

Der Rahmen und die Bilder

Motive einer kollektiven Psychologie bei Maurice Halbwachs

Wenn die Geschichte der »Wissenschaften vom Menschen« ihre Unschuld spätestens verlor, als man begann, ihre *praktische* Geschichte zu schreiben, eine Geschichte der zuletzt fragwürdigen Machtergreifung des Wissens über seine Gegenstände, dann steht doch neben dieser *negativen* »Ordnung der Dinge«, neben ihren »Genealogien« noch eine andere, eine Geschichte der Weigerung ihrer einzelnen Fächer, die eigene »Legende« einer gemeinsamen *Lesart* ihres Gegenstandsbereichs zu opfern – den »Wissenschaften vom Menschen«, deren epistemologische Entschleierung nun einen ihren letzten epistemischen Zufluchtsort zu bezeichnen scheint, fehlt bis heute das Erbe einer *positiven* Vergangenheit. Welche Bruchstücke jener »verlorenen Form«, die sich bei der Suche nach einer solchen Vergangenheit finden müßten, wären wohl in der Lage, dem unvergleichlichen Reichtum dieses Wissens seine Herkunft, seine Ausmaße und ein Selbstverständnis zu vermitteln, das daraus erwachsen könnte?

Maurice Halbwachs, fast vergessener »Klassiker« einer Zeit, in der sich ihre schon weit verzweigten Fächer, miteinander und gegeneinander, letzte Deutungsrechte zu erstreiten versuchten, in der sich ihre Wege kreuzten, um schließlich der eigenen Zukunft zu folgen, Halbwachs hat ein Werk hinterlassen, das immer wieder Spuren dieser Begegnung zeigt, das aber selbst und von Beginn an den weiten Fragekreis dieser »Wissenschaften vom Menschen« durchmißt und dabei eine Geschlossenheit besitzt, an der die unausgeschöpften Möglichkeiten einer gemeinsamen *Lesart* ihrer Gegenstände sinnfällig werden: von der Politischen Ökonomie zur Psychologie, von

der Demographie zur sozialen Morphologie erstreckt sich bei Halbwachs das Gebiet, dessen radikale *Heterogenität* gegenüber allen anderen Wissenschaften gleichzeitig seine epistemische Homogenität, *eine* Fragestellung fordert. Und wenn Halbwachs sich dieses unerforschte Land erschließt, von den Klassen zum Gedächtnis und von dort in die Großstadt aufmacht, dann nimmt er diese eine Frage mit, der Durkheim seine Schule zueignete: durch die vielen Gegenstände des Werks bricht immer jener eine Zusammenhang durch, den die »kollektive Psychologie« Durkheims benennt – er bildet die Mitte der Soziologie, meint ihren Gegenstand schlechthin. Wo liegen die Ursprünge dieser Frage, wie hat Maurice Halbwachs sie verstanden, wie hat er sie festgehalten und entwickelt?

Die Mitte der Soziologie – Durkheim, Halbwachs und die Erfindung einer »kollektiven Psychologie«

Als Maurice Halbwachs um die Jahrhundertwende mit Durkheims *école sociologique* in Berührung kommt, war das »Zeitalter der Wissenschaft« längst angebrochen, die abendländische Geisteslandschaft, lange schon in ihren Grundfesten erschüttert, lag nun völlig verändert da: von den Deutungsansprüchen der Philosophie, unter deren Dach sich noch ein Jahrhundert zuvor sämtliche Fragen des Menschen über die Natur und ihn selbst versammelten, waren nach dem Aufstieg der »Geschichte«, vor allem aber den stürmischen Eroberungen der Naturwissenschaften nur Reste geblieben, und das schnelle Wachstum der Erkenntnisse und die Verselbständigung ganzer Stoffgebiete auch in den »Wissenschaften vom Menschen« hatten schließlich diesen großen Wandel besiegelt – wohin dieses wissenschaftliche Gründungsfieber drang, schien das Ende aller Metaphysik gekommen, das Ende der Schöpfungsgeschichte, des Glaubens und der *cogito*. Daß die Entwicklung einer *empirischen* »Psychologie«, einer Erforschung des »Geistes« und der »Seele«, die bis in den letzten Winkel und damit gleichzeitig in die Mitte des Bewußtseins der Philosophie als einer Philosophie des Bewußtseins vorstieß, gehört geradezu zwangs-

läufig in die »Genealogie« dieser mächtigen Umwälzungen: die *Elemente der Psychophysik* Fechners begründen eine experimentelle Wissenschaft vom »Geist«, Wilhelm Wundt lehrt nur wenig später die »Psychologie aus Sicht der Naturwissenschaften«, ein Jahrzehnt darauf veröffentlicht er seine *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, und die Ausstrahlung dieses Paradigmas ist ungeheuer, die experimentelle »Seelenkunde« wird nun zur Mitte einer neuen Wissenschaft.¹ Und auch in Frankreich kommt diese Botschaft an: Théodule Ribot, lange vertraut mit den Entwicklungen der englischen und gerade auch der deutschen psychologischen Schule, wird zu ihrem dortigen Gründer, Inhaber eines eigens geschaffenen Lehrstuhls für experimentelle und vergleichende Psychologie am *Collège de France* und Herausgeber jener *Revue philosophique*, in der Maurice Halbwachs viele Jahre danach zum ersten Mal Durkheims Sicht der Dinge darstellen wird² – die Psychologie und der »Psychologismus« gehörten zu den großen geistigen Herausforderungen der Zeit.

Doch das Ende der »rationalen« Psychologie, der philosophischen »Seelenschau«, des spekulativen Spiritualismus und der Aufstieg einer experimentellen Wissenschaft vom Menschen, gestützt von einem positivistischen Erkenntnisglauben, den später der Behaviorismus kanonisierte, diese völlige Umkehrung der »Vernunft« hatte weder die *epistemologische* noch eine *praktische* Einheit der Psychologie erzwingen können: als »Technik«, deren wissenschaftliche Gültigkeit doch ganz of-

-
- 1 Auch wenn sich das »psychologische Paradigma« vor der Jahrhundertwende aus verschiedenen Quellen speist, die deutsche Psychologie bei Fechner und Wundt aus philosophischen Fragen herauswächst, während in England und Amerika vor allem der darwinsche Evolutionismus einen überragenden Einfluß ausübt, so bringt doch gerade die experimentelle Praxis den entscheidenden Durchbruch im Hinblick auf seine institutionelle Verankerung, eine »Politik des Laboratoriums«, die vor allem in der neuen Welt höchst erfolgreich betrieben wird. Für einen kurzen und klugen epistemologischen Überblick immer noch Michel Bernards Beitrag in der von François Châtelet herausgegebenen *Geschichte der Philosophie*, Band 7, Frankfurt, Berlin und Wien 1975, S. 15–101.
 - 2 Dazu Laurent Mucchielli, *Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870–1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et stratégies d'alliance autour de la Revue philosophique de Théodule Ribot*, *Annals of Science* 55, 1998, S. 263–289.

fensichtlich auf einer anderen, naturwissenschaftlichen Problematik beruhte, mit einem apriorischen Begriff von Objektivität, der wesentlich in einer *Methode* aufzugehen schien, war der experimentellen Psychologie die Einzigartigkeit ihres Gegenstandes, das »Subjekt« abhanden gekommen, einer Wissenschaft vom Menschen der Mensch selbst. Und in den »praktischen« Bereichen des Fachs standen eigene Fragen, eigene »Dispositive« im Vordergrund: die »humanistische«, die klinische Psychologie bewegte sich im epistemischen Bannkreis vom »Normalen« und »Pathologischen«, aus dem und in den immer wieder, eng verschwistert, medizinische und kriminologische Motive treten, ein Dualismus von Vererbung und »Milieu«, der sich im Krankenhaus, in den Anstalten und Gefängnissen und von dort ins Bewußtsein der Gesellschaft seinen Weg bahnt. Und dennoch, vielleicht auch deshalb, blieb die Psychologie eine Herausforderung: als ein *naturwissenschaftliches* Paradigma für die »Wissenschaften vom Menschen«, als Anspruch *überhaupt*, diesen Menschen »beschreiben« zu können, als Frage nach ihrem Gegenstandsbereich dieser Wissenschaften, schließlich auch als ein neuer Gegenstand der sozialen Phantasie.

