

Das soziale Werden und die sozietaalen Zeiten und Räume

Bergsonianische Konzepte der Gesellschaftstheorie

Vorgestellt wird mit dem ›bergsonianischen‹ soziologischen Denken jenes französische Paradigma der soziologischen Theorie, welches die *temporale* Qualität des Sozialen (als grundlegende, permanente und unvorhersehbare Veränderung) zum Ausgangspunkt des soziologischen Denkens nimmt. Kollektiv geteilte Zeitrhythmen und die räumlichen Strukturierungen des Sozialen erscheinen aus diesem Blick als kontrafaktische, je empirisch zu analysierende Instituierungen des kollektiven Lebens – oder als ebenso notwendige wie unmögliche Fixierungen des Anderswerdens der Kollektive und ihrer Einzelnen. Der Beitrag geht auf zunächst auf die Philosophie und Gesellschaftstheorie des Bezugsautors Henri Bergson ein, um sodann ›bergsonianische‹ Konzepte der Gesellschaftstheorie und -analyse vorzustellen: die Übernahmen der Begriffe und Konzepte Bergsons bei auf den ersten Blick so differenten Autoren wie Gilles Deleuze, Claude Lévi-Strauss, Cornelius Castoriadis und Gilbert Simondon.

»Es ist immer der Aufenthalt,
der eine Erklärung verlangt,
und nicht die Bewegung«
(Bergson 1992: 243).

Gegenüber einer allzu globalen These eines aktuellen Wandels von ›Zeit‹ und ›Raum‹ – wie sie einige Gesellschaftsanalysen der 1980er und 1990er Jahre, reagierend auf das Ereignis der Neuen Medien, kennzeichnet (man denke an Virilio oder Baudrillard, vielleicht aber auch an die aktuellen ›Beschleunigungssoziologien‹) – steht zunächst die Vielfältigkeit, Hybridität und Uneindeutigkeit derartiger Transformationen zu vermuten. Real sind lokal wie global permanent wechselnde Beschleunigungen und Entschleunigungen, verschiedene Geschwindigkeiten und Rhythmen in und zwischen Kollektiven – ebenso wie differente und widersprüchliche Modi, die Räume des Kollektivs zu erzeugen, zu strukturieren und zu verändern.

Aus einer spezifischen gesellschaftstheoretischen Perspektive, die im Folgenden zum Zuge kommen soll, sind nun gerade diese beiden Modi *gesellschaftlich zentral*: Die je spezifische Zeitlichkeit und die je spezifische Räumlichkeit eines Kollektivs (ebenso wie die Intensitäten und Rhythmen der Veränderung beider) sind zentrale Modi, in denen sich Kollektive als *diese bestimmte* Gesellschaft instituierten – sich eine kollektive Identität über die Zeit hinweg geben, ihre Einzelnen anordnen und einteilen, die Affekte und Begehren der Subjekte formen. Nomadische Kollektive wie etwa die Tuareg haben ihren eigenen Modus der Raumaufteilung und -durchquerung, ihre eigene Historizität und einen zeitlichen Rhythmus, der sich von den Modi der Zeiten und Räume europäischer Kollektive spezifisch unterscheidet – sie bewegen sich zehn Monate im Jahr im Kreis (vgl. zu Gesellschafts- und Subjektform der Tuareg z. B. Casajus 1987, Delitz 2010). Religiös instituierte Kollektive haben gegenüber politisch-demokratisch und kapitalistisch instituierten Kollektiven divergente Imaginationen der gesellschaftlichen Zeit (eine eschatologische Zeit anstelle des Wahlrhythmus; den Bet- und Arbeitsrhythmus im Unterschied zur akkumulativen und unendlichen Zeit kapitalistischer Beziehungen). Sich räumlich, im Modus ihrer Architektur zerstreuende Kollektive wie die peruanischen Achuar gehen mit anderen sozialen Organisationen, Subjekt- und Naturverständnissen einher (Descola 1986) als städtische Kollektive mit ihren komplexen, konzentrierten Architekturen und zentripetalen Infrastrukturen.

Die Räume und Zeiten einer Gesellschaft sind zugleich gesellschaftstheoretisch zentral: Sie sind Antworten auf die Frage, was eine Gesellschaft *›ist‹*, wie nämlich *das Soziale* (das kollektive, veränderliche Leben) sich zu einer (je bestimmten und als mit sich identisch vorgestellten) *Gesellschaft* instituiert. Das ist die Grundthese der hier zur Sprache kommenden soziologischen Theorie im Anschluss an die Philosophie Henri Bergsons: *Das Soziale besteht in ständiger Veränderung; gerade deshalb müssen sich Kollektive als diese bestimmte Gesellschaft fixieren, sich instituierten*, ihre Subjekte *zeitlich und räumlich* einteilen und zuordnen. Von Bergsons Philosophie sind in der Tat eine Reihe soziologischer Konzepte positiv angezogen, die diesen Zug ausarbeiten, den Gesellschaftsbegriff neu fassend: Soziale Zeiten und Räume, kollektive Identitäten und gesellschaftliche Gründe werden als zentrale, für kollektive Existenz oder Gesellschaft unverzichtbare imaginäre Institutionen analysiert – als Bedeutungen, mit denen ein jedes Kollektiv sich seine ständige Selbstveränderung und seine Selbstsetzung verleugnet. Ein solches Denken teilt die »postfundamentalistische« Theorie der Gesellschaft (bei Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet und Claude Lefort, vgl. z. T. Marchart 2013) mit dem strukturalistischen Werk von Pierre Clastres (aber auch von Claude Lévi-Strauss) und dem »poststrukturalistischen« Werk von Gilles Deleuze; es findet sich in der Gesellschaftstheorie Gilbert Simondon und

Georges Canguilhem – und nicht zuletzt bei Bergson selbst. Bei allem, was diese Autoren trennt, teilen sie in der bergsonschen Philosophie mehr oder weniger präzise (und mehr oder weniger ausdrücklich) ein gemeinsames Fundament: nämlich eine präzise bestimmbare Philosophie der Zeit im Sinne des Werdens oder der Veränderung; oder eine allgemeine Philosophie der Differenz. Die Leitbegriffe des bergsonschen Werkes, insbesondere die Leitunterscheidung von *durée* (›dauern‹ im Sinne kontinuierlichen Anders-Werdens¹) und *temps* (als räumlich vorgestellte, dem Raum parallelisierte Zeit); sowie sein Ausgang von permanenter Veränderung als ›Wesen‹ des Realen führen in der Tat bereits Bergson selbst dazu, Gesellschaft als *imaginäre Fixierung* zu bestimmen. Kollektive Existenz gibt es nur, wenn die kontrafaktische Imagination einer kollektiven Identität über die Zeit hinweg existiert; wenn ein bleibender, außergesellschaftlicher Grund vorgestellt wird, und etwas, was die Einzelnen gegenüber Anderen teilen (vgl. zur Unbestimmtheit und gleichwohl Notwendigkeit dieser Vorstellung Giesen/Seyfert 2016): aber auch nur, wenn es eine (je spezifische) zeitliche und räumliche Einteilung der Einzelnen und Dinge instituiert wird.

Tatsächlich besteht das Zentrum der Philosophie Bergsons darin, von der temporalen Dimension des Wirklichen auszugehen und alle philosophischen Probleme entlang der so verstandenen Zeit neu zu stellen. Dazu führt Bergson immer erneut folgende grundlegende Differenz ein: Im Gegensatz dem, was der physikalische Zeitbegriff beinhaltet – eine in Sekunden oder Minuten geteilte, homogenisierte und spatialisierte Zeit (*temps*) – ist die ›recht verstandene‹ Zeit gerade nicht teilbar, sie ist kein homogenes Medium, in dem Ereignisse ablaufen – sondern radikales Werden, temporale Differenz. Die Entitäten aller ontologischen Bereiche verändern sich ständig (des Psychischen, Organischen, Sozialen); die Akteure verändern sich ebenso permanent, wie es stets möglich ist, dass sich eine unvorhersehbare Veränderung der Kollektive ereignet, eine neue Gesellschaft emergiert. Gerade das ist es, was eine jede Gesellschaft zu ihrer Existenz verbergen muss: In jeder gibt es geteilte (hegemoniale) Imaginationen einer bestimmten Geschichte und Zukunft; Zeit- und Raumeinteilungen, kollektiv verbindliche Rhythmen und Takte des täglichen Lebens, Vorstellungen der Weltzeit und des Weltraums. Kurz: Die je konkreten gesellschaftlichen Zeiten, ebenso wie die gesellschaftsspezifische Art, den Raum zu strukturieren, sind Institutionen oder Fixierungen der Gesellschaft selbst.

