

Heike Delitz

# Émile Durkheim

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

## Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Inhaltsverzeichnis .....   | III |
| 1 Originalität der durkheimschen Perspektive .....                                 | 7   |
| 1.1 Einführendes: der durkheimsche Sound .....                                     | 7   |
| 1.2 Durkheim: ein Name für Viele .....   | 8   |
| 1.3 Eine gesellschaftstheoretische Soziologie .....                                | 9   |
| 1.4 Negative Kennzeichnung: Was Durkheim nicht als Soziologie verstehen will ..... | 12  |
| 1.5 Positive Kennzeichnung: Durkheim-Soziologie in 9 Zügen .....                   | 13  |
| 2 Durkheim als soziologischer Klassiker: Lob und Kritik .....                      | 16  |
| 2.1 Aktualitäten .....   | 17  |
| 2.1.1 Das bleibende Leitproblem: Soziale Ordnung .....                             | 17  |
| 2.1.2 Die bleibende Methodologie: Vergleichende Soziologie .....                   | 17  |
| 2.1.3 Die bleibende methodische Perspektive .....                                  | 18  |
| 2.1.4 Die bleibende theoretische Perspektive .....                                 | 19  |
| 2.1.5 Die bleibende Analyse der Moderne .....                                      | 19  |
| 2.2 Inaktualitäten: Kritiken .....   | 20  |
| 2.2.1 Handlungsbasierte Erklärung .....  | 20  |
| 2.2.2 Kritische Theorie .....  | 21  |
| 2.2.3 Soziologie der Assoziationen (ANT) .....                                     | 22  |
| 2.3 Durkheim-Anschlüsse und Durkheim-Forschung .....                               | 24  |
| 2.3.1 Deutschsprachige Anschlüsse .....  | 24  |
| 2.3.2 Französische Anschlüsse .....  | 25  |
| 2.3.3 Britische und amerikanische Anschlüsse .....                                 | 28  |
| 2.3.4 Durkheim-Forschung .....   | 29  |
| 3 Émile Durkheim: Leben und Denken .....   | 31  |
| 3.1 Durkheims Leben: die akademische Karriere .....                                | 31  |
| 3.2 Das Werk .....   | 33  |
| 3.2.1 Vorgänger: Woran schließt Durkheim positiv an? .....                         | 33  |
| 3.2.2 Wovon grenzt sich Durkheim ab? Exkurs zu Gabriel Tarde .....                 | 35  |
| 3.2.3 Der Beitrag der Durkheimiens zum Werk Durkheims .....                        | 36  |
| 3.2.4 Die Année sociologique .....   | 40  |
| 3.3 Der zeitgenössische Kontext der Durkheim-Soziologie .....                      | 43  |
| 3.3.1 Der wissenschaftliche Kontext .....  | 43  |
| 3.4 Gesellschaftlicher und politischer Kontext .....                               | 44  |

|        |   |    |
|--------|---|----|
| 3.4.1  | Moderne gegen Tradition.....  | 44 |
| 3.4.2  | Dreyfus und der Kult des Individuums.....   | 45 |
| 3.4.3  | Deutschland gegen Frankreich.....   | 45 |
| 4      | Durchgang durch die einzelnen Werke.....  | 47 |
| 4.1    | Gesamtüberblick über das Werk Durkheims.....  | 47 |
| 4.1.1  | Das Zentrum: Religion als Matrix der Gesellschaft (kollektive Repräsentation) .....                   | 50 |
| 4.2    | Die Regeln der soziologischen Methode [1984/95].....  | 52 |
| 4.2.1  | Regeln zur Betrachtung der sozialen Tatbestände: Dinge (Kap. 2) .....                                 | 55 |
| 4.2.2  | Das Normale und das Pathologische (Kap. 3) .....  | 56 |
| 4.2.3  | Regeln zur Klassifizierung der Gesellschaften (Kap. 4).....   | 58 |
| 4.2.4  | Wie man das Soziale erklärt (Kap. 5).....   | 59 |
| 4.2.5  | Methodische Vorschriften: Regeln der Beweisführung (Kap. 6) .....                                     | 61 |
| 4.2.6  | Die Philosophie ohne Subjekt (Kap. 7).....  | 62 |
| 4.3    | Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften [1893]..... | 63 |
| 4.3.1  | Einführendes.....   | 63 |
| 4.3.2  | Rezeption .....   | 64 |
| 4.3.3  | Argumentation des Buches.....   | 66 |
| 4.3.4  | Die Grundfrage.....   | 66 |
| 4.3.5  | Die funktionale Methode .....   | 69 |
| 4.3.6  | Das Kollektivbewusstsein und die Funktion des Verbrechens.....  | 70 |
| 4.3.7  | Die Rechtssoziologie (Straf- und Vertragsrecht) .....   | 71 |
| 4.3.8  | Mechanische und organische Solidarität .....  | 71 |
| 4.3.9  | Die Theorie der gesellschaftlichen Evolution .....  | 73 |
| 4.3.10 | Subjektform und soziale Struktur (Intensitäten der Integration).....                                  | 73 |
| 4.3.11 | Ursachen, Bedingungen und Folgen der Arbeitsteilung.....  | 75 |
| 4.3.12 | Pathologische Formen der Arbeitsteilung .....   | 76 |
| 4.3.13 | Zusammenfassung .....   | 77 |
| 4.4    | Selbstmord. Studie der Soziologie [1897].....   | 79 |
| 4.4.1  | Der Anlass und eigentliche Grund des Buches.....  | 79 |
| 4.4.2  | Rezeption .....   | 79 |
| 4.4.3  | Argumentationsgang .....  | 80 |
| 4.4.4  | Die Daten oder Fakten .....   | 81 |
| 4.4.5  | Negative Argumentation: fehlende Korrelationen.....   | 82 |
| 4.4.6  | Die positiven Korrelationen: Integrationsintensitäten .....   | 84 |

|        |   |     |
|--------|---|-----|
| 4.4.7  | Der egoistische Selbstmord: zu starke Individualisierung .....                                | 85  |
| 4.4.8  | Der altruistische Selbstmord: zu starke Integration.....                                      | 87  |
| 4.4.9  | Der anomische Selbstmord: fehlende Reglementierung .....                                      | 88  |
| 4.4.10 | Die Fußnote zum fatalistischen Selbstmord .....   | 89  |
| 4.4.11 | Fazit .....   | 89  |
| 4.5    | Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Das totemistische System in Australien [1912]92 |     |
| 4.5.1  | Einführendes.....   | 92  |
| 4.5.2  | Vorbereitendes (Religionssoziologie): .....   | 93  |
| 4.5.3  | Vorbereitendes (Wissenssoziologie).....   | 94  |
| 4.5.4  | Durkheims Buch: Religions-, Wissens- und Moralsoziologie.....                                 | 95  |
| 4.5.5  | Rezeption .....   | 96  |
| 4.5.6  | Aktualität.....   | 98  |
| 4.5.7  | Inhalt und Argumentationsgang.....  | 99  |
| 4.5.8  | Was ist, soziologisch gesehen, eine Religion? (Buch 1).....                                   | 100 |
| 4.5.9  | Die totemistischen Vorstellungen und ihre soziale Funktion (Buch 2).....                      | 101 |
| 4.5.10 | Die Affekt- und Symboltheorie der Gesellschaft (die 'kollektive Erregung') .....              | 107 |
| 4.5.11 | Die soziologisierte Monadologie – was ist die 'Gesellschaft'? .....                           | 111 |
| 4.5.12 | Die totemistischen Riten und ihre soziale Funktion und Effekte (Buch 3).....                  | 112 |
| 4.5.13 | Das religionssoziologische Ergebnis: Die imaginierte, transfigurierte Gesellschaft. 115       |     |
| 4.5.14 | Das wissenssoziologische Ergebnis: Der soziale Ursprung des Denkens.....                      | 115 |
| 4.5.15 | 'Neue Stunden schöpferischer Erregung': das politische Ziel der Totemismus-Analyse 117        |     |
| 4.6    | Weitere Schriften: Die Moral- und Erziehungssoziologie .....                                  | 119 |
| 4.6.1  | Die Soziologie der Moral: die ‚Physik‘ moralischer und rechtlicher Phänomene .                | 119 |
| 4.6.2  | Die Soziologie der Erziehung und der Pädagogik.....   | 120 |
| 5      | Die Erzeugung einer neuen Moral: Der politische Durkheim .....                                | 122 |
| 6      | Rück- und Ausblick.....   | 125 |
|        | Literaturverzeichnis.....   | 127 |
|        | Siglen.....   | 127 |
|        | Primärliteratur Durkheims .....   | 127 |
|        | Sekundärliteratur und Literatur der Durkheimiens.....   | 128 |



# 1 Originalität der durkheimschen Perspektive



Abbildung 1: Auszug aus Ansgar Lorenz, Nektarios Ntemiris, *Klassiker der Soziologie. Illustrierte Einführung*, München 2015

## 1.1 Einführendes: der durkheimsche Sound

Was ist, was denkt, was bleibt von Durkheim? Steigen wir mit einigen berühmten Passagen ein - von Durkheim, aber auch von seinen Mitarbeitern und Schülern. Zitieren wir also einige prototypische Aussagen, um den 'Sound' dieser Soziologie zu erwischen. In den *Regeln der soziologischen Methode* schreibt Durkheim, die "Ursache" sozialer Tatsachen lasse sich nicht in "Zuständen des individuellen Bewußtseins" finden (R1 193); und zwar, weil ein "Ganzes" nicht in der Summe seiner Teile aufgeht - sondern ein "Ding anderer Art" ist, neue Eigenschaften aufweist. Daher "ist die Gesellschaft ... eine spezifische Realität", die nicht durch ihre Träger, die Einzelnen, rückführbar ist (ebd. 187). Man erkennt diese an den Verpflichtungen, an allem, was man nicht von sich aus tut; daran, dass Institutionen „auf den Einzelnen einen äußeren Zwang“ ausüben (ebd. 114). Deswegen wird man Durkheim immer erneut die Austreibung der Freiheit des Einzelnen vorwerfen. Genauer aber, wird Durkheim sagen, dass der Einzelne eben in vielen seiner Fähigkeiten und Gedanken sowie Gefühlen und Werthaltungen das "Produkt" der Gesellschaft ist. Eine jede Gesellschaft findet ihre ‚Grundlage‘ nicht a priori im „Bewußtsein der Individuen vor, sondern sie schafft sie sich selbst“. Das Individuum ist „eher ein Produkt der Gesellschaft als ihr Schöpfer“ (AT 416, Anm. 16). Ein Beweis dieser gesellschaftlichen Formationskraft, ein Nachweis des Menschen als soziales Wesen liegt im *Selbstmord* vor. In diesem Buch, das sich den Gründen des Suizids widmet - und zwar den gesellschaftlichen Gründen,

<sup>1</sup> Die vier Hauptwerke Durkheims sind mit Siglen gekennzeichnet: R = Regeln der soziologischen Methode; AT = Über die Teilung der sozialen Arbeit; SM = Selbstmord; EF = Die elementaren Formen des religiösen Lebens.

wegen denen die Selbstmordrate in einem Kollektiv eine prägnante Konstanz aufweist - zeigt Durkheim, dass das Individuum selbst in seinen einsamsten Entscheidungen "von einer moralischen Wirklichkeit beherrscht ist, die über es hinausreicht: die kollektive". Denn in den Daten zeigt sich, dass jedes Kollektiv eine eigene Selbstmordrate und einen eigenen "Beschleunigungskoeffizienten" besitzt, wobei es unabhängige "Variationen" gibt, die diese abhängige Variable bestimmen: "Ehe, Scheidung, Familie, Konfession, Armee". Diese "Institutionen" sind "tätige Kräfte ..., die durch die Art, wie sie das Individuum bestimmen bezeugen, daß sie nicht von ihm abhängen" (SM 21f.)

In *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* wird Durkheim sagen: Mit der soziologischen Erklärung hört die Religion auf, "eine unerklärliche Halluzination" zu sein, eine veraltete, nicht aufgeklärte Denkweise. Durkheim zeigt: Jede Religion "gründet in der Wirklichkeit", und zwar in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Wenn man also an eine göttliche, oder auch an eine tier- oder pflanzenförmige, anonyme Macht glaube, so irre man "sich allein bezüglich des Buchstaben des Symbols, mit dessen Hilfe dieses Wesen" vorgestellt wird - denn in den religiösen Begriffen steckt eigentlich das Kollektiv. Die Religion ist ein "Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen, deren Mitglieder sie sind", kurz: "Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft" (EF 309).

Unter anderem Marcel Mauss wird diese Perspektive mit Durkheim teilen, etwa hinsichtlich der Systematisierungen oder Klassifizierungen der Natur - der Kosmologien: "Es ist behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ... am eigenen Vorbild entwickelt". Genau genommen ist dieser "Anthropozentrismus" aber ein "Soziozentrismus", denn im "Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen." (Durkheim, Mauss 1993: 254f.) Im Blick auf die Tauschsysteme und die rituellen Verpflichtungen zum Tausch in anderen ökonomischen Regimen als den kapitalistischen wird Mauss schreiben: "Alle diese Institutionen bringen nur eine Tatsache, ein soziales System und eine Mentalität zum Ausdruck: daß alles - Nahrungsmittel, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge - Gegenstand der Übergabe und der Rückgabe ist". (Mauss 1989b [1923/24]: 57) Im Tausch verknüpfen sich die Einzelnen und Generationen zu 'Gesellschaften' - diese haben eine symbolische und rituelle Existenz. Durkheimianisch ist auch seine Beobachtung, dass jede Gesellschaft ihre eigene "Technik des Körpers" hat. Jede hat ihre Gewohnheiten des Schwimmens, Marschierens, Grabens; auch der Körper, nicht nur das Denken ist zutiefst gesellschaftlich geprägt.

## 1.2 Durkheim: ein Name für Viele

Die Soziologie Émile Durkheims - diese Bezeichnung steht nicht allein für das Werk einer Person (wie die Soziologie Max Webers oder Georg Simmels, oder auch Karl Mannheims), sondern für eine von mehreren geteilte Perspektive. Diese Perspektive ist nicht von Durkheim allein entfaltet worden - so, wie Niklas Luhmann zunächst ein Werk vorlegte, das dann von anderen weiter entwickelt worden wäre. Vielmehr steht der Name 'Durkheim' für ein Gemeinschaftswerk: für eine gleichzeitig von mehreren Köpfen entfaltete Perspektive und eine arbeitsteilig durchgeführte Forschung. Dieses Gemeinschaftswerk war zentriert um die *Année sociologique*, eine bis heu-



te existierende soziologische Zeitschrift. In Frankreich steht dafür der Name *école française de sociologie* oder auch *école sociologique française* - als gäbe es keine andere "französische Soziologie". Einerseits muss man also im selben Atemzug wie Durkheim andere Namen erwähnen - Mauss, Halbwachs, Fauconnet, Granet, Hubert, Bouglé, Simiand, Hubert, Hertz und viele andere; Namen, die vor allem in den Bänden der *Année sociologique* auftauchen, in die sie alle sehr viel Arbeit gesteckt haben, so dass für eigene Werke wenig Zeit blieb. Dies war auch der Grund, die Zeitschrift sukzessive zu verkleinern und seltener erscheinen zu lassen. Zugleich nimmt Durkheim unter diesen Namen doch eine besondere Stellung ein - eine, die sich an seiner Herausgeber-Funktion in der *Année* oder an den Briefen etwa an M. Mauss nachvollziehen lässt. Er ist der Chef - der, der seit 1894 einen zunächst außerordentlichen, ab 1896 'ordentlichen' Lehrstuhl für Sozialwissenschaft und Pädagogik in Bordeaux innehatte; er, der ab 1902 an der Sorbonne in Paris Pädagogik und Soziologie lehrte, ab 1906 als außerordentlicher, ab 1913 als 'ordentlicher' Professor; er, der als "Regent" und "Tyrann" der *Neuen Sorbonne* galt, weil er an einer spezialisierten Ausbildung zutiefst interessiert war, wie er sie in der Dissertation über die *Arbeitsteilung* 1893 als Erfordernis moderner Gesellschaften analysiert hatte.

Wie erwähnt impliziert die Bezeichnung, es handele sich um 'die' französische Schule der Soziologie eine durchaus polemische Behauptung: Es gäbe keine anderen Soziologie in Frankreich. Dabei gab es (neben den deutschen, britischen und auch den italienischen Anläufen) durchaus andere französische Vorschläge. Die Durkheim-Perspektive hat sich in der ständigen, oft polemischen Abwehr dieser Perspektiven entfaltet - der Abwehr weiterer Versuche, "Soziologie" zu betreiben, der neuen Disziplin ihren Gegenstand und ihre Methode zu geben; und in der Abwehr anderer Denkweisen generell. In diesem Sinne sind *Die Regeln der soziologischen Methode* zu lesen - als Fixierung der einzig 'richtigen' Soziologie und einzig 'richtigen' Wissenschaft. Abgewehrt wird jeder Rückgang auf Einzelne, jede "psychologische" Erklärung des Sozialen (implizit ist damit der Ansatz von Max Weber als nicht soziologisch erklärt - der seinerseits kategorisch erklärt, wie eine wirkliche Soziologie vorzugehen habe). Geht es um die Besonderheit der Durkheim-Perspektive, um das Paradigmatische, so kann man dieses also auf zwei Wegen erkennen: Zum einen *positiv* in dem, was die Durkheimianer teilen, was sie immer erneut betont haben - und zum anderen *negativ* von dem her, was sie abwehren, von dem sie sich abstießen. Dazu gehören alle Verweise in soziologischen Werken auf die Psychologie der Einzelnen: eine psychologische Erklärung muss sich alles entgegen lassen, was die Soziologie eigentlich interessiert. Neben solchen 'innersozziologischen' Konkurrenzen, die sich vor allem, aber nicht nur auf Gabriel Tarde bezogen, hat sich Durkheim auch insgesamt von allen Denkweisen abgestoßen, die nicht seine Anlehnung an die Naturwissenschaft teilten - und die Durkheim daher als 'irrationalistisch' und als 'metaphysisch' verstand (Delitz 2015). In all diesen negativen wie positiven Bewegungen der Gründung dessen, was SoziologInnen heute noch denken und betreiben, spielen zeitgenössisch sich verändernde Realitäten und politische Krisen eine Rolle. Auch darauf ist einzugehen.