Es ist nun zuerst Durkheim, der diesen eng gezogenen epistemologischen Knoten auf radikale Weise zu zerschlagen versucht, und er wird dabei zum Schöpfer eines neuen Paradigmas: seine »Soziologie«, die sich als die letzte der »Wissenschaften vom Menschen« ihren Platz an der Sonne zu erkämpfen aufmacht und dabei nicht nur gegen die alte rationalistische Philosophie, sondern gegen alle Gebietsansprüche des Biologismus und naturalistischen Psychologismus in den »neuen« Wissenschaften vom Menschen Einspruch erhob, auch gegen jede konkretistische Versuchung eines *common sense* über die »Gesetze des Sozialen«, der damals bis tief in die Literatur reichte, eben diese Soziologie Durkheims schreibt die Lesarten des Gegenstandes völlig um – ihr Gebiet sind die »kollektiven Vorstellungen«, wird das »kollektive Bewußtsein«. Durkheim löst hier mit einem Handstreich gleich mehrere Widersprüche auf, die sich zwischen rationalistischer Philosophie und natu-

realistischer Psychologie fast zwangsläufig einstellten, den Subjektivismus der philosophischen »Seelenschau« und den Objektivismus einer Psychologie, deren Gegenstand nun jede menschliche Eigenart verloren hatte: wenn schon Auguste Comte in seinen *Cours de philosophie positive* scharf zwischen »Biologie« und »Soziologie« scheiden wollte, den »positiven« Wissenschaften, die auch eine Psychologie als letzten Zufluchtsort der Metaphysik hinter sich lassen, zwischen einer positiven Wissenschaft vom Leben und einer der »Seele«, die daneben keine »Wissenschaft vom Subjekt« zuließen, dann entwerfen die *Regeln der soziologischen Methode* diese comtesche »Seelenkunde« als eine positive Wissenschaft von den »kollektiven Vorstellungen«, als einen *homogenen* Bereich, der restlos in den sozialen »Kategorien« des menschlichen Weltverhältnisses aufgeht. Der gleichzeitig antinaturalistische und antiobjektivistische Zug dieses beispiellosen Entwurfs, gegen eine »Natur« des menschlichen Denkens und Handelns, überhaupt gegen jede Art seiner *Verdinglichung*, läuft epistemologisch auf eine grundsätzliche Trennung zweier »Psychologien« hinaus: eine der Gattung, eine *Physiologie*, und die *soziale* Psychologie gesellschaftlicher Gruppen, die *psychologie collective* – die Wirklichkeitsbereiche dieser beiden Wissenschaften bleiben radikal heterogen und nichts liegt zwischen ihnen. Tatsächlich weist Durkheim hier in einer durchaus »rationalistischen« *tour de force*, den Naturwissenschaft und einer »Wissenschaft vom Menschen« klar ihre Aufgaben zu, und das Ergebnis ist eindeutig: die »Natur«, auch sie eine Vorstellung des menschlichen Geistes, kann über »soziale Tatsachen« keine Aussagen treffen, die Fragestellung der Naturwissenschaften ist eine andere, ihr epistemologischer Anspruch zerbricht allein schon an der ungeheuren Vielfalt der sozialen Erscheinungen, und wenn die Natur der *Gattung* diese Erscheinungen nicht erreicht, dann eben deshalb, weil sie von etwas anderem Zeugnis ablegen – soziale »Kategorien«, »soziale Tatsachen« tragen *Bedeutung* und werden *dadurch* Gegenstand einer »Wissenschaft vom Menschen«. Und der ebenso folgenreiche »Umkehrschluß«, diese Tatsachen »wie Dinge« behandeln zu

müssen, wenn zuletzt eine *Wissenschaft* entstehen soll, heißt nur dies eine: daß ihre Bedeutung selbst *nicht* der Maßstab ihrer Deutung werden kann, sondern die Unmittelbarkeit ihres *Inhalts* und die Vermitteltheit ihrer *Formen* das *Verhältnis* beschreibt, um dessen Erkundung es der »Soziologie« geht – bis hinein in eine »soziale Morphologie«, in der menschliches Wahrnehmen, Denken und Handeln Gestalt annehmen. Mit diesem »transzendentalen« Entwurf einer »kollektiven Psychologie« kehrt Durkheim jeden Objektivismus im Sozialen gründlich aus.³

Maurice Halbwachs, der kurz nach der Jahrhundertwende zu Durkheims *école sociologique* stößt und bald eines ihrer hervorragenden Mitglieder wird, Halbwachs ist schließlich derjenige, mit dessen Werk sich die Wiederaufnahme, die Auslegung und Vertiefung der durkheimschen Soziologie untrennbar verbindet, der ihr gedanklich tief verpflichtet bleibt und dennoch den großen Entwurf in seiner höchst eigenwilligen Art weiterverfolgt, der antritt, ihr Erbe zu bewahren und zu bereichern. Schon früh, in den *Anmerkungen zur Klassenfrage in der Soziologie*, dringt Halbwachs geradewegs zur Mitte dieses Entwurfes vor, in die Mitte einer Soziologie, die von den »kollektiven Repräsentationen« handelt, und er verfolgt seit damals unbeirrt »sein« Werk einer empirisch gefestigten und kritisch überlegten Entwicklung dieses Denkens, das sich aller wesentlichen Bereiche des hinterlassenen Erbes annimmt: von seinen *Cadres sociaux de la mémoire* und den *Origines du sentiment religieux*

3 Daß diese Art der Beschreibung des durkheimschen Projektes, dessen wesentliche Züge Halbwachs kurz nach dem Tod des »Lehrers« nachgezeichnet hatte, bis heute vor allem auch gegen die deutsche Wahrnehmung des »Positivismen« steht, ist ganz offensichtlich: schon der Umweg des Werks über die Vereinigten Staaten, seine frühe Vereinnahmung für eine positivistische Soziologie hat diese Wahrnehmung gründlich beschädigt, und diese Einordnung trifft sich mit dem erstaunlichen Widerwillen des »deutschen Geistes« gegenüber einer »Wirklichkeitswissenschaft« vom Menschen überhaupt: spätestens seit sich Theodor Adorno angestrengt hat, die »Verfallenheit« seines Denkens an denselben »Verkennungszusammenhang« aufzuweisen, der den »falschen« Objektivismus einem Gegenstand gleich macht, welchen nur der »richtige« zu deuten fähig ist, hat die deutsche Sozialphilosophie geglaubt, dieses Urteil über Durkheim immer wieder aufs Neue verhängen zu müssen, vgl. Adornos »kritisches« Vorwort in Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1970, S. 7–44.

d'apres Durkheim zu den *Causes du suicide* bis zur *Morphologie sociale* spannt Halbwachs den Bogen über ein riesiges Gebiet, in dem die kollektive Psychologie, fest verankert im »Leben« der gesellschaftlichen Gruppen, von ihm geprägt und es ihrerseits prägend, sich in den materiellen Dingen Ausdruck verleiht, in ihnen Gestalt, zu einem Rahmen wird, dessen Ordnung von Zeit und Raum den Bildern der »Seele« Halt verleiht – das unentrinnbare Reich der »totalen« gesellschaftlichen Tatsachen, von denen Marcel Mauss gesprochen hatte. In seinem langen Aufsatz über die Lehre Emile Durkheims, nach dem Krieg, nach dem Tod des Erblässers erschienen, versucht Halbwachs zum ersten Mal, eben diesen »Sinn« der durkheimischen Soziologie herauszuarbeiten, mit ihr die Fülle eines gesellschaftlichen Lebens zu verdeutlichen, dessen Mitte sich in geteilten Vorstellungen, Denkweisen, Bedürfnissen und Gefühlen zusammenfindet und schließlich in kollektiven Praktiken offenbart – die »kollektive Psychologie« erzählt eine solche Geschichte, und Halbwachs wird sie immer wieder eindrücklich und über Jahrzehnte hinweg versuchen zu vermitteln.

Doch dieses Erbe bleibt nicht unangefochten, die *pensée sociologique* mit ihren oft als skandalös empfundenen Prätenttionen hatte von Beginn an nicht nur heftigsten Widerspruch hervorgerufen, sondern war spätestens in der Zwischenkriegszeit auch zum Gegenstand einer abgrenzenden Vereinnahmung geworden, durch die jene Fächer, von denen man damals als *sciences humaines* zu sprechen begann, ihr neues Recht dem »alten« Geist gegenüber bis dorthin geltend machen konnten, wo das *proprium* der eigenen Zunft berührt schien: im selben Maße, wie die Schule der *Annales* das soziologische Denken in ein »sozialgeschichtliches« umzugießen unternahm, um ihm dann seine »historischen« Grenzen aufzuzeigen, wie sich eine »neue« Psychologie der Soziologie versicherte, um zuletzt ihre »Eigenart« wieder fassen zu können, wurde der »Durkheimianismus« Mitstreiter und Gegner in einem und Halbwachs der anregende und zugleich verbissene Verteidiger einer Hinterlassenschaft, die damals mit ihrem »Imperialismus« und »Pansoziologismus« die Deutungsvor-

behalte der angestammten »Wissenschaften vom Menschen« in Frage stellte.⁴ Halbwachs, der mit Lucien Febvre und Marc Bloch in Straßburg Tür an Tür arbeitet, mit der »neuen« Geschichte in regem gedanklichen Austausch steht, der nach dem Krieg zusammen mit Charles Blondel dort eingetroffen war, um die beiden Lehrstühle für Psychologie und Soziologie zu übernehmen, Halbwachs bleibt trotz allem der »Durkheimianer«: sein Urteil über die scheinbare methodologische Eigenart der Geschichte fügt sich, ungeachtet vieler Gemeinsamkeiten, nicht in die von Bloch und Febvre veranstalteten Neubestimmung des Fachs,⁵ und Blondels »kollektive Psychologie« bedeutete, selbst wenn damals eine fast »offizielle« Zusammenarbeit der Glaubensgemeinschaften entsteht und ihr Streit immer wieder geschlichtet wird,⁶ die psychologische Vereinnahmung der Mitte eines durkheimschen Programms, dem man die entscheidende epistemologische Spitze genommen hatte. Als Halbwachs dann Ende der zwanziger Jahre versucht, mit seiner Besprechung der »kollektiven Psychologie« Blondels die Dinge klarzustellen, zieht er den vorläufigen Schlußstrich unter eine Auseinandersetzung, die spätestens mit den *Cadres sociaux de la mémoire* beginnt.

