf die Gemeinsamkeit gegenüber anderen soziologischen Paradigmen instruktiv: Beide teilen die Konzentration auf eine Theorie des *Neuen*, der *Entstehung neuer* Werte, Kollektive, Institutionen. Eine entscheidende Differenz liegt demgegenüber (neben der erwähnten Frage des Werden) auch darin, dass der Pragmatismus das kreative Handeln, also das Soziale, *anthropozentrisch* modelliert: Das Soziale ist hier ausschließlich die (kommunikative, symbolische) Interaktion zwischen Menschen, während der Bergsonismus die soziale Beziehung nicht allein über Subjekte definiert.

Sind Bergsonismus und auch die *Philosophische Anthropologie* Lebenssoziologien – die das Vitale im (und jenseits des) Menschen in der soziologischen Theorie mitführen –, so würde sich nun diese von jener Lebenssoziologie darin trennen, dass sie letztlich eher räumliche als temporale Relationen zur Grundlage ihres Denkens macht. Beide sind, so gesehen, komplementär, sogar kongenial. Wir müssen uns erneut auf wenige Andeutungen beschränken: Helmuth Plessners Begriffe der ›Körpergrenze‹ und der ›exzentrischen Positionalität‹ können dabei für die Perspektive der Philosophischen Anthropologie (auch im Blick auf das soziale Leben) als zentral gelten: In der Ausbildung von Membranen sind Lebewesen für Plessner konstitutiv ›grenzrealisierende Dinge‹. Die Grenze zwischen Körper und Umwelt individualisiert das Lebewesen doppelt: ›einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr‹. Und wenn Plessner sagt, die Körper-Grenze gegen die Umwelt mache ein Individuum zu einem ›Lebewesen‹ (und nicht die temporale Individuation), so kann man dies durchaus als Gegenposition zu Bergson deuten.³⁰ Von der Relation zur eigenen Körpergrenze

54–68, 66). Vgl. zum Bezug beider die kritische, um Briefe und weitere Texte ergänzte Edition: H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité. Édition critique*, Paris 2011.

29 So erneut G. Harman, Response to Shaviro. Latour bezieht sich in der Unterscheidung differenter Existenzweisen v.a. auf Whitehead und James (Latour, *Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence*, 305ff.).

30 Plessner, *Die Stufen des Organischen*, 357. Zum Verhältnis Plessner-Bergson H. Delitz, Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, und speziell in Bezug auf die Raum- resp. Zeit-Problematik dies., Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens. Zu Plessners *Lachen und Weinen* als Pendant einer ›französischen‹ philosophischen Anthropologie siehe Fischer,

und Umwelt aus (im spezifisch menschlichen, indirekten Verhältnis dazu) werden dann alle humanen Phänomene einschließlich des Sozialen in ihrer *Gebrochenheit* rekonstruiert.³¹

»Die Sphäre des Menschen ist ... dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die Lebenskreisläufe des Lebendigen in bestimmter Hinsicht gebrochen *und* indirekt neu vermittelt, aber zugleich durch das Leben getragen bleiben. Man kann auch sagen: Alle prägnanten Begriffe der Philosophischen Anthropologie für den Menschen sind *gebrochene und künstlich neu vermittelte Lebenskreisbegriffe*«.³²

Für die Philosophische Anthropologie gilt zudem, dass sie die cartesianischen, dualistischen ›Denkfiguren des deutschen Idealismus in den Leib versenkt‹,³³ d.h., sie aufrechterhält, statt sie in einer radikalen Immanenzperspektive aufzulösen (wie der Bergsonismus). Auch dies bezeichnet eine Differenz beider Ansätze. In soziologischer Hinsicht handelt es sich für die Philosophische Anthropologie letztlich immer darum, Stabilisierungen, Fixierungen, Instituierungen des Lebens zu beschreiben. Zwar wird gerade von Gehlen dabei das permanente Werden, die Unvorhersehbarkeit mitgedacht, auch im Theorem der Institutionen als eingedynamischer Schöpfungen. Letztlich hat es gleichwohl nicht dieselbe zentrale Stellung wie im Bergsonismus. Das wird auch daran deutlich, dass Gehlen (der in Vielem von Bergson inspiriert ist³⁴) in *Urmensch und Spätkultur* eine alles in allem evolutionistische Sicht auf die Geschichte einnimmt. Und insgesamt bleibt natürlich gerade Gehlen der Ordnungsdenker, für den das Chaos wahrscheinlich ist, er bleibt ein Pessimist im Gegensatz zu Bergsons ›fröhlichem Spazierschritt der schöpferischen Entwicklung‹ (Foucault) – bei allen Gemeinsamkeiten, die es erneut zu

Ekstase der exzentrischen Positionalität, 262: »Vermutlich würde z.B. die französische Lebensphilosophie, also die Philosophie einer Kultur, die seit Jahrhunderten um die Erotik ... hockt wie um ein Feuer, ... an ein ganz anderes Phänomen denken, wenn sie nicht wüssten, dass das folgende Zitat ... aus einem Buch über Lachen und Weinen stammt:... ›Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zu seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will.‹«

³¹ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 322–347, 327. Herv. von mir.

³² Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung*, 524.

³³ Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung*, 524. (»Im selben Atemzug, in dem die Kategorienbildung den ›Geist‹ aus dem Organischen herauf- und herausführt, versenkt sie ihn auch ins Lebendige«). Vgl. auch ders., *Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz*, 327.