### 1.3 Eine gesellschaftstheoretische Soziologie

Welche sozialen oder gesellschaftlichen (beide Begriffe fallen in dieser Soziologie in eins) Phänomene sind mit Durkheim wie aufklärbar - und für welche hat sich die Durkheim-Schule selbst interessiert? Geht es um eine exemplarische Illustration der durkheimischen Perspektive, so bietet sich an, etwa die moderne Auffassung der individuellen Person zu befragen - woher kommt

die Plausibilität und Heiligkeit der Menschenrechte – der Kult des Individuums? Und was haben die Selbstmordraten mit der je spezifischen Gesellschaft oder Kultur zu tun - etwa der Karoshi, der jüngst diskutierte japanische Selbstmord wegen (und allgemeiner: Tod durch) Überarbeitung, der einer bestimmten Arbeits- und Autoritätskultur entspricht? Wie verhält es sich mit den alltäglichen Festen und Feiern, oder den Drogen einer Gesellschaft – und was haben religiöse Vorstellungen und Praxen für eine gesellschaftliche Funktion? Solche Fragen lassen sich aus Durkheims Perspektive spezifisch beantworten, einerseits im Blick auf die Erfordernis gesellschaftlichen oder kollektiven Lebens schlechthin, andererseits im Blick auf die spezielle Eigenart moderner europäischer Gesellschaften. Bevor wir die einzelnen Werke *en detail* vorstellen, lohnt es sich, eine allgemeine Kennzeichnung dieser Perspektive vorzunehmen. *Was beinhaltet dieses Paradigma des soziologischen Denkens eigentlich für gemeinsame, geteilte Züge, und worin unterscheidet es sich von anderen - heute ebenso klassischen, das heißt weiter verfolgten, kontinuierlich weiter fortgeschriebenen - Ansätzen der Soziologie?*

Zunächst muss man sagen: den Erfolg, die Klassizität bestimmte sich - aus Sicht der französischen Forschung (v.a. Mucchielli 1998: 59f.) - weniger durch den Inhalt der durkheimschen Soziologie als durch ihre Durchführung. Denn jener war nicht radikal neu, versteht man darunter einen 'Holismus' im Gegensatz zu jeder handlungstheoretischen, individualistischen Erklärung. Davon gab es auch andere (Le Bon, Worms, Espinas). Die Bildung des arbeitsteiligen Teams um diese Grundidee erlaubte der durkheimschen Soziologie erst ihre große Effektivität und Professionalität; auch trug die Ingeniosität von Durkheims *Selbstmord* zum Erfolg bei - dessen Ziel es war, zu beweisen, dass eine "soziologische Soziologie" möglich ist. Mit diesem Buch hat Durkheim seine Mitstreiter überzeugt, gerade da es die subjektivsten Entscheidungen in ihrem gesellschaftlichen Aspekt untersucht. Im Nachhinein wird man aber auch sagen: die Klassizität dieser Soziologie (ihre Bedeutung) liegt in der im Grunde alleinigen - allein sich durchsetzenden - Begründung einer Soziologie 'mit Gesellschaft' - einer Soziologie, der es nicht darum geht, den Gesellschaftsbegriff aufzulösen, die alles daran setzt, diesen Begriff immer erneut zu formulieren, um die soziale Konstitution, die Formung des Subjekts zu denken - statt vom konstituierenden Subjekt auszugehen, vom Individuum als Träger der Gesellschaft.

Hier drängt sich das 'Rätsel' der Beziehung Durkheim-Weber auf. Man könnte es in einem Satz, und negativ auch so sagen: Die Durkheim-Soziologie ist *methodologisch das Gegenteil von Max Webers Soziologie*. Auch wenn die folgenden Worte nicht direkt an Durkheim adressiert sind, ließen sie sich doch so lesen: „[W]enn ich jetzt nun einmal Soziologe geworden bin (laut meiner Anstellungsurkunde!), dann wesentlich deshalb, um dem immer noch spukenden Betrieb, der mit Kollektivbegriffen arbeitet, ein Ende zu machen. Mit anderen Worten: auch Soziologie kann nur durch Ausgehen vom Handeln des oder der, weniger oder vieler Einzelner, strikt ‚individualistisch‘ in der Methode also, betrieben werden“ (Brief an Robert Liefmann, 9.3.1920, Weber 2011: 946). Die Nicht-Beziehung zwischen Durkheim und Weber (beide haben sich ignoriert) ist eine Tatsache, die immer erneut klärungsbedürftig ist – ein Blick in die *Année sociologique* kann dies deutlich machen: Webers Werke haben bei den Durkheimiens wenig Eindruck gemacht. Durkheim selbst bespricht lakonisch dessen Beitrag auf dem 1. Soziologentag („Weber kündigt in seinem Bericht die Gegenstände an, die [der Verein für Sozialpolitik] vorschlägt: die Soziologie der Presse und der Vereine“, A.S. 12: 26); Simiand fasst die ‚Protestantische Ethik‘ mit folgenden dürren Worten zusammen: „In welchem Maß die konstatierte Superiorität der Protestanten im

Verhalten der Geschäfte und der großen Unternehmen über eigene moralische Dispositionen verfügt, und nicht über mehr oder weniger kontingente, andere Ursachen“ (A.S. 9 : 471). Erst 1923 hat Maurice Halbwachs Texte Webers - nämlich *Wirtschaft und Gesellschaft* - besprochen (A.S. NS 1, 724-728). Zunächst betont er (typisch für die Durkheims) das Desiderat einer einheitlichen Perspektive und Arbeitsteilung in der deutschen Soziologie und Sozialökonomie; sodann gilt für Max Weber: "Von Anfang bis Ende handelt es sich vor allem darum, Typen zu definieren, alle Beobachtungsfälle zu gruppieren und neu zu verteilen, die Formen der Handlung, die ökonomischen Situationen und die Modi der Assoziation zu hierarchisieren. Unermüdlich teilt, unterteilt und kombiniert Weber die Kategorien ... und zögert nicht das Wort ‚Kasuistik‘ zu verwenden, um diese Analyse zu bezeichnen... Nichts ist nützlicher für die wissenschaftliche Untersuchung der Tatsachen, als diese Methode, allerdings unter der Bedingung, dass man sich nicht damit aufhält, dass die Klassifikation kein Ziel ist, sondern ein Ausgangspunkt." Auch stört Halbwachs sich an der rationalistischen Erklärung: "Es ist schwierig, sich eine Autorität vorzustellen, die sich nur auf die reflektierte Durchführung der Verwaltung stützt. In sie geht sehr wohl Aberglauben ein, Respekt für Formen, und die Chefs ... repräsentieren in den Augen der Menschen ein kollektives Prinzip, das heißt eine Kraft, die sich ihnen von außen aufdrängt" (ebd. 728). Ähnliches gilt auch für die weiteren deutschen Begründer der Soziologie. Auch Tönnies wird kaum erwähnt, dessen *Gemeinschaft und Gesellschaft* von 1887 Durkheim ausführlich besprach, darin die Idee der Untersuchung der ‚sozialen Arbeitsteilung‘ präsentierend (Durkheim 1981c [1889]); oder die deutsche ‚positive Moralwissenschaft‘, die er anderswo dem französischen Publikum präsentiert hatte (1995a [1887]).<sup>2</sup> Georg Simmel indes, der in der ersten Ausgabe der *Année* Platz bekommt, wird von Durkheim deutlich kritisiert, insbesondere im Blick auf die Bestimmung des Gegenstands der Soziologie (die reinen "Formen" der Vergesellschaftung, abstrahiert von ihren Motiven oder Inhalt): "Es könnte scheinen, als wäre der Soziologie auf diese Weise ein klar definierter Gegenstand zugewiesen. Ein solches Vorgehen aber dient nach unserer Auffassung nur dazu, in der metaphysischen Ideologie zu verharren, aus der die Soziologie in Wahrheit unbedingt heraustreten möchte." (Durkheim 2009 [1900]: 166). Durkheim schlägt statt dessen eine andere Teilung vor. Einerseits gibt es die morphologischen Phänomene oder die des "sozialen Substrats", die materiellen Eigenschaften des Sozialen, andererseits ihre nicht-materiellen Ursachen und Funktionen, die moralischer Art sind.

## Wissenstest

Vergleichen Sie Simmels und Webers Soziologie mit derjenigen von Durkheim - erläutern Sie dabei die bleibende Aktualität und Möglichkeit all dieser Klassiker; und die tatsächlichen Bezüge zwischen den Gründungsvätern der Soziologie.

Wissenstest



<sup>2</sup> Später wird er sagen: "Das Werk Comtes hat auf uns wesentlich tiefere Wirkung ausgeübt als das einigermaßen unentschiedene und flauere Denken Schmollers und vor allem Wagners." (1995b [1907]: 243); vgl. auch dazu Firsching 1995.

## 1.4 Negative Kennzeichnung: Was Durkheim nicht als Soziologie verstehen will

Obgleich Durkheim als ‚Gründer der Soziologie‘ gilt, schafft er sie nicht aus nichts (Mucchielli 1995b). Es gibt bereits Sozialwissenschaften - Anthropologie, Kriminologie, Humangeographie, Geschichtswissenschaft, Psychologie; und es gibt die bereits erwähnten Konkurrenzunternehmen speziell im Blick auf "Soziologie". Mit ihnen streitet Durkheim, in ihr Feld nistet er sich ein, wie ebenso in das der Philosophie, deren Gegenstände nun durchweg soziologisiert werden: Moral, Religion, Recht, Wissen und Erkenntnis – und das Ich werden gesellschaftlich - durch die Gesellschaft - erklärt.

*Anti-Psychologie/Anti-Individualismus.* Es ist dies zunächst eine Abwehr aller psychologischen und 'neurowissenschaftlichen' Erklärungen - etwa wenn Théodule Ribot alle mentalen Fähigkeiten, auch die Disposition zu Verbrechen und Wahnsinn, für erblich hält (*L'hérédité. Étude psychologique*, 1873). Immer, wenn ein soziales Phänomen direkt durch ein psychisches erklärt wird, kann man sicher sein, dass die „Erklärung falsch ist“. Eine solche Erklärung lässt sich alles entgehen, was die sozialen Phänomene „Soziales an sich haben“. Zwar sind auch die kollektiven Phänomene psychisch, kognitiv, Vorstellungen – aber solche eigener Art, für die es eine kollektive Psychologie zu gründen gilt (vgl. Durkheim 1967b [1898]). Oft des Materialismus im Sinne der Verkennung all dessen angeklagt, was die kognitive Ebene betrifft, erklärt Durkheim seither immer erneut, dass im sozialen Leben ‚alles Repräsentation‘ ist - gleichwohl aber nicht auf den Einzelnen zurückführbar. In diesem Sinne richtet sich Durkheim immer erneut vor allem gegen Gabriel de Tarde (1843-1904), der ab 1890 Bücher zur Soziologie schreibt (*Die Gesetze der Nachahmung*, frz. 1890, *Les transformations du droit. Étude sociologique*, 1891, *Monadologie et sociologie*, 1893, *La logique sociale*, 1895, *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie* 1898). Auch Gustave Le Bons Massenpsychologie gehört in diese Front - den Durkheim allerdings eben so wenig wie Worms als Wissenschaftler verstand.

*Anti-Organizismus/Biologismus.* In anderem Sinn ist René Worms ein Konkurrent. Worms (*Organisme et société*, 1896; *Philosophie des sciences sociales* 1903-1907) hatte bereits selbst eine Zeitschrift gegründet (*Revue internationale de sociologie*, 1893-1914). Durkheim verstand ihn einfach als "Witzboldfigur" (1998: 36), lehnte vor allem aber eine Reduktion des Sozialen auf Organisches ab (vgl. zu Worms Audren, Borlandi 2015, Moebius 2017). Eine ähnliche Front bildet die zeitgenössische Anthropologie (Rassentheorie, physiologische Anthropologie): Insbesondere gibt es kein „einziges soziales Phänomen, das in unbestreitbarer Abhängigkeit von der Rasse“ stehe (R 188, 190f.).

*Anti-Vorurteile/Anti-Metaphysik.* In den *Regeln* präsentiert sich Durkheim als der Gründer jener Soziologie, die allein wissenschaftlich ist - die ‚rational‘ ist, weil sie allein ‚objektiv‘ ist, die allein richtig klassifiziert, nicht von Vorurteilen ausgeht, sich nicht von den eigenen, subjektiven Urteilen leiten lässt - hier wird namentlich eine bestimmte kriminologische Schule abgewehrt. Zugleich trifft der Vorwurf des spekulativen Vorgehens alle Geschichtsphilosophien des Sozialen (wie die von Comte, Spencer und Montesquieu, die zugleich nicht zu den Konkurrenten gehören, da einer vergangenen Generation zugehören - Vorläufer sind); und alle philosophischen Methodologien, die nicht empirisch, und damit nicht 'objektiv' vorgehen.

Weitere zeitgenössische Konkurrenten werden im Grunde nicht erwähnt, wie der Institutionen-Theoretiker und Theoretiker sozialer Bewegungen Maurice Hauriou. Man muss mindestens noch die Sozialstatistiker J. Bertillon und E. Levasseur und die Le Playiens hinzufügen (Vertreter einer quantitativen Erforschung des Einzelfalls) - ebenso wie Durkheim mit den Vertretern Quetelets diskutiert, die vom Durchschnittsmenschen ausgehen (im Selbstmord). Oder auch, im ethnologischen Feld, Arnold van Gennep, der 1902 die *Revue des études ethnographiques et sociologiques* gründete. Indem viele dieser Konkurrenten und Gegner dabei eher nebenbei präsentiert werden, enthüllt sich der polemische Charakter insbesondere der Regeln - dieses Manifestes einer allein ‚wissenschaftlichen Soziologie‘.

### Wissenstest

Gegen welche anderen Versuche, die Soziologie zu begründen, richtet sich Durkheim explizit - aber auch implizit - und mit welchen Argumenten? Und wie könnten diese umgekehrt gegen Durkheim argumentieren? Gehen Sie dabei am besten so vor, dass sie die gegensätzlichen Perspektiven an Beispielen sozialer Phänomene zeigen (z.B. Simmels Analyse des Geldes, Webers Religionssoziologie).

Wissenstest



## 1.5 Positive Kennzeichnung: Durkheim-Soziologie in 9 Zügen

Die so definierte Soziologie vollzieht - gemeinsam mit anderen, zeitgleich zu Simmel und Weber - eine ‚kopernikanische Revolution‘ im Denken des Menschen. Das Denken von Moral, Religion, Philosophie und Erkenntnis, des Verbrechens, der Strafe und der Ökonomie kreist seither nicht mehr allein um das menschliche Subjekt (oder die apriorische Vernunft in ihm), sondern es kreist um die Gesellschaft, soziale Logiken - und zwar egal, ob man dabei eine handlungstheoretische Perspektive, oder eine emergenztheoretische einnimmt. Durkheim erklärt diese kopernikanische Revolution im Denken der menschlichen Dinge so: Sicher, es missfällt dem Menschen, „auf die unbeschränkte Macht über die soziale Ordnung zu verzichten, die er sich so lange zugeschrieben hat“; auch neigt er dazu, die kollektiven Kräfte „zu negieren“. Will man diese Dinge aber beherrschen, statt dass sie einen beherrschen, ist nichts „dringender“ als diese Soziologie, die sich vom anthropozentrischen Vorurteil endgültig befreit. Das ist der „Zweck unserer Bemühungen“ (R 102). Eingeschlagen ist hier der strukturtheoretische, a-subjektive oder kollektivistische Vektor in der Soziologie, der über Lévi-Strauss zu Autoren wie Foucault, Deleuze und Castoriadis verläuft - wenn Durkheim das Individuelle als den ‚Rohstoff‘ versteht, den der „soziale Faktor formt und umwandelt“ (R 189). Und ja: Durkheim schleppt durchaus noch das Erbe der Subjektphilosophie mit, wenn er ‚die Gesellschaft‘ an Stelle des Subjekts setzt - so lautet ein häufiger Einwand (etwa von Latour). Das ‚Großsubjekt‘ Gesellschaft wäre der Tribut, den diese Soziologie noch an die klassische Philosophie zu zahlen hätte. Allerdings war dies Durkheim bewusst. Er selbst versuchte immer wieder, hier anders zu denken, neue Begriffe zu benutzen und andere umzudefinieren (kollektive Repräsentation, kollektives Bewußtsein). Bruno Karsenti macht darauf aufmerksam, dass Durkheim viel weniger die Gesellschaft als Person denkt als die Gesellschaft ‚in den Personen‘ - als die, die sich in den Vorstellungen und Handlungen der Individuen präsentiert. Die Gesellschaft ist weniger Kollektivsubjekt als eine spezifische Dimension der individuellen Existenz. Immer erneut denkt diese Soziologie eine emergente „Seinsebene, in die die Individuen stets schon eingeschrieben sind“ (Karsenti 2006: 5).