-
- 4 Völlig ungebrochen ist diese »wissenschaftshistorische« Einschätzung bei John Craig, Die Durkheim-Schule und die Annales, in Wolf Lepenies (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie*, Frankfurt 1981, Bd.3, S. 298–328 und Craig, Sociology and related disciplines between the wars: Maurice Halbwachs and the imperialism of the Durkheimians, in Philippe Besnard (ed.), *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge und Paris, S. 263–289, weniger voreingenommen beschreibt Victor Karady die eher bescheidenen Erfolge dieses »Imperialismus«, in Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec, in *Revue française de sociologie* 17, 1976, S. 267–312.
 - 5 Vgl. über das Verhältnis von Soziologie und Geschichte stellvertretend für die Schule eine Auswahl methodologischer Schriften von François Simiand, *Méthode historique et sciences sociales*, Paris 1987, von Halbwachs selbst *La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste*, zuletzt *Le point de vue du sociologue*, beide in Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris 1972, S. 349–389 und 390–408.
 - 6 Vgl. erneut Mucchielli, Psychologie et sociologie en France, l'appel à un territoire commun: vers la psychologie collective (1890–1940), *Revue de synthèse* 3–4, 1994, S. 445–483, und Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres, *Revue d'histoire des sciences humaines* 1, 1999, S. 103–141.

Gedächtnis, Sprache, Freitod – Erkundungen eines Paradigmas

Maurice Halbwachs, der als Lehrstuhlinhaber für Soziologie in Straßburg seine durch den Krieg unterbrochene Arbeit wieder aufnimmt, tut dies mit einem in jeder Hinsicht außergewöhnlichen und sicher auch bewußten Versuch, die »kollektive Psychologie« Durkheims auf einem paradigmatisch »vorbelasteten« Gebiet zu erkunden: von seiner »kollektiven Psychologie« der Arbeiterklasse, die Halbwachs in *La classe ouvrière et les niveaux de vie* über ein Jahrzehnt zuvor so anschaulich dargestellt hatte, führt der Weg nun bis in die Tiefen des menschlichen Geistes selbst – die *Cadres sociaux de la mémoire*, jenes Buch, das damals schon breite Aufmerksamkeit findet und später den Nachruhm des »Klassikers« begründet, zielt mitten in den Bereich, hinter dessen Grenzen die Fragen um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, Biologie und Soziologie, von Normalem und Pathologischem längst dem Deutungsvorbehalt eines »Faches«, der Psychologie gewichen waren.⁷ Dieser disziplinären Machtergreifung der Psychologie über das menschliche »Verhalten«, die sonst den Soziologen hätte als hoffnungslosen »Laien« zurücklassen müssen, entzieht Halbwachs mit den sozialen »Rahmen« des Gedächtnisses ihr epistemisches »Bild«, seine langsam und beharrlich entwickelte, immer wieder aber grundsätzlich gewendete Frage nach der *Eigenart* der menschlichen Geistestätigkeiten kommt zu dem bis heute unerhörten Schluß einer Wissenschaft ohne »Subjekt«: was am Menschen *Biologie* bleibt, kann »Individuelles« nicht erklären, und was an ihm *individuell* scheint, trägt alle Spuren des *Sozialen*. In den *Cadres sociaux de la mémoire* nimmt er Phänomene des »Gedächtnisses« zum Anlaß, alle psychologischen Konkretismen auszuhebeln: vom Traum zu den Erinnerungsbildern, »individuellen« Bewußtseinstätigkei-

7 *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925, Neudruck 1952, zweite Auflage 1994 (*Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin und Neuwied 1966 und Frankfurt 1985).

ten schlechthin, dann zu den Sprachstörungen und Geisteskrankheiten als »biologischen« Tatbeständen der experimentellen Psychologie weist Halbwachs »negativ« die *Homogenität* individueller und sozialer Bewußtseinsinhalte und ihre *Heterogenität* gegenüber den Tatbeständen der Physiologie auf, um schließlich eine »positive« Sicht der »kollektiven Psychologie« des Gedächtnisses zu gewinnen.

Der Traum – eine Reise in die Vergangenheit? Halbwachs zögert keinen Augenblick, diese alltägliche Vorstellung, der sich offenbar auch Durkheim nicht entziehen konnte, ganz grundsätzlich anzuzweifeln: sehr viel radikaler als der frühere Lehrer begreift Halbwachs den Traum als eine Art »Experiment« der Trennung des Individuums von der Gesellschaft – Traum und Wirklichkeit sind zwei völlig heterogene Zustände der menschlichen Geistestätigkeit, im Traum entstehen eben *nicht* jene vollständigen und zusammenhängenden Bilder, die wir »Erinnerung« nennen, nicht einmal »Fragmente« von Erinnerungen, sondern wirre, *sinnlose* »Klischees«, in denen sich Vergangenheit und Gegenwart ständig und richtungslos mischen.⁸ Halbwachs stößt hier schnell zum Wesen dieses Unterschieds vor: dem Traum fehlt eine »realistische Sukzession« der Erinnerungsbilder, ein Zustand ist entweder eine Erinnerung oder etwas anderes, ein ganz anderer Tatsachenbereich, der Rahmen des wachen Denkens stimmt nicht mit dem des Traumes überein, zwischen dem Traumdenken und dem Denken im Wachen »besteht tatsächlich der fundamentale Unterschied, daß sie sich nicht im gleichen Bezugsrahmen entwickeln« – jeder »Realismus« eines Hineinreichens der Wirklichkeit in das Traumleben ist ebenso trügerisch wie der Symbolismus, mit dem Freud die »Zeichen« des Traums als Wirklichkeit »geheimer Regungen« begreift.⁹ Und wenn Bergson, der andere große Lehrer, »erwähnte« und »Bilderinnerung«, *souvenir-habitude* und *souvenir-image* deutlich unterschieden hatte, die eine im festen Griff gesellschaftlicher Praxis, die andere unerreichbares Phänomen der jedem Einzelnen in ih-

8 *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, S. 25 und 42.

9 *Das Gedächtnis*, S. 44f.

rer ganzen besonderen Färbung und Fülle »eingeegebenen« Vergangenheit, dann sieht Halbwachs auch hier ein Unmittelbarkeitsdenken am Werk, das im Gedächtnis das *real*/Vergangene, einen *essentiellen* Tatbestand des je »Erlebten« vermutet. Doch diese Vergangenheit bleibt *Rekonstruktion*, ist nicht eine »Wiederverlebendigung« des Gewesenen, nicht der unmittelbare Rückruf des einst Erlebten in seine »Existenz«, kein »Ding«, das man »wiederfindet«, das in unserem Geiste schlummert, bis wir erneut von ihm Besitz ergreifen, sondern eine *Vorstellung*: jede noch so »eigene« Erinnerung, auch von Ereignissen, deren Zeuge nur wir selbst waren, auch der verschwiegsten Gedanken und Gefühle, steht zu einer Totalität von Begriffen und Vorstellungen im Verhältnis, die wir mit anderen teilen, mit bestimmten Menschen, Gruppen, Orten, Zeiten, mit Worten und Sprache, mit Gedanken und Gedankengebilden, mit dem gesamten materiellen und geistigen Leben der Gruppen, denen wir angehören oder angehört haben¹⁰ – der Traum gehorcht nur sich selbst, die Erinnerung aber folgt *sozialen* Gesetzen.