³⁴ Vgl. Delitz, ›Anthropo-Biologie‹.

erwähnen gälte: der Vitalismus im Sinne des Wissens des Lebens; die artefakt- und körpersoziologische Konzeption; das Mitdenken der biologischen Grundlage, der Unfestgestelltheit und gerade deshalb der Potentialität und Historizität des Menschen, sowie seiner Notwendigkeit, sich zu fabulieren, und sich zu entscheiden für eine Lebensführung. Indem bei Plessner die Notwendigkeit, sich in Kollektiven zu schließen, indem bei ihm das Anders-Werden des Lebens in Begriffen der Macht gedeutet wird, trennt auch ihn der politische Realismus von Bergson.³⁵ Das ständige Anders-Werden nennt Plessner »Unergründlichkeit«, und das menschliche Wissen über die eigene Unergründlichkeit soll bei ihm gerade *nicht* zu einem Denken führen, das »in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht (vgl. Bergson)«. Es soll zu einer politischen Grundhaltung zum Leben führen, einer *politischen* Anthropologie, in welcher sich der Mensch als »Können zu«, als »Macht« fasst. Die Anerkennung der eigenen Unergründlichkeit, der historischen Variabilität, also ständigen Anders-Werden führt für Plessner dazu, dass sich der Mensch »theoretisch und praktisch als offene Frage« erkennt. Es gibt kein fixes Wesen des Menschen; und deshalb muss und *kann* er sich feststellen, sich ein Kollektiv, eine Lebensform, eine Individuation wählen.

»Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. ... Der Mensch steht als *Macht* notwendig im *Kampf* um sie, d. h. in dem *Gegensatz* von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund* und *Feind*. ... So scheint es, daß eine Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit für das Wissen vom Menschen, wie sie die Lebensphilosophie trägt und von ihr durchgehalten wird, indem sie den Menschen in den Horizont seiner von ihm errungenen Geschichte einspannt und freigibt, den Primat des Politischen für die *Wesenserkenntnis des Menschen*, die philosophische Anthropologie, bedeutet«.³⁶

In dieser – gesellschaftstheoretischen – Hinsicht sind sowohl Plessner als auch Gehlen eher Nietzsche als Bergson nahe. Dasselbe gilt natürlich für Foucault und die gesamte ihm folgende Forschung zur Biopolitik als Verknüpfung von Macht und Wissen in Bezug auf das Leben.

35 Vgl. Fischer, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz, 336f.

36 H. Plessner, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt/M. 1981, 135–233, 188, 191, 200.

*Die Gesellschaftstheorie: das Werden von Individuum-Kollektiv
und die Theorie sozialer Erfindungen*

In dem skizzierten, spezifischen differenztheoretischen Ansatz des Bergsonismus stellen sich auch gesellschaftstheoretische Fragen noch einmal neu: Was sind und wie konstituieren sich ›Gesellschaften‹ und ihre Subjekte; wie ist ihre temporale Dimension zu konzipieren – und worin sowie wodurch, durch welche positiven Mechanismen, durch welche Institutionen, Einrichtungen ihrer selbst, unterscheiden sie sich? Was wird also unter dem Begriff der Institution gefasst, und welchen Charakter weisen Instituierungen auf? Wie verhalten sich die verschiedenen Aspekte (das Materielle, Organische, Psychische, Imaginäre, Artefaktische, Symbolische und Expressive oder Affektive) zum Kollektiven? Zunächst muss man erneut festhalten, dass die Sozialtheorie nicht von der Gesellschaftstheorie trennbar ist. Beide bedingen einander. Es spielt alles in die Gesellschaft hinein: der Körper, seine Affekte, seine Perzepte, das Imaginative (da sich alles auf einer Ebene befindet). Auch in der Gesellschaftsfrage ist daher die ›mikrosoziologische‹ Ebene mitzuführen. Die Handlungen und Interaktionen, die man der Theorie der sozialen Beziehungen, Interaktionen oder Kommunikationen zuschreibt, sind nicht von der Gesellschaftsanalyse zu trennen. Die Gefüge sind stets die einer spezifischen Gesellschaft, die diese instituiert und von denen sie durchlaufen wird.

Nimmt man nun gesellschaftstheoretisch das Anders-Werden als grundlegend, so erübrigen sich zunächst die klassischen Dichotomien etwa der durkheimschen Soziologie (aber auch anderer klassischer Soziologien) zwischen Individuum und Kollektiv. Es handelt sich stattdessen um ein Denken, in dem der Begriff des Individuums *und* der des Kollektivs ersetzt wird – namentlich durch die *kollektiv-psychische Individuation* bei Simondon. Dies beinhaltet nicht nur die gegenseitige Beziehung und Gleichzeitigkeit des Werdens von Subjekten und Kollektiven. Es beinhaltet auch die Unabschließbarkeit dieses Prozesses. Damit verbunden ist auch die Verabschiedung der weiteren ›harten Blöcke‹, der Dualitäten oder Großbegriffe: Nicht nur erscheint hier das Individuum nicht der Gesellschaft entgegengesetzt. Dasselbe gilt für das Verhältnis von Technik und Gesellschaft, Kultur und Gesellschaft, Natur und Gesellschaft. In mehrfacher Hinsicht wird in die Gesellschaftstheorie stattdessen ein moderner *Vitalismus* eingeführt. Dies meint einerseits den angesprochenen Aspekt der *Individuation* als kontinuierlichem Werden von Individuum und Kollektiv oder Gesellschaft und Subjekt. Unabschließbar ist dies schon aufgrund der Tatsache, dass die Individuen Tag für Tag, Moment für Moment ein Stück weit anders werden, nie sich selbst gleich bleiben, stets neue Erfahrungen machen, neue Erinnerungen