Im Gegensatz zu dem, was Alfred Schütz (1981) bei Bergson sucht: eine Phänomenologie der Zeit, eine Theorie des subjektiven Zeiterlebens; im Ge-

1 Vgl. zu Bergsons speziellem, technischen Vokabular Worms 2002, sowie Delitz 2015a: 176 ff.

gensatz auch zu Lektüren, die Bergson stets als Philosophen der Subjektivität oder aber der Irrationalität, und in jedem Fall als Nicht-Soziologen *par excellence* darstellen,² handelt es sich gerade bei dieser Philosophie um eine, deren Begriffe und Methoden für die soziologische Analyse gesellschaftlicher Zeitlichkeiten und Räumlichkeiten instruktiv scheinen. Und es ist diese Philosophie, die (bei allem Einfluss deutscher Autoren: der drei ›H‹ – Hegel, Husserl, Heidegger –, so Descombes 1981) das französische Denken des 20. Jahrhunderts generell neu ausgerichtet hat.

Eine von Bergson beeinflusste soziologische Theorie hat dabei genauer drei Aspekte: Zunächst, auf sozialtheoretischer Ebene, ermöglicht die bergsonsche Philosophie (in *Materie und Gedächtnis*, 1896) eine nicht cartesianische Ontologie oder eine *Ontologie der Immanenz*. Bei Simondon und Deleuze liegen Konzepte des Sozios vor, die Artefakte und deren Materialitäten ebenso berücksichtigen wie die Affektionen und Perzeptionen menschlicher und nicht menschlicher Lebewesen. Auf gesellschaftstheoretischer Ebene (auf der die Konzentration liegen wird) bietet die bergsonsche *Philosophie der Differenz* (gegenüber der Philosophie der Identität, dem Denken in Blöcken oder Zuständen) wie skizziert eine Konzeption der Gesellschaft als imaginärer Institution – zentral entfaltet ist dies bei Castoriadis und auch bei Bergson selbst (›Fabulation‹). Ein dritter, nun gesellschaftskritischer Aspekt liegt im Neuen oder *kritischen Vitalismus* (Worms 2015): Im bergsonschen Werk ist das Leben gleichermaßen *Objekt* und *Subjekt* aller humanen Phänomene,³ einschließlich der gesellschaftlichen Institutionen und des Wissens. Georges Canguilhem hat den bergsonschen Vitalismus als Denken der »Identität des Lebens mit sich selbst« (Canguilhem 2009b: 155) gewürdigt: Dieser Neue Vitalismus erfülle den »permanenten Anspruch des Lebens« auf die Anerkennung der Nichtreduzierbarkeit, der »Originalität« der vitalen Tatsachen, zu denen auch das soziale Leben gehört (Canguilhem 2009c: 283 f.).

2 Die Geschichte der Bergson-Rezeption ist voll interessierter Fehl-Lektüren. Jeder konnte (so Fabiani 2010: v. a. 164–170) ›Bergson brauchen‹, sei es um sich von ihm abzustoßen (vom ›Irrationalist‹ oder ›Pragmatist‹ – wie Durkheim 1993 –, oder vom ›bürgerlichen Ideologen‹, wie Politzer und Nizan); sei es, um ihn zu vereinnahmen (wie Georges Sorel). Ab den 1940ern setzen in Frankreich Neulektüren ein (Merleau-Ponty, Jean Wahl, Jean Hyppolite, Gilles Deleuze), die Bergson ›recht‹ verstehen (so Merleau-Ponty 2007: 266 f.) und die aktuelle Renaissance dieser Philosophie vorbereitet haben. Vgl. dazu Delitz 2015a: Kap. I und 131–163.

3 In Vielem erinnert die bergsonsche Philosophie an diejenige Plessners, insbesondere in der doppelten Haltung, dem Menschen als Subjekt und Objekt der Natur – und als Subjekt und Objekt der Kultur zu verstehen (Plessner 1975: 32); auch in gesellschaftstheoretischer Hinsicht wären Parallelen zu entdecken – man denke an Plessners Begriff der Unergründlichkeit und der Notwendigkeit, sich in gegeneinander gestellten Kollektiven zu fixieren: Plessner 1981.

Canguilhem betont diesen Aspekt der bergsonschen Philosophie (die Tatsache, dass Bergson das Leben im Sinne der Unvorhersehbarkeit, der Freiheit denkt) nicht zuletzt kritisch gegenüber einer jeden positivistischen Soziologie (wie der Durkheims): Eine jede Soziologie, die meint, im Blick auf das soziale Leben rein distanziert, rein ›objektiv‹ sein zu können, verwandelt es in ein »Insekt« (Canguilhem 1968: 379), in ein »*brut fact*« (Canguilhem 2007: 135 f.).

Von diesen drei für soziologische Überlegungen anschlussfähigen Aspekten der bergsonschen Philosophie wird im Rahmen dieses Themenheftes die *Gesellschaftstheorie*, insbesondere die Theorie instituierter ›Räume‹ und ›Zeiten,‹ im Vordergrund stehen: Wenn die bergsonsche Philosophie darauf drängt, ›Leben‹ und jegliche Realität als stetiges, unkalkulierbares Werden zu denken; wenn sie gegen jedes evolutionistische Konzept das Neue hervorhebt, handelt es sich um eine Philosophie, die in mehrfacher Hinsicht für die soziologische Theorie von Raum und Zeit, und zugleich von kollektiver Identität (von Gesellschaft im Sinne einer mit sich identischen, je spezifischen Gesellschaft) korrektiv ist. In diesem Sinn schreibt Bergson selbst bereits eine Gesellschaftstheorie. Durkheim im Blick, entfaltet er in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) das paradoxe Paar der ›geschlossenen‹ und ›offenen‹ Gesellschaft; zugleich findet er den Begriff der ›Fabulation‹, der kontrafaktischen Imagination einer je bestimmten Gesellschaft oder kollektiven Identität gegenüber dem realen Anderswerden des Sozialen.

Der Beitrag skizziert nach dieser ausführlichen Problemexposition (die dazu diente, diverse Vormeinungen zu durchbrechen) zunächst Bergsons Philosophie im Leitkonzept des Anders-Werdens (*durée*) oder der genuin temporalen Qualität und dem eng damit verbundenen vitalistischen Konzept des *élan vital*. Im zweiten Schritt interessiert die daraus resultierende soziologische Theorie, die Bergson selbst (2002: 1387) ausdrücklich als solche verstanden wissen wollte – und nicht als Philosophie oder Theologie (wie das Werk in der Bergson-Forschung wahrgenommen wird). Im dritten Schritt wird bei differenten Autoren das ›bergsonianische‹ Denken innerhalb der soziologischen Theorie der Gesellschaft skizziert: als eines, das sich in gesellschaftsanalytischer Absicht für die instituierten Zeiten und Räume, die Fixierungen einer mit sich identischen ›Gesellschaft‹ und deren Subjektformungen ebenso interessiert, wie für jene Momente, an denen sich Neues ereignet. Der Akzent liegt zugleich auch auf jener gesellschaftsanalytischen Methode, die sich aus der bergsonschen Philosophie ergibt – einem dezidiert nicht-evolutionistischen Gesellschaftsvergleich.

1 Die Leitidee der Bergsonschen Philosophie: Philosophie des Werdens (*temps vs. durée*)

»Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist,
hat im Grunde nur immer eine
einzige Sache im Auge gehabt.«
(Bergson 1948a [1911]: 131)

Die Philosophie Bergsons setzt mit dem Unterschied von Zeit und Raum ein: Der Einsatz liegt darin, die ›recht verstandene‹ Zeit (Anders-Werden) oder die genuin temporale Qualität alles Wirklichen zur Basis des philosophischen (und soziologischen) Denkens zu machen. Zeitgenössisch richtet sich dies gegen evolutionistische wie gegen transzendentalphilosophische Denkweisen, gegen die Anhänger Spencers wie Kants. Um 1900 sind es diese beiden Denksysteme, die Frankreich beherrschen. Beide verstehen dabei die zeitliche Qualität als die vierte Dimension des Raumes, sie teilen eine veräumlichte Zeit, einen ›Bastardbegriff‹ der Zeit – während doch eine zeitliche Qualität grundlegend anderes ist eine räumliche, nämlich Nacheinander, und nicht Nebeneinander, Heterogenität statt Homogenität.

»Wenn wir von der Zeit sprechen, [denken wir] meistens an ein homogenes Medium ..., worin unsre Bewußtseinsvorgänge ... sich nebeneinander ordnen wie im Raume und schließlich dahin gelangen, eine wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit zu bilden! Sollte nicht die Zeit ... ein bloßes Zeichen ... für sie sein, das von der wahren Dauer völlig verschieden ist? [Und] hat die wahre Dauer die mindeste Beziehung zum Raume?« (Bergson 1994: 70 f.)

»Eines schönen Tages bemerkte ich, daß die Zeit [im] System [Spencers] nichts bedeutete, ja daß sie völlig unwirksam blieb. Was aber nicht wirkt, existiert auch nicht. Dennoch sagte ich mir, ist die Zeit doch etwas. Also wirkt sie. ... Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innerste der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indetermination selbst sein?« (Bergson 1948b: 111 f.)