Wie lässt sich nun diese von Durkheim und seinem Team geteilte und erfundene Soziologie positiv kennzeichnen - die klassisch geworden ist, *d.h. eine soziologische Möglichkeit bleibt* - und die in allen noch zu besprechenden Werken grundlegend bleibt, auch wenn thematische Verschiebungen zu beobachten sind, Verbesserungen? Das Paradigma ist komplex. Es besitzt mindestens eine epistemologische Hintergrundüberzeugung (nämlich die der Wissenschaftlichkeit der Soziologie, die sich an den Vorgehensweisen der Naturwissenschaften orientiert), weitere damit zusammenhängende methodologische Regeln (namentlich die des Vergleiches und der dem entsprechenden Absicht der Klassifikation sozialer Tatsachen), eine gesellschaftstheoretische, eine gesellschaftsanalytische und auch eine praktische Komponente. Nirgends ist das Paradigma in Reinform formuliert, auch sind sich die Durkheimiens in Details durchaus uneinig. Durkheim selbst hat 1900 (*L'état actuel des études sociologiques en France*) einmal drei essentielle Züge einer 'soziologischen' (wirklich sozial-wissenschaftlichen) Soziologie benannt: die Objektivität der (empirischen) Methode; die eigene Realität des Gegenstands der Soziologie und die Unabhängigkeit von anderen Erklärungen (Mucchielli 1998: 61f.). Es gibt noch weitere Züge, die die durkheimsche Perspektive kennzeichnen, von anderen Soziologien unterscheiden.

*1 Chosismus/Positivismus.* In jedem Fall gehört dazu der methodologische oder epistemologische Ansatz, die sozialen Phänomene als ‚Dinge‘, jenseits der eigenen Bewertung und Erfahrung objektiv zu studieren – wie der Physiker seine Gesetze anhand objektiver Beobachtungen aufstellt, empirisch. Zum Durkheimismus - speziell Durkheims - gehört der Positivismus, zunächst im Sinne der gerade erwähnten naturalistischen Haltung, soziale Tatsachen "positiv", von außen, als ‚Dinge‘ zu betrachten. Zum Positivismus gehört seit Auguste Comte aber auch die Vorstellung, man könne pathologische von normalen sozialen Phänomenen unterscheiden - indem man Durchschnittswerte ermittelt, 'Gesetze' des Sozialen formuliert.

*2 Rationalismus.* Dazu gehört die Vorstellung, diese sozialen Gesetze seien universal, und gelten wirklich - wenn Durkheim und Mauss z.B. den sozialen Ursprung der Kategorien des Denkens zeigen, wollen sie damit nicht sagen, dass das Denken keinen universalen Gesetzen unterliegt, relativ wäre, von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden. Sondern Durkheim meint: diese Gesetze folgen letztlich der Notwendigkeit der Natur. Auch in den *Regeln* wird immer wieder betont, dass zu einem Wissenschaftler in diesem Sinne eine rationalistische Haltung gehöre: 'Der Soziologe sei ja kein Mystiker'.

*3 Soziozentrismus.* In jedem Fall gehört zum Durkheimismus der Ausgang vom Primat des Kollektivs gegenüber dem Subjekt, seinen Gefühlen, Gedanken, Bewegungsweisen - sie sind kollektiv geformt. 1903 haben Durkheim und Mauss diesen Titel verwendet (im Rahmen ihrer Wissenssoziologie); zugleich muss man sagen, dass es sich bei der Vorgängigkeit des Kollektivs um eine Einseitigkeit der durkheimschen Theorie handelt, die Durkheim selbst 1912 durch die These der *Konstitution* von Gesellschaft in Ritualen und Vorstellungen ergänzt - ebenso wie Mauss durch die These des symbolischen Ursprungs der Gesellschaft in der *Gabe*.

"Es ist oft behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt. Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als Soziozentrismus bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen". (Durkheim/Mauss 1993: 254f.)

4 *Funktionalismus*. Es gehört zur durkheimschen Soziologie die Suche nach den gesellschaftlichen Funktionen der sozialen Phänomene. Im Gegensatz zum individuellen Motiv gibt es ein gesellschaftliches; im Gegensatz oder Unterschied zur individuellen Ursache eine gesellschaftliche (des Selbstmords, z.B.). Auch dies macht diese Soziologie klassisch, es ist die Perspektive u.a. der Systemtheorie, aber auch strukturalistischer und postfundamentalistischer Autoren - der Blick auf die *Funktion* religiöser Vorstellungen und Praxen; oder der Verwandtschaftssysteme.

5 *Gesellschaftstheorie/Holismus*. Zum "Soziologismus", einer "Soziologie mit Gesellschaft" gehört wie erwähnt die Auffassung, das Subjekt sei in seinen Gefühlen, Gedanken, Bewegungen oder Praxen wesentlich Produkt der Gesellschaft, es unterliege dem sozialisierenden ‚Zwang‘ der Institutionen - statt diese zu gründen, wird es von ihnen geformt. Gleichwohl betont Durkheim, dass das kollektive Leben von Einzelnen getragen wird, psychischer Natur ist – indes, es ist es *sozialpsychischer* Natur, es hat einen eigenen Charakter, die Assoziation ist ein Emergenz-Phänomen. Beim Sozialen handelt es sich um eine Realität *sui generis* – Holismus heißt dieser Aspekt, weil Durkheim ihn (wie andere vor ihm) in dem Satz zusammenfasst, das *Ganze sei mehr als die Summe seiner Teile*. Das Soziale oder Kollektiv - die Gesellschaft – ist keine bloße Addierung von Individuen. Zugleich geht die Gesellschaft immer erneut jedem Einzelnen voraus - sie ist das Erklärende aller kulturellen Phänomene inklusive der Gesetze des Denkens. Der Durkheimismus ist mit anderen Worten ein *Strukturalismus* und auch ein *Poststrukturalismus avant la lettre*, eine Theorie und Analyse der Subjektformungen - dem der Strukturalismus die Analyse der klassifikatorischen und der Verwandtschaftssysteme hinzufügt, eine adäquatere Fassung der symbolischen Existenz der Gesellschaft und eine nicht-evolutionistische Auffassung anderer Gesellschaften. Und der Poststrukturalismus fügt die Frage der Macht, die kritische Analyse, die Rede von der gewaltsamen Unterwerfung des Subjekts hinzu - an deren Kritik Durkheim nicht interessiert war. Er war eben wahrlich kein Konflikt-, sondern ein Ordnungsdenker, einer der Erziehung und des sozialen Zwangs. Man könnte auch vom ‚Soziologismus‘ sprechen, wie Durkheim (1914: *Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme*). Zumeist ist dies jedoch eine pejorative Bezeichnung. Léon Brunschvicg meint damit eine „dogmatische Theorie des Kollektivbewusstseins“ (1927: 536-540), in der das Individuum nur ‚Funktionär‘ der Gesellschaft ist, keinen eigenen Anteil am kollektiven Leben erhält. Tatsächlich hat sich Durkheim oft so ausgedrückt; tatsächlich ist eine Theorie des Neuen, der individuellen Kritik und Erfindung ein Desiderat (in dieser Hinsicht wird Durkheim z.B. von H. Bergson und Gilbert Simondon korrigiert).

6 *Modernisierungstheorie /Evolutionismus*. Ebenso gilt es den zeitgenössisch von (fast) allen geteilten Evolutionismus oder Eurozentrismus zu erwähnen - die virulente Vorstellung, alle Gesellschaften beschritten denselben Weg der menschlichen Entwicklung, auf dem sie mehr oder weniger weit gekommen sind - auf dessen Gipfel die Moderne steht. Durkheim verknüpft dies zuweilen mit der Annahme sozialer Gesetze (in der *Arbeitsteilung* wird die Entstehung funktional differenzierter Gesellschaften quasi-physikalisch erklärt - mit steigendem Druck; sowie im Verweis auf evolutionsbiologische Annahmen). Neben Comte ist es Spencer, der eine solche Denkweise vorbereitet hat.

7 *Gesellschaftsvergleich/Ethnologie-Soziologie*. Zur Durkheim-Schule und zum Ansatz gehört (ähnlich wie bei Weber) die vergleichende Soziologie, zugleich eine genuin interdisziplinäre Sozi-

ologie, die Anthropologie, Archäologie, Sinologie, Geschichtswissenschaft, Altertumswissenschaft integriert. Es geht dabei, wie später im Strukturalismus - aber eben noch mit evolutionistischem Unterton - um Parallelen und Unterschiede insbesondere zwischen nicht modernen, zeitgenössischen ('primitiven' oder 'archaischen') Gesellschaften und der eigenen.

*8 Soziologie als analytische Wissenschaft.* Durkheim teilt eine bestimmte Vorstellung, wozu das neue Wissen der modernen französischen Gesellschaft dienen könnte: nämlich zur Reform der Gesellschaft, wobei er zugleich die strikte Enthaltung von eigenen normativen Urteilen betont – Werturteilsfreiheit nennt Weber dies. Durkheim spricht im letzten Teil der *Regeln* davon, dass die Soziologie „zu den großen, die Metaphysiker trennenden Hypothesen keine Stellung zu nehmen“ (R 218) habe. Parteipolitik, Ideologie einerseits, und soziologische Analyse andererseits sind verschiedene Dinge. Der Soziologe ist weder Prophet noch Demagoge; er hat sich von jeder Ideologie zu distanzieren. Durkheim spricht zugleich von einem ‚weise konservativen‘ Zug, einer vorsichtigen Gesellschaftskritik.

*9 Ordnungsdenken und Individualismus:* Weil es keine Konflikttheorie ist, weil Machtfragen nicht interessieren, auch scheinbar nicht der Anteil des Einzelnen - daher gehört zum Durkheimismus vor dem gegebenen politischen und gesellschaftlichen Kontext ein Ordnungsdenken, die Integrationsperspektive. Anders als andere kritische Soziologien interessiert sich Durkheim nicht für soziale Ungleichheiten als Ungerechtigkeiten. Er entwickelt aber die Vorstellung, die Soziologie der Gesellschaft den Weg weisen: zeigen, welche Ideale und Moralregeln der modernen Gesellschaft adäquat sind. Da er dabei stets die Ordnung gegenüber der 'Unordnung' bevorzugt, kann man ihm durchaus einen objektivistischen Fehlschluss vorwerfen - wie G. Canguilhem, der im Positivismus eine versteckte Feindschaft gegenüber dem Neuen sieht, den Fehlschluss vom Häufigen auf das Wertvolle, vom Seltenen auf das Pathologische. Auf der anderen Seite hat Durkheim Konflikte nicht gescheut - und sehr wohl Gesellschaftskritik geäußert, eben in den Begriffen des Normalen und des Pathologischen: nämlich an allen, aus seiner Sicht reaktionären, weil veralteten Strukturen und politischen Bewegungen - namentlich des Nationalismus gegenüber dem politischen Humanismus. Dieser liegt im Eigeninteresse spezifisch moderner Gesellschaft: es ist deren Existenzmodus und muss verteidigt werden.

### Wissenstest

Wissenstest



Erläutern Sie das Durkheim-Paradigma, indem Sie mindestens sieben differente 'Züge' des durkheimischen Denkens nennen - vergleichen Sie diese 'Züge' je mit anderen soziologischen Klassikern wie Simmel und Weber, oder auch der Gesellschaftstheorie von Karl Marx.

## 2 Durkheim als soziologischer Klassiker: Lob und Kritik

Durkheim ist - nicht ohne seine Kollegen, seine Schüler, seine Erben und Verfechter - der französische Klassiker der Sozialwissenschaften, der Schlüsselautor der französischen Soziologie. Seine methodischen und theoretischen Ideen sind in unseren Blick auf die Gesellschaft, auf uns selbst eingegangen. Als solcher, als Klassiker der Sozialwissenschaften ist er stets aktuell. Warum also



lesen SoziologInnen Durkheim immer erneut – oder sollten es? Es ist das Bezugsproblem der Disziplin - die Frage nach der ‚sozialen Ordnung‘, des Zusammenhalts spezifisch *moderner* Kollektive; es ist die Begründung der Kollektiv-zentrierten Soziologie oder Gesellschaftstheorie und die der empirischen, quasi-naturwissenschaftlichen Methode; und es ist die funktionale Analyse, die Durkheim erfunden hat. Wir wollen eine deutsche und eine französische Stimme dazu hören: eine zum bleibenden Bezugsproblem; eine zur bleibenden Methode.

## 2.1 Aktualitäten

### 2.1.1 Das bleibende Leitproblem: Soziale Ordnung

Man könnte auf der einen Seite das durkheimsche Denken (und das seiner Mitarbeiter) in einem Leitproblem fassen - so haben es Parsons und Luhmann gemacht, und es hat einiges für sich, in einer immer noch aktuellen Leitfrage die *Klassizität* des Ansatzes zu sehen - die Antwort auf die Frage, was Durkheim zum Klassiker macht. Aus Niklas Luhmanns Sicht (der nicht zufällig eine Einleitung in die Übersetzung der *Arbeitsteilung* schrieb) heißt, einen Autor "als Klassiker" zu lesen (heißt, ein klassischer Autor zu sein) einen "Aussagenzusammenhang" hergestellt zu haben, der zwar nicht mehr buchstäblich gültig ist, aber "als Problem fortlebt". Durkheim stellte seine Fragen in einer bestimmten Situation. In ihr erhielten sie ihre "Form". "Was aber der Klassiker selbst den Späteren zu sagen hat, liegt auf der Ebene der Theorie. ... Der Text bleibt aktuell, solange seine Problemstellung kontinuierbar ist". (Luhmann 1988: 19f.) Einem Klassiker gegenüber ist man nicht unkritisch - aber man vermag Kritik und Polemik auseinanderzuhalten. Zu revidieren erscheinen aus Luhmanns Sicht eine „zu hoch aggregierten“ Sozialtheorie in den Begriffen der 'Gesellschaft' und des 'Kollektivbewusstseins'. die Theorie der Arbeitssphäre, der Ökonomie, in der übersehen wird, dass das Geld das neue Bindemittel ist - und nicht die Moral. Luhmann weiß auch, dass Durkheim Konflikte schlecht denken kann, ein Harmonist ist, ein Denker der ungeteilten Gesellschaft. Die „Lust des Bösen“ findet „keinen Platz in der Theorie“ (ebd.: 21). Was ist nun das Klassische - die leitende Grundfrage der Soziologie: ‚Wie ist soziale Ordnung in modernen Gesellschaften eigentlich möglich, wie machen wir das, wenn wir nicht mehr religiös sind, nicht mehr traditionell - was hält dann die Einzelnen zusammen? Zugleich gibt es eine andere, allgemeinere Frage: Wie verhält es sich damit in Gesellschaften überhaupt, denen, die den europäischen vorhergehen, oder solche, die eine frühere soziale Logik zu offenbaren scheinen? Was sind eigentlich Moral, Recht, Strafe, Sitte, was ist die Sprache - was ist das Soziale eigentlich, und was eine 'Gesellschaft'? Man kann diese Fragen in der *Arbeitsteilung* finden - und ebenso in Mauss' *Gabe*; in der Studie zum *Selbstmord*, in der von Halbwachs zum *kollektiven Gedächtnis*; in den religionssoziologischen Untersuchungen zu intensiven Gefühlen erzeugenden Praxen und sakralisierenden Vorstellungen des Kollektivs; in der Studie Fauconnets zur Verantwortung, usw.

### 2.1.2 Die bleibende Methodologie: Vergleichende Soziologie

Auf französischer Seite war es Claude Lévi-Strauss, der die Gefahr, ‚Durkheim zu verlieren‘ benannte und bannte - der den vielen Verächtern Durkheims entgegentrat. In seiner Antrittsvorlesung 1960 am *Collège de France* dankt Lévi-Strauss Durkheim für den Anstoß zur vergleichen-

den Soziologie. Durkheim "verkörpert das Wesentliche dessen, was Frankreich zur Sozialanthropologie beigesteuert hat" (Lévi-Strauss 1979a: 12). Was *die Ethnologie Durkheim verdankt*, ist die Verabschiedung des Evolutionismus, auch wenn Durkheim selbst durchaus evolutionistisch dachte (in den Worten Luhmanns: das Problem bleibt, auch wenn die Antwort nicht mehr gültig ist): "Bei seinem Quellenstudium macht Durkheim ... eine Entdeckung: der von ihm vermutete Gegensatz zwischen Geschichte und Ethnographie ist höchst illusorisch, d.h. vielmehr, er hatte ihn nicht richtig lokalisiert" (Lévi-Strauss 1979b: 59). Worin liegt für ihn also die Aktualität - das Klassische? Durkheim hat erstmals "ethnographische Beobachtungen methodisch analysiert und klassifiziert", statt sie als "Anhäufung von Merkwürdigkeiten oder ... als Überreste der Vergangenheit" zu verstehen; er hat erstmals eine "Typologie von Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen" versucht. Alle, die dazu beigetragen haben, Ethnologie als Wissenschaft zu betreiben, "haben sich offen zu Durkheim bekannt" (ebd.: 61f.). Durkheim war eben nicht nur der Pionier der kühlen Rechnung im Bereich der sozialen Tatsachen (auch in dieser Hinsicht ist er ein Klassiker); und nicht nur der Erfinder einer soziologischen Beobachtung der Moral. Er hat wesentlich zur Etablierung der Ethnologie beigetragen. Seine Schule hat ethnographische Forschungen methodisch ernst genommen, aus ihnen gesellschaftstheoretische Schlüsse ziehend. Die vergleichende Methode, fortgeführt bei Mauss, bei André Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss bis zu Descola, hat gerade die französische Anthropologie zur gesellschaftstheoretisch fruchtbaren Disziplin gemacht. Bekanntlich hat auch Max Weber den Vergleich zum Königsweg der Soziologie erklärt und gezeigt, wie vorzugehen ist - im Vergleich der religiös begründeten Wirtschaftsethiken als Wege in die Moderne. In diesem Punkt hätte es wenig Dissens zwischen beiden gegeben.