haben, neue Gefühle und Gedanken. Man erinnere sich an die Arten des Nicht-Menschlich-Werdens bei Deleuze, beispielsweise beim Lesen von Kafkas »Verwandlung« (momentanes Käfer-Werden). Ein moderner Vitalismus ist es auch im Sinn der Unvorhersehbarkeit oder *Emergenz der Kollektive*. Es handelt sich – nun auf der Ebene der gesellschaftlichen Dynamik, des Übergangs von einer Gesellschaftsform in die andere – gerade nicht um ein deterministisches (evolutionistisches oder finalistisches) Denken. Keine Gesellschaft geht zwangsläufig aus der anderen hervor oder entwickelt sich aus ihren Widersprüchen. Jede ist eine soziale Erfindung. Dabei erweisen sich die Gesellschaften (Kollektive, Institutionen, Ethnien) gegenüber ihrer permanenten, liminalen und unvorhersehbaren Veränderung (einfach wegen ihrer zeitlichen Existenz) gerade als gegensätzliche Mechanismen der Fixierung, der imaginären Institution: Ist das Werden grundlegend, so sind sie zu ihrer Existenz gerade darauf angewiesen, sich festzustellen, ihrem Werden einen Sinn und eine Geschichte zu geben, sich eine Herkunft und Zukunft zu fabulieren; sich Routinen einzurichten und Erwartbarkeiten zu schaffen. Gesellschaften sind dann je verschiedene solcher imaginärer Institutionen, dazu da, sich die fortwährende Entstehung von Neuem zu verleugnen. Der dritte Aspekt des modernen Vitalismus betrifft die *Antriebskräfte*, die in die Gesellschaft eingehen: Wie kommt es letztlich, dass sich gleichwohl Strukturen und Kollektive verändern, woher kommt das Begehrten in den Einzelnen, woher der ›Drang‹ oder der je ›eigentümliche Affekt‹ einer Gesellschaft? Angenommen werden in den Individuen oder vielmehr, in den prä-individuellen, a-subjektiven Körpern vitale (naturale) Energien – die psychischen und imaginativen Energien des Menschen als eines spezifischen, nicht festgestellten Lebewesens. Diese Energien gehen in die Handlungen und Instituierungen ein, werden von ihnen kanalisiert, wobei nie vorhersagbar ist, auf welche Institutionen Kollektive kommen und welche Idee zur Leitidee einer Institution wird. In Ergänzung der Innovationssoziologie, die bisher vornehmlich Techniksoziologie ist, und in Ergänzung einer Theorie der Kreativität des intersubjektiven Handelns werden auf sehr verschiedenen Ebenen also Theorien *sozialer Erfindungen* entfaltet: auf handlungstheoretischer, auf gesellschaftstheoretischer und auf gesellschaftsanalytischer Ebene. Bei Kollektiven, Institutionen und Gesellschaften handelt es sich stets um eigendynamische Prozesse, die nur retrospektiv kausal (oder mechanistisch) zu erklären sind, als Summen- oder Agglomerationseffekte; ebenso wenig sind sie als vorher intendiert zu klären. Mit der eigendynamischen Emergenz des Kollektivs formuliert der Bergsonismus neben der Theorie des kreativen Handelns also eine Theorie der *Kreativität des Sozialen schlechthin*.

Als solche ist diese bergsonische Perspektive dann auch eine andere als diejenige von Gesellschaftsanalysen, die nun *speziell* in der europäischen Moderne eine gesellschaftlich instituierte Kreativität verorten:

»Kreativität umfasst in spätmodernen Zeiten ... eine Dopplung von Kreativitätswunsch und Kreativitätsimperativ, von subjektivem Begehrten und sozialer Erwartung: Man *will* kreativ sein und *soll* es sein. Was meint hier Kreativität? Kreativität hat zunächst eine doppelte Bedeutung. Zum einen verweist sie auf die Fähigkeit und die Realität, dynamisch Neues hervorzu bringen. Kreativität bevorzugt das Neue gegenüber dem Alten, das Abweichende gegenüber dem Standard, das Andere gegenüber dem Gleichen. Diese Hervorbringung des Neuen wird nicht als einmaliger Akt gedacht, sondern als etwas, das immer wieder und auf Dauer geschieht. Zum anderen nimmt Kreativität Bezug auf ein Modell des ‚Schöpferischen‘, das sie an die moderne Figur des Künstlers, an das Künstlerische und Ästhetische insgesamt zurückbindet.«³⁷

und das affektiv aufgeladen ist. Aus dieser Sicht ist das Kreative das zu analysierende Zentrum eines »sozialen Kriterienkatalogs, der seit gut dreißig Jahren in zunehmendem Maße in den westlichen Gesellschaften zu einer prägenden Kraft geworden ist«. Und es sei davon auszugehen, dass dieser Kriterienkatalog »im Grunde höchst merkwürdig« ist.³⁸