Die Gleichsetzung von Zeit und Raum in der Vorstellung, die Zeit sei teilbar in Sekunden, die nebeneinander zu legen seien wie räumliche Abschnitte – diese Vorstellung führt in der Rezeption Spencers insbesondere die Evolutionsbiologie (der neben der Psychologie Bergsons Kritik gilt, sofern es sich um eine Wissenschaft des Lebens handelt) dazu, nichts wirklich Neues, keine grundlegende Veränderung denken zu können. Stets nimmt, so Bergson (2013: 51 f.), die Evolutionsbiologie »alles« als »gegeben« an – sie denkt eine Evolution, die keine ist (nämlich Unvorhersehbarkeit), da sie ein teleologisches und damit mechanistisches Konzept teilt. Diese Disziplin, die vorgibt, das Vitale zu denken, denkt allenfalls dessen ›Abwicklung‹. (Auch viele Ge-

sellschaftstheorien denken derart sozialen Wandel implizit als einlinige, gerichtete Bewegung – der Differenzierung, Individualisierung oder Bürokratisierung.) Und eine jede kantische Philosophie (und Soziologie) versteht die Zeit als dem Raum äquivalentes Medium, ›in‹ dem die (sozialen, vitalen, physischen) Ereignisse ablaufen, während sie eher als kontinuierliche Sukzession, als irreversibles Anders-Werden zu fassen ist. Beide zeitgenössisch dominante Perspektiven teilen wie die gesamte (zeitgenössische) Philosophie und die von ihr beeinflusste Wissenschaften ein identitätsphilosophisches Denken: das Werden wird stets als Werden von ›etwas‹ konzipiert, das ›Sein‹ oder der Zustand werden systematisch privilegiert. (Für die Soziologie gilt die Privilegierung entweder ›der Gesellschaft‹ oder des ›Subjekts‹.) Kontinuität, Unvorhersehbarkeit, eine Philosophie des Werdens – dies enthält demgegenüber Bergsons erster Leitbegriff: *durée* statt *temps*.

»Man ist sehr okkupiert von meiner Konzeption der *durée*; selten indes setzt man den Akzent auf den wichtigen Punkt ... : Während unsere natürlichen Fähigkeiten der Perzeption und Konzeption ... die Immobilität für ebenso reell wie die Bewegung halten (und noch vor ihr, ihr gegenüber fundamental, während die Bewegung sich ihr ›hinzu füge‹), sind die philosophischen Probleme nur einer Lösung zugänglich, wenn wir ... *in der Mobilität die einzige gegebene Realität sehen*. Die Immobilität ist nichts als [eine] Konzeption, die das Reale einfriert; *der Halt ist nur die Momentaufnahme eines Übergangs, und dieser ist die Realität selbst*. ... Hier liegt das Essentielle meiner Konzeption der *durée*.« (Bergson 1972: 1418, Hervorhebung von mir).

Es geht bei der Unterscheidung von *durée* und *temps* um differente Arten von Vielfalt (Bergson 1994: 79 ff.): um die des Homogenen, Quantitativen, Diskontinuierlichen, Extensiven gegenüber der des Heterogenen, Qualitativen, Intensiven, Kontinuierlichen. Zugleich wird *diese* Vielfalt als ontologisch basal gedacht, während jene konzeptionell ist, imaginativ – eine jede Klassifikation, eine jede Einteilung und Verteilung der Dinge und Lebewesen ist eine vorgestellte. Insofern stellen sich (wie erwähnt) für Bergson alle Fragen entlang des »Problems der Zeit« (Deleuze 2008: 180) – und dies, um das Neue, das Ereignis oder die Differenz *als solche* zu denken, statt sie ›zum Selben‹ zu machen.

Bergson unterzieht also einerseits die Philosophie einer differenztheoretischen Kritik. Zugleich kritisiert er (wie im Fall der Biologie bereits angedeutet) die von der Philosophie beeinflussten einzelwissenschaftlichen Disziplinen – namentlich jene, die sich dem Vitalen, Psychischen und Sozialen widmen. Zunächst (*Zeit und Freiheit*, 1889; *Materie und Gedächtnis*, 1896) wird für die Psychologie gezeigt, dass deren ›Objekte‹ (Affekte, Perzepte, Vorstellungen) nicht homogen teilbar sind, sondern ineinander übergehende Intensitäten darstellen. Beide Bücher setzen an Stelle der cartesianischen

Trennungen (von Gehirn und Inhalt) zugleich eine Immanenzontologie, die Handlungen und Erinnerungen als *einer* ontologischen Ebene angehörige, unterschiedlich intensive ›Aufmerksamkeiten auf das Leben‹ interpretiert. In *L'Évolution créatrice* entfaltet Bergson 1907 seine Interpretation des Lebens gegenüber einer Biologie, die das Leben in evolutionär aufsteigende Linien (Familien, Arten, Gattungen) teilt, während es doch eine einzige, kontinuierliche Veränderung darstellt – permanente, unvorhersehbare Individuation. In dieser Hinsicht steckt im zweiten bergsonschen Leitbegriff (*élan vital*) keine substantiell verstandene ›Lebenskraft‹. Der Begriff steht für das Ganze des Lebens, das stets nur virtuell ist, da Leben in ständiger Veränderung, im Werden besteht; zugleich ist es stets nur in den einzelnen, differenzierten Lebensformen ›aktuell‹: ›Leben‹ ist eine in der ›Aktualisierung begriffene Virtualität‹. Genauer fasst es Bergson als eine Tendenz zu Spaltung oder Differenzierung – als in »Aufspaltung begriffene Totalität« (Deleuze 1989: 119, vgl. Delitz 2015a: 206 ff.): »Das Leben ist Tendenz, und das Wesen einer Tendenz ist es, sich in Form einer Garbe zu entwickeln, welche schon durch ihr bloßes Wachstum divergierende Richtungen erschafft, unter denen ihr Schwung sich aufteilt« (Bergson 2013: 121).

Der Weg des Lebens ist Zerlegung, Zerteilung, Bifurkation, oder Differenzierung. Deleuze (1989: 120) stellt uns diese Hervorbringung von Unterschieden einmal als dasjenige vor, nach »dessen Begriff und philosophischen Konsequenzen« Bergson stets suche. Auch in diesem zweiten Sinn (nun speziell für das Vitale) ist die bergsonsche Philosophie eine ›Philosophie der Differenz‹. Bergson führt diese Differenzierung (des Lebens einschließlich des menschlichen, gesellschaftlich instituierten Lebens) dabei einesteils auf den ›Widerstand der Materie‹ zurück, der gegenüber die Lebensformen differente Formen des Stoffwechsels ›wählen‹. Zugleich ist das Leben selbst ›virtuell multipel‹ (Bergson 2013: 293), nie ist es ›da‹ (ebenso wenig wie die ›Gesellschaft‹), es wird ständig anders. Aktuell oder ›wirklich‹ sind allein die individuierten Formen. Diese nun sind (Bergson zufolge) am besten analysierbar, indem deren je *divergente* Aktualisierung mitgedacht wird: Pflanzen und Tiere erscheinen als konträr in ihrer Energieversorgung, Weich- und Schalentiere in ihrer Beweglichkeit. In derselben Art konzipiert Bergson zwei Jahrzehnte später seine Gesellschaftstheorie und -analyse: *Gesellschaften aktualisieren sich, indem sie sich differenzieren, wobei ihnen ein in ständiger Veränderung stehendes Soziales zugrundeliegt.*⁴

4 Zwischen dem zweiten Hauptwerk (*Schöpferische Evolution*, 1907) und dem letzten Werk (*Die beiden Quellen*, 1932) handelte es sich für Bergson 1922 um die Frage, ob die neue Physik Albert Einsteins in der Lage sei, die Zeit anders zu konzipieren, denn als Dimension des Raumes (*Dauer und Gleichzeitigkeit*); auch war er politisch viel beschäftigt –