### 2.1.3 Die bleibende methodische Perspektive

Für René König ist es der Empiriker Durkheim, der klassisch ist. Genial ist für ihn die *Selbstmord*-Studie, da sie theoretische und empirische Soziologie verbindet, die Hypothesen-prüfende Forschung begründet, die mit ‚Variablen‘, ‚Koeffizienten‘, ‚Raten‘ und statistischen ‚Wahrscheinlichkeiten‘ operiert – ausgerechnet beim Thema des Suizids, der einsamsten Handlung des Individuums! Genial ist die Studie für König auch, weil sie eine Skepsis gegenüber den Daten behält - es sind „Zeichen“, die man deuten muss, ohne Theorie fehlt ihnen „jede Aussagekraft“ (ebd.: 210). Damit ist Durkheim das „Vorbild aller ernst zu nehmenden Soziologie“ (König 2013 [1958]: 96). Im *Selbstmord* hat Durkheim diese methodische Durchführung der Soziologie erfunden - in der Variante der quantitativen Forschung, der Korrelationsanalyse und der Annahme abhängiger (Selbstmordrate) und unabhängiger Variablen (Konfession, Familienstand, Alter, Geschlecht, Regionalität u.a.m.). Auch wenn die statistische Güte der Korrelationen von Durkheim noch nicht berechnet wurde, und auch wenn Durkheim gerade hier zugleich starke Thesen über eine "Kollektivkraft" einstreut, die von den statistischen Daten her nicht gedeckt sind - so war dies doch der Start einer Thesen-prüfenden, Kausalitäten voraussetzenden "Quanti"-Soziologie. Und insofern Durkheim vorher, in *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, rechtssoziologisch forscht (eine Analyse der Zahl und Intensität der Rechtssätze andeutet); und sich in *Die elementaren Formen* in Lebens- und Denkwelten anderer Gesellschaften einfühlt - insofern kann man sagen, dass er Varianten der qualitativen Forschung mit begründet: die Diskursanalyse; die Sekundäranalyse von Beobachtungen. Insgesamt haben die Durkheimiens sich nie selbst ins 'Feld' gewagt, weder Interviews erhoben noch beobachtet: Sie waren *armchair anthropologists*

(Kroeber 1935: 560). Aus dieser Sicht wird Durkheim kritisiert wegen der Wahl seiner Bezugsautoren - etwa R. Smith (z.B. bei Evans-Pritchard 1981: 153f.; vgl. jedoch Désveaux 2013).

### 2.1.4 Die bleibende theoretische Perspektive

Eine weitere Antwort auf die Frage nach der Aktualität Durkheims wäre die, die wir bereits gegeben haben: Durkheim erfindet die Soziologie mit Gesellschaft, den Ausgang vom konstituierten, gesellschaftlich geformten Subjekt - und die These der symbolischen Konstitution und des imaginären Charakters der 'Gesellschaft'. Dies bleibt eine Möglichkeit soziologischen Denkens, wie poststrukturalistische, strukturalistische, dekonstruktivistische, vitalistische oder postfundamentalistische und postmarxistische Ansätze zeigen - trotz des Trends zu Soziologien ohne Gesellschaft, zu handlungsbasierten Erklärungen, die sich als einzige soziologische Erklärung darstellen - genauso, wie es Durkheim gegenüber den psychologischen Ansätzen tat! Wir kommen auf diese Aktualität Durkheims zurück, nach dem Durchgang durch seine Religionssoziologie, die implizit eine Theorie der *Konstitution* von Gesellschaft ist. Gerade von dieser Seite her erscheint Durkheim vielen aber auch als inaktuell, als überholt, als Metaphysiker (so sehr er sich selbst gegen 'Metaphysik' ausgesprochen hatte). Zwar schwankt Durkheim selbst durchaus noch, aber man sollte einen Autor stets stärker machen, nicht schwächer, als er war. Lévi-Strauss hat dieses Schwanken zwischen einer Theorie, die die Gesellschaft essentialisiert und voraussetzt und darin einen kantischen Einschlag hat; und einer, die die symbolische Konstitution der Gesellschaft, die *gleichzeitige Bildung von Gesellschaft und Subjekt* denkt, betont - das Schwanken zwischen einer Theorie des Symbolischen und einer Symboltheorie der Gesellschaft:

"No social phenomenon may be explained, and the existence of culture itself is unintelligible, if symbolism is not set up as an *a priori* requirement of sociological thought. Durkheim was strongly aware of the importance of symbolism, but probably not enough: "without symbols, social feelings could have but a precarious existence." He could have said: no existence at all. But his hesitation, however slight, is highly revealing: ... Sociology cannot explain the genesis of symbolic thought, but has just to take it for granted in man. ... Society cannot exist without symbolism, but instead of showing how the appearance of symbolic thought makes social life altogether possible and necessary, Durkheim tries the reverse, i.e. to make symbolism grow out of society". (Lévi-Strauss 1945: 516f.)

### 2.1.5 Die bleibende Analyse der Moderne

Es gibt zwei grundlegende Fragen der Soziologie, die immer erneut auseinanderzuhalten sind: einerseits die Frage, was 'Gesellschaft' eigentlich ist - oder in anderer Terminologie, was das Soziale ist - was ist der Gegenstand der Disziplin, die es vorher nicht gab, obgleich es immer Gesellschaften gab? Und andererseits ist davon zu unterscheiden die Frage, was spezifisch moderne Gesellschaften gegenüber anderen kennzeichnet, was sie 'modern' macht. Die Antwort Durkheims ist (1893, informiert durch Ferdinand Tönnies, dessen Unterscheidung traditioneller 'Gemeinschaft' und moderner 'Gesellschaft' Durkheim kennt und korrigiert): Moderne Gesellschaften sind solche, die funktional differenziert, arbeitsteilig organisiert sind. Es sind individualisierte Gesellschaften (so Simmel), stärker noch: solche, in denen das "Individuum" zum Gott gemacht ist. Ihnen ist "Individualität" heilig. Es ist der grundlegende Wert moderner Gesellschaften, wie sich in der Berufung auf die Menschenrechte in jeder modernen Verfassung zeigt.

Kurz, Durkheim und seiner Schule verdankt die Soziologie viel. In gesellschaftstheoretischer und -analytischer wie in methodischer, erkenntnistheoretischer und terminologischer Hinsicht ist diese Soziologie von bleibender Aktualität, auch wenn die Texte über 100 Jahre alt sind. Ohne Durkheim sind viele heute berühmte, nicht nur französische Soziologien und Ethnologien nicht zu denken: die, die positiv an ihn anschlossen - auf seinem Werk ruhen, auch wenn eher implizit, auch wenn sie es erneut vielfach kritisieren und mit ihm über es hinweg stiegen. Ähnliches gilt für die Kritiker. Das durkheimsche Werk ist aktuell – trotz und vielleicht gerade wegen all der Totsagungen und Kritiken, trotz und vielleicht gerade wegen der Problematiken, die seine Begriffe in sich bergen. Denn Durkheim sah sich dadurch immer erneut gezwungen, seine Begriffe und methodologischen Konzepte umzuformulieren und abzusichern. Die Missverständnisse führten dazu, dass Durkheim seine Kernsätze immer erneut formuliert - was eine ‚Gesellschaft‘ ist, wie sie sich bildet, worauf sie basiert und was sie voraussetzt; wie die Soziologie vorgehen muss, will sie soziale Tatsachen und nicht deren subjektives Bild erfassen - diese Fragen hat Durkheim bis zum letzten Werk immer neu formuliert. Daher schon lohnt es sich auch, die Kritiken wahrzunehmen.

## **2.2 Inaktualitäten: Kritiken**

Durkheim war nie unumstritten. Er ist es heute noch. So galt und gilt er vielen als Zwangsdenker, als Verfechter der Ordnung, als Feind der Freiheit. Seine biologischen und physikalischen Metaphern – so verglich er Gesellschaften mit ‚Ringelwürmern‘ (AT 229f.) oder stellte deren ‚Dichte‘ und ‚Druck‘ in Rechnung – klangen und klingen antiquiert; man sah ihn als Metaphysiker und Holist.

### **2.2.1 Handlungsbasierte Erklärung**

Eine wesentliche Kritik bezieht sich auf den Gesellschaftsbegriff oder den ‚Holismus‘. Es ist eine Kritik, die insgesamt oft geäußert ist - seitens verschiedener Soziologien und gegen verschiedene kollektivzentrierte Ansätze. Zunächst vermögen alle handlungsbasierten Soziologien diese Perspektive nicht zu teilen - die Vorstellung ist dabei, dass Durkheim eine Perspektive erfindet, die Gesellschaft stillstellt, als Wesen oder Subjekt auffasst, sie ontologisiert oder essentialisiert und damit alles voraussetze, statt etwa zu "erklären". Das gilt namentlich für die Auffassung, eine soziologische Erklärung sei nur die, die beim Handelnden ansetze. Aus diesem Blick werden die Institutionen bei Durkheim einer "umfassenden handlungstheoretischen Erklärung entzogen", indem die Handlungsrahmen (die Werte, denen gefolgt wird), schon vorausgesetzt sind; so kommen namentlich gesellschaftliche Veränderungen nicht vor (Maurer, Schmid 2002: 14; vgl. Kron, Winter 2010: 40). Mitunter wird dabei ein vollständiges Zerrbild erzeugt, indem Durkheim neben "Unvollständigkeit" auch "Sinnlosigkeit" attestiert wird - dessen Gesellschaftsanalyse basiere auf der "Analyse von einfachen Stammesgesellschaften" (Esser 2002: 11). Andere sehen die von Weber und Durkheim ausgehenden Soziologien als vereinbar (Balog 2004) oder betonen Durkheims Beitrag zur "allgemeinen Theorie der Rationalität", in der auch scheinbar 'irrationales' Handeln rational ist (Boudon 2013). Die Kritik gegenüber dem 'strukturtheoretischen' oder kollektivzentrierten Ansatz - dem Ausgang vom konstituierten Subjekt - ist implizit schon die von Weber und Simmel, und sie wird immer erneut fortgesetzt - ohne Durkheim in jedem Fall namentlich erwähnen zu müssen (es reicht, sich gegen den Ausgang von 'Gesellschaft' zu wen-

den). „Wofür, so die Frage, braucht man noch einen Gesellschaftsbegriff?“ heißt es z.B. in *Soziale Welt* 2007 (vgl. die Diskussion um den - systemtheoretischen - Gesellschaftsbegriff in *Erwägung Wissen Ethik* 2000 sowie Göbel 2011; zu Kritik und Notwendigkeit des Gesellschaftsbegriffes auch Greve 2008). Umgekehrt würde Durkheim für sich beanspruchen, eine genuine Soziologie geschaffen zu haben, die die Gesellschaft nämlich nicht auf einen „Tausch- und Handelsapparat“ reduziert, wie er speziell im Blick auf alle Rational Choice Theoretiker *avant la lettre* und auf jede Ökonomie-zentrierte Soziologie schrieb (Durkheim 1986 [1898]: 55). Eine andere Facette der Kritik am Gesellschaftsbegriff betrifft den 'methodologischen Nationalismus', der damit einherzugehen scheint - insofern 'Gesellschaft' 'nationale Gesellschaft' meine. Aus dieser Sicht sollte sich die soziologische Theorie eher "Sozial-" als "Gesellschaftstheorie" nennen: 'Gesellschaft' ist "so sehr mit dem einer nationalstaatlich verfassten ... Ordnung verknüpft, dass er ... endgültig problematisch geworden ist." (Joas, Knöbl 2004: 11).

## 2.2.2 Kritische Theorie der Gesellschaft

Auch eine Kritische Theorie der Gesellschaft, die selbst nicht zu den handlungsbasierten Erklärungen tendiert, sondern ihrerseits eine Gesellschaftstheorie teilt, ist kritisch gegenüber dem Durkheimschen Gesellschaftsbegriff. Das Schlagwort lautet erneut 'Essentialisierung' oder 'Verdinglichung' (Reifizierung). Hier zielt die Kritik auf die Auflösung jeder gesellschaftskritischen Möglichkeit, auf die Auflösung jeder soziologischen Kritik und jeder Emanzipationshoffnung. In diesem Sinn bemerkt Adorno, die „gesellschaftliche Tatsache“ ist bei Durkheim ein "übermächtige[r]" und "jeglicher subjektiv verstehenden Einfühlung entzogene[r] soziale[r] Zwang" (Adorno 1967: 12). Theodor Adorno hat sich insgesamt oft gegen die Durkheim-Perspektive gewendet - er schrieb eine desaströse "Einleitung" in die Übersetzung der Aufsatzsammlung *Soziologie und Philosophie*. Diese Einleitung hat (ganz anders als im Fall der Durkheim-Einleitung Luhmanns) tatsächlich die Erledigung ihres Gegenstands zum Ziel: In ihr erscheint die Durkheim'sche Soziologie als „Pedanterie“, und Durkheim als Pedant, und als solche als ein „Archetyp der bürgerlichen Gesellschaft“ - des Kleinbürgers. Pedanterie drücke den "*horror vacui* des zur Macht aufsteigenden Bürgertums aus" (Adorno 1967: 33). Bei Adorno liest sich die Würdigung Durkheims weiterhin so: Durkheims „intellektueller Gestus schließt Daumen und Mittelfinger zu einem Kreis zusammen und vollführt mit diesem hackende Bewegungen“. In ihm zeige sich die „Affiliation von ... Scharfsinn und Borniertheit“ (ebd. 30f.). Auch Durkheims Methode, die vergleichende Gesellschaftstheorie, zieht Adornos Zorn auf sich: Sie ist keineswegs politisch neutral, geschweige denn "kritisch", wie er verlangt (ebd.: 13). Statt namentlich die Religion als „gesellschaftliche Projektion“ zu entzaubern, mystifiziere Durkheim die Gesellschaft, angesteckt vom Denken der „unterentwickelten“ Völker (ebd.: 14f.)! Man könne aus Durkheim keinen „scharfsinnigen Denker“ machen, so schrieb Adorno an anderer Stelle, er sei eine „Mixtur von bedeutender Einsicht und törichter Pedanterie“ (in Adorno/Suhrkamp 2003 [1967]: 571, 595).