Alles läuft demgegenüber im Bergsonismus darauf hinaus, die Unvorhersehbarkeit, Nicht-Rückführbarkeit, Unbestimmtheit oder Offenheit der Einrichtungen von Kollektiven zu denken: nicht im Sinne der Entscheidung zur Macht, sondern im Sinne des Neuen, und durchaus emphatisch: der menschlichen *Freiheit*. Volk-Werden, Fabulation, imaginäre Institution – stets geht es um die produktive (gestaltende, kanalisierende, hervorbringende), nie repressive Selbstschöpfung und -fixierung der Gesellschaft, die weder auf bestimmte ewige Bedürfnisse noch auf dialektische Gesetze zurückführbar ist. Kurz: Außerhalb des Sozialen liegt das »Negativ, der Mangel, das Bedürfnis. Das Soziale selbst ist schöpferisch, erforderlich, positiv«.³⁹ Verbote und Einschränkungen sind immer nur Spezialfälle der Institutionalisierung, und nicht deren Prinzip. Vor allem aber bleibt die *instituierende* in der *instituierten* Gesellschaft mitzudenken, das Werden des Sozialen läuft stets weiter. Und stets wird –

37 A. Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, 11f. Vgl. zur Analyse dieses Imperativs als eines spezifisch modernen, v.a. ökonomisch bedingten auch J. Vogl, *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin 2004 und U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007.

38 Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*, 13.

39 Deleuze, *Der Begriff der Differenz*, 43; vgl. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 49.

darin vergleichbar der Philosophischen Anthropologie, namentlich dem ideativen Moment bei Gehlen – das *Imaginäre*, die *Einbildungskraft*, die *Fabulation* ausgezeichnet: Vor dem Symbolischen und vor dem Realen oder Funktionalen ist die Imagination dasjenige, das die Gesellschaft zusammenhält, versammelt, begründet. Sie stattet noch die Rationalität mit einer eigenen Affektivität aus und sie geht auch dem Symbolischen vorher, die Zeichenketten allererst motivierend.

*Die Gesellschaftsanalyse: Differenzierende Aktualisierung;
durchgängige Positivität der Gesellschaften*

Das Denken der Positivität des Sozialen folgt aus Bergsons Kritik negativer Begriffe, gerade, wenn es um die Gesellschaftsanalyse und den Vergleich verschiedener Gesellschaften geht. Das Paradigma entfaltet eine eigene komparative Methode der Gesellschaftsanalyse, die es darauf anlegt, die (je positiven, mit einer eigenen sozialen Rationalität ausgestatteten) Divergenzen von Gesellschaften zu sehen, statt sie in eine evolutive Reihe einzuordnen, die letztlich immer auf die europäische-angloamerikanische Moderne zuläuft. So hatte Pierre Clastres die Gesellschaften mit Staat nicht den staatenlosen Gesellschaften gegenübergestellt, was bedeutete, dass man ihnen einen Mangel im Vergleich zu ›uns‹ zuspräche, sie als inferior betrachtet, als noch nicht entwickelt, als ›uneigentliche‹ Gesellschaften, die man nur von unserer eigenen Existenz in eine Vormoderne zurückverlegt. Es seien Gesellschaften-gegen-den Staat, die sich mit bestimmten Institutionen gegen den latent anwesenden, virtuellen Staat wehren. Genauso hat Lévi-Strauss seine Differenz der ›kalten‹ und ›heißen‹ Gesellschaften konzipiert. Statt dass man es bei den nicht modernen Gesellschaften mit solchen zu tu habe, die ohne Geschichte seien, bewahren sich diese ihre Konsistenz, indem sie die Geschichte verleugnen. Wir hingegen nutzen das Neue, um es unsererseits ›zum Motor unserer Entwicklung zu machen‹, zur Aufrechterhaltung einer speziellen Art der imaginären Institution der Gesellschaft. Ähnlich versteht Leroi-Gourhan seine Einteilung der Gesellschaften in diejenigen, die etwas erfinden oder entlehnern, und diejenigen, die Erfindung oder Entlehnung abwehren. Stets geht es also um positive Akte von Kollektiven, statt um etwas, das ihnen fehlt, zu dem sie nicht fähig wären. Der neuralgische Punkt dieser Methode des Gesellschaftsvergleichs ist die Frage, wie folgendes zu denken ist: Wie wird etwas, zumal kollektiv, abgewehrt, was dadurch gerade nicht existiert? Der Vorschlag war, hier die Denkfigur der Aktualisierung eines Virtuellen anzusetzen: Der Staat, die zentralisierende Organisation des sozialen Körpers ist virtuell wirklich, aktualisiert sich aber nicht, da Institutionen erfunden werden, die ihn verhindern –

etwa die des *potlatsch*, der rituellen Kriege gegen die Nachbargruppen oder die verbreitete Imagination anderer Gruppen als ›Nichtmenschen‹.