Diese *Heterogenität* der Tatbestände, die gerade das Alltagsdenken in eins zu mischen sich bemüht, Traum und Wachen, Vergangenheit und Wirklichkeit, versucht Halbwachs – gegen die Vorstellung von einem *Substrat* der Vorstellungen, das sich in der träumenden Fortführung des Erlebens oder im Erlebten selbst erschöpfe, eine Art reale *Substanz*, von der Traum und Erinnerung zehrten – nun dort zu verdeutlichen, wo gleichzeitig die kollektive Dimension des »Verstehens« und substantialistische Lehren des Bewußtseins notwendig in Streit geraten müssen: am *Verhältnis von Sprache und Körper*. Dem damals schon fest verankerten und bis heute gültigen »Lokalismus« in der Neurobiologie und physiologischen Psychologie entzieht Halbwachs hier mit letzter Folgerichtigkeit den Boden: die Sprache ist *kein* eigentlich physiologisches Phänomen – selbst wenn der naive Traum, eines Tages werde die Physiologie, wie in einer Art Lexikon, jedem Wort seinen physischen Ort zuweisen können, in Erfüllung ginge, wäre sie unfähig, die Sprache als

10 Ebd., S. 71.

solche zu beschreiben und die Bedeutungen, die sie trägt. Wir wissen nichts über den physischen Mechanismus der Sprache, »aber wir fühlen beim Sprechen, daß wir den Wörtern und Sätzen eine Bedeutung zuerteilen«, wir verstehen die anderen und wissen, daß auch sie uns verstehen: »das Sprachvermögen besteht aus einer gewissen Einstellung des Geistes«, welche »nur im Innern einer Gesellschaft, sei sie nun fiktiv oder real, denkbar ist«, die Sprache ist *das* kollektive Werkzeug des Denkens *par excellence*, und sie ist *nicht* in die Sprache der Physiologie übersetzbar. Die epistemologische »Spitze« des durkheimschen Programms ist hier wieder aufgesteckt: »Psychische Tatsachen lassen sich nur aus psychischen Tatsachen erklären.¹¹

Und ebenso verfährt Halbwachs dann mit allen Unmittelbarkeitsvorstellungen der Erinnerungstätigkeit, wenn der »normale« Mensch in den Blick genommen wird. Bergson hatte in *Materie und Gedächtnis* zwar jenem konkretistischen Bild des Gedächtnisses als einem »Sack« von Erinnerungen widersprochen, in dem der freie Wille nach den »richtigen« stöbert, hatte von »Sprüngen«, »Anhaltstellen« des Gedächtnisses geredet, und auch Halbwachs widerspricht dem Gedanken, es gebe hier ein Nebeneinander von Eindrücken, die, abgestuft nach ihrem »Alter«, unser Gedächtnis zusammenfügen, wie »mehrere gleichschwere Steine, von denen die zuerst ins Wasser geworfenen unten bleiben sollten, und die anderen hochsteigen.«¹² Er wendet sich nun aber auch gegen die Vorstellung Bergsons, das Gedächtnis »schleppe« seine Bilder gleichsam »hinter sich her«, sei als Ganzes immer vorhanden, und der

11 *Das Gedächtnis*, S. 107ff. Wie entschieden Halbwachs den physiologischen Substantialismus zurückweist, wird gerade an seiner eigenwilligen Behandlung der Aphasie deutlich. Schon die oft erstaunliche Gleichartigkeit von Sprachstörungen hirngeschädigter und gesunder Menschen nimmt Halbwachs als Hinweis auf eine ihrem Charakter nach *soziale* »Läsion« – zumindest fehlt in eben diesem Fall der *spezifische* Erklärungswert physiologischer Beobachtungen – und führt dann anhand mehrerer Beispiele, deren physische »Logik« offenbar nicht über eine Aufzählung hinauskommt, den Gedanken an eine Stelle, wo es nicht mehr um einen *körperlichen* »Substanzverlust« geht, sondern um den Verlust eines *Schemas*, von »symbolischen Vorstellungsformen«, um eine Verschiebung, ein Zerbrechen der *Rahmen* des Gedächtnisses: *sie* allein sind die »Substanz«, deren Beschädigung und Verlust den *Sinn* der Störungen durchsichtig macht, vgl. ebd., S. 73–124.

12 *Das Gedächtnis*, S. 134.

Körper bilde den Rahmen, öffne den »Spalt«, durch den dann die Erinnerungen ins Bewußtsein »schlüpfen«: weder ist es der Körper selbst, der die Erinnerungen »macht«, noch sind es die zufälligen, sensomotorischen Veränderungen, die ihnen den Durchgang ermöglichen – nicht der Körper ist das Hindernis, sondern das »Gesamt der Vorstellungen, die gegenwärtig unser Bewußtsein besetzt halten.«¹³ Erinnerungen lassen sich nicht »aus dem Körper herausziehen«, es ist kein »Wiederfinden« einer »Sache«, das hier vor sich geht, sondern das Gedächtnis schöpft aus einer Ordnung, besitzt »Rahmen«, in denen jene Bilder erst ihren Platz finden, die sonst nur Eindrücke, »Fragment« bleiben: es sind kollektive Repräsentationen, die aus solchen »Eindrücken« echte Erinnerungen schmieden und das Vergessen beginnt dort, wo der einstige Rahmen zerbrochen ist. Halbwachs läßt hier keinerlei Zweifel: weil wir unsere »Eindrücke« innerhalb *sozialer* Rahmen empfangen, die sie erst dazu machen, die unserem Verhältnis zur »Welt« *Bedeutung* verleihen, die Wahrnehmung, Denken und Fühlen, die Raum und Zeit *für uns* ordnen und *in uns* ihre Ordnung verwirklichen, weil die gesellschaftliche *Praxis* das »unvordenkliche« *Substrat* ihrer selbst ist, weil wir nicht anders *können*, als uns ihr auszuliefern, bleibt die Erinnerung, immer und überall, *sozialer* Natur. Bergson, der hier zwischen *mémoire pure* und *mémoire habituelle* unterschieden hatte, einem unmittelbaren, bildhaften und gefühlsreichen Gedächtnis des je einzelnen Menschen, je besonders in seiner Färbung, seinem Inhalt, und der »eingewohnten« Erinnerung, dem, was die Teilhabe an der Gesellschaft an Konventionen und Praktiken in uns hinterläßt, auch er kann das epistemologische Knäuel von Körper und Geist, von Einzelem und Gesellschaft nicht entwirren. Halbwachs stattdessen faßt das in Frage stehende Phänomen als nur *eines* zusammen: denn entweder gibt es zwischen dem Rahmen und den »Ereignissen« Berührungen, »aber beide wären nicht von gleicher Seinsweise, ebenso wie der Rahmen eines Bildes und die Leinwand darinnen«. Oder aber es besteht zwischen ihnen

13 Ebd., S. 135.

eine wesensmäßige *Identität*, es sind die Ereignisse Erinnerungen, ihr Rahmen aber gleichursprünglich aus Erinnerungen gefügt¹⁴ – die scheinbare Faktizität des »unmittelbaren« Geschehens geht in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ebenso auf wie sich diese Bedeutung in ihr *rekonstruktiv* erfüllt. Wieder kehrt Halbwachs zu seiner epistemologischen Ausgangslage zurück: jeder Versuch, hinter der *sinnhaften* Verfassung des gelebten Lebens etwas ihm nicht Zugehöriges entdecken zu wollen, den Einzelnen aus der Gesellschaft »herauszuschneiden« und das Wahrnehmen und Denken, Fühlen und Handeln in die Sinnlosigkeit des Körpers zu tauchen, wirft alle *Kategorien* durcheinander, Kategorien, die allein eine *Soziologie der Kategorien*, eine »kollektive Psychologie« zur Verfügung stellen kann.¹⁵

14 *Das Gedächtnis*, S. 144.

15 Daß Blondel, der Psychologe, diesen Entwurf eines »kollektiven Gedächtnisses« trotz aller Bewunderung für die Klarheit der dort entwickelten Gedanken nicht ohne Weiteres hinnehmen konnte, ist angesichts des damals immer wieder aufbrechenden Streits um die Grenzen der Fächer innerhalb der »Wissenschaften vom Menschen« mehr als naheliegend: Blondel sieht bei Halbwachs jede »individuelle Dimension« völlig verschwinden, die Soziologie versuche hier die Psychologie zu schlucken, ein »Imperialismus« und »Pansozio-logismus«, der nicht mehr vertretbar sei, vgl. dazu *Revue Philosophique* 101, 1926, S. 290–298. Auf welch verlorenem Posten allerdings dieser »Imperialismus« damals schon stand, wird spätestens deutlich, als Blondel, dessen Abriss einer »Individualpsychologie« seinen Gegenstand nicht finden kann, dem Gegenüber schlicht die »pathologische Kompetenz« abspricht – obwohl dieser doch sämtliche bedeutenden klinischen Studien dieser Zeit besprochen hatte. Umgekehrt schlägt Halbwachs in seiner langen Besprechung von Blondels *Einführung in die Kollektivpsychologie* in *Revue philosophique* 107, 1928, S. 444–456, einen eher versöhnlichen Ton an, spricht von zwei verschiedenen Methoden, die sich aufeinander zu bewegen. Und tatsächlich geht es bei Halbwachs niemals um eine Hypostasierung von »Strukturen«; der Aufweis, daß einer »Individualpsychologie« der epistemologische Gegenstand fehlt, bedeutet nicht die Tilgung des »Individuums« – die Fragen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft hängen »nicht nur voneinander ab, sondern sind identisch. Man kann eben-sogut sagen, daß das Individuum sich erinnert, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt, und daß das Gedächtnis der Gruppe sich verwirklicht und offenbart in den individuellen Gedächtnissen«, *Das Gedächtnis*, S. 23. Es ist also schon hier kaum nachvollziehbar, daß Gérard Namer, von dem die bisher einzige Monographie zum »kollektiven Gedächtnis« stammt, in *La Mémoire collective*, dem posthum veröffentlichten Fragment, das Ende einer sich zunehmend von Durkheims »Soziologismus« absetzenden Entwicklung gesehen hat, die das »Individuelle« stärker betone – dieser Versuch, Halbwachs vor Durkheim »zu retten«, ist ein weiterer Beleg für das geradezu zwanghaft gestörte Verhältnis der Humanwissenschaften zu einem ihrer geistigen Väter, vgl. Namer, *Mémoire et société*, Paris 1987, zur Kritik des »Durkheimianismus« bei Halbwachs schon Marc Bloch, *Mémoire collective, tradition et coutume*, *Revue de Synthèse Historique* 40, 1925, S. 78–83.