Durkheim, der das Bestehende konserviert, der Reaktionär, der Ordnungsdenker, der Staatstreue - das ist ein wuchtiger Topos, auch in Frankreich - wo es viele Verächter gab und gibt. Zunächst gilt dies auch hier für die Vertreter einer Kritischen Theorie der Gesellschaft, für linke Autoren spätestens seit Ende der 1920er. Diese pflegten eine regelrechte Durkheim-Feindschaft - die Existentialisten und Marxisten, Autoren wie Paul Nizan und Jean-Paul Sartre, der sagte, die Soziologie Durkheims sei „tot“, denn die sozialen Dinge sind "keine Dinge", sondern haben Bedeu-

tung (1947 [1943]: 171f.). Nizan, das alter ego Sartres, sah Durkheim als „Wachhund“ der bürgerlichen Gesellschaft an, als Staats-Ideologe. Dessen Denken sei keineswegs harmlos, denn kein „Denken ist frei von Giften, vorausgesetzt, daß es ausgesprochen und wiederholt wird“. Auf den ersten Blick sieht man kaum, was daran gefährlich sein soll. Aber beim zweiten Blick - so die Argumentation - erschien Durkheims Soziologie als „Überredungsinstrument“ zur Verbreitung der „Doktrin des Gehorsams“. Aus dieser Sicht ist die Durkheim-Soziologie ein Instrument der bürgerlichen Gesellschaft (Nizan 1981 [1932]). Als Staatsideologe galt Durkheim bei weiten Teilen des French Marxism (Politzer, Lefebvre, Sartre, Althusser und auch Merleau-Ponty) - umso mehr, als es eine Verschärfung dieser Kritik gab, indem Durkheim im Kontext des Zweiten Weltkrieges nun als ‚Vorbereiter des Faschismus‘ galt. Seine Theorie der ‚kollektiven Kraft‘ habe sich im faschistischen Totalitarismus materialisiert (vgl. Noël 2009: 436ff.). Mit dem Existentialismus und dessen *Mélange* mit dem Marxismus etablierte sich eine ‚strukturelle Verachtung‘ Durkheims in der soziologischen Debatte Frankreichs. Man war dabei, ihn "zu verlieren" (so Lévi-Strauss anlässlich des 100. Geburtstags). Die Durkheim-Schule galt als Staatsideologie, Durkheim als Avatar des "laizistischen und radikalen Frankreich" (Bourdieu/Passeron 1981: 505). Lange gab es in Frankreich daher keine Durkheim-Forschung - eher richtete sich die Forschung auf das Werk von Mauss, das einer linken Sozialforschung eine verheißungsvolle Zukunft versprach, die einer "antiutilitaristischen" Gesellschaft, in der nicht alles auf den Profit ausgerichtet wäre, sondern auf das Gegenteil, Verausgabung (siehe die Zeitschrift M.A.U.S.S. - *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales*). Insofern diese Bewegung auf Georges Bataille zurückgeht, der seinerseits sowohl Mauss als auch Durkheim kennt, wird hier faktisch Durkheim weiter gedacht - auch wenn gerade diese Richtung der Soziologie (um das *Collège de Sociologie*) Durkheim zugleich seine Distanz vorwirft, die Enthaltung von Gesellschaftskritik. Indem sich Durkheim nur distanziert für den sozialitätsstiftenden Kult interessiert - bei anderen Gesellschaften -, kultiviere er eine „feige, bürgerliche“ Auffassung soziologischer Forschung (Moebius 2012: 782). Inspirierend war seine Religionssoziologie gleichwohl, gerade für die Mitglieder des (kurzlebigen) *Collège de Sociologie* um Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois. Mauss hat einen solchen Gebrauch abgewehrt. Dass moderne Gesellschaften "sich ebenso in Suggestion versetzen ließen wie die Australier von ihren Tänzen" sei von Durkheim und ihm nicht gemeint - diese "Rückkehr zum Primitiven war nicht Gegenstand unserer Überlegungen" (in Hollier 2012: 214).

### 2.2.3 Soziologie der Assoziationen (ANT)

Heute ist es - aus anderen Motiven heraus (und man darf vermuten, es geht hier vor allem um die Profilierung der Artefakt-Soziologie als einer "ganz neuen Soziologie") Bruno Latour, der sich als der schärfste Kritiker der Durkheim-Perspektive - und erneut des Gesellschaftsbegriffes - erweist. Mit ihm gilt Tarde heute einigen Durkheim als mindestens ebenbürtig - als zu Unrecht verkannte und als die richtigere Soziologie. Bereits Gilles Deleuze schrieb eine „Hommage“ an Tarde, ohne damit eine solche Soziologie-geschichtliche Revolte zu verbinden: Für ihn war interessant, dass sich Tarde - gegenüber den „großen kollektiven Vorstellungen, die im allgemeinen binär, resonant, übercodiert sind“ - für die „Welt im Detail“ erwärmte, für all die „kleinen Nachahmungen, Gegensätze und Erfindungen“, die die „Grundlage jeder Gesellschaft“ sind (Deleuze/Guattari 1992 [1980]: 298f.). Latour hat Tarde revitalisiert, weil er in Durkheims Soziologie eine "alte" "Soziologie des Sozialen" sieht, welche die Artefakte und andere Nichtmenschlichen nicht ernst nimmt, aus denen sich gerade eine 'Gesellschaft' jenseits der rein menschl-

chen Akteure zusammensetzt - die technischen Dinge sind es, die Kollektive stabilisieren und Machtbeziehungen erzeugen. Durkheim versteht die Analyse dessen, „wie eine kollektive Handlung möglich ist“, als eine, die verschiedene Kräfte verwebt und dabei Asymmetrien hervorbringt (ebd. 128f.). Die soziale Wirklichkeit ist ein komplexes Chaos, in dem – im Gegenteil zu dem, was Durkheim sagt – die Teile mehr bedeuten als das Ganze. Man muss also ‚das Soziale‘ verflüchtigen; die „Umriss und Gestalten derer ... verändern, die als Beteiligte versammelt werden“ und die je konkreten Wege verfolgen, in denen sie „als dauerhaftes Ganzes handeln“ (ebd.: 125). In diesem Zusammenhang nennt Latour Durkheims Gesellschaftsbegriff ein "verwesendes Monster", das aufzulösen ist: Danach stecke hinter allem ‚die‘ Gesellschaft, wie ein mächtiges, aber unsichtbares Tier beherrsche sie das Denken und Handeln. Diese Gesellschaft erscheint Latour wie ein gestrandeter Wal (den er als Monster bezeichnet), dessen Verwesungsgeruch "unerträglich geworden" sei. "Es gibt keine Möglichkeit, die Sozialtheorie zu erneuern, solange ... der unselige Gesellschaftsbegriff nicht vollständig aufgelöst ist." (Latour 2007: 283) "Entweder gibt es eine Gesellschaft, oder es gibt eine Soziologie" (ebd. 282). Und drittens sieht Latour in Durkheims Religionssoziologie eine Metaphysik, und eine Theologie, die sich durch ethnologische Fakten tarne (Latour 2012). Die Gesellschaft sitze nun exakt an der Stelle, an der die monotheistischen Religionen Gott setzten - zudem wolle Durkheim auch noch neue Götter erfinden! Man findet in dessen Soziologie der Religion zudem die "erstaunliche Haltung, die darin besteht, die Präsenz unerklärlicher Wesen durch die Einführung eines noch unerklärlicheren Seins zu erklären" (Latour 2014) .

In all diesen - ausgewählten - Kritiken muss man sagen: was kritisiert wird, ist eher ein Stellvertreter Durkheims, ein Bild, das man sich von dieser Soziologie macht. Insbesondere bei den Vertretern einer handlungsbasierten Soziologie fällt auf, dass die Durkheim-Kritik oft pauschal ist, sich nicht mit dem Werk auseinandersetzt, nicht nach Konvergenzen (etwa praxistheoretischer Art) sucht - so pauschal, wie Weber vom 'Spuk' mit den Kollektivbegriffen sprach und seinen methodologischen Individualismus darlegte, ohne sich mit der Gegenposition aufzuhalten. Gerade bei Latour fällt die Polemik auf, die Aversion, die die durkheimsche Soziologie immer noch auslöst. Demgegenüber betont die jüngere Durkheim-Forschung insbesondere die symboltheoretische und die affekttheoretische Fassung der durkheimschen Gesellschaftstheorie - und ich würde hinzufügen: ihren Begriff der imaginären Institution von Gesellschaft. Durkheim spricht ausdrücklich davon, dass "das soziale Leben unter allen seinen Aspekten und zu allen Augenblicken ... nur dank eines umfangreichen Symbolismus möglich" ist (EF 316f.); er entfaltet eine Praxistheorie - in den Ritualen, die intensive Affekte, auf das Kollektiv bezogene Gefühle erzeugen, denkt er die Imagination der Gesellschaft.

## Wissenstest

Erläutern Sie klassische und aktuelle Kritiken an der Durkheim-Perspektive - und stellen Sie zugleich 3 Punkte heraus, aus denen man diese Soziologie für bleibend, für aktuell halten kann. Gehen Sie dabei beispielhaft auf aktuelle Weiterführungen ein.

Wissenstest



## 2.3 Durkheim-Anschlüsse und Durkheim-Forschung

Zugleich weisen viele Soziologien einen Durkheim-Effekt auf, sind sie informiert durch die Gründung dieser französischen Schule der Soziologie - insbesondere in Frankreich. Viel weniger gilt dies für die deutsche Soziologie, mit der Ausnahme von René König, und dann von Niklas Luhmann, der die funktionale Methode, die funktionale Analyse und die Bestimmung moderner Gesellschaften als funktional differenzierten grundlegend mit Durkheim teilt.

### 2.3.1 Deutschsprachige Anschlüsse

Gemessen an der internationalen Rezeption mit ihren gefühlten tausend Sekundärwerken gibt es im Deutschen lange keine eigentliche Forschungsliteratur. Sicher, Durkheim war bekannt, Stoff jedes Grundlagenseminars; aber wenig intensiv gelesen - bis in die jüngste Vergangenheit hinein. So war es von Beginn an. 1908 gab es eine erste Übersetzung der Regeln, sie blieb aber folgenlos. In den 1920ern kannte man ihn als „Dürckheim“ (Jerusalem 1926: VII), dessen Begriffe in deutschen Ohren – denen der Subjektphilosophie – befremdlich klangen. Dürckheim betonte stets, dass die Gruppe sich kognitiv „betätigt“; er betrachte die Gesellschaft als von ihren Mitgliedern Verschiedenes. Es sei dies „absurd und widersinnig“. Theodor Adornos bereits erwähnte ‚Einleitung‘ wird an der weiteren deutschen Rezeptionsgeschichte nicht unbeteiligt gewesen sein. Es mag aber auch am Begründer der deutschen Durkheim-Rezeption, an René König liegen. Seine Verdienste sind groß: Er hat dem „zänkischen Gegeifere“ Adornos widersprochen, nicht nur wegen des „totalen Unverständnisses“ für Durkheim, sondern weil er nur alle negativen Klischees reproduziere (König 2013 [1973]: 197, 189). König ist zu verdanken, dass Durkheim in der BRD der 1960er und 1970er 'da' war - mit der von ihm initiierten Übersetzung der *Regeln* 1961 und des *Selbstmordes* 1973 (die Übersetzung der *Arbeitsteilung* folgt 1977, die der *Elementaren Formen* 1981). Sehr informativ ist sein Text zur ‚Bilanz der französischen Soziologie um 1930‘: Hier wird dem deutschen Publikum erstmals (nach dem kurzen Text von Bouglé 1925) die Durkheim-Schule präsentiert. Dabei macht König Durkheim als politisch Interessierten sichtbar. Stets habe Durkheim ein Ziel - das der „Veränderung der Welt, die er als in einer tiefen Krise befindlich“ sah (König 1976: 318). König ist einer der (wenigen) deutschen Soziologen, die sich für die Ethnologie interessierten. Insgesamt aber scheint für ihn die Soziologie erst angekommen zu sein, wenn sie sich von der Philosophie befreit und sich allein auf die Empirie konzentriert (König 2013 [1931/32]: 24). Eine ähnliche Kritik gab es übrigens auch in Frankreich - 1946 hat Jean Stoetzel ausgerechnet Durkheim als Alchemisten verspottet: Diese Soziologie sei ‚von gestern‘, weil die aktuelle, ‚fortgeschrittene‘ Soziologie strikt empirisch sei, sich der großen Thesen enthalte. Durkheim hingegen habe sich seine Fragen von der Philosophie diktieren lassen und im Begriff des Kollektivbewusstseins ein „soziologisches Phlogiston“ erfunden (Stoetzel 1991: 450). - Dabei sind doch die grundlegenden Fragen der Soziologie stets erneut zu stellen (die Durkheim erfand: in den Begriffen *lien sociale*, Solidarität, Moral, *conscience collective*): als Konzeptualisierungen der Frage, was die Einzelnen zu einer ‚Gesellschaft‘ zusammenhält. Es gab und gibt weitere Autoren hierzulande, die Durkheim verwendeten. So hat Jürgen Habermas den religions- und moralsoziologischen Durkheim als Kritiker der „funktionalistischen Vernunft“ in die Theorie des kommunikativen Handelns eingebaut - als den Autor neben Mead, der den Wechsel zum „kommunikativen Handeln“ eingeleitet habe (1981: 9). Allerdings versteht Habermas Durkheims Modellierung der ‚kollektiven Erregung‘ in den *Ele-*



*mentaren Formen des religiösen Lebens* als das Modell eines überholten Mechanismus, der eine Lücke im „Übergang von der symbolisch vermittelten zur normengeleiteten Interaktion“ fülle (ebd. 10); aus dieser Sicht trifft Durkheims Theorie der Selbstsakralisierung des Kollektivs nur auf ‚vorrationalen‘ Gesellschaften zu. Einen anderen Gebrauch macht Hans Joas von Durkheim, ihn „am besten“ verstanden sehend als Antwort auf die „Frage nach der Entstehung einer neuen Moral“. Durkheim sei kaum ein Theoretiker der Ordnung und Normativität; überhaupt nicht der „Anomie, des Funktionalismus oder der fortschreitenden Arbeitsteilung“, sondern der sozialen Kreativität, der Entstehung neuer Ordnungen (Joas 1997a: 77f.; vgl. ders. zur Aktualität von Durkheims Theorie der Entstehung von Werten, 1997b: 87-109). Richard Münch zog über Pareto vermittelt Durkheim und Weber zusammen (1982); Hans-Peter Müller betont den politischen Durkheim gegenüber Parsons' Lektüre (1983, 2009, s.u.); Wolf Lepenies interessierte sich für die wissenspolitischen Kontexte, in denen Durkheim Resonanz machte, für den Kampf von positiver Wissenschaft versus literarische Intelligenz, Modernismus versus Traditionalismus, Antiklerikalismus versus Klerikalismus, Republikanismus versus Antirepublikanismus (1988, s.u.), und Christian Gülich (1991) und Horst Firsching (1994) für das mit der Soziologie verfolgte gesellschaftspolitische Engagement.

### 2.3.2 Französische Anschlüsse

Bourdieu und Passeron, die Durkheim seit den 1960ern für die Soziologie rehabilitierten, sagten einmal, es ‚lebten‘ zeitgenössisch „alle Wissenschaften vom Menschen im Hause Durkheims“ (Bourdieu/Passeron 1981: 501). Sie meinten all jene, die (in Soziologie, Anthropologie, Psychologie, Linguistik) eine ‚*Philosophie ohne Subjekt*‘ vertraten. Selbst Michel Foucault teilt thematisch einiges mit Durkheim - bei aller Divergenz in theoretischer und politischer Hinsicht. Der bereits erwähnte Lévi-Strauss hat in dieser Hinsicht die sicher nachhaltigste Durkheim-Revitalisierung eingeleitet, indem er die These zur Konstitution des Sozialen von Durkheim und Mauss in zeitgenössische Gestalt brachte: Das Soziale ist nicht aus dem Sozialen zu erklären (wie Durkheim in *Die Regeln* darlegt - Institutionen seien aus früheren Institutionen, nicht aus individuellen Motiven zu erklären); sondern Kollektive oder Gesellschaften erzeugen sich symbolisch oder kulturell - indem sie etwa Frauen austauschen und als 'Zeichen' nutzen, erzeugen sich solidarische Kollektive. Sie müssen diese symbolischen Praxen immer erneut vollziehen. Wie erwähnt, hat Lévi-Strauss die durkheimsche vergleichende Methode der Gesellschaftstheorie etabliert - die strukturelle Anthropologie ist eine systematische, erkenntnisleitende, heuristische Verknüpfung von Soziologie und Ethnologie - die Aussagen über alle Gesellschaften macht, *ex negativo* auch über moderne. Zwar gab es neben ihm nach 1945 - im Zuge des Hasses auf Durkheim - nur wenige Autoren, die sich zu ihm bekannten. Für René Girard hat Durkheim „die einzige“ Perspektive der französischen Soziologie entworfen, von der aus Probleme der „Kultur, der Sprache oder des symbolischen Denkens konkret“ würden (Girard 1976: 413). Bourdieu erbt von Durkheim die rationalistische Haltung, die empirische Beobachtung, die szientifische Passion und eine strukturelle und historische Soziologie (so Wacquant 1995). Bourdieu knüpft auch an die Erfindung der französischen Wissenssoziologie bei Durkheim und Mauss an, im Beitrag über die 'primitiven Klassifikationen' (Durkheim, Mauss 1993), in dem der bereits erwähnte Satz zum "Soziozentrismus" steht. Gemeinsam mit Boltanski (1974) gab er diesem Werk der Durkheim-schule - und dem Strukturalismus von Lévi-Strauss - eine „marxistische Drehung“, nun ‚Klassifikationskämpfe‘ in den Klassifikationen der Natur und damit Gesellschaft sehend (so Thevénot

1995: 1). Ähnlich sind seine Einflüsse überall in der französischen Soziologie, Anthropologie, Sozialphilosophie und -psychologie zu finden. Die strukturelle Linguistik bis zu Lacan - auf der Suche nach dem kollektiv Unbewussten - hat ihre Durkheim-Effekte, insofern in der Sprache als Institution kollektive Zwänge gefunden werden. Wir wollen namentlich noch drei Fortführungen Durkheims in der gegenwärtigen französischen soziologischen und anthropologischen Theorie und Forschung ansprechen: einerseits die Art, in der "postfundamentalistische" Autoren die durkheimische Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie weiterführen; andererseits die Art und Weise, in der der soziologische "Vitalismus" bei Michel Maffesoli ein Durkheim-Erbe fortführt; drittens, die französische Variante der "Neuen sozialen Ontologie" bei Philippe Descola. Dies sind sehr verschiedene Perspektiven und Forschungsrichtungen, aber sie beziehen sich alle auf dasselbe Werk: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*.