Zugrunde liegt der Gesellschaftsanalyse damit ein ganz bestimmter genealogischer Blick. Es gibt eine innere Zeitlichkeit der Strukturen, die (wie Deleuze sagt) virtuell in sich differentiiert sind, sich aber aktualisieren müssen, um sich zu differenzieren. Ein zweiter Moment der Gesellschaftsanalyse ist eng damit verknüpft: die Aktualisierung erfolgt immer so, dass sich divergente, in Bezug zueinander bleibende Gesellschaften gegenüberstehen. Die nomadische Gesellschaft ist nicht ohne ihr Gegen teil, nämlich die sesshafte, fixierte, territorialstaatliche Gesellschaft denkbar und *existent*; nur zusammen bilden sie ein Paar, in der ständigen Abwehr der Vereinnahmung der Nomaden durch die Sesshaften, in der Definition des städtischen Lebens als eines minderen Lebens, usw. Die These der Aktualisierung des Virtuellen ist methodologisch interessant, als möglichst wenig ethnozentrische Perspektive, die zu einem anderen Kulturenvergleich und einer kontrastiven Analyse der eigenen Gesellschaft führt – sie ist es aber auch ontologisch, in Bezug auf das ›Sein‹ (Werden) der Gesellschaften.

*Die Werte des Lebens im Sozialen:
Die normative Dimension des Paradigmas*

Nimmt man die Unbestimmtheit oder Unvorhersehbarkeit des sozialen Lebens derart zum Ausgang, so ergibt sich in diesem soziologischen Denken schließlich auch eine spezifische normative Perspektive, wie wir sie unter dem dritten Aspekt des bergsonschen Denkens – dem (neuen) Vitalismus als Wissen des Lebens selbst – bereits angedeutet haben. Dem Paradigma eignet also eine eigene normative Kraft. Die Kritik heftet sich nicht an ein bestimmtes politisches Ideal; sie ist keiner speziellen Klasse oder Schicht verpflichtet. Sie hält sich ›freischwebend‹. Die Kritik entspringt der Erstnahmehaltung des Lebens im Menschen, und sie gilt dem jeweiligen sozial- und humanwissenschaftlichen Wissen als einer mehr oder weniger adäquaten Selbstbeobachtung des Lebens selbst. Die Kritik richtet sich letztlich auf die praktischen Konsequenzen dieses Wissens, namentlich der soziologischen Gesellschaftskonzeptionen: zunächst auf die Konsequenz der *Verleugnung der Offenheit des Sozialen*, der Möglichkeit immer neuer sozialer Formen, namentlich im identitätslogischen Denken in der soziologischen Theorie. Getroffen sind damit alle geschichtsphilosophisch oder mechanistisch angelegten Gesellschaftstheorien – zu denen dann nicht nur die marxistische Dialektik, sondern auch solche Theorien zählen, die sich nur einen einlinigen Gang der Geschichte vorstellen können, etwa eine immer weiter reichende Individualisierung oder eine fortschreitende Differenzierung, alle evoluti-

onistischen Theorien also. Getroffen sind damit aber auch all jene Paradigmen, die sich durch eine starke Gegenüberstellung von Individuum und Kollektiv kennzeichnen. Auch für diese ist es schwer, das ständige Anders-Werden des Kollektivs zu denken, da sie dieses primär holistisch und statisch konzipieren, während Veränderungen nur sekundär gedacht werden können – als Abweichungen von einer gegebenen Struktur, statt als ständige Strukturierung. Auch sind es gerade diese Theorietraditionen, die die Frage, wie ›soziale Ordnung möglich‹ sei, an den Beginn ihrer Konzeption stellen. Demgegenüber gilt es anzuerkennen, dass es im Sozialen stets andere Einrichtungen, andere Instituierungen gibt – der radikal gedachten menschlichen *Freiheit* entsprechend, auf der es Bergson, aber auch Simondon, Canguilhem und letztlich wohl auch Deleuze ankam.

Eine weitere, eng damit verbundene Kritik bezieht sich auf die praktische Konsequenz der *Vermengung des Normalen mit dem Normativen*. Dies trifft nun namentlich alle positivistischen soziologischen Theorien, jenen, die sich vorstellen, die Gesellschaft objektiv, gesetzmäßig erkennen zu können; jene, die das in einer Gesellschaft oder von ihnen als ›normal‹ definierte mit dem Normativen, Wertvollen gleichsetzen. Die Kritik richtet sich auch auf sie, sofern daraus eine bestimmte Behandlung des Einzelnen folgt. Bei Bergson und vor allem Canguilhem gibt dies ausdrücklich zu einer Sorge Anlass, zur Besorgnis vor einer *Brutalisation* des individuellen Lebens, seiner Behandlung als einer bloßen Sache, wie es die Definition des *fait social* als einer den bloßen Dingen vergleichbaren Tatsache nahelegt. Das Paradigma nimmt letztlich aus diesen Gründen – um dem Wert der Unvorhersehbarkeit des Lebens und dem Wert des Individuellen gerecht zu werden – auch von der Kategorie der Unordnung in soziologischen Theorien Abstand und spricht stattdessen von einer Vielheit »differenzieller und in permanenter Veränderung begriffener institutioneller Gefüge«. Aus dieser Perspektive »verweist der Begriff Unordnung auf ein implizites Wertesystem, anhand dessen ein bestimmtes Ordnungsgefüge einem anderen vorgezogen wird«.⁴⁰ Man versteht, weshalb das Paradigma eine *Kritische Theorie der Werte* entfaltet: Da eine Theorie der Ordnung stets eine bestimmte Ordnung als Unordnung bezeichnet (wie bereits Bergson sagte: nämlich ›die, die wir gerade nicht suchten‹), vor allem aber, weil das Leben in sich wertbehaftet ist, also immer neue Ordnungen hervorbringt. Jedes Wissen ist aus dieser Sicht keine bloß spekulative Tätigkeit und auch keine nur praktische Angelegenheit; es ist also keine anthropozentrische Angelegenheit des Subjektes. In letzter Instanz ist es (aus Sicht dieses modernen Vitalismus) eben das *Leben*, das sich hier, auch im Wissen, betätigt. Es ist in sich wertbehaftet; es selbst erfindet immer neue Normen und Ordnungen. Mit Canguilhem und Bergson, für Lévi-Strauss, für Deleuze und