Exkurs: Die Verschiebung des Bezugsproblems soziologischer Theorie

Zu diskutieren ist – bevor wir dazu kommen – eine weitere Konsequenz dieser Philosophie für die soziologische Theorie: Nun in der Frage, welche Bezugsprobleme sich der Disziplin eigentlich stellen, welches die ›richtigen‹ Probleme sind – eine Position, die Bergson selbst erneut in kritischer Diskussion der Philosophie entfaltet hat, und zwar in seiner berühmt gewordenen *Kritik negativer Begriffe* (Bergson 2013: Kap. IV; Bergson 1948b). Bergson bezieht sich dabei auf zwei immer erneut gestellte philosophische Probleme: auf das des *Seins* oder der Ontologie (in Form der Leibniz-Frage: Warum ist etwas, und nicht vielmehr nichts, wenn das Nichts doch weniger schwer ist?); und das der *Ordnung* oder der Epistemologie (wie ist Ordnung möglich anstelle der wahrscheinlicheren Unordnung? Warum ist die Erkenntnis geordnet, und nicht ungeordnet?). Die Form beider Probleme führt Bergson dabei auf eine dritte Problemstellung zurück: wie das *Mögliche wirklich* werde. Die Vorstellung, die darin impliziert ist, ist folgende: das Mögliche ist weniger als das Wirkliche; und gehe ihm vorher. Das Mögliche wird so gesehen als negativer Begriff konzipiert, dem der positive Begriff (Wirklichkeit) gegenüberstehe. Ebenso sind die Begriffe der Unordnung und des Nichts negative Begriffe. Für Bergson sind diese Probleme mit ihren Begriffspaaren – Sein/Nichts, Ordnung/Unordnung, Wirkliches/Mögliches – falsch gestellte »Pseudo-Probleme« (Bergson 2013: 315); und zwar, weil die *negativen* Begriffe (Unordnung, Nichts, Mögliches) tatsächlich *mehr* enthalten als die positiven Gegenbegriffe – und nicht weniger: Sie implizieren den ganzen Gehalt der positiven Begriffe und zusätzlich ein ›Jonglieren der Gedanken‹, die Subtraktion der Existenz – des Seins; der Ordnung; des Wirklichen. So enthält der Begriff der Unordnung *mehr* als derjenige der Ordnung, nämlich die Ordnung und deren Abzug. Eine völlige Nichtordnung ist (so Bergson 2013: 311 f., 1948b: 117 f.) nie real; und sie ist auch nicht konsistent denkbar – da das Denken der Abwesenheit jeglicher Ordnung diese eben zunächst setzen muss. Zudem enthalten diese Begriffspaare ein identitätsphilosophisches Erbe: Sie teilen die Realität in konträre Blöcke (Sein vs. Nichts, Ordnung vs. Unordnung), statt das Werden und Anders-Werden zu privilegieren.

Das ist insofern relevant, als die soziologische Theorie – etwa Durkheims – vom Problem der Ordnung (Integration) ausgeht. Eine zentrale (wenn nicht die zentrale) Leitfrage lautet, wie in modernen Gesellschaften soziale Ordnung möglich ist statt Unordnung, unterstellend, dass Unordnung viel

und alle erwarteten von ihm eine praktische Philosophie, während er offenbar Durkheim las.

wahrscheinlicher oder ›möglicher‹ sei (Luhmann 1981). Übernimmt dagegen eine soziologische Konzeption die bergsonsche Philosophie (Ontologie, Epistemologie und ihr Vokabular), so verschiebt sich mithin das Bezugsproblem der Soziologie: Es ist nicht das Problem sozialer Ordnung vs. Unordnung; die Bezugsfrage ist auch nicht, was den sozialen Wandel bestimmt oder in welche Richtung er läuft (Joas/Knöbl 2004: 36 f.), da beides ein Denken in *Zuständen* voraussetzt – Veränderung ist in beiden Fällen sekundär (etwas, das einer gegebenen Ordnung oder Gesellschaft geschieht). Aus der Frage, wie soziale Ordnung statt der wahrscheinlicheren Unordnung möglich ist, wird daher die doppelte Frage: Wie schaffen es Kollektive imaginär, ihre faktische Veränderung stillzustellen – und an welchen Stellen ereignen sich dennoch Neuformierungen? Kurz, im Ausgang vom sozialen Werden verschiebt sich die soziologische Aufmerksamkeit. Es verteilt sich neu, was die Disziplin als erklärungsbedürftig ansieht: *Es ist der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung*. Bergsonianische Soziologien sind insofern weniger Analysen sozialen Wandels als Theorien sozialen Werdens *und* gegenläufiger Instituierungen (spezifischer Zeiten und Räume, Herkünfte und Zukünfte, Rythmisierungen und Addressierungen der Einzelnen).

2 Bergsons Gesellschaftstheorie: Das soziale Werden und die Instituierung der Gesellschaft

Sowohl in seiner Theorie des Physischen als auch des Organischen dringt Bergson letztlich darauf, das Neue als solches anzuerkennen – ›Freiheit‹ zu denken. So besteht die Rolle des Lebens darin, »Indeterminiertheit in die Materie einzubringen«, und zwar schon physiologisch; im Blick auf das Nervensystem ist Leben ein »Reservoir der Indeterminiertheit« (Bergson 2013: 148f.). Insbesondere gilt dies aber in sozio-kultureller Hinsicht – Bergson erwähnt neben den technischen religiöse und moralische Innovationen: die Erfindung neuer Gefühle, Affekte, Vorstellungen. Es ist diese radikale »Freiheit, die die menschliche Form in sich aufnimmt« (Bergson 2013: 301); und genau deshalb braucht es Fixierungen, Institutionen – ebenso wie es ständig neue Gesellschafts- und Subjektformen geben kann. In diesem zweifachen Sinn interessiert sich Bergson in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* für das Gesellschaftliche: für gesellschaftliche Schließungen und Öffnungen; dafür, wie weit kollektives Leben einerseits als Stillstellung adäquat konzipiert ist und welcher Anteil dabei positiven oder affektiven Aspekten der Institutionen zukommt, oder aber negativen (dem durkheimschen ›Zwang‹); und inwieweit und durch welche Kräfte andererseits Gesellschaften in ihren Institutionen unvorhersehbar sind – neu oder anders werden.

Bergson nimmt die Durkheim-Soziologie dabei durchaus positiv auf. Er übernimmt ebenso den Begriff der Moral als gesellschaftlichen Zusammenhalt oder Konformität sichernd, wie das Interesse für totemistische Kollektive. Zugleich will er eine adäquatere soziologische Theorie vorlegen: Durkheim halte nur *eine* Tendenz des sozialen Lebens im Blick, nur *eine* Quelle des Kollektivs – den Druck, die negative soziale Motivation. Ihr gilt es zunächst eine positive, affektive hinzufügen, nämlich den Appell. In diesem – Durkheim sicher nicht gerecht werdenden – Sinn denkt er *zwei* ›Quellen der Moral und der Religion‹. Vor allem aber denkt Bergson – in den Begriffen der *geschlossenen* und *offenen Gesellschaft* sowie im Leitbegriff der *Fabulation* – zwei konträre Aspekte des kollektiven Lebens (und noch genauer, einen primären und einen sekundären Aspekt): Jede Gesellschaft instituiert sich zunächst als *diese* bestimmte, von anderen abgegrenzte; ein jedes Kollektiv schließt sich gegenüber dem Individuellen und gegenüber der faktischen ständigen Veränderung – fixiert sich imaginär als diese Gesellschaft mit dieser Moral, diesem Recht, diesem gesellschaftlichen Grund (oder dieser Religion). Kollektive existieren nur in der Fabulation einer kollektiven Identität, einer Einheit und eines alles begründenden Grundes – des ›zentralen Imaginären‹ (Castoriadis), das seinerseits weder begründet werden kann, noch muss – eines leeren Signifikanten oder begründenden Außens. Zugleich handelt es sich um eine *Imagination*; es ist stets möglich, dass Einzelne neue gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen erfinden, eine neue Gesellschaft hervorbringen. Hier nennt Bergson die Religionsstifter – Einzelne, die es schafften, ein ›Volk‹ zu erzeugen, wobei sie eine zunehmend humanistische, inklusive Tendenz aufweisen, während bei den totemistischen Klassifikationen die Exklusion, die Differenzierung in Clane zu dominieren scheint. Der Akzent des Totemismus liegt – so Bergson 1992: 145 – weniger auf der ›Tierheit‹ als »auf der Zweiheit«. Dies zeuge indes nicht von einer evolutiv gerichteten Tendenz; jede neue Religion und Moral »war eine Schöpfung, und die Tür wird offen bleiben für immer neue Schöpfungen« (Bergson 1992: 60). Neben Druck und Appell, der imaginären Institution (Schließung) und Öffnung ist dabei die »fabulatorische Funktion« oder »Fabulation« der Leitbegriff, der die individuelle wie auch die kollektiv geteilte Vorstellungskraft oder Imagination adressiert (vgl. Bergson 1992: 84 u. ö.; Seyfert 2011: 51 ff., Delitz 2015a: 232 ff.). Mit ihrer Hilfe *instituierten* sich totemistische Stämme (in den Mythen); Religionen; humanistische Kollektive – *fixieren* sich Gesellschaften.

Das gesellschaftstheoretische Konzept Bergsons beschreibt zugleich – im Blick auf die Bewegung zwischen Schließung und Öffnung, die also nicht zwei Gesellschaftstypen, sondern Tendenzen einer jeden Gesellschaft beschreiben – eine weitere Relation: Und zwar zwischen einem *Realen*, *Grundlegenden* und einem Aspekt von ihm.