In einem letzten großen Anlauf hat es Halbwachs schließlich unternommen, seine »kollektive Psychologie« an einem Gegenstand zu veranschaulichen, den Durkheim drei Jahrzehnte zuvor in einem berühmten Buch behandelt hatte – es geht um den Selbstmord. Schon Durkheim wählt dies Phänomen aus »strategischen« Gründen: an einer Schnittstelle der zeitgenössischen Episteme, dem Gegensatz von Individuellem und Sozialem, und von Normalem und Pathologischem versucht Durkheim den Nachweis zu erbringen, daß dieser ungeheure Verstoß gegen den menschlichen Lebenswillen weder der individuellen Eingebung noch einer pathologischen Entartung gehorcht, sondern *sozialen* Gesetzen. Halbwachs, der über dreißig Jahre später mit *Les causes du suicide* ein großes, längst vergessenes Werk hinterläßt, nimmt diese Vorlage auf, bearbeitet sie aber auf eigene Weise. Die »pathologische« Lehre von den »Anlagen« zum Selbstmord entbehrt auch bei Halbwachs jeder einsichtigen Grundlage, ist eine Vorstellung, die weder das allgegenwärtige *physiologische* Substrat zu ihren Gunsten ins Feld führen kann, noch ein klinisches *Erscheinungsbild*, das in seiner Konsistenz auch nur annähernd jene erstaunlichen sozialen Regelmäßigkeiten erreichte, wie sie Durkheim in seiner frühen Arbeit aufgewiesen hatte.¹⁶ Und Halbwachs zweifelt erneut am Sinn des epistemischen Gegensatzes »biologischer« und »sozialer« Ursachen des Selbstmords: wenn die damalige klinische Psychologie durchaus bereit war, »soziale Ursachen« des Phänomens anzuerkennen, solange sich hinter diesem Etikett des »Sozialen« scheinbar *individuelle* »Ereignisse« verbargen, unerwiderte Leidenschaft, Tod eines geliebten Menschen, Verlust von Hab und Gut, dann stellt Halbwachs auch diese Sicht der Dinge in Frage, auch sie bleiben Einflüsterungen des *sens commun*. Halbwachs nimmt stattdessen wiederum eine folgenreiche gedankliche Wendung vor, stellt das Verhältnis des Normalen zum Pathologischen auf den Kopf: wer Hand an sich legt, ist *in sozialer Hinsicht*

16 Vgl. *Les Causes du suicide*, Paris 1930, S. 403–449, zuvor schon als *Le suicide et les maladies mentales*, *Revue philosophique* 108, 1929, S. 321–360.

gleichzeitig völlig pathologisch und völlig normal – der »normale« Mensch bleibt normal, wenn sich die soziale Umgebung, das soziale Umfeld ändert, die seinem Leben Halt gegeben hatten, wenn der Rahmen »pathologisch« wird, wenn das kollektive Gleichgewicht von Individuum und Gesellschaft, Mensch und Gruppe aus den Fugen springt. Der Selbstmord ist keine kopflose, unwillkürliche Tat, es geht ihm ein Mindestmaß an *Reflexion* voraus, die auf eine soziale *Isolation* antwortet, den Einbruch der »sozialen Leere« erkennt.¹⁷ Die *positive* Seite dieses Entwurfs, die festen Rahmen der sozialen *Integration*, in denen der Mensch der »Melancholie« widersteht, hat Halbwachs dann in seiner umfangreichen Arbeit ausführlich dargestellt: er zieht die durkheimsche Linie über Durkheim hinaus, über die familiären und konfessionellen Bindungen hinweg bis zu den je eigentümlichen *façons de vivre*, unter deren Dach sich Arbeit und Alltag, Haus und Hof, Raum und Zeit, Vergangenheit und Gegenwart aufs engste zusammenfügen, eine eigene »Kultur« bestimmen, an deren Grenzen sich diese Bindungen aufzulösen beginnen. Über alle Unterschiede hinweg ist es das *Maß sozialer Integration*, das den Selbstmord »aufhält« und der Bruch dieses Rahmens, der ihn ermöglicht – Halbwachs faßt auch hier das durkheimsche Paradigma weiter, allgemeiner und erfüllt es dennoch mit konkretem Leben.

17 Auch zu dieser Frage bleibt die Antwort Blondels nicht aus: in seinem wenige Jahre später erschienenen Buch *Le suicide*, Strasbourg 1933, sieht er bei Halbwachs den alten Streit zwischen Individuum und Gesellschaft wiederbelebt, den Burgfried von Psychologie und Soziologie gebrochen. Und ein weiteres Mal läuft sein Gegenentwurf auf einen Spruch *ex cathedra* hinaus: Störungen des sozialen »Rahmens« seien eine notwendige, keine hinreichende Bedingung des Selbstmords, sondern immer müssen »Anlagen« dazu vorhanden sein. Statt aber eine überzeugende »pathologische« Sicht dieser »melancholischen Krankheit« zu entwickeln, wird das Gespräch unterbrochen: Halbwachs verstehe offensichtlich nichts von Psychopathologie. Die Entgegnung des »Laien« fällt weniger scharf aus, ohne allerdings die Unvereinbarkeit der Sichtweisen verschweigen zu wollen, vgl. *Revue philosophique* 116, 1933, S. 473–475.

Phänomenologie des Geistes und Topographie der Gefühle – Von der kollektiven Psychologie zur sozialen Morphologie und zurück

Welches ist nun das Gebiet der »kollektiven Psychologie«? Mit seinen beiden großen Untersuchungen über das Gedächtnis und den Selbstmord war Halbwachs in tiefste Bereiche des Seelenlebens vorgedrungen, um dort die sozialen »Rahmen« unserer Wahrnehmung, des menschlichen Denkens und Fühlens und damit auch die Stellung eines paradigmatischen Entwurfs kenntlich zu machen: es sind *soziale* Tatbestände, von denen hier die Rede ist, sie lassen sich deshalb nur durch soziale Tatbestände erklären, und die Wissenschaft dieser Tatbestände, die Soziologie, geht vollständig in der »kollektiven Psychologie« auf. Gegen jede Verdinglichung im Sozialen sind es die Wahrnehmungen und Vorstellungen, das Denken und Fühlen, in dem die Menschen gemeinsam der Welt entgegentreten, sich über sie verständigen, sie sich aneignen, und wird die Soziologie eine »reine« und dabei *kollektive* »Geisteswissenschaft« – es gibt keine Wirklichkeit außer jener, deren *Bilder* wir vor uns haben, und die Soziologie ist eine »transzendente« Wissenschaft dieser Bilder und der Rahmen, von denen sie eingefasst sind.¹⁸ Der epistemologische Hintergrund dieses Entwurfs drängt sich bei Halbwachs ganz unmißverständlich ins Blickfeld: es gibt keine »Wissenschaft vom Menschen«, die sich außerhalb ihres »Sinns« bewegt, die aus dem völlig *heterogenen*

18 Und ganz selbstverständlich entwirft Halbwachs wie Durkheim diese Wissenschaft als eine *positive*: denn der »Positivismus« Durkheims besagt ja nicht mehr und nicht weniger als daß die »kollektive Psychologie« eine Wirklichkeit der *Vorstellungen* über die Wirklichkeit zum Gegenstand hat, eine Wirklichkeit, die sich messen und wägen läßt *wie* Dinge, ohne aber doch zu behaupten, wir hätten hier tatsächliche »Dinge« vor uns. Schon ein kurzer Blick ins Register der berühmten *Regeln der soziologischen Methode* zeigt, daß Durkheims »positivistische« Hypostasierung der sozialen Welt wohl eher in der Wahrnehmung der Nachgeborenen stattfindet – zum »Dingcharakter des Sozialen« finden sich im Vorwort René Königs doppelt so viel Einträge wie in Durkheims »Pamphlet« selbst, und wenn man dort die einschlägigen Seiten liest, bleibt kaum mehr etwas von einem soziologischen »Realismus« übrig. Stattdessen ist der epistemologische *Bruch*, den dieses Vorgehen gegenüber den »praenotiones« des Alltagsverständnisses vollzieht, bis heute eine der wesentlichen Voraussetzungen für den wissenschaftlichen Anspruch des Fachs.