### 2.3.2.1 Postfundamentalismus (Castoriadis, Lefort, Gauchet)

Cornelius Castoriadis hat in *Gesellschaft als imaginäre Institution* (1975, dt. 1984) die Durkheimische Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie fortgeführt. Jede Gesellschaft ist eine imaginäre Institution, das heißt zweierlei: Erstens, sie ist eine *imaginäre* Fixierung einer Identität. Real ist das ständige Anders-Werden - daher muss eine jede Gesellschaft "ihre ‚Identität‘ bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehungen Zur Welt und deren Objekten, ihre Bedürfnisse und Wünsche" (1984: 252). Zweitens, eine jede kollektive Identität oder Gesellschaft ist letztlich in *Imaginärem* instituiert oder fundiert, in einer letzten, vollständig erfundenen Bedeutung - mit der die Kontingenz, die Nicht-Notwendigkeit der je spezifischen Normen, Regeln, Vorschriften usw. verleugnet wird. Es scheint so, als müsste sich jede Gesellschaft "selbst verleugnen und ihr Gesellschaftsein verschleiern", als könne sie sich "nicht als sich selbst erschaffende, ... als Selbstinstitution anerkennen" (360). In diesem Sinn ruht jede Gesellschaft auf einer letzten, nicht als selbsterzeugt gedachten Bedeutung - der religiösen Bedeutung, wie sie Durkheim denkt:<sup>3</sup>

"Gott ist eine weder zum Realen noch zum Rationalen gehörige Bedeutung, er ist auch kein Symbol für etwas anderes. Gott ist weder der Name Gottes noch die Summe der Bilder, die sich ein Volk von ihm machen kann, oder dergleichen. Er ist das, worauf alle Symbole verweisen, die ihn tragen; er ist das, was in einer jeden Religion diese Symbole zu religiösen Symbolen macht - eine zentrale Bedeutung" (Castoriadis 1984: 241).

Dies gilt auch für moderne, scheinbar säkulare Gesellschaften. Nur oberflächlich „erweckt die moderne Welt den Eindruck, als habe sie die Rationalisierung bis an die äußersten Grenzen getrieben“, als "könne sie die Bräuche, die imaginären Vorstellungen der vorhergehenden Gesellschaften geringschätzen" als nicht-vernünftige Delirien - der Wert, den sie auf "Vernunft", "Rationalität", die Würde des Einzelnen legt, oder auch auf ökonomische Effizienz und Wachstum, sind nicht noch weiter begründbare, ebenso imaginäre gesellschaftliche Bedeutungen. Gegen die Deutung 'primitiver' Religionen als 'Delirium' hatte sich schon Durkheim gewehrt. Dass es in jeder Gesellschaft Religion gab und gibt, muss eine gesellschaftliche Bedeutung haben. In engem Bezug zu diesem Werk haben Claude Lefort (*Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (1980,

<sup>3</sup> Vgl. Castoriadis 2010: 94: "Wie Durkheim gut erkannt hat, waren Gesellschaft und Religion anfangs 'identisch' und sind es für lange Zeiten geblieben..."

dt. 1999) und Marcel Gauchet Gesellschaftstheorien entfaltet, orientiert insbesondere am Vergleich religiös begründeter Kollektive mit modernen Demokratien - wie Durkheim sie in Ansätzen auch gedacht hat, ohne zentral den Begriff einer demokratisch instituierten Gesellschaft zu benutzen. Lefort zufolge verweist eine jede Gesellschaft "auf dasselbe Rätsel: Das Rätsel einer Artikulation von intern-extern, einer Spaltung, die einen gemeinsamen Raum instituiert, eines Bruchs, der gleichzeitig ein In-Beziehung-Setzen ist, einer Bewegung der Exteriorisierung des Sozialen, die mit der Bewegung seiner Interiorisierung einhergeht". (Lefort 1999: 49), einer Fundierung in einem Außen. Von allen Regimes ist dabei die moderne Demokratie das "einzige, in dem eine Repräsentation der Macht eingerichtet ist, die sinnfällig bestätigt, daß sie ein leerer Ort ist, und die so den Abstand zwischen Symbolischem und Realem bewahrt". Diese Gesellschaft verdankt "sich einem Diskurs, aus dem hervorgeht, daß die Macht niemandem gehört, daß diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben" (sondern nur zeitweilig ausfüllen), dass die Macht dem Volk gehört - wobei dieses im Moment der Wahl in die "Zahl" aufgelöst ist. Es hat keinen Körper, keine Einheit, anders als in der Monarchie, deren symbolische Repräsentation im Körper des Königs besteht und die ihrerseits göttlich legitimiert war. Marcel Gauchet formuliert dies so: Jede Gesellschaft instituiert sich bislang in der „Schuld des Sinns“ - in der Vorstellung, sich *Anderem* (den Göttern, den Menschenrechten, der Vernunft, dem Volk) zu verdanken. Darin besteht der "allgemeine Existenzgrund des religiösen Glaubens", in der Notwendigkeit, das eigene Fundament als etwas zu denken, das der Verfügbarkeit entzogen, nicht erfunden ist (Gauchet 2005 [1977]: 45). Die Analyse der modernen Demokratie wird auch bei Gauchet (1991) neben dem *demos*, dem Volk die Menschenrechte, das Individuum stellen - als zentrale imaginäre Bedeutungen moderner Gesellschaft. Als postfundamentalistisch kann man diese Theorien bezeichnen, weil Gesellschaft nicht als Basis gilt und auch keine andere Basis gedacht wird - sondern eine Selbsterzeugung von Gesellschaft, die gezwungen ist, sich einen Grund zu *imaginieren* (vgl. etwas anders akzentuiert Marchart 2013).

### 2.3.2.2 Neue soziale Ontologie (Descola)

Eine andere Forschungsrichtung verfolgt Philippe Descola - nicht die der politischen Philosophie, sondern der Anthropologie. Er zählt zu den Erfindern der "Neuen Sozialen Ontologie" als Neubestimmung der sozialen Akteure oder der *socii*, zu denen neben Menschen an vielen Orten der Erde auch viele Nichtmenschen gehören. Je nachdem, wie Tiere und Pflanzen (und weitere Entitäten) gedacht werden, ob sie als Personen gelten, oder nicht, setzen sich Kollektive anders zusammen und gibt es ganz andere Behandlungen der Natur - und ist das Gebiet der Kultur ein anderes. Descola führt dabei einen Satz der *Elementaren Formen* fort, dem zufolge die Individualität Einzelner und ihr Zusammenschluss zu Kollektiven nur über ein „Spiel von Identität und Kontrast“ möglich ist (EF 196f.). Durkheim stellt sich hier die Gesellschaft als das vor, was in den Einzelnen eine geteilte Perspektive darstellt. Wir alle haben dabei unsere Gefühle und Gedanken nicht aus uns selbst - sind 'Gesellschaft' in uns selbst. Zugleich gibt es gleichwohl „Einzelpersönlichkeiten“, je individuelle Perspektiven auf das Ganze. Und es ist der Körper, der diese Rolle eines 'Individualisierungsfaktors' spielt (Durkheim, EF 267), der jeden an einen anderen Platz stellt. Je nachdem, mit welchen Tieren oder Pflanzen sich die Menschen identifizieren, und ob, gibt es "vier große Ontologietypen, das heißt Systeme von Eigenschaften der Existierenden", die vier Kosmologien oder "Modellen des sozialen Bandes und Theorien der Identität und der Andersheit als Ankerpunkt dienen" (Descola 2011: 189). Der Körper ist der Individualisierungsfak-

tor, und wenn der Körper des Tieres z.B. als etwas gilt, das dem eigenen, menschlichen Körper *identisch* ist - dieselben Eigenschaften und Interioritäten teilt - dann haben wir hier eine Gesellschaft vor uns, die sich nicht nur aus Menschen zusammensetzt, sondern ebenso aus den Tieren.

### 2.3.2.3 Vitalismus (Maffesoli)

Einen soziologischen Vitalismus hat Michel Maffesoli in Fortführung Durkheims entfaltet - dabei geht es um die Szene der kollektiven Erregung, die Durkheim als außeralltäglich und in anderen Gesellschaften beschreibt, und die das Collège de Sociologie in modernen Gesellschaften als außeralltägliche Feste organisieren wollte. Maffesoli entdeckt die kollektiven Erregungen im Alltag modernster Gesellschaften - in all dem, was die mainstream-Soziologie nicht interessiert hat: die Volksfeste, die Diskoabende, die Technoparties und die dazu konsumierten Drogen, die rahscharfte Vergesellschaftung im Herzen modernster Kollektive. Maffesoli hat den Lehrstuhl Durkheims an der Sorbonne inne; er hat ein Vorwort zu einer Ausgabe der Elementaren Formen geschrieben (Maffesoli 1991, vgl. ders. 1993), hat Simmel und Durkheim verglichen (1988) - und ist insgesamt einer, der den nicht-rationalen Teil im Leben moderner Kollektive für wichtig hält - die Soziologie des sakralen Alltagslebens statt der Ökonomie, Arbeitsteilung, Politik.

### 2.3.3 Britische und amerikanische Anschlüsse

"It was the problem of the integration of the social system, of what holds societies together, which was the most persistent preoccupation of Durkheim's career. In the situation of the time, one could not have chosen a more strategic focus for contributing to sociological theory. Moreover, the work Durkheim did in this field can be said to have been nothing short of epoch-making; he did not stand entirely alone, but his work was far more sharply focused and deeply penetrating than that of any other author of his time. (Parsons 1979 [1937]: 118)

Besonders wirkmächtig war zunächst Talcott Parsons, der seit 1937 eine kanonische Lektüre entfaltet hat: Durkheim wird hier, im Dreigestirn ‚Pareto – Weber - Durkheim‘, zum Klassiker der Soziologie erhoben, der eine bestimmte Perspektive erfunden hat. Neben Max Weber erscheint er nun als Hauptgründer der soziologischen Theorie. Zugleich stellt Parsons Durkheim als den dar, der das ‚hobbessche Problem‘ der sozialen Ordnung aufgeworfen und neu formuliert hat: als "Frage, was Gesellschaften zusammen hält" (ebd.). Noch eine kanonische Lektüre stammt von Parsons: Durkheim als der, dessen Werk sich in einen frühen Positivisten und einen späten Normativisten spalte. Überhaupt gibt es in der angloamerikanischen Rezeption die Annahme differenter Phasen im Werk Durkheims, die Einteilung in den kulturtheoretischen späten Durkheim und den strukturtheoretischen, "strukturalistischen" (organisationssoziologischen oder differenzierungstheoretischen) frühen Durkheim bei Jeffrey Alexander (1988, Alexander/Smith 2005). Es gibt weitere solcher Lektüren Durkheims, in denen man sich je einen Anschlusspunkt, ein Werk wählte. So verstand sich Erving Goffman als kritischer ‚Schüler‘ Durkheims, da er dessen Tabu- und Ritualtheorie aufgriff (Goffman 1974, vgl. Dwelling 2010) und es ihm um das Soziale als Realität *sui generis* ging, "as He used to say" (Goffman 1966: 133). Und Anne W. Rawls betitelte eine Anthologie Harold Garfinkels als *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism* (2002) – der ‚Aphorismus‘ ist hier das Axiom, die sozialen Dinge als Dinge zu behandeln (zu Garfinkel vgl. Abels 2009: 105ff.). Noch heute ist ein Teil der amerikani-

schen Durkheim-Forschung - namentlich Anne Ralws - an der *Arbeitsteilung* interessiert, darin eine Theorie spezifisch moderner, 'von unten' sich organisierender, selbst-konstituierter Gesellschaften sehend, eine spezifische Lösung moralischer Probleme der Moderne (Rawls 2013). Auch Randal Collins (vgl. ders. 1985, 2005) kann als Durkheimianer bezeichnet werden - dessen Ritual- und Kulturosoziologie fortführend. In diesen anglo-amerikanischen Debatten (die unter dem Begriff des Pragmatismus auch in Frankreich geführt werden - vgl. Karsenti 2007) wird Durkheims Ruf als Zwangsdenker, Holist und Kollektivist revidiert, im Kern seines Werkes eine 'Praxis-Theorie' der Emergenz sozialer Ordnungen oder der Institutionen entdeckend. Robert Merton hat 1938 - fast zeitgleich zu Parsons *The Structure of Social Action*, Durkheims Begriffe der Moral und Integration weiterführend - den Begriff der 'Anomie' aufgegriffen: der sich seither zu einem eigenen Konzept und Begriff verselbständigt hat, ebenso wie das Problem der sozialen Ordnung und das Konzept des sozialen Zwangs. Inspiriert waren von Durkheim, nun von *Die elementaren Formen*, zudem erneut Ethnologen und Ethnologinnen: Bronislaw Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown, Victor Turner, Edward Evans Pritchard, Mary Douglas - die an Durkheim anschloss, wenn sie die *natural symbols* der Gesellschaften zu finden hoffte, Klassifizierungen, die stets auf dieselbe Weise ablaufen (Douglas 1986; vgl. die Einleitung in Bogusz/Delitz 2013, Arnold 2016).

### Wissenstest

Nennen Sie je einen französischen, deutschen und anglophonen Anschluss an die Durkheim-Soziologie nach 1945.

Wissenstest

|       |                                     |
|-------|-------------------------------------|
| _____ | <input type="checkbox"/>            |
| _____ | <input checked="" type="checkbox"/> |
| _____ | <input type="checkbox"/>            |

### 2.3.4 Durkheim-Forschung

Die Durkheim-Forschung ist eine französische Angelegenheit, mindestens ebenso eine anglo-amerikanische und britische. Erst jüngst kann - jenseits von König, Firschung, Joas und anderen an der Religionssoziologie interessierten (vgl. Krech, Tyrell 1995) - von einer deutschsprachigen Forschung gesprochen werden, unter der wir hier weniger verschiedene Anschlüsse an die Durkheimianer verstehen als Forschungen *zu* ihnen. Die Fragen sind folgende: Wie gründete Durkheim seine Schule, woraus erklärt sich der institutionelle Erfolg (oder Mißerfolg, je nach Lesart - wenn man weiß, dass die Soziologie auch in Frankreich erst nach 1945 zum studierbaren Fach wurde)? Welchen Anteil haben die Mitarbeiter - v.a. Mauss - an Durkheims Werk? Was unterscheidet die Autoren, ist Mauss ein "eigenständiger Klassiker" (Adloff 2007, Moebius 2006, Moebius u.a. 2012), oder Halbwachs (Disselkamp 2005)? Zur Durkheim-Forschung gehört auch, in Vergessenheit geratene Autoren sichtbar zu machen (Robert Hertz, Henri Hubert, Francois Simiand); die zeitgenössischen Beziehungen zwischen deutschen und französischen Soziologien zu eruieren, die zwischen Philosophie und Soziologie - in einer Situation, in der es dieses Fach noch nicht gab - oder die zwischen Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Linguistik und Soziologie: Disziplinen, die Durkheim als Hilfswissenschaften verstand, und die sich der soziologischen Perspektive angenähert haben, auch wenn sie kritisch gegenüber diesem Imperialismus waren. Zur Durkheimforschung gehört eine eigene Zeitschrift (*Durkheimian Studies des British Centre for Durkheimian Studies*).

Hervorzuheben sind - ohne Anspruch auf Vollständigkeit und zunächst auf französischer Seite - Victor Karady (der die dreibändige, 1975 erschienene Ausgabe verstreuter Texte von Durkheim initiierte); Philippe Besnard (*La formation de l'équipe de L'Année sociologique, Revue française de sociologie* 1979; als Hg., *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology* 1983; *L'anomie, ses usages* 1987; *Études durkheimiennes* 2003); Massimo Borlandi (mit Besnard und P. Voigt als Hg. *Division du Travail et lien Social. La thèse de Durkheim un siècle après* 1993; mit M. Cherkaoui als Hg. *Le Suicide un siècle après Durkheim*, 2000, mit Laurent Mucchielli als Hg., *La Sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim, un siècle après* 1995; von Mucchielli stammt auch *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France* 1998). Charles-Henry Cuin hat die Aktualität der Regeln beschrieben (*Durkheim d'un siècle à l'autre: lectures actuelles des Règles de la méthode sociologique* 1997). Camille Tarot hat in Durkheim und Mauss eine Theorie der symbolischen Konstitution der Gesellschaft betont (*De Durkheim à Mauss, L'invention du symbolique* 1999); Bruno Karsenti hat den Gesellschaftsbegriff Durkheims aktualisiert (*La société en personnes : Etudes durkheimiennes* 2006), ebenfalls auch in Gestalt des Werkes von Mauss (*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* 2011). Zu nennen sind ebenso Marcel Fourniers erwähnte monumentale Biografie Durkheims 2007, und dessen Biografie von Marcel Mauss (1994). Auf britischer Seite sind zu nennen: Jeffrey Alexander (*The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, 1982, als Hg., *Durkheimian Sociology*, 1988, *The Cambridge Companion to Émile Durkheim*, 2005), Robert Bellah (als Hg., *Emile Durkheim: On morality and society* 1973), Terry Clark (*Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of Social Sciences*, 1973), Lewis A. Coser (die Einführung in *Division of Social Labor* 1984), Antony Giddens (*Emile Durkheim: Selected Writings* 1972; *New Rules of Sociological Method*, 1976; *Durkheim* 1978; als Hg. *Durkheim on Politics and the States* 1986), Robert A. Jones (*Emile Durkheim: An Introduction to the Four Major Works* 1986, *The Development of Durkheim's Social Realism* 1999), Steven Lukes (*Emile Durkheim. His Life and Work*, 1972), Robert Nisbet (*Émile Durkheim, 1865, The Sociology of Emile Durkheim* 1974), William Pickering (Gründung der *Durkheim-Studies; Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, 1984 und viele weitere Hg. - z.B. mit N. J. Allen und W. M. Miller: *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* 1998, oder mit H. Martin: *Debating Durkheim*, 1994, oder *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists* 2001), Alexander Riley, Susan Stedman-Jones (*Durkheim Reconsidered*, 2001) und viele weitere.