»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 ..., 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.« (Bergson 1992: 46)

Da auf dem »Grund des Sozialen« das *Vitale* liegt, ist das soziale Werden von beiden Tendenzen (Schließung, Öffnung) nur imaginär stillzustellen (Bergson 1992: 93, Hervorh. HD). Dem virtuellen ›Sozialen‹ steht das Gesellschaftliche, dem faktischen (Anders-)Werden (*natura naturans*) die fabulierte Instituierung eines Kollektivs (*natura naturata*) gegenüber. Oder: Das reale soziale Werden, das Virtuelle (die instituierende Gesellschaft) liegt der *imaginierten*, aber allein *aktuellen* Gesellschaft (der instituierten Gesellschaft) zugrunde und trägt diese. In der Unterscheidung ›geschlossener‹ und ›offener‹ Gesellschaften geht es mithin nicht nur um eine notwendige Schließung oder Aktualisierung von Kollektiven – und nicht nur um die stets mögliche Öffnung des Sozialen durch Einzelne, deren Imaginationen oder Fabulationen; sondern auch um die dauernde, permanente Unruhe, das soziale Werden, das beidem *unterliegt* – das *Vitale*. Weder gibt es eine völlig ›offene‹ Gesellschaft (jedes Kollektiv muss sich schließen, eine Identität imaginieren, eine Einheit und einen Grund); noch gelingt die völlige Schließung (jede ist nicht notwendig, sondern imaginär begründet, und jede untersteht der ständigen Veränderung der Einzelnen). In postfundamentalistischen Worten: *Gesellschaft ist zugleich unmöglich und genau deshalb notwendig* (Marchart 2013: 60 f. u. ö.). In dieser – sicherlich forcierten – Lesart von Bergsons Theorie der Gesellschaft (der andere mögliche zur Seite stehen⁵) erkennt man die Konturen des Denkens von Castoriadis, Lefort und Gauchet: die paradoxe Konzeption der Notwendigkeit kollektiver Identitäten oder von ›Gesellschaft‹ und ihrer Unmöglichkeit. Man erkennt zugleich (in Konsequenz von Bergsons Konzept des Lebens insgesamt als Bewegung der Spaltung, der Bifurkation) die Methodologie und das Gesellschaftskonzept der strukturalen Anthropologie. Und man erkennt (in der Betonung der Priorität des Werdens und der Aufmerksamkeit für das Neue, kombiniert mit dem Immanenzdenken) die soziologischen Konzepte, die Simondon und Deleuze zu innovativen Autoren der sozialen Ontologie machen werden – in ihrer Aufmerksamkeit auch für das Werden, das neue Materialien einbringen, für neue Affekte und Perzepte, die Artefakte erzeugen.

5 Vgl. zu anderen Lesarten die Beiträge in Lefebvre/White 2012 und die kritische Edition in Bergson 2007.

3 Gesellschaftstheorie im Anschluss an Bergson: Imaginäre Institutionen der ›Gesellschaft‹

Inhaltlich, im Vokabular, sowie methodisch teilt eine Reihe französischer Autoren dieses gesellschaftstheoretische Denken und die ihm zugrunde liegende Philosophie. Wenn dabei auch vieles implizit bleibt, so ist ideengeschichtlich und konzeptionell die Handschrift deutlich. Solche Konzepte finden sich wie erwähnt bei Gilles Deleuze (der die vorliegende Neulektüre Bergsons zugleich ermöglicht hat, vgl. v. a. Deleuze 1989) und Gilbert Simondon; bei Cornelius Castoriadis und Georges Canguilhem; bei André Leroi-Gourhan und Pierre Clastres; und selbst – nämlich in den Fragen, wie Kollektive sich ihre Veränderung verleugnen, in welchem Bezug Natur und Kultur stehen, sowie in der gesellschaftsvergleichenden Methode – bei Claude Lévi-Strauss.⁶ Diese zueinander inhomogenen und ungleichzeitigen Werke teilen die Privilegierung des Werdens. Sie konzipieren das Soziale, die differenten *socii* als in ständiger Veränderung stehend und interessieren sich daher dafür, wie sich verschiedene, konkrete Kollektive *fixieren* – und dafür, in welchen Momenten sowie wodurch *neue* Gesellschaftsformen auftauchen. Die auf den ersten Blick so verschiedenen Werke teilen auch eine gesellschaftsanalytische *Methode*: den Kontrastvergleich, den Vergleich ›umgekehrt symmetrischer‹ Gesellschaftsformen – die Methode der strukturalen Anthropologie.

3.1 Eine gesellschaftsanalytische Methode: das Virtuelle und seine differenten Aktualisierungen

Bei ihrem Grundautor Claude Lévi-Strauss zeigt sich diese Methode der Gesellschaftsanalyse nicht zufällig gerade in der *Zeitfrage*. Lévi-Strauss geht es, wenn er ›kalte‹ und ›heiße‹ Gesellschaften unterscheidet (vgl. z. B. Lévi-Strauss 1992: 40 f.), um einen dezidiert nicht evolutionistischen Begriff von Gesellschaften. Er gesteht den Kollektiven lieber eine (unbewusste, aber gleichwohl systematische) ›Wahl‹ zu, sich gegen oder für die Geschichte zu entscheiden, anstatt ›Gesellschaften ohne Geschichte‹ – als defizitäre, *noch nicht* entwickelte – an solchen zu messen, die eine Geschichte erzeugen. Pierre Clastres hat den Grund dieser Methode benannt: Er liegt darin, uns fremde Kollektive in keinem Fall als solche zu konzipieren, die über etwas ›nicht‹

6 Für die genannten Autoren (außer Gauchet und Lefort) habe ich diverse ›Bergson-Effekte‹ nachgewiesen (Delitz 2015a: Kap. 3) – ebenso wie die Reaktionen der Durkheim-Schule auf Bergson (Kap. 1) und umgekehrt (Kap. 2).

(noch nicht) haben, was westliche Gesellschaften kennzeichnet. Statt dass es ihn an etwas mangelt, was zum vollen Gesellschaftssein dazugehört (Geschichte, Schrift, Staat, Markt), vollführen sie je eine Abwehr – ihnen eignet eine eigene gesellschaftliche Rationalität (Clastres 1976, 2008). In diesem Punkt geht die bergsonsche Kritik negativer Begriffe und die Abwehr jedes Evolutionismus in gesellschaftstheoretische Konzepte ein – ebenso wie die Theorie der Bifurkation als der Art, wie sich das (kollektive) Leben differenziert. Auch Castoriadis (1984: heteronom und autonom instituierte Gesellschaften); Claude Lefort (1999: religiös instituierte und demokratisch instituierte oder ›In-Form-Setzungen‹ von Gesellschaften) und Marcel Gauchet (1985, 1991, 2005: religiös und politisch instituierte Kollektive, solche mit religiös oder politisch formuliertem Grund) führen kontrastive Vergleiche durch – sie stellen Gesellschaften mit einem religiösen Imaginären modernen Demokratien gegenüber, respektive rationalistisch sich instituirenden Kollektiven: Auch in der Berufung auf die *ratio* oder den ›Volkssouverän‹ handelt es sich um die imaginäre Instituiierung einer Gesellschaft, um die Verleugnung des kontingenten Werdens und der eigenen Veränderbarkeit. Deleuze hat die strukturalistische Methode des kontrastiven Vergleichs implizit auf das bergsonsche Begriffspaar des Virtuellen und Aktuellen zurückgeführt (Deleuze 1975, vgl. Delitz 2015a: 371 ff.): Die ›Struktur‹ ist wie der *élan vital* nicht positiv gegeben, gleichwohl aber real; es handelt sich um ein *Virtuelles, das sich aktualisiert, indem es sich differenziert* – verschiedene, einander konträre kollektive Existenzen hervorbringt, die zusammen das ›Ganze‹ der gesellschaftlichen Möglichkeiten umreißen.

3.2 Instituiierungen von Gesellschaften: Zeitliche und räumliche Fixierungen des Werdens

Jede soziale Realität ist ein permanentes Anders-Werden, da die *socii vitale* Wesen sind, deren Körper und Gedanken, Wahrnehmungen, Affekte sich permanent ändern (und sei es liminal): Genau darauf ist eine jede Gesellschaft eine Antwort. Eine kollektive Existenz stellt sich aus dieser (bergsonschen) Perspektive weniger als Herstellung einer Ordnung gegenüber der Unordnung dar, denn als imaginäre Fixierung gegenüber dem Werden – einer kontrafaktischen Stillstellung, die ihrerseits auf den vitalen Kräften der Einzelnen, ihrer Imagination beruht: der Einbildungskraft oder dem ›radikalen Imaginären‹. Cornelius Castoriadis hat der bereits zur Sprache gekommenen Fassung von Gesellschaft als *imaginärer Institution* den Titel gegeben (1984 [1975]) und deren Anthropologie (die Einzelnen als ›Psyche-Soma‹ sind Träger der kollektiv geteilten imaginären Bedeutungen) sowie Kulturtheorie auf den Begriff gebracht: Ist eine jede Gesellschaft eine ima-

ginäre Fixierung, so braucht sie als solche vielfältige symbolische Verkörperungen – insbesondere eine je bestimmte zeitliche und räumliche Gestalt.