40 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 46.

die anderen Autoren des Paradigmas – sofern sie Gesellschafts- und Soziologie-Kritik betreiben – wird man sagen können: Das fundamentale Kennzeichen des Lebendigen ist sein bewertendes, Werte hervorbringendes Verhalten. Die Normativität des Lebens besteht – dem bergsonischen Denken nach – in der Erfahrung immer neuer Werte; nie kann die Soziologie sicher sein, dass ihr Maßstab der Gesellschaftskritik der richtige ist, derjenige, der dem Leben entspricht. Anders formuliert: Weil sich das Leben dadurch auszeichnet, dass es sich über seine Werte irren kann, deshalb ist eine solche vitalistische oder lebenssoziologische Kritik der Sozialwissenschaften (als Selbstdkritik) überhaupt nötig. »Was die Gesundheit ausmacht, ist die Möglichkeit, die das augenblicklich Normale definierende Norm zu überschreiten; die Möglichkeit, Verstöße gegen die gewohnheitsmäßige Norm hinzunehmen und in neuen Situationen neue Normen in Kraft zu setzen.«⁴¹

Ein alternatives Bezugsproblem der soziologischen Theorie

Wir haben es bereits mehrmals angesprochen: Bergsons Kritik negativer Begriffe gilt vor allem dem Begriff der Unordnung und der ihm entsprechenden Frage, wie Ordnung anstelle von Unordnung möglich sei. Wird dieser Begriff als ›Phantombegriff‹ verabschiedet, verändert sich auch das Grund- oder Bezugsproblem der soziologischen Theorie. Die Aufgabe, vor der die soziologische Theorie jedes Kollektiv, jede Gesellschaft gestellt sieht, wird hier anders definiert, es wird nicht weniger als die konstituierende Problemstellung des Faches umformuliert. Denn statt das von Durkheim definierte, von ihm aus auf vielfache Weise in unterschiedliche Theorieperspektiven eingegangene Grundproblem zu stellen: Wie ist die soziale Ordnung möglich, statt der wahrscheinlichen, gedachten oder latenten Unordnung?⁴² würde diese Theorietradition zunächst feststellen: Es gibt im Sozialen wie auch in den anderen ontologischen Bereichen immer nur andere Ordnungen. Diese vielfältigen

41 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 132. Vgl. dazu Ebke, *Lebendiges Wissen*, 146ff. (der allerdings eher Nietzsche für das Vorbild dieser vitalistischen Werttheorie hält).

42 So N. Luhmann, Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie (zuerst 1977), in: E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1988, 19–40, 21: Man »muss den ›Katalysator‹ der Ausdifferenzierung eines besonderen Faches Soziologie in einer zentralen Problemstellung suchen und nicht in einer bestimmten Theorie. Das Problem kommt auf in dem Maße, als es schwierig wird, sich vorzustellen, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist«. Vgl. ders., Wie ist soziale Ordnung möglich? In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II*, Frankfurt/M. 1981, 195–285.

Ordnungen stehen nie still, sondern sie verändern sich permanent. Die gesellschaftsanalytische Frage wäre dann, worin sich diese differenten sozialen Ordnungen unterscheiden und welche man aus welchen Gründen für vorziehenswert hält. Grundlegender noch ist die Frage, ist das Grundproblem, das die soziologische Theorie für ihren Gegenstand definiert, hier nicht die Unordnung, sondern das *Werden*: Die Basis, vor der sich die Gesellschaft abhebt, ist nicht die gedachte oder drohende Unordnung, sondern es ist das ständige Anderswerden, die temporale Bewegung der *socii* und damit des Sozialen selbst. Und die Frage lautet nun *einerseits*, wie sich Gesellschaften gegenüber dem Werden an ihrem Grund imaginär, fabulatorisch instituieren, wie sie sich fixieren (schließen), und *andererseits*, wie sie gleichwohl an bestimmten Punkten, in bestimmten Momenten anders, neu werden. Wie, durch welche Kräfte öffnen sie sich? Gesellschaften werden also nicht entlang der beiden Zustände, der statisch konzipierten Blöcke der Ordnung und der ihr entgegengesetzten Unordnung gedacht. Die Perspektive privilegiert immer das Werden vor dem Sein, die Veränderung vor der Struktur, so dass sich diese aus jenem erklärt, als momentaner Aspekt. Und dieses soziologische Konzept ist wirklich als eines des sozialen *Werdens* zu bezeichnen, es ist nicht zu verwechseln mit einer Theorie sozialen Wandels, sozialer Transformationen, und auch nicht mit Theorien sozialer Bewegungen. Theorien sozialen Wandels sind Theorien, die den Wandel einer bestehenden Ordnung, und mithin den Wandel von *etwas* beobachten, wobei sie diesen Wandel zumeist als einlinig definieren – als Wandel zu zunehmender Bürokratisierung, Differenzierung, Individualisierung. Theorien sozialer Bewegungen hingegen beziehen sich immer auf Teilbewegungen in einer ansonsten statisch gedachten Gesamtgesellschaft. Das Werden als permanente und unvorhersehbare Veränderung des Realen, der gegenüber das ‚Etwas‘ stets sekundär und momentan ist, ist beiden Begriffen entgegengesetzt. Darin zeigt sich letztlich – sofern das Bezugsproblem das Grundlegende ist, das eine soziologische Theorie von anderen solcher Theorien unterscheidet – die Spezifik dieses lebenssoziologischen Paradigmas. Für dieses stellt sich jede Frage nach dem Sozialen vitalistisch, es interessiert sich für das Schöpferische, Positive, Produktive. Insofern geht das Werden der Einschränkung, der Disziplinierung oder Konsolidierung vorher, und erklärt diese. Dabei behauptet diese Soziologie nun gerade nicht, »dass alles ordnungsloses Chaos sei«⁴³ (wie man Bergsons ‚Überbetonung‘ des Werdens entgegenhalten könnte), denn wie wir gesehen haben, ereignen sich sehr wohl Strukturierungen, die retrospektiv beschrieben werden. Vor allem aber kommt dem Chaos (oder der Anomie) hier schlicht kein konzeptioneller Sinn zu. Als Abwesenheit jeglicher Ordnung gehört es zu jenen negativen Begriffen, denen Bergsons Kritik