Was die (französische) *Editionssituation* betrifft, so fehlt noch immer eine kritische Werkausgabe - wobei die 2015 bei *Classiques Garnier* erschienene Ausgabe der *Elementaren Formen* den Anspruch auf diesen Titel erhebt. Auf der anderen Seite sind alle Texte Durkheims offen zugänglich, insbesondere alle Bände der *Année sociologique*: Es gibt - nur auf französisch - den Briefwechsel von Mauss (*Lettres à Marcel Mauss*). Und es gibt die 1975er Textes- Ausgabe, in der Besprechungen, Vorträge und Diskussionsbeiträge aufgenommen sind: *I. Éléments d'une théorie sociale, II. Religion, morale, anomie; III. Fonctions sociales et institutions*. Im Deutschen ist zu sagen: Einerseits sind alle großen Werke Durkheims und auch die verfügbaren Vorlesungen übersetzt (wenn auch spät, v.a. im Fall der *Elementaren Formen*). Andererseits sind die Übersetzungen der kleineren Texte sehr verstreut; und es fehlen noch viele Übersetzungen, auch etwa für die großen fünf Aufsätze, die den *Elementaren Formen* vorhergehen (s.u.).

### 3      **Émile Durkheim: Leben und Denken**

Durkheims Leben als Soziologe beginnt mit der Inauguralvorlesung in Bordeaux 1887. Hier schlägt der junge Doktorand der Philosophie vor, aus der Soziologie die ‚Matrix aller Sozialwissenschaften‘ zu machen: „Ich glaube, mit ziemlicher Genauigkeit eine gewisse Anzahl spezieller Fragen, die untereinander verknüpft sind, auf eine Weise stellen zu können, daß daraus eine Wissenschaft inmitten der anderen echten Wissenschaften wird. Um diese Probleme zu lösen, werde ich Ihnen eine Methode anbieten, die wir zusammen ausprobieren werden“ (Durkheim 1981 [1887/88]: 26). Zunächst seien die wichtigsten Eckdaten zu diesem Leben genannt - einem Leben, das sich ganz auf die Universität konzentriert.

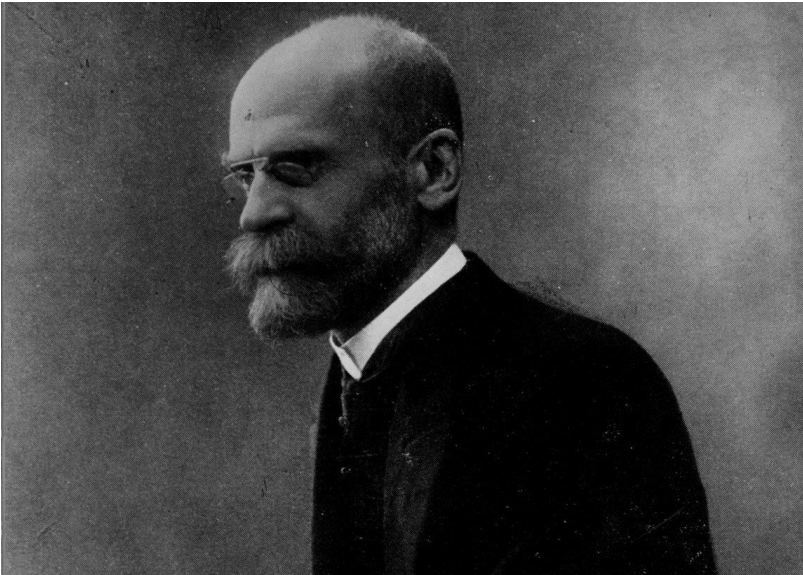


Abbildung 2: Émile Durkheim

#### 3.1      **Durkheims Leben: die akademische Karriere**

David Émile Durkheim, Sohn eines Rabbiners, wird am 15.4.1858 in Epinal geboren. Er tritt 1879 mit Jean Jaures, Maurice Blondel, Pierre Janet in die *École Normale Supérieure* ein, wo er unter dem Einfluss französischer Philosophen steht, die hierzulande nicht gut bekannt sind – insbesondere von Emil Boutroux und Charles Renouvier. Auch zeigt er sich inspiriert von dem Philologen und Kenner der antiken Gesellschaften Numa Fustel de Coulanges. 1884 hält er als Absolvent der Philosophie von 1882 eine erste überlieferte Lehrveranstaltung an einem Pariser Gymnasium, den *Cours de Philosophie am Lycee de Sens*. Ist dieser Kurs noch ganz klassisch der philosophischen Tradition gewidmet, so wird Durkheim bereits ein Jahr später soziologische Texte besprechen - zunächst, mangels Alternative, noch in einer philosophischen Zeitschrift, der *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Seit einer Reise im selben Jahr in die deutschen Universitäten konzentriert sich Durkheim zunächst auf deutschsprachige sozialwissenschaftliche, genauer: moralwissenschaftliche Texte. Es ist dies – die kritische Besprechung all jener Texte, die sich der (neuen) ‚Sozialwissenschaft‘ zurechnen oder zurechnen lassen –, eine

Tätigkeit, die ihn auch weiterhin fesselt. 1887 erhält Durkheim seinen ersten Lehrstuhl in Bordeaux, wo er die erste offizielle Lehrveranstaltung Frankreichs in den ‚Sozialwissenschaften‘ abhält – auf einem Lehrstuhl für Pädagogik und Sozialwissenschaft, Alfred Espinas folgend. Es gibt mithin zunächst den Hochschul-Pädagogen Durkheim. Er wird bald ein beachtliches Lehrspektrum entfalten. In der Erziehungswissenschaft lehrt er die Geschichte der Erziehungstheorien; die der moralischen Erziehung, der pädagogischen Psychologie. In der Soziologie lehrt er Soziologie und Geschichte der Familie, Kriminal-, Rechts-, Religionssoziologie, Geschichte der Soziologie, aber auch die des Sozialismus, sowie die ‚Physik‘ (die empirische Betrachtung) der Sitten und des Rechts. Die Eröffnungsvorlesungen in Bordeaux heißen *La Solidarité sociale* und *La Famille: origines, types principaux*. 1902 wird Durkheim zunächst vertretungsweise und 1906 ordinär auf den Lehrstuhl für Erziehungswissenschaft an die Sorbonne berufen, den er 1913 in den für Erziehungswissenschaft und Soziologie umbenennen lässt. 1902-1903 hält er hier - zu öffentlichen Ereignissen werdende - Vorlesungen zu Familie und Moralerziehung; 1905-1906 folgt die oft wiederholte Vorlesung zu *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France*; ab 1906 liest er über die Religion.<sup>4</sup> Deutlich ist die Nähe von Forschung und Lehre, der Zusammenhang mit seinen Schriften.

Durkheims Leben jenseits der Akademie scheint nicht sensationell gewesen zu sein. Von Durkheim könne man "nur sagen, daß sein Leben sein Werk ist" (König 1976: 314). So sahen es viele seiner Biographen. Andere suchen, unbekannte Seiten hinzuzugewinnen: Ivan Strenski (2006) will einen ‚neuen Durkheim‘ gefunden haben – den Familienmensch, den Neurastheniker, den politischen Denker, den Juden. Das ist nicht ganz einfach, da Durkheim selbst sich kaum autobiografisch äußerte und seine Korrespondenz und Manuskripte im Zweiten Weltkrieg von ‚den Deutschen‘ vernichtet wurden. Wir wollen nur so viel erzählen: Durkheim war Sohn eines Rabbiners aus der Provinz, aus Épinal; dazu ausersehen, auch Rabbiner zu werden, konnte er dies seinem Vater erfolgreich ausreden. Durkheim war verheiratet und hatte zwei Kinder: Marie, 1888, und André, 1892 geboren. Den Tod seines Sohnes – wir greifen vor - hat er nicht überlebt. Nachdem André im Ersten Weltkrieg als verschollen gemeldet wurde, brach sein Lebenswille, wie man in den Briefen an Mauss nachlesen kann. André verschwindet am 2.1.1916, Émile am 15.11.1917. Bereits zuvor waren einige der engsten Mitarbeiter gefallen; Mauss hat sich ihrem Andenken und Werk gewidmet, er hat seine Tatkraft zum Teil an deren und Durkheims unveröffentlichte Texte verschwendet.

Sich selbst hat Durkheim einmal als ‚Subjekt der Neurasthenie‘ bezeichnet; sein psychisches Leben fiel – ähnlich wie das Max Webers – immer wieder in depressive Krisen, vor allem um 1900. Was war Durkheim für ein Mensch? Nach allem, was die Zeitgenossen über ihn aussagten, scheint er - nun ja, etwas eigen gewesen zu sein. Henri Bergson (von dem man nicht gerade sagen kann, er sei sein Freund gewesen) hat ihn als ‚Metaphysiker und atemberaubenden Dialektiker“ erlebt, der die Welt aus ein paar Prämissen zaubere, als Abstraktions-Krämer (zit. in Maire 1935: 142ff., 52); Durkheim sei ein „Automat der supermenschlichen Schöpfung“, für jede Frage eine Antwort parat haltend, die zugleich in eine unveränderliche Ordnung eingefügt wird (Bergson, in Chevalier 1959: 47). Die ebenso wenig freundlich eingestellten Schüler der

<sup>4</sup> Eine Liste aller Lehrveranstaltungen Durkheims in Paris bei Fournier 2007: 528f.



Sorbonne, die unter dem Pseudonym *Agathon* schrieben (s.u.), stellten ihn als Tyrann dar; andere (Bouglé, in Besnard 2003: 275) sprachen vom ‚großen Manitou des ‚Klan Tabu-Totem‘. Von den Mitstudenten wird Durkheim als frühreifer Student wahrgenommen, stets auf der Suche nach einer Theorie, die er lehren könnte. Man nennt ihn ‚Metaphysiker‘ und ‚Shopen‘ – wegen seiner Begeisterung für den deutschen Philosophen Schopenhauer. Zugleich war er politisch interessiert, verwickelte sich enthusiastisch in Debatten, unter ihnen mit politischen Genies wie Jean Jaurès. Schien es zunächst, dass Durkheim „sein Leben teilen müsse: eines der reinen Wissenschaft gewidmet, das andere der Politik“, so wurde er Soziologe, um beides zu tun (Halbwachs 2001 [1918]: 11). Insgesamt galten die Normaliens zudem als Nerds, wie wir heute sagen würden – als ‚biedere Pedanten‘, so Zola (Suber 2011: 18).

„Wenn je einer ein Individuum war, eine Person in allem, was dieser Ausdruck an schöpferischer Eigenständigkeit und an Widerstand gegen kollektive Begeisterung enthält, so war es Durkheim. Seine moralische Auffassung entspricht so gut seinem eigenen Charakter, daß man kein Paradox aufstellen würde, wenn man dieser Auffassung den Namen Individualismus gäbe. Sein erstes Werk *De la division de travail social* legt eine ganze Philosophie der Geschichte vor, in der die Entstehung, Unterscheidung und Befreiung des Individuums als Hauptzug des Zivilisationsfortschritts erscheint, die Übersteigerung der menschlichen Person als sein wirkliches Ziel. Diese Philosophie der Geschichte endet in der moralischen Regel: Unterscheide dich, sei eine Person“. (Fauconnet 1999 [1934]: 12f.)

Durkheims Freunde beschrieben ihn als pflichtbewusst, konsequent, ernst, begeistert für die Idee der Soziologie und streng zu sich selbst. Aber auch als den Seinen ‚besorgter‘, so Georges Davy: „Drei Worte drücken ... den Grund seines Charakters und die Maxime seines Lebens aus: Arbeit, Pflicht, Gerechtigkeit“. Physisch scheint er sich – so erinnert sich sein Mitschüler Holleaux – nie verändert zu haben: ‚Schon immer hatte er diesen schweren Ton‘, mit dem er mit "leidenschaftliche[r] Lust und beeindruckender Entschiedenheit sprach“ (zitiert in Davy 1960: 6ff.). Es war eine eher akademische als private Biografie - ein Leben für die Soziologie.

## 3.2 Das Werk

### 3.2.1 Vorgänger: Woran schließt Durkheim positiv an?

Wenn auch oft nur am Rande, so nennt Durkheim doch einige Vorläufer seiner Soziologie - Espinas oder Alfred Fouillee (*La science sociale contemporaine*, 1880). Espinas hatte 1877 eine Theorie der ‚*Tiergesellschaften*‘ veröffentlicht - eine Theorie sozialer Solidarität oder der ‚Sympathie‘ unter Tieren. Er kommt "nicht umhin, der Sympathie und der wohlwollenden Thätigkeit den ersten Platz" unter den "Ursachen der Geselligkeit der Thiere" einzuräumen. Ohne Sympathie gibt es keine Gesellschaft – anders als jede Theorie meint, die diese auf ein Nützlichkeitskalkül zurückführt, erneut anders also als jede Rational-Choice-Theorie avant la lettre (Espinas 1879: 534f.). Ausdrücklich sieht sich Durkheim - wenn auch nicht unkritisch - in der Tradition des Historikers Numa-Denys Fustel de Coulange (*La cité antique*, 1864); und in der des Philosophen Émile Boutroux. Diesem verdanke Durkheim die Differenz von Soziologie und Psychologie. Boutroux erklärte ihm, dass jede Wissenschaft sich durch eigene Prinzipien auszeichne - auch die

Soziologie Durkheim 1995b [1907]: 241). Ebenso sieht sich Durkheim hier in der Nachfolge Auguste Comtes (auf den nicht genug hinzuweisen ist - auch wenn die Leitidee des Positivismus bei Comte noch eine ganz andere ist als bei Durkheim). Durkheim-Forscher und Durkheim selbst erwähnen zudem Charles Renouvier (Bouglé 1924, vgl. Stedman-Jones 2001) - in der Idee der Emergenz, der Konzeption, der zufolge das Ganze mehr ist als die Teile (Durkheim 1995b: 243). Auch die Begriffe der Repräsentation und des 'Dings' im Sinne des immateriellen, aber eben emergenztheoretischen Charakters des Sozialen - mögen von Renouvier stammen. Viele verstehen Durkheim als Kantianer (auch er selbst: im Ausgang von einer universalen menschlichen Vernunft), während er doch zugleich anderes macht: eine Soziologisierung des Subjekts und des Denkens. Es gibt Anleihen bei Hegel (im Begriff des Staates und der Gesellschaft); bei René Descartes (dessen Definitionen des wissenschaftlichen Denkens Durkheim übernimmt - ebenso wie die von Francis Bacon). Es gibt Hinweise auf Leibniz, in den *Elementaren Formen*, wo die Monadologie als Vorbild des Denkens von 'Gesellschaft' aufgerufen wird - die Gesellschaft ist nichts anderes als die Perspektiven der Einzelnen auf sie - wobei sie 'Fenster' haben (s.u.) und wenn Durkheim nach dem *vinculum sociale*, dem 'sozialen Band' sucht. Deutlich ist stets die Spur Comtes und Spencers, bei denen Durkheim selbst erklärt, was er übernimmt; ebenso verhält es sich mit Montesquieu (zu dem er seine lateinische thèse schrieb: *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*). Dieser habe 1748 in *De l'Esprit des Lois* den Grundstein der Soziologie gelegt. Sicher, er hat dabei "nicht alle gesellschaftlichen Phänomene behandelt, sondern nur eine besondere Art, die Gesetze. Jedoch läßt sich die Methode, nach der er die verschiedenen Formen des Rechts interpretiert, auch auf die anderen Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens übertragen ... So muß er, um das Wesen des Privatrechts zu erklären, um zu zeigen, wie die Gesetze mit der Religion, der Sitte usw. übereinstimmen, die Familie, die Religion, die Sitten untersuchen. Das Ergebnis war, daß er tatsächlich eine Abhandlung über die Gesamtheit sozialer Phänomene geschrieben hat." Ungeachtet mancher 'Fehler' adelt Durkheim also Montesquieu: Er sei am weitesten zur „eigentlichen Sozialwissenschaft“ vorgedrungen. Niemand habe wie er erkannt, „welche Voraussetzungen zur Gründung dieser Wissenschaft notwendig sind“ (Durkheim 1981 [1892]: 87f.). – Alle diese Autoren indes interessieren Durkheim jeweils punktuell – und werden verschmolzen zu einer neuen Denkweise. Obgleich die Durkheim-Forschung (im Englischen und Französischen) beachtlich ist, so liegt das Diesseits der Schriften, die Genese noch immer nicht sonderlich deutlich vor Augen. Klar ist aber: Durkheim als Beginn der ‚wissenschaftlichen Soziologie‘ bedeutet zugleich die Fortführung dieser und anderer Sozialphilosophien - und ihren Endpunkt, insofern sie nicht empirisch vorgingen, objektiv, nach 'Dingen' Ausschau haltend.