»Die ›Ausgedehntheit‹ des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ist kein ›Rahmen‹, in dem sich Gesellschaftlich-Geschichtliches erstreckt, sondern eben die Art und Weise, in der sich das Gesellschaftlich-Geschichtliche selbst entfaltet. Denn das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist beziehungsweise erschafft sich als Figur, das heißt als Verräumlichung, und als Anderssein/Anderswerden dieser Figur, das heißt als Zeitlichkeit«. (Castoriadis 1984: 370)

Zu den Mechanismen der Fixierung des Kollektivs gehört für Castoriadis insbesondere die gesellschaftliche, *sozietaie Zeit* – die Ordnung des Nacheinanders der Einzelnen, die Einteilung des Werdens in soziale Rhythmen, Tempi, Perioden und Intervalle. Hierzu gehört die kollektive Instituierung einer Geschichte ebenso wie die einer Zukunft, eines Werts und einer Gestalt, den die gesamte Zeit hat. Eine jede Gesellschaft richtet sich mittels der Imagination ihrer Zeit ein, und insofern muss die Analyse auf die je eigene ›Zeitlichkeit‹ achten: Die instituierte oder gesellschaftliche Zeit ist die »vornehmste« Institution einer jeden Gesellschaft (Castoriadis 1984: 350); oder: eine jede Gesellschaft ist *identisch* mit ihrer instituierten Zeit.

Es ist »nicht etwa nur so, daß jede Gesellschaft eine besondere Art hätte, die Zeit zu erleben; vielmehr *ist* jede Gesellschaft eine Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen«. (Castoriadis 1984: 349)

Der gesamten Theorie der Gesellschaft von Castoriadis liegt ein tiefes (und tief verleugnetes) bergsonsches Denken zugrunde. Auch Castoriadis geht von einer ständigen Selbstveränderung der Gesellschaft aus, die eine jede konkrete Gesellschaft verleugnen muss – ebenso wie die Tatsache, dass ihre Institutionen, Normen, Subjektformen nicht in anderem begründet sind, sondern selbstgesetzt und damit kontingent. Der allein aktuellen, *instituierten Gesellschaft* liegt dabei die *instituiende Gesellschaft* zugrunde – ebenso wie Bergson das ›Vitale‹ als ›Grund des Sozialen‹, die *natura naturans* als Grund der *natura naturata* konzipiert hatte, sowie den *élan vital* als das, was den je aktuellen Lebensformen immanent ist. In diesem Sinn ist für Castoriadis das Instituiende oder das »Gesellschaftlich-Geschichtliche« das

»anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine *Kontinuität* von Gesellschaften einreihet, in der ... auch die vergangenen, anderswo bestehenden und sogar künftig erst entstehenden Gesellschaften gegenwärtig sind. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche besteht einerseits aus vorgegebenen *Strukturen*, Institutionen und ›materialisierten‹ Werken (die auch immateriell sein können), zum anderen jedoch aus

dem, *was* da strukturiert, instituiert und materialisiert ... Es ist die spannungsvolle Einheit von *instituiender* und *instituiertes* Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte.« (Castoriadis 1984: 184)

Das soziale Werden wird dabei nur in jenen Augenblicken fassbar, in denen die »*instituiende* Gesellschaft in die *instituierte* einbricht«, in denen ein Kollektiv sich selbst »als andere Gesellschaft schöpft« (Castoriadis 1984: 342 f.); bevor es sich erneut schließt, sich als *diese* Gesellschaft mit diesen Teilungen und Begehren instituiert, sich *diese* Gestalt und Bedeutung gibt. Kurz: Das *Soziale* ist unaufhörliches Entstehen von »radikaler Andersheit«, beständige »Selbstveränderung« (Castoriadis 1984: 326 f., 314). Als *Gesellschaft*, als *Soziales* ist dieses nur existent, wenn es sich zu »stabilen« zeitlichen (und räumlichen) Gestalten gestaltet. Gesellschaften konstituieren sich nur, sofern sie sich als mit sich identische imaginieren, sich die unaufhörliche Veränderung verleugnen, in der sie bestehen. Und wie in Bergsons Konzept der »fabulatorischen Funktion«, sind die tragenden Kräfte dieser Institution – ebenso wie ihrer Veränderung – die Einbildungskräfte der Einzelnen.

Gesellschaftsanalytisch ist für diesen Autor – infolge des Ausgangs von der Selbstveränderung und der Notwendigkeit, eine Ordnung der Sukzession zu instituierten – die *Form der instituierten Zeit* ausschlaggebend. Die Frage, was etwa die »kapitalistische Gesellschaft« eigentlich ist, beantwortet Castoriadis mit ihrer Form der Zeit: Auf den ersten Blick mag »der Kapitalismus« eine »unzählige Masse von Dingen, Tatsachen, Ereignissen, Handlungen, Gedanken, Vorstellungen, Maschinen, Institutionen, Bedeutungen, Resultaten« sein – aber diese wären unmöglich gewesen, hätte dieser Gesellschaftstyp nicht eine bestimmte Zeitlichkeit erfunden, die letzten Endes der Kapitalismus *ist*: nämlich die effektive Zeit eines »meßbaren, homogenen, arithmetischen Flusses«, die Zeit der »Akkumulation, Universalisierung, der Stillstellung des Dynamischen, der Aufhebung der Andersheit, und die Zeit des unaufhörlichen Bruchs, der wiederkehrenden Katastrophen; sowie die »*unendliche*« Zeit des unbegrenzten Fortschritts oder Wachstums« (Castoriadis 1984: 350 f.). Diese Zeit ist eine unbewusst bleibende Zeitform, sie unterliegt dem, was die Einzelnen dieser Gesellschaft als ausdrücklich instituiert, als identitätslogische Zeitlichkeit kennen – die Uhrzeit, die getaktete Zeit, der Wochenrhythmus (der andererseits religiöse Ursprünge hat, auf vergangenem »Realen« aufruht). In diese Analyse ließen sich neuere Arbeiten zur zeitgenössischen Zeitgestalt einordnen: Beschleunigung etwa liegt in der Logik einer so instituierten Gesellschaft (Rosa 2005), ebenso wie die Bildung von institutionellen Eigenzeiten, Gründungsmythen, maschinellen Zeiten und Takten (vgl. zur Vielfalt der »institutionellen Zeiten« Seyfert 2011: 125–170; sowie, ebenso gesellschaftstheoretisch angelegt, Nassehi 2008). Im Gegensatz dazu »sind« andere Gesellschaften eine zyklische Zeit, sie integrieren

ren sich in der mythischen, unveränderlichen Inkorporation der Ahnen; oder sie ›sind‹ eine finalistische Zeit, instituierten sich eschatologisch (wie zum Beispiel christlich dominierte Kollektive).

Zugleich instituiert sich ein Kollektiv (für Castoriadis und mehr noch für Deleuze, aber auch bereits etwa für Lévi-Strauss 1936) auch nur, indem es sich *räumliche* Relationen und Dimensionen fixiert: die Einzelnen im Raum verteilt, den Raum strukturiert oder aufteilt. Für die imaginäre Fixierung eines Kollektivs kommt es tatsächlich ebenso auf die Ordnung der Koexistenz der Einzelnen an – jedes Kollektiv instituiert sich einen *gesellschaftlichen Raum*, es ›territorialisiert‹ die Einzelnen und Dinge, wie es bei Deleuze/Guattari (1992) heißt (vgl. zur Vielfalt der »institutionellen« Räume Seyfert 2011: 171-208). Analytisch unterscheiden sich Gesellschaften auch durch die Art, wie sie die menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen sowie Dinge einteilen, zuordnen, ebenso wie in der Intensität ihrer architektonischen und infrastrukturellen Fixierung im Boden. Jede Gesellschaft hat ihren sozietaalen Raum – einen ›glatten‹ oder ›gekerbten‹, verstreuten oder konzentrierten; und eine bestimmte architektonische Gestalt – eine vertikale oder flache, harte oder weiche, wie sie Zelte oder aber Hochhäuser mit ihren Materialitäten, Sichtbarkeiten und Affekten erzeugen. Jedes Kollektiv selektiert in seinen Architekturen je bestimmte Territorien, arrangiert Körper und Perzepte; etabliert anschauliche und greifbare Differenzierungen und Hierarchisierungen – kurz, eine sicht- und greifbare Gestalt. Auch die Relation zur umgebenden Natur sowie der Bezug zur Erde wird in Architekturen instituiert – in jenen eingangs angesprochenen Architekturen der Tuareg mit ihrer beweglichen Kollektivität und flachen, weichen Gestalt gegenüber den sich zerstreuen, eine Untrennbarkeit von Natur und Kultur erzeugenden Architekturen der Achuar am ›Nullpunkt der sozialen Integration‹ oder den in die Erde eingegrabenen Yaodong Zentralchinas, mit deren Nicht-Instituierung sozialer Hierarchien. Und es ist ein guter Ausgangspunkt, die architektonischen Materialien zur Kenntnis zu nehmen, deren ›Werden‹ zu analysieren (Simondon 2012: 226, 82–85): jedes besitzt seine Formen, Dimensionen, seine visuellen, akustischen, taktilen Intensitäten und Affektpotenziale, die in die räumliche Gestalt eingeht, aber ebenso auch in die Interaktionen oder sozialen Beziehungen zwischen Artefakten und Akteuren – in die ›Gefüge‹ (Deleuze/Guattari 1992), oder ›technische Ensembles‹ (Simondon 2012). Das architektonische Material kann hart oder weich, dauerhaft oder vergänglich, artifiziell (mineralisch, metallisch, kristallin) oder natürlich (vegetabilen oder animalischen Ursprungs) sein; der Bezug der Einzelnen auf das Territorium fixiert (in jeder harten, schweren, fundamntierten Architektur) oder mobil (in nomadischen Kollektiven), verstreut oder konzentriert. Kurz: Gesellschaftlich *und* gesellschaftsanalytisch sind zeitliche und räumliche oder architektonische Modi der kollektiven Existenz zentral (De-