Bereich »natürlicher« Tatbestände den Sinn sozialer Tatbestände erhellen könnte, und es gibt auch keine Wissenschaft vom *einzelnen* Menschen – die Verallgemeinerung des Besonderen kann ihre Widersprüche nur im Vertrauen auf einen *common sense* behaupten, der selbst die »kollektiven Repräsentationen« auf seine Gewährleistung verpflichtet. Wenn Halbwachs schließlich seine Sicht der Dinge in einigen wenigen Arbeiten zur »kollektiven Psychologie« ausführt, wird immer wieder der allgemeine Zug dieses Entwurfs deutlich: von den Höhen des erkennenden Geistes, der »reinen« Vernunft, bis in die Tiefen der menschlichen Gefühlswelt sind es allein die Menschen als *gesellschaftliche* Wesen, die ihre Wirklichkeit derart unmittelbar teilen, daß wir sie in uns beschlossen glauben.

Halbwachs nimmt dabei Charles Blondels *Introduction à la psychologie collective* zum Anlaß, erneut das Gebiet seiner »kollektiven Psychologie« abzustecken: denn bei aller Gemeinsamkeit der beiden Entwürfe bleibt doch der entscheidende Unterschied, daß der Psychologe zwischen die Physiologie und eine soziologische »Seelenkunde« die »eigentliche« Psychologie als »Wissenschaft des Individuums« eingefügt sehen wollte. Halbwachs stellt dies grundsätzlich in Frage: in seiner Besprechung *La psychologie collective d'après Charles Blondel* und dann nochmals ein Jahrzehnt später, zu Beginn seines Beitrags *Individual consciousness and collective mind*, der im *American Journal of Sociology* erscheint, bestreitet er fast gleichlautend schon die epistemologische Berechtigung dieses Gedankens – es gibt keine *Wissenschaft* vom »Besonderen«. Umgekehrt besteht zwischen dem epistemologischen Bereich einer empirischen Psychologie des Körpers und dem Bereich der »Seele« keinerlei Beziehung, sie bleiben völlig heterogen: jene *allgemeinen physischen* Eigenheiten des Zusammenhangs von Leib und Seele, die Verfassung des *Gattungswesens* Mensch machen uns den Tieren gemein – desto unbedingter man den Leib als Quelle der menschlichen Daseinsgestalt zu erkennen glaubte, umso weiter entzogen sich alle »höheren« Ausprägungen des Geisteslebens dem wissenschaftlichen Verständnis. Es ist einzig die »kollektive Psychologie«, der diese Tatbestände

zugänglich werden, Tatbestände, in denen sämtliche Erscheinungen der menschlichen »Kultur« aufgehen, Glaube, Sitte, Sprache, Kunst und Wissenschaft, es sind genau diese kollektiv »apriorischen«, praktisch »transzendentalen« *Formen*, innerhalb derer *allein* der Mensch die Welt wissen kann.

Halbwachs, der von hier aus, von den *kollektiven Repräsentationen* den Weg zur *sozialen Morphologie* weist, dorthin, wo menschliches Handeln, das selbst nur durch eine »kollektive Psychologie« erklärbar ist, feste Gestalt annimmt, wo es sich der Zeit und des Raumes bemächtigt, im *Materiellen*, in der stofflichen Welt seine Spuren hinterläßt, um dann erneut von den Vorstellungen der Menschen Besitz zu ergreifen, Halbwachs schlägt im selben Augenblick, und alles unter dem Dach der »kollektiven Psychologie«, den gedanklichen Bogen zu einem scheinbar ganz entgegengesetzten Stoff: sein Versuch *Zur kollektiven Psychologie der Vernunft* macht selbst das »reine« Denken als ganz gesellschaftliches namhaft, als soziale Praxis geteilter, kollektiver Repräsentationen. Dieser soziologische Befund ist auch damals noch unerhört: das Vernunftdenken, die seit der cartesianischen Aufklärung in sich wohl gefügte Ordnung des Verstandes, dem eine gleichermaßen »vernünftig« geartete »Ordnung der Dinge« erkennbar wurde, hatte den frühen Empirismus, Kants transzendentalen Idealismus, lebensphilosophische Hermeneutik und »wissenschaftliche« Anthropologie insofern überstanden, als der »erfahrende«, die Welt »anschauend« sich aneignende Mensch Einzelner geblieben war – wie man das Verhältnis menschlicher Erkenntnis zu ihren Gegenständen auch ansehen wollte, seine *sozialen* »Bedingungen der Möglichkeit« lagen außerhalb des Gesichtskreises. Halbwachs erschließt dieses Feld zunächst im Anschluß an jene zeitgenössischen Fragen der Anthropologie und Ethnologie, denen das »primitive Denken« zur Herausforderung wurde: spätestens mit Lévy-Bruhl, auch er stark von Durkheim beeinflusst, hatte die »Logik der Dinge« ein anderes Gesicht bekommen, das »prälogische« Denken der »Naturvölker« eine eigene Logik zu Tage gefördert, in der sich die »rationalen« Techniken des »Werkzeugmenschen« mit der scheinbar

völlig »irrationalen« Kosmologie der Stämme verschränkten. Und auch bei Halbwachs ist es Durkheim, der die Vorlage für seine soziologische »Vernunftkritik« liefert: in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens*, an denen Durkheim eine Entsprechung der Strukturen kosmologischer Vorstellungen und der sozialen Struktur des Stammes als ein »Urbild« der »Entsprechung sozialer und mentaler Strukturen« überhaupt aufzuweisen versucht hatte, läuft der »Zweck« jener irrationalen Sicht der Gegenstandswelt *auf sich selbst* zu, auf die Stärkung der Gruppe und der kollektiven Repräsentationen, in denen sie sich erfährt, sich die Gesellschaft selbst zum Ziel wird – die »objektive Vernunft« ist auch für Halbwachs *relativ* zur Objektivität der gelebten sozialen Praxis.¹⁹

Wenn Halbwachs sich von dort schließlich ins Reich der »reinen Logik« begibt, zum kantschen »Verstand nur mit sich selbst«, dann bahnt sich die Darstellung auch hier ihren Weg zu den *kollektiven* Anfangsgründen der Urteilskraft. Halbwachs geht dabei nicht näher auf den erkenntniskritischen Gehalt der kantschen Lehre ein, obgleich die *soziologische* Wendung des Verhältnisses von »Anschauung« und »Begriff«, wie sie Durkheim vorgenommen hatte, stillschweigend im Raum steht: daß die »Kategorien« und »Anschauungsformen«, die der Wahrnehmung erst Erkenntnischarakter verleihen, ohne sie aber »leer« bleiben, nie *individuell* transzendente sind, sondern immer in *gemeinsamen* Lebensvollzügen der Menschen geteilte Repräsentationen – wenn die kantsche Transzendentalphilosophie gegen eine Vorstellung von der

19 Eine der großen Fragen, die damals, in eben diesem Zusammenhang, nach dem »genealogischen« Verhältnis von Religion, Technik und Wissenschaft gestellt wurden, entscheidet Halbwachs wiederum im Sinne Durkheims: der »technische« Mensch mit seinen Artefakten, auch sie Ergebnis kollektiver Praxis, *transzendiert* diese Praxis erst in kollektiven Repräsentationen über den »Sinn« aller Erscheinungen, die Welt als solche und als Ganzes, und es ist die Religion, es sind die religiösen Vorstellungen, die zuerst eine solche »quasi-systematische« Weltsicht zustande bringen – von hier zur Wissenschaft, die immer eine solche Systematisierung voraussetzt, eine *geistige* Ordnung der Dinge, die nur innerhalb bestimmter Gruppen und mit ihrer Entwicklung geteilter Vorstellungen, gemeinsamer Begriffe entstehen kann, führt kein *positiv* »evolutionärer« Weg, aber die *gedachte* Entsprechung dieser »symbolischen Formen« liegt näher als alles andere.