43 Seyfert, Wissen des Lebens, 197ff.

galt. Daher tauchen beide Begriffe in diesem Paradigma nicht auf, und an ihre Stelle tritt die angesprochene, unauflösliche Verschränkung von Werden und Fixierung, Instituierendem und Instituiertem, *natura naturans* und *natura naturata*.

Grenzen und Unvollkommenheiten der geleisteten Arbeit

Abschließend seien nun noch einige Grenzen der vorliegenden Arbeit rekapituliert, Gebiete, an denen weiterzuarbeiten wäre. Zunächst wäre das Paradigma, wie hier nur skizziert werden konnte, weiter zu systematisieren und von anderen weiter zu differenzieren (inklusive der Offenlegung von kritischen Punkten, Widersprüchen, blinden Stellen des Paradigmas: was vermag es nicht zu sehen, was wichtig wäre?). Auch wäre es operationalisierbar zu machen und methodisch auszubauen – wobei man sich zu konkreten Forschungen von diesem Denkansatz aus dann an die bereits vorliegenden Forschungen und methodischen Vorgehensweisen halten kann, die seitens der Autoren des Paradigmas vorliegen. Das hier Geleistete ist ja zunächst nur die Freilegung einer Denkweise, eine Freilegung, die aufgrund der Implizitheit und auch der Vergessenheit vieler Autoren wesentlich theoriegeschichtlich verfahren musste – auch wenn dabei der Akzent stets bereits auf den Theoriekonzepten lag. Jedoch lag die Konzentration (noch) nicht auf einer Ziehung der Konsequenzen, etwa der vergleichenden Analyse aktueller Gesellschaften. Sodann kann man die strikte Konzentration auf die frankophonen Autoren bemängeln. Systematischer wären die Parallelen und Divergenzen gegenüber anderen soziologischen Paradigmen aufzuzeigen, namentlich zu den anderen lebenssoziologischen Ansätzen, aber auch entgegengesetzten, etwa konstruktivistischen Ansätzen, strikt rationalistisch und anthropozentrisch-individualistisch modellierten oder allen phänomenologischen Ansätzen, die ebenso anthropozentrisch verfahren. Die Konzentration auf die theoriegeschichtliche Rekonstruktion ging desweiteren zu Lasten einer genaueren wissens- oder intellektuellensoziologischen Rekonstruktion: In welchen gesellschaftlichen und akademischen Kontexten spielte sich der Bergson-Bezug je ab, worauf zielte etwa Simondon seinerseits, zu seiner Zeit (in den 1950ern) ideenpolitisch, und worauf zielten Deleuze und Guattari oder aber Castoriadis (in den 1970ern und 1980ern)? Auch wäre die Übertragung auf Gegenwartsfragen, auf aktuelle Probleme der Gesellschaftstheorie und deren Debatten noch stärker und vollständiger zu leisten – sowie auf aktuelle empirische Fragen, während hier ja zunächst eine allgemeine Soziologie (eine Perspektive auf die Vergesellschaftung generell) vorgestellt wurde. Dasselbe gilt für einzelne soziale Bereiche. Man könnte mit diesem bergsonischen Denken eine Kunstsoziologie entfalten, eine Religionsssoziologie oder eine Wirtschaftsssoziologie.

gie der Gegenwart vorlegen; das wäre die Aufgabe spezieller Monografien. Methodisch liegt eine Begrenzung in der Beschränkung allein auf publizierte Texte. Archivforschungen hätten das Machbare überschritten, was nicht heißt, dass dies nicht wichtig wäre: etwa im Falle Canguilhems und immer dort, wo in den Archiven unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte, Vorträge, Briefwechsel und ähnliches liegen. Auch wäre es wichtig gewesen, über kritische Ausgaben zu verfügen (nicht zuletzt hinsichtlich der Aversionen, beim Werk von Durkheim und Mauss). Schließlich ist die Berücksichtigung der Autoren nicht erschöpfend. Es gibt weitere Bergsonianer, die soziologische Themen entfaltet haben, von denen einige hier nur sehr kurz erforscht und behandelt wurden (Jean Pryluski, Maurice Pradines, Raymond Ruyer), andere gar nicht (Roger Bastides, Raoul Allier), da sie vermutlich eher einen punktuellen Bezug zum Werk Bergsons haben. Dasselbe gilt für Henri Lefebvre, und dann für neuere Autoren wie Michael Hart und Antonio Negri, für Brian Massumi und so fort – der bereits angesprochene *New Vitalism* der kulturtheoretischen und sozialwissenschaftlichen Theorie ist ein über Deleuze vermittelter Bergson-Effekt.