litz 2015b, 2016). Einerseits *konstituieren* sich Kollektive zeitlich-historisch und räumlich-architektonisch. Andererseits *verändern* sie sich aber auch mit, in und angesichts ihrer artifiziiellen Gestalten – etwa im massiven Import anderer Entwurfsweisen, Materialitäten und Akteure.

3.3 Das Anders-Werden von Kollektiven – Momente der Emergenz des Neuen

Neben den Mechanismen der Fixierung von Gesellschaften – der Erzeugung und Stabilisierung kollektiver *Identitäten* – interessieren sich von Bergson inspirierte Autoren systematisch für die Momente, in denen Gesellschaften andere werden, Neues entsteht. Zunächst muss man hier an Maurice Hauriou denken, dessen Institutionentheorie ganz auf den Moment der ›Gründung‹ abhebt (Hauriou 1965a) und explizit Bergsons Modell des Vitalen auf das Soziale überträgt (Hauriou 1965b, vgl. Delitz 2015a: 146 ff.). Sodann ist es Gilbert Simondon, der das bergsonsche Konzept des Werdens noch einmal neu formuliert, und zwar ausdrücklich im Blick auf die Soziologie, auf ihren Dualismus von Individuum und Gesellschaft. Simondon zufolge entspricht diese Trennung einer von der Antike ererbten Metaphysik, dem ›hylomorphischen Schema‹: der Trennung von aktiver Form und passiver Materie (Simondon 2007a, dt. 2007b, vgl. Delitz 2015a: 300 ff.), wobei die Form das Identische und Primäre ist. Das *Werden* müsse stattdessen in *allen* ontologischen Bereichen als grundlegend angenommen werden – auch im Sozialen, zumal dieses an den anderen ontologischen Regionen partizipiert. Akteure sind vitale Lebewesen, Vitales besteht aus chemisch-physischen Molekülen, diese aus einer ›prä-individuellen‹ Energie (Simondon 1964). Simondon schlägt der Soziologie daher vor, von ständiger Individuation auszugehen, anstatt das Werden als etwas zu verstehen, das ein »anfänglich gegebenes« Sein (etwa eine Gesellschaft) nur »erleidet«. Gesellschaften und Subjekte sind je momentane Ergebnisse einer permanenten Individuation – und daher habe sich die Soziologie neben der ›sozialen Morphologie‹ insbesondere der »sozialen Energetik« zu widmen: Sie müsse sich (zeitgenössisch, in den 1950ern:) endlich einmal fragen, in welchen Momenten und aufgrund welcher Potentiale neue Gesellschaften entstehen, was sich nämlich ereignet, »wenn man es im Sozialen mit metastabilen Zuständen zu tun hat« (wie etwa einem »vorrevolutionären« Zustand), in denen ein »Ereignis kurz davor steht, sich zu vollziehen«, in denen eine »Struktur kurz davor steht, hervorzubrechen« (Simondon 2007a: 63, dt. Simondon 2007b: 39). Simondon radikalisiert das bergsonsche Denken, wenn er auch dem Anorganischen (der Materialität) eine eigene *durée*, ein Werden zuspricht. Gerade darin war er für die sozial- und gesellschaftstheoretische Konzeption von Deleuze

zentral, für dessen Konzept der *agencements*, der Gefüge menschlicher und nichtmenschlicher Elemente, bei denen es die Materie ist, die Neues einbringt, neue Formen, Affekte, Artefakte ermöglicht, sofern der Metallurg oder Techniker sich in sie einfügt (Deleuze/Guattari 1992: 568). Jenseits der bloßen Abkehr von Geschichtsphilosophien, der Ablehnung jeder Vorstellung einer Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen ›Entwicklung‹ zugunsten der radikalen Andersheit der Gesellschaften geht es den bergsonianischen Autoren hier darum, den Anteil *individueller socii* an der Entstehung neuer Kollektive zu eruieren – seien es religiöse Affekte und Ideen erfindende Akteure, oder die Interaktionen zwischen dem Techniker und der Materie, in die er sich einschmiegt.

4. Das Konzept der imaginären Institution der Zeiten und Räume der Gesellschaft

Der gesellschaftstheoretische Vorschlag dieses soziologischen Paradigmas – das seinen Ausgang von der bergsonschen Unterscheidung von Raum und Zeit nimmt – lautet mithin, nicht von einer gegebenen Gesellschaft oder sozialen ›Ordnung‹ auszugehen, um nach deren Transformationen oder aber den Bestandsbedingungen gegenüber der ›Unordnung‹ zu fragen. Ausgegangen wird vielmehr vom permanenten Anders-Werden der *socii*. Gesellschaftsanalytisch interessieren dann auf der einen Seite die spezifischen Imaginationen und kulturellen Fixierungen der Gesellschaft und ihrer Subjekte – eine imaginärestituierung der kollektiven und personalen Identität, zu der nicht zuletzt die je spezifische Zeit- und Raumgestalt einer Gesellschaft beiträgt – die Art, wie sie die Generationen verteilt und verknüpft, welche Geschichte sie sich wählt, welche Gründungsmythen und Zeiteinteilungen des Tagesablaufs; *und* die Art, wie sich die architektonischen, also Raum und Gestalt erzeugenden Artefakte auf den Boden beziehen, Einzelne und Dinge einteilen, verteilen und einander zuordnen, Natur und Kultur in Bezug setzen. Gerade weil eine jede Sozialität in beständigem Werden besteht, ist eine ›geschlossene‹, mit sich identische Gesellschaft *unmöglich* – und die Anstrengung zur (stets hegemonial fabulierten) Fixierung, zur Verleugnung der eigenen Kontingenz und Selbstbegründung gleichwohl *notwendig*. In einer solchen Theorie der gesellschaftlichen oder sozietaalen Zeiten und Räume (als Modi, in denen sich Gesellschaften instituieren) kommt es präzise auf den Begriff des *sozialen Werdens* an. Es handelt sich nicht um Theorien sozialen Wandels (des Wandels der Räume und Zeiten ›der Moderne‹); sondern es interessiert gesellschaftsanalytisch, welche konkrete zeitliche und räumliche Gestalt sich ein Kollektiv in seinen Bedeutungen und Artefakten ›wählt‹, welche Klassifikationen der Einzelnen und Dinge, welche Subjektformungen

damit je verbunden sind – und auf welchen gesellschaftlichen Grund, auf welches zentrale Imaginäre sich ein Kollektiv letztlich stützt. Im durchgehenden Zug einer *Theorie des gesellschaftlichen Imaginären* interessieren ebenso neue Imaginationen, die zu neuen imaginären Schließungen führen: etwa die ein ›Volk‹ erzeugende Affektivität neuer gesellschaftlicher Bedeutungen wie in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 (Gauchet 1991, Lefort 1999) oder im Ruf von 1989 nach ›dem‹ und dem ›einen‹ Volk (Seyfert 2011: 55 ff.). Sofern Imaginäres nur als Symbolisches kollektiv wirksam wird, gesellschaftliche Bedeutungen ein Netz symbolischer Verkörperungen brauchen, um mehr als private Phantasmen zu sein, kommt auch der *materiellen* Kultur eine sozialkonstitutive Kraft zu, haben neue Materialien und Artefakte das Potenzial, Kollektive zu transformieren. So hat die klassische moderne Architektur eine neue, Technik-affizierte, leichte, ahistorische Gestalt der imaginären Gesellschaft erzeugt; zunächst punktuell, historisch aber weittragend hat dies die Imagination und damit auch die Existenz moderner Gesellschaften nicht unbeeindruckt gelassen. Diese Emergenzen neuer Kollektive sind ihrerseits *Fixierungen*; sie sind ihrerseits *imaginär* oder fabuliert – und beruhen ihrerseits auf der ›instituierenden‹ Gesellschaft, dem menschlichen Vitalen im Sozialen.