Unmittelbarkeit des erkennenden »Verstandes« und der »anschauenden« Erkenntnis gleichermaßen gerichtet war, dann war es die Soziologie Durkheims gegen jede Vorstellung davon, der Mensch »besitze«, *in natura*, selbst auch nur die grundlegendsten Kategorien seiner Weltanschauung »für sich«. Stattdessen beschäftigt sich Halbwachs mit der »reinen Logik« selbst, und seine Schlüsse und Umkehrschlüsse sind erstaunlich. Die *logische* Grenze zwischen »Analyse« und »Synthese« wird »soziologisch« aufgeweicht: jedes Urteil, auch das »synthetische«, ist insofern analytisch, als sein »Prädikat« im Denken schon »gegeben« sein muß, damit die Frage überhaupt beantwortet werden kann, und die »Analyse« beinhaltet immer eine »Synthese«, die aus dem sinnlosem Raum des »Gegebenen« dem »Subjekt« ein »Prädikat« verleiht – nur die praktische Ordnung der »Perspektiven« bereitet den Stoff für die »gesellschaftliche Urteilskraft«, und ihre Logik *in praxi* ist unauflöslich mit den kollektiven Erfahrungen der Menschen, den kollektiven Vorstellungen verbunden, die sie sich von ihrer Erfahrung machen. Die »Bildung des wissenschaftlichen Geistes«, über die Gaston Bachelard im selben Jahr erzählt hatte, sie ist auch für Halbwachs ein *konstruktiver* Vorgang: von der mythischen Erfahrung der Naturvölker zu den physikalischen, logischen, mathematischen Erkenntnissen der Gegenwart sind es *kollektive* Logiken, die unsere Weltanschauung in Formen gießen, sind es von bestimmten Gruppen *geteilte* »Kategorien« des Begründens und Urteilens, die zu unser aller Kategorien geworden sind. Maurice Halbwachs hat kurz nach seiner »kollektiven Psychologie der Urteilskraft« ein Lehrstück über das kollektive Gedächtnis der Musiker geschrieben:²⁰ von seiner kollektiven Psychologie der Vernunft reicht der Gedankenkreis bis in die künstlerische Praxis und von dort erneut in die Welt der Gefühle – die fiktive Einsamkeit des Wahrnehmens, Denkens und Empfindens weicht

20 La mémoire collective chez les musiciens, *Revue philosophique* 127, 1939, S. 136–165, später in *La mémoire collective*, Paris 1950 und 1970, S. 168–201, erweiterte Neuauflage 1997, dort S. 19–51.

überall seinen realen »Bedingungen der Möglichkeit«, Bedingungen, die sich nur in den gemeinsamen menschlichen Lebensvollzügen erfüllen.

Wenn sich nun also das Gebiet der »kollektiven Psychologie« bis in die scheinbar einsamen Höhen des menschlichen Geistes erstreckt, dann hat Maurice Halbwachs immer auch ihr »anderes Ende«, ihre Macht im Reich innerster Gefühle vor Augen: am häuslichen Herd entfaltet sie ihre ganze Kraft und Fülle, in den Gemeinschaften der Gläubigen setzt sie tiefste Empfindungen frei, sie prägt die Bedürfnisse und Antriebe der Klassen – von seiner *Classe ouvrière* über die *Cadres sociaux de la mémoire* und die *Causes du suicide* bis zur *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* hatte Halbwachs dieses Gebiet wieder und wieder zu erschließen versucht. In einer letzten, kurz nach seinem Tod veröffentlichten Arbeit, *L'expression des émotions et la société*, verdichtet Halbwachs schließlich den ganzen Gedanken auf engstem Raum, macht den Zugriff der »Gesellschaft«, oder besser der gesellschaftlichen *Gruppen* auf die menschliche »Seele« auch dort nachvollziehbar, wo »natürlichste« Empfindungen, ohnmächtige Gefühle, ungestüme Leidenschaften ihren Ausdruck zu finden scheinen: am eindrücklichsten bei den Naturvölkern, dann in den »traditionalen« Gesellschaften gleicht der Gefühlsausdruck einer mehr oder weniger strengen »Sprache«, bringt eine »soziale Disziplin« der Gefühle zum sprechen, eine »soziale Dressur«, die Anpassung und Vorwegnahme kollektiver Erwartungen untrennbar mischt, sie in Fleisch und Blut übergehen läßt – eine durch und durch soziale Ordnung der Expressivität. Halbwachs geht hier aber noch weiter, die soziale Konventionalität, die kollektive Konditionierung des Gefühlsausdrucks bemächtigt sich nun der *Gefühle selbst*: als die »kollektive Psychologie« der »Psychologen« gerade diese *Konventionalität* des Gefühlsausdrucks noch zugestehen konnte, ohne dabei das »Innerste« des Menschen erreicht zu sehen, eine Vorstellung, die schon Marcel Mauss aufgesprengt, deren *praktisches* »Substrat« sehr viel tiefer in den Menschen hinein verlegt hatte, mit seinen kollektiven »Techniken des

Körpers«,²¹ die gleichzeitig eine »Gefühlstechnik« beinhalten, in denen sich die *Qualifizierung des Körpers* mit der *Qualifizierung der Seele* schier ununterscheidbar verbindet, als noch immer ein Rest eben dieser Trennung von sozialer Konvention und individueller Emotion bestand, ebnet Halbwachs ihre epistemischen Grenzen vollends ein – wie sehr auch die kollektiven »Techniken« des Gefühlsausdrucks, die sozialen Konventionen ihr geradezu gewaltsames Recht auf die menschliche »Seele« geltend machen, überall sind die Gefühle der Menschen in eine ganze Welt gemeinsamer Lebensvollzüge verstrickt, die sich die Dinge aneignen und in Raum und Zeit einen »Rahmen« geben, während diese kollektive Aneignung in jedem Augenblick die ganze Welt der Gedanken und Gefühle wachzurufen in der Lage ist, aus der sie einst selbst entsprang. Hier endlich beginnt die »kollektive Psychologie« des Maurice Halbwachs als »soziale Morphologie« greifbare *Gestalt* anzunehmen.

Emile Durkheim hatte seine Soziologie als »kollektive Psychologie« gefaßt, die *soziale* Tatsachen allein als *psychische* Tatsachen begreift, dabei aber ihren Geltungsbereich bis dorthin ausgedehnt, wo sie dann im *Materiellen* ihre Spuren hinterlassen, sich der Gegenstandswelt bemächtigen, in Raum und Zeit sichtbares, stoffliches Dasein gewinnen – Halbwachs entfaltet diesen Entwurf nun in seiner ganzen gedanklichen Tragweite und bringt ihn zum sprechen. Seine *soziale Morphologie*, für die Halbwachs schon früh eine beeindruckende Studie über die Entwicklung des Pariser Stadtbildes geliefert hatte,²² ist in allen Arbeiten gegenwärtig: von der *Classe ouvrière*, deren »Bewußtsein« immer ein Gesamt von *Repräsentationen* meint, über ihren symbolischen *und materiellen* »Platz« in der Gesellschaft, der an gemeinsamen Zeichen der »Lebensführung«, im

21 Zuerst im *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 32, 1936, S. 271–293, dann *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, S. 363–386, vgl. auch *Soziologie und Anthropologie*, Frankfurt 1989, Bd. 2, S. 197–220.

22 *Les expropriations et le prix des terrains à Paris (1860–1900)*, Paris 1909, die ersten beiden Kapitel in einer Neuauflage als *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans*, Paris 1928.

Alltagsleben erkennbar wird, über dann die *Cadres sociaux de la mémoire*, in denen sich die räumlichen Zeichen der kollektiven Aneignung des Raumes, die Macht kollektiv ergriffener Zeit ins Erinnern schieben, bis zu seiner *Morphologie sociale* versucht Halbwachs, das untrennbare Verhältnis der kollektiven Psychologie zu ihren Schöpfungen zu veranschaulichen.²³ Wiederum Marcel Mauss hatte dieses Verhältnis, eine kollektive Ordnung der Zeit, den geteilten Rhythmus des Lebens und eine gleichzeitig geordnete Topographie, ihre »Belebung« des Raumes in seinem *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* für ein »Naturvolk« nachgezeichnet,²⁴ Halbwachs zeigt nun an der bäuerlichen Kultur und am städtischen Raum mit seinen »Klassen« ganz Ähnliches: die enge Verflechtung der ländlichen Gruppen mit dem von ihnen bevölkerten Raum, den Zusammenhang von Familie und Haus, Arbeit und Scholle, eine besondere »Lebensweise«, die sich im Materiellen verfestigt, der Gruppe Stabilität und Dauer verleiht – und die Räume der städtischen Klassen, ihre Stadtviertel, die Eigenart ihrer Ausdehnung und Gliederung, der Ballung und Streuung ihrer Bewohner, ihre Wirkungen auf kollektive Bedürfnisse und Geschmäcke, ihr wirtschaftliches Leben, ihre Märkte und Geschäfte, ihre Straßen und Plätze, all dies verleiht dem Bewußtsein der Klassen eine durchaus unscharfes, aber desto bezwingenderes Bild ihrer Existenz. In seinen Arbeiten zum »Gedächtnis« hat Halbwachs die »kollektive Psychologie« tief in diesen morphologischen »Bannkreis« gezogen, sie in einem *sozialen Raum* und einer *sozialen Zeit* verankert: die *Cadres sociaux de la mémoire* geben zuerst den Blick darauf frei, die *Topographie légendaire* bringt den sozialen Raum ins Gedächtnis²⁵ und *La mémoire collective* schließlich liefert den Entwurf einer kollektiven Psychologie der »Anschauungsformen« – im Be-

23 *Morphologie sociale*, Paris 1938, Neuauflage 1970.