In jedem Fall wären auch weitere Disziplinen interessant. Gerade für die französische Geschichtswissenschaft wäre ein Bergson-Effekt zu vermuten, denn wer »als Historiker und Philologe über moderne Zeitkonzepte der Geschichte – Ereignis und lange Dauer, Augenblick und Wiederholung – nachdenkt, tritt in den Schatten philosophischer Reflexion: Viel, wenn nicht alles verdankt er Kierkegaard und Nietzsche, Bergson und Valery«.⁴⁴ Die französischen Historiker Bertrand Gille, Marc Bloch und Lucien Febvre haben, sofern sie sich vor allem für den Begriff der *durée* interessierten, sicher erneut einen eher punktuellen Bergsonismus. Ihnen gegenüber scheinen die Technikhistoriker und -soziologen André-Georges Haudricourt und Georges-Hubert de Radkowski eine Gesellschafts- und Artefakt- sowie Körpergeschichte betrieben zu haben, die die Tradition von Durkheim und Mauss mit derjenigen von Bergson und Leroi-Gourhan verbindet. Auch hier aber bleibt der Bergson-Bezug (sofern es ihn gibt) implizit. Das Thema der Geschichtswissenschaft als historischer Sozialwissenschaft gibt Gelegenheit, am Schluss noch jenen Bergsonianer anzusprechen, der hier gar nicht gewürdigt werden konnte:

44 U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 11. Auch (24) zitiert er Raymond Arons Vermutung, dass der ›Bergsonismus am Ursprung der gesamten Ideenbewegung stand, die zur Erneuerung vielleicht nicht so sehr der historischen Erkenntnis führte, wohl aber der Vorstellung, die sich die Historiker und Philosophen davon machen‹ (R. Aron, Note sur Bergson et l'*histoire*, in: *Les études bergsoniennes IV*, Paris 1956, 43–51, 46). Der Historiker allerdings liest Bergson wie es scheint, erneut psychologistisch: Die *durée* »duldet kein Längenmaß. Sie ist eine Bewußtinstatsache oder richtiger: Sie ist die Tatsache des Bewußtseins schlechthin, bezeichnet sie doch dessen Seinsweise«.

nämlich Charles Péguy. In dem 1909 entstandenen *Dialog der Historie und der heidnischen Seele* kritisiert er die Fortschrittsauffassung der Geschichte, die Vorstellung einer linearen, nach dem geometrischen Raum modellierten Zeit als ‚Theorie der Sparkasse‘. Ihr setzt er die Vorstellung der *durée* entgegen, als jener ganz anderen Zeit, in der das Ereignis, die Realität, das Organische stehen. Bergson habe uns diese »neue Welt entdeckt«, die Tatsache, dass die Zeit nie dieselbe Geschwindigkeit und denselben Rhythmus hat. Wenn dies schon für die individuelle Zeit gilt, um wieviel mehr gilt es für die kollektive Zeit! Ganz offensichtlich sei es doch, dass das »Ereignis der Völker« weder dieselbe Geschwindigkeit habe, noch denselben Rhythmus, noch dieselbe Richtung.⁴⁵ Ebenso hätte man bei den illustren Philosophen des französischen 20. Jahrhunderts (Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, aber auch Paul Ricoeur oder Emmanuel Lévinas) noch Sozialtheoreme mit Bergson-Bezug betrachten können – das Feld der Bergson-Effekte ist weit! Nicht umsonst handelt es sich um jenen Autor, der ein *choc* für die Zeitgenossen war, der eine ganze neue Denkweise einbrachte, zu der man sich verhalten musste – so oder so, freundlich oder feindlich, ihn verleugnend oder ihn verehrend.

»Man hat aus Bergson einen blassen, unscharfen, schwindsüchtigen, geisterhaften und überfeinerten Text gemacht, der in Introspektion schwelgt. Das mag zutreffen, was die Schwelgerei angeht. Doch er ist zweifellos der letzte oder fast der letzte in der philosophischen Tradition Frankreichs, der das Wissen seiner Zeit perfekt beherrschte, und zwar ohne allzugroße Verspätung.«⁴⁶

Seine »Arbeit beginnt auf dem Gebiet der positivistischen und cartesischen Verbote. ... Diese Philosophie ... formuliert keine Theorie der konfusen Erkenntnis, sondern eine gleichsam zweifache Methode, eben die des Vordringens und Übergreifens. Die betrachteten Ränder verzweigen sich. Bergson führt als Beispiel die Garbe an«.⁴⁷

45 Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 25f.; er zitiert Ch. Péguy, *Œuvres 1901–1914*, Paris 1961, 298ff. und 131.

46 M. Serres, Boltzmann und Bergson (1977), in: Ders., *Hermes 4: Verteilung*, Berlin 1993, 132–150, 137.

47 M. Serres, *Hermes 5: Die Nordwest-Passage* (1980), Berlin 1994, 55f.