Auch die Durkheim-Schule interessierte sich – und zwar in Reaktion auf Bergson (Delitz 2015a: 53 ff., 83–103) – für gesellschaftsspezifische Rhythmen und Kalender (Hubert 1929; Durkheim 1994, Halbwachs 1997). Und selbstverständlich war es Durkheim, der die – eine Gesellschaft oder kollektive Identität begründende – Funktion religiöser Imaginationen zuerst formuliert hat: ›Gott‹ ist ›nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft‹ (Durkheim 1994: 309). Bergson selbst bezog sich auf diesen Durkheim, bezog von ihm das spezielle Interesse für totemistisch instituierte Gesellschaften und das allgemeine Interesse für die gesellschaftliche Funktion von Religion und Moral. Ebenso haben die strukturalistischen und postfundamentalistischen Autoren ihren Durkheim – und ihren Bergson. So gesehen, vollführt das Paradigma des sozialen Werdens (oder der imaginären Institution der Gesellschaft) ein *chassée-croisèe* dieser beiden Grundautoren des französischen soziologischen Denkens. In der Frage indes, was die soziologische Theorie für erklärungs-würdig hält und was von ihr vorausgesetzt wird, unterscheiden sich Durkheimiens und Bergsoniens diametral: Weder ist aus bergsonianischer Perspektive soziale Veränderung zu erklären, noch ist soziale Unordnung (Desintegration, Nichtanschluss) ein Problem, vor das Gesellschaften gestellt wären. Das Problem liegt vielmehr darin, die eigene Kontingenz, Unbegründetheit und Nicht-Identität institutionell – imaginär und symbolisch oder materiell – zu wenden. Jedes konkrete Kollektiv instituiert sich dazu seine Zeiten und Räume, fixiert sich in der Einrichtung einer bestimmten gesellschaftlichen und subjektiven Zeit, in einer bestimmen Ver-

ortung und Anschauung. Es ist eben ›immer der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung‹.

Literatur

- Bergson, Henri (1972): *Mélanges*. Paris: Puf.
- Bergson, Henri (1991 [1896]): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bergson, Henri (1994 [1889]): *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*. Hamburg: EVA.
- Bergson, Henri (2002): *Correspondances*. Paris: Puf.
- Bergson, Henri (2008 [1932]): *Les deux sources de la religion et de la morale*. Édition critique. Paris: Puf.
- Bergson, Henri (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*. Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri (1948a [1911]): »Die philosophische Intuition«. In: Ders.: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim: Westkulturverlag, S. 126–145.
- Bergson, Henri (1948b [1930]): »Das Mögliche und das Wirkliche«. In: Ders.: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim: Westkulturverlag, S. 110–125.
- Bergson, Henri (2015 [1922]): *Dauer und Gleichzeitigkeit. Über Einsteins Relativitätstheorie*. Hamburg: Philo Fine Arts.
- Canguilhem, Georges (1968 [1958]): »Qu'est-ce que la Psychologie?« In: Ders.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, S. 365–381.
- Canguilhem, Georges (2007 [1943]): »Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice«, In: *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris: Puf, S. 99–160.
- Canguilhem, Georges (2009a [1952]): »Das Denken und das Lebendige (Einleitung)«. In: Ders.: *Die Erkenntnis des Lebens*. Berlin: August, S. 15–22.
- Canguilhem, Georges (2009b [1952]): »Aspekte des Vitalismus«. In: Ders.: *Die Erkenntnis des Lebens*. Berlin: August, S. 149–181.
- Canguilhem, Georges (2009c [1951]): »Das Normale und das Pathologische«. In: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*. Berlin: August, S. 281–307.
- Casajus, Dominique (1987): *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel-Ferwan*. Paris: Ed de la M.S.H.
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1964/65, 1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Versuch einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Clastres, Pierre (1976 [1974]): »Die Gesellschaft gegen den Staat«. In: Ders.: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, S. 179–209.
- Clastres, Pierre (2008 [1977]): »Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften«. In: Ders.: *Archäologie der Gewalt*, Zürich: diaphanes, S. 33–82.
- Descola, Philippe (1986): *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Éditions du CNRS.
- Descombes, Vincent (1981): *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich (1933–1978)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1975 [1973]): »Woran erkennt man den Strukturalismus?« In: F. Chatelet (Hg.): *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*. Frankfurt u.a.: Ullstein, S. 269–302.
- Deleuze, Gilles (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Deleuze, Gilles (2003 [1956]): »Der Begriff der Differenz bei Bergson«. In: Ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44–75.
- Deleuze, Gilles (2008 [1960]): »Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson«. In: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris: Puf, S. 166–188.

- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2010): »Die zweite Haut des Nomaden«. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen«. In: Peter Trebsche, Nils Müller-Schaeßel, Sabine Reinhold (Hg.): *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*. Münster/New York u. a.: Waxmann, S. 83–106.
- Delitz, Heike (2015a): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike (2015b): »Architektur als Medium des Sozialen. Der Blick der Soziologie«. In: Susanne Hauser/ Julia Weber (Hg.): *Architektur in transdisziplinärer Perspektive: Von Philosophie bis Tanz. Aktuelle Zugänge und Positionen*. Bielefeld: transcript, S. 257–283.
- Delitz, Heike (2016): »Yao Dong (窑洞): Die sich eingrabende Architektur und Gesellschaft in Zentralchina«. In: Oliver Berli/Julia Reuter (Hg.): *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*. Wiesbaden: VS, S. 35–44.
- Durkheim, Émile (1993 [1913/14]): »Pragmatismus und Soziologie«. In: Ders.: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10–168.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fabiani, Jean-Louis (2010): *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880–1980)*, Paris: Éditions de l'EHÉSS.
- Gauchet, Marcel (1985): *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel (1991 [1989]): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*. Reinbek: Rowohlt.
- Gauchet, Marcel (2005 [1977]): »La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive«. In: Ders.: *La condition politique*. Paris: Gallimard, S. 45–90.
- Giesen, Bernhard/Seyfert, Robert (2016): »Collective identities, empty signifiers and solvable secrets«. In: *European Journal of Social Theory* 19/11: S. 111–126.
- Halbwachs, Maurice (1997 [1925-44]): *La mémoire collective*. Ed. Critique. Paris: Albin Michel.
- Hauriou, Maurice (1965a [1925]): »Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus«. In: Roman Schnur (Hg.): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 27–66.
- Hauriou, Maurice (1965b [1928]): »Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme (1928)«. In: Roman Schnur (Hg.): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 96–110.
- Hubert, Henri (1929 [1905]): »Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie«. In: Ders./Marcel Mauss: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Puf, S. 189–229.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lefebvre, Alexandre/White, Melanie (Hg.) (2012): *Bergson, Politics, and Religion*. Durham: Duke UP.
- Lefort, Claude (1999 [1981]): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.
- Lévi-Strauss, Claude (1936): »Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo«. In: *Journal de la Société des Américanistes* 28: 2, S. 269–304.
- Lévi-Strauss, Claude (1992 [1960]): »Das Feld der Anthropologie«. In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–44.
- Luhmann, Niklas (1981): »Wie ist soziale Ordnung möglich?« In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 195–285.
- Marchart, Oliver (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007 [1959]): »Bergson im Werden«. In: Ders.: *Zeichen*. Hamburg: Meiner, S. 265–280.
- Nassehi, Armin (2008 [1993]): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Wiesbaden: VS.

- Plessner, Helmuth (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1981 [1931]): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135–234.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred (1981): *Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode (1924–28)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seyfert, Robert (2011): *Das Leben der Institutionen. Aspekte einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Puf.
- Simondon, Gilbert (2007a [1964]): *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Paris: Aubier.
- Simondon, Gilbert (2007b [1964]): »Das Individuum und seine Genese. Einleitung«. In: Claudia Blümle/Armin Schäfer (Hg.): *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Zürich: diaphanes, S. 29–46.
- Simondon, Gilbert (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes.
- Worms, Frédéric (2002): »Vocabulaire de Bergson«. In: Jean-Pierre Zarader (Hg.): *Vocabulaire des Philosophes (XX^e siècle)*. Paris: Puf, S. 15–19.
- Worms, Frédéric (2015): *Pour un vitalisme critique*. In: *L'Esprit* 1: S. 15–29.