24 *Année sociologique* 9, 1904/1905, S. 39–132, später in *Sociologie et anthropologie*, dritte Auflage, Paris 1966, S. 389–477, vgl. *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, S. 181–278.

25 *La Topographie légendaires des Evangiles en Terre Sainte, Etude de mémoire collective*, Paris 1941.

wußtsein der gesellschaftlichen Gruppen entsteht dort eine klare Vorstellung ihrer selbst, wo sie sich Raum und Zeit aneignen, das Leben der Menschen in *Materie* gießen und ihm einen *Rhythmus* geben. Die materiellen Formen, in denen sich die sozialen Gruppen verkörpern, werden zum ursprünglichen Prinzip ihrer Stabilität, die Gruppe entwickelt ein Bewußtsein von ihrem »Körper«, vom Raum, den sie innehat, von der Zeit, die sie ergreift, und es sind diese Bilder Ergebnis einer kollektiven Aneignung der Gegenstandswelt, in deren materiellen Prägungen sie sich zuletzt wiedererkennt. Die »soziale Morphologie« des Maurice Halbwachs beschreibt die Gestaltwerdungen menschlichen Handelns, Hinterlassenschaften einer kollektiven Psychologie, welche nun ihrerseits Besitz vom Bewußtsein der Menschen ergreifen: materielle »Formen« spiegeln nicht nur die soziale Arbeit des Menschen an der Welt, verdichten nicht nur ihre »Psychologie«, sondern *prägen* die »Seele« selbst, *bebildern* das menschliche Empfinden, sie liegen am Ursprung der tiefsten und beständigsten, der *essentiellsten* Repräsentationen einer Gruppe, verfügen gleichsam eine »soziale Topographie« der Gefühle – die »kollektive Psychologie« erstreckt sich auf alle Lebensäußerungen, sie reicht von der abstrakten »Vernunft« zu den konkreten Gefühlen, und sie hinterläßt in der Welt greifbaren Spuren, die sich erneut des menschlichen Denkens und Fühlens bemächtigen.

Der Rahmen und die Bilder – Maurice Halbwachs, die kollektive Psychologie und eine Wissenschaft vom Menschen

Als Maurice Halbwachs sein Unternehmen einer »psychologie collective« beginnt, ist die ehemals neue Welt, der Kontinent einer »Wissenschaft vom Menschen« schon aufgeteilt und besiedelt: Geschichte, Psychologie, Ethnologie, Anthropologie, sie alle hatten damals ihren Platz längst gefunden, und selbst die Soziologie war nach vielen Mühen im Kreis dieser Fächer angekommen – als eine Art »Restwissenschaft«, der nun das übrig blieb, was die anderen nicht ausdrücklich ihren Gegen-

standsbereichen zurechneten. Denn bevor man ihren erstaunlichen Siegeszug als Wissenschaft vom »sozialen Handeln« ahnen konnte, bevor der Positivismus das Festland eroberte, war die Soziologie Durkheims als ganze schon gescheitert: der anfänglich noch rege Austausch zwischen den humanwissenschaftlichen Fächern, die unter dem frischen Eindruck dieser Soziologie ihre kanonischen Korsagen zu lockern versuchten, die ihre »neue« Geschichte als »Sozialgeschichte«, ihre Psychologie als »Sozialpsychologie« umzudeuten unternahmen, dieser zunächst fruchtbare Dialog, an dem sich gerade Halbwachs immer wieder beteiligt, er kommt doch zu einem Ende – das über allem Trennende bleibt der große Anspruch *einer* »Wissenschaft vom Menschen«, in der es keine anderen Tatbestände gibt als solche, die sich nur *in ihrer eigenen Ordnung*, nur *durch sich selbst* erklären lassen. Während die Psychologie – ihrerseits zerrissen zwischen einem naturwissenschaftlichen Paradigma, das den »wirklichen« Menschen nicht mehr erreichte, ihn als bloße »Maschine« begriff, ohne seine Eigenart fassen zu können, und den vielgestaltigen Versuchen, diese Eigenart auf allgemeine Begriffe zu bringen – nun das »Soziale« entdeckte, zuletzt aber ihre Rechte am »Individuellen« verteidigte, während dann die Geschichte begann, sich über das nackte »Geschehen« hinwegzusetzen, auch hier das »Soziale« des Gegenstandes auszumessen, um das »Historische« schließlich in ihren Geltungsbereich zurückzuholen, während dieser Zeit verteidigt Halbwachs nicht nur den ehemaligen Anspruch der *école sociologique*, sondern verleiht ihren frühen, manchmal nur flüchtigen Intuitionen gedankliche Tiefe, füllt ihre oft nur abstrakten Umrisse mit kräftigen Farben, einer Phänomenologie der konkreten sozialen Lebensbedingungen: die »kollektive Psychologie«, um die sich das Denken des Maurice Halbwachs immer bewegt hat, sie befruchtet und entfaltet das Erbe Durkheims, bildet die Mitte der Soziologie, als dem Entwurf einer ungeteilten »Wissenschaft vom Menschen«.

Und wenn Halbwachs dieser Wissenschaft einen Gegenstandsbereich vorbehält, der sämtliche menschlichen Lebensäußerungen einschließt, dann führt er mit letzter Folgerichtig-

keit einen gedanklichen Entwurf zu Ende, dessen epistemologische Kraft inmitten der epistemischen Auseinandersetzungen der Paradigmen und Disziplinen bis heute ungebrochen bleibt: indem »seine« Wissenschaft auf der grundsätzlichen Andersartigkeit, der radikalen epistemologischen Heterogenität ihrer Gegenstände im Verhältnis zu allen anderen, den Gegenständen einer Wissenschaft von der »Natur« besteht, sie als »kollektive Psychologie« von Tatbeständen der *Bedeutung* spricht, an die jede Naturwissenschaft ihre Maßstäbe nur legen kann, insofern sie selbst diese Heterogenität durch Bedeutung aufzuheben versucht, beharrt sie gleichermaßen auf der *kollektiven* Natur dieser Eigenart – der nackte Mensch ist eine Naturtatsache, der Mensch, um den es der Soziologie geht, ist von Berginn an, immer und überall *sozial*, ein Tatbestand der *Kultur*: Daß Halbwachs hier die Begriffe Durkheims mit Leben füllt und gleichzeitig von sozialen »Tatbeständen« spricht, auch dies hat seinen Sinn: nie steht in Frage, daß sich die Wissenschaft Begriffe über »etwas« bilden muß, welches ihr dann zum Gegenstand wird, das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit münzt die »kollektive Psychologie« aber in eine Wirklichkeit der »Begriffe«, der gemeinsamen Vorstellungen und Gefühle um, die sich erneut und »unmittelbar« ihrer Wirklichkeit bemächtigen – sind *dies* keine Tatbestände, dann verliert jede »Wissenschaft vom Menschen« ihren Gegenstand und ihre Berechtigung.

Es ist also die »Gesellschaft«, als »transzendente Institution«, es sind die sozialen Gruppen als Quelle gemeinsamer, »unvordenklicher« Kategorien, die gemeinsame Weltaneignung als Werkstätte der »Anschauungsformen«, die den Gegenstand einer »kollektiven Psychologie« bilden: wenn die »Gesellschaft« eine Abstraktion bleibt, bis sie im konkreten gesellschaftlichen Leben aufgeht, dann bleibt das »Individuum« die sinnlose Abstraktion schlechthin – der Kollektivsingular »Mensch« verdunkelt die Tatsache, daß wir nur *die* Menschen kennen, über »den« Menschen nur sprechen können, weil wir selbst in seinem *Plural* leben. Maurice Halbwachs hat dieses Verhältnis von Mensch und Gesellschaft früh in eine

dialogische Begriffseinheit gefaßt: die »Rahmen« und die »Bilder« sind es, an denen er die ineinander greifende Bedingungen sinnfällig werden läßt, die das Verhältnis gesellschaftlicher »Strukturen« zu ihrem »Stoff«, der »Formen« zu ihrem »Inhalt« bestimmt – Halbwachs sieht den Reichtum der Bilder, der konkreten Repräsentationen, die sich die Menschen von ihrer Welt »anfertigen«, Bilder, die nicht in ihrem »Rahmen« aufgehen, und einen »Rahmen«, der sich nicht in seinen Bildern erschöpft, die festgefügt, bis in Raum und Zeit sich erstreckenden Kategorien des Wahrnehmens, Denkens und Fühlens, wie sie die »kollektive Psychologie« hinterläßt. Und doch sind Rahmen und Bilder ihrem Wesen nach aus dem selben Stoff: es sind kollektive Repräsentationen, gemeinsame Vorstellungen, es ist das geteilte »Erleben«, die menschliche Arbeit an der Welt, wovon die Soziologie spricht – wenn dies der Gegenstand einer »Wissenschaft vom Menschen« sein sollte, der einzige, der ihr und nur ihr allein zugänglich werden kann, dann ist Maurice Halbwachs einer ihrer großen Ahnen.