### Wissenstest

Wissenstest



Welche Vorgänger hat die durkheimische Wissenssoziologie - und was wissen Sie generell über die Vorläufer der Soziologie als Disziplin - welche Fragen werden vorher an gesellschaftliche Phänomene gestellt (z.B. Ökonomie, Moral, Religion, Natur), mit welchen Antworten, und worin unterscheidet sich die genuin soziologische - durkheimische - Perspektive?

### 3.2.2 Wovon grenzt sich Durkheim ab? Exkurs zu Gabriel Tarde

"[Meine] Auffassung ist, im ganzen genommen, fast das Gegenteil (...) von derjenigen Durkheims: anstatt alles durch die vermeintliche Geltung eines Entwicklungsgesetzes zu erklären, das die Gesamterscheinungen zwingen würde, sich zu reproduzieren, sich unverändert in einer bestimmten Ordnung zu wiederholen, anstatt so das Kleine durch das Große, das Einzelne durch das Ganze zu erklären, erkläre ich die Gesamtgleichheiten durch die Anhäufung kleiner elementarer Tatsachen, also das Große durch das Kleine, das Ganze durch das Einzelne." (Tarde, zitiert nach Latour 2007: 35).

Vor allem in *Die Regeln*, aber auch in *Selbstmord* führt Durkheim auf langen Strecken zeitgenössische Debatten - das gilt für alles, was Durkheim gegenüber einer "Soziologie der Nachahmung" schreibt, gegen die des bereits erwähnten Gabriel Tarde. Gegen dessen ‚Individualismus‘ oder ‚Psychologismus‘ richten sich ganze Kapitel: Wenn es um die Abwehr einer ‚psychologischen‘ Erklärung des Sozialen geht, geht es um Tarde, der ‚Gesellschaft‘ aus vielen kleinen Nachahmungen erklären will, individuellen Akten, die aus ebenso individuellen Erfindungen resultieren, wobei sie nicht auf das Individuum als solches zugerechnet werden, sondern noch im Einzelnen einen sozialen Kampf führen - es geht Tarde genau genommen um interpsychische Prozesse. Tarde wird seinerseits dabei künftige Standardkritiken an Durkheim vorwegnehmen. So wendet er sich namentlich gegen alle Thesen der *Regeln*: gegen die des sozialen Zwangs und der Äußerlichkeit; gegen die, dass die Ursache eines sozialen Phänomens nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins liege. „Wenden wir dies an: die bestimmende Ursache des Eisenbahnnetzes darf nicht in den Bewusstseinszuständen von Papin, Watt, Stephenson und anderen gesucht werden" (nach Durkheim), sondern "im Straßennetz und den Poststationen", die vor ihnen existierten. Durkheim schaffe einen *deus ex machina*; das soziale „Milieu“ (Tarde 1898a: 76, 80). Dieses Milieu erkläre nichts. Tarde hat Durkheim also vorgeworfen, er setze alles das voraus, was zu erklären sei: die Gesellschaft. zudem fragt er sich, wie die Institutionen entstanden sind, wenn nicht durch Einzelne (1898b: 142)? Denselben Vorwurf hat Durkheim umgekehrt Tarde gemacht - wenn dieser von der Ähnlichkeit der Menschen und der Nachahmung ausgehe, setze er bereits ein soziales Milieu voraus, das diese Ähnlichkeit begründe. Für Tarde „leiten sich alle sozialen Phänomene von der ‚einseitigen oder gegenseitigen Aktion der Köpfe ab‘, die in Kontakt stehen“ - aber diese Imitation hängt ihrerseits „von sozialen Faktoren ab“. So imitieren sich die Einzelnen nur, „wenn es unter ihnen bereits eine hinreichende moralische Homogenität gibt“. Kurz, Imitation „erklärt nichts“ (Durkheim 1906: 134f.). Und sie drückt auch nicht das Wesentliche der sozialen Phänomene aus. Zwar wird „jedes soziale Phänomen nachgeahmt“, aber nur, weil es schon sozial, verpflichtend oder "obligatorisch" ist (R 112, Fn.). Immerhin spricht Durkheim Tarde das Verdienst zu, den psychischen oder „kognitiven“ Charakter der sozialen Phänomene hervorgehoben zu haben (1915: 46). Zunehmend wird Durkheim dann - gegenüber allen Missverständnissen in der Rede von der ‚Äußerlichkeit‘ der sozialen Tatsache in *Die Regeln* - selbst hervorheben, dass das Soziale psychischer Natur ist, aus Vorstellungen besteht. Aber diese Vorstellungen haben eine eigene Dynamik, sie sind sozial-, nicht individualpsychologischer Natur. Oder: worauf es ankommt, sind die kollektiv geteilten, und nicht vom Einzelnen erfundenen, sondern übernommenen Vorstellungen - das meint der Begriff des "Kollektivbewusstseins" in *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. In *Die elementaren Formen* hat Durkheim diesen psychischen, imaginativen Charakter des Kollektivs noch weiter ausgearbeitet - inklusive einer Theorie der symbolischen Existenz von ‚Gesellschaft‘.

## Wissenstest

Wissenstest



Erläutern Sie die Kontroverse zwischen Durkheim und Tarde - und zwischen jeder kollektiv- vs. handlungszentrierten Soziologie (z.B. auch am Vergleich zwischen Weber und Durkheim).

### 3.2.3 Der Beitrag der Durkheimiens zum Werk Durkheims

Wer gehört zur Durkheim-Perspektive, was waren ihre jeweiligen Arbeitsschwerpunkte, was die besondere Stellung Durkheims und was hatte es mit der *Année sociologique* auf sich? Zunächst muss man erwähnen, dass es engere und weitere Kreise gab – und den engsten Mitarbeiter Marcel Mauss (1872-1950) zuerst nennen. Er hilft beim *Selbstmord*, bei der Beschaffung der statistischen Daten. Er hat zentrale Gedanken der durkheimischen Religionssoziologie vorweggenommen, vor allem das Konzept der kollektiven Effervescenz, über welches in der Eskimo-Studie bereits zu lesen ist. Er verfasst mit dem *Essai über die Gabe* ein ebenso exemplarisches wie paradigmatisches Werk des Durkheimismus. Die These ist die des ‚totalen sozialen Phänomens‘: In nicht modernen Gesellschaften sind das Ökonomische, Politische, Religiöse nicht differenziert, sondern ungeteilt oder "total". In den Gabentausch-Ritualen geht es nicht allein um ökonomische Transaktionen, sondern ebenso um familiäre, religiöse, und politische.

„Alles, was das eigentliche soziale Leben der Gesellschaften ausmacht, ... ist darin verwoben. In diesen ... ‚totalen‘ sozialen Phänomenen kommen alle Arten von Institutionen gleichzeitig ... zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische - Politik und Familie fallen hier zusammen; ökonomische - ...; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren“ (Mauss 1989 [1923/24]: 12).

Mehr noch, die Gabe erhält eine konstitutive Funktion der Gesellschaftsbildung und -stabilisierung. Die Gabe ist hier besonders; sie hat keine nützliche, utilitäre Motivation - es geht nicht darum, mehr zu bekommen, zu haben, sondern darum, immer erneut zu geben und zu nehmen. Die Dinge stiften ein soziales Band, Gegenseitigkeit und Solidarität. Die Verpflichtung, jede Gabe zu erwidern, aber auch, zu geben und anzunehmen, sind vertragsmäßig festgelegt. Wenn Mauss betont, dass sich im Gabentausch *Kollektive* (nicht Individuen) gegenüberstehen, auch wenn Einzelne handeln; wenn er betont, dass sich Kollektive im Tausch von Gaben und Leistungen „gegenseitig“ zu Solidarität oder zu freundschaftlichen Gefühlen "verpflichten" (ebd. 14), teilt er die funktionale, und soziozentrische Perspektive. Durkheimianisch ist der *Essay* auch im Evolutionismus. Mauss geht von einer Vorform der eigenen Gesellschaft aus - er spricht von "archaischen" Gesellschaften, die den "Felsen" jedes kollektiven Lebens enthüllen - ebenso wie Durkheim im Totemismus den 'Felsen' einer jeden Religion enthüllt hatte. Durkheimianisch ist der *Essay* schließlich, da er den Vorschlag einer neuen Moral für moderne Gesellschaften unterbreitet: Das Gabentausch-System erzeugt eine „Moral des Geschenktauschs“ und nicht des Kaufmanns. Eben "eben dies ist der Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften ... gerne würden zusteuern sehen" (ebd. 128). Nicht minder durkheimianisch ist die Idee zu den „Körpertechniken“: die Arten, sich des Körpers zu bedienen, sind gesellschaftlich bestimmt - Schwimmen, Schaufeln, Marschieren, Essen, Schlafen (Mauss 1989 [1935]). Selbst wenn Mauss Durk-

heim in Details (etwa der Magie-Theorie) widerspricht, er wirkt am Paradigma mit. *Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften* (1989 [1905]) ist eine kongeniale, im Grunde architektursoziologische Studie, ebenso wie eine über die sozialen Effekte der sozialen ‚Dichte‘ - der Zahl der Individuen, die auf einem Raum versammelt sind; und eine, in der eben der Begriff der Efferveszenz, der kollektiven Erregung, vorgeprägt ist – mit der spektakulär dann bei Durkheim entfalteten These der kollektiven Entstehung der Religion, und ihrer gesellschaftlichen Funktion der Selbstheiligung des Kollektivs. Mauss sagt rückblickend, er habe eine „vielleicht übertriebene Zusammenarbeit“ gepflegt: „Ich arbeitete an allem mit, was [Durkheim] machte, so wie er ... ganze Seiten meiner Texte neu schrieb“ (Mauss 2006 [1930]: 347). Er hatte die ethnologische Soziologie gemeinsam mit Durkheim vorangetrieben; er optimierte dessen Werk durch posthume Herausgaben und die eigenen Texte, in denen er dieser Soziologie die „metaphysischen Phantome“ austrieb, sie vor den „eisigen Winden der Dialektik, dem Donner der Syllogismen, den Blitzen der Antinomien in Sicherheit brachte“, aus ihr die Gefahr der „Entkörperlichung“ und des „Automatismus“ bannte (Lévi-Strauss 1979a [1960]: 14, 16). Durkheim achtet unermüdlich auf die Arbeitsmoral der Gruppe und spart vor allem gegenüber Mauss nicht an Befehlen (Moebius, Nungesser, Papilloud 2012: 18ff.): „Willst du endlich einmal meinen Anweisungen folgen? Du wirst dann leicht einsehen, dass du dir zu viel vornimmst. Man muss die Dinge in der Reihenfolge ihrer Bedeutung angehen; keine neue beginnen, als wenn die dringendste bereits fortgeschritten ist, anstatt alles zugleich zu machen, wie du, oder mit dem zweitwichtigen zu beginnen“ (Durkheim 1998: 101). Mauss bringt Hubert mit; Paul Fauconnet und Albert Milhaud; sowie Henri Beuchat, Maxime David und Robert Hertz.

Mauss rekrutiert auch Georges Davy (1883-1973, der die erste Einführung in Durkheims Werk schrieb (schon 1911: *Émile Durkheim: choix de textes avec étude du système sociologique*, vgl. ders. 1960), Durkheims Vorlesungen zur Soziologie herausgab und eine Arbeit über den Vertrag schrieb (*La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*, 1922).

Henri Hubert (1872-1927), Archäologie und Historiker, hat eine ‚protostrukturalistische‘ Theorie der Zeit entfaltet: *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* 1905, in der Hubert die religiösen Kalender im Blick hat, deren per Konvention festgelegte Anlehnung an die Daten der Natur – ähnlich wie Lévi-Strauss später die Anlehnung der sozialen Klassifikation an die Klassifikation der natürlichen Arten dachte: als Funktion der Klassifikationssysteme und (umgekehrt zu Durkheim) die Gleichzeitigkeit beider Prozesse, oder die symbolische Konstitution der Gesellschaft.

Religionssoziologisch und damit allgemein gesellschaftstheoretisch ist auch Marcel Granets (1884-1940) Werk. Mit den Studien zu Gesellschaft, Religion und Kultur Chinas ist Granet der französische Klassiker der Sinologie - mit dem auch die aktuelle Sinologie China als religiöses System oder als "religiösen Staat" beschreibt (Lagerwey 2010). In *La religion de Chinois*, 1922; *La civilisation chinoise: la vie publique et la vie privée*, 1929 und *La pensée chinoise* 1934) und den Aufsätzen *Études sociologiques sur la Chine* (1953) hat Granet den durkheimischen Standpunkt geteilt: „Es gibt kein Individuum, sondern nur Kategorien, die bestimmt sind durch das Geschlecht, die Generation und die Exogamierregel; man muss also die Kritik der Philologen

durch eine resolut soziologische Analyse ersetzen, die die Geschichte der Institutionen und Glaubensvorstellungen erfasst“ (Granet 1926: 3).

François Simiand (1873-1935) ist der Wirtschaftssoziologe der Durkheimiens. In *Le Salaire: L'évolution sociale et la monnaie* (1932) wird eine historische Analyse des Geldes entfaltet: es war ursprünglich ein Ornament mit magischen Funktionen, ein Emblem - und als solches eine "Hypostase der Gesellschaft". Insbesondere Philippe Steiner hat die wirtschaftssoziologische Seite der Durkheimiens gewürdigt (2010, 2013).

Maurice Halbwachs (1877-1945) hat mehrere Zweige der Durkheim-Soziologie fortgeführt: zunächst hat er eine Studie zur Arbeiterklasse geschrieben (*La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, 1912); dann die Soziologie des Gedächtnisses entfaltet – mit der doppelten These, dass das Kollektiv das individuelle Gedächtnis rahmt und bestimmt; und jede Gesellschaft auf ein „kollektives Gedächtnis“, auf Memorialkulte, dauerhafte Strukturen, Orte angewiesen ist. In *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* weist Halbwachs nach, dass dieses kollektive Gedächtnis ‚Gesetzen‘ unterliegt – etwa denen, dass es irgendwelche Orte geben muss, egal, wie authentisch diese sind (2003 [1944]). s und seiner Durkheim ergänzenden Studie *Les causes du suicide*.

Robert Hertz (1881-1915) schreibt den religionssoziologischen Klassiker zur *kollektiven Repräsentation des Todes*, die eigene Art, den Tod zu denken, durch indonesische Fakten zunächst verfremdend und dann soziologisierend. „Für das kollektive Bewusstsein ist der Tod ... ein zeitweiliger Ausschluss des Individuums aus der menschlichen Gemeinschaft, der dazu führt, dass es von der sichtbaren Gesellschaft der Lebenden zur unsichtbaren Gesellschaft der Vorfahren übergeht“. Letztlich besteht der Tod als „soziales Phänomen aus einem zweifachen und beschwerlichen Prozess mentaler Desintegration und Synthese. Erst wenn dieser Prozess abgeschlossen ist, kann die Gesellschaft ... über den Tod triumphieren“ (Hertz 2007 [1907]: 167f.). Ebenso durkheimiansich ist die Untersuchung über die *Vorherrschaft der rechten Hand*:

„So vollkommen doch die Ähnlichkeit unserer beiden Hände auch ist, so frappierend ist die Ungleichheit, die zwischen ihnen herrscht. Die rechte Hand hat all die Vorteile, sie erntet Lob und wird bevorzugt. Sie ist es, die nimmt, anordnet, handelt. Im Gegensatz dazu ist die linke Hand schlecht angesehen und wird auf eine bescheidene Hilfsrolle beschränkt. ... Woher kommt der Adelstitel der rechten Hand? Und woher kommt die Leibeigenschaft der Linken? Jede soziale Hierarchie versucht sich auf das Wesen der Dinge ... zu stützen. Von dort aus kann sie sich als ewig gebärden“ (Hertz 2007 [1909]: 181, vgl. zur Aktualität von Hertz Bacocchi, Mariot 2015).

Paul Fauconnet (1874-1938) hat mit Mauss den ersten Lexikonartikel (*Sociologie*) verfasst, indem die Perspektive, soziale Phänomene als von individuellen Motiven losgelöste, diese begründende „soziale Tatsachen“ zu verstehen, mit dem Begriff der Institution erläutert wird. Eine Institution ist ein „Ensemble von instituierten Akten oder Ideen, die die Individuen vorfinden und die sich ihnen mehr oder weniger aufzwingen“ (Gebräuche und Moden, Vorurteile und Aberglauben, politische Konstitutionen und rechtliche Organisationen). Dabei ist die Institution für das Soziale das, was die ‚Funktion‘ im Biologischen ist; „wie die Wissenschaft des Lebens die Wissenschaft der vitalen Funktionen ist, so ist die Wissenschaft der Gesellschaft die der so definierten Institutionen“. Fauconnet und Mauss ist es wichtig, festzuhalten, dass die Existenzweise der Institution

eine ‚psychische‘ ist – Institutionen ‚gibt es‘ nur in den Repräsentationen, den Vorstellungen, die man sich von ihnen macht. Diese sind der „intime Grund des sozialen Lebens“. Wegen dieses imaginären Charakters des Sozialen kann man die Soziologie als (spezielle) Psychologie verstehen (Fauconnet/Mauss 1901: 171). In der durkheimschen Perspektive ist er der, der sich dem Begriff der „Verantwortlichkeit“ widmet (*La responsabilité. Étude de sociologie* 1914/1928), diese als sozialen Fakt studierend: Nicht weil man frei ist, ist man verantwortlich – weil man von der Gesellschaft in die Verantwortung genommen wird, fühlt man sich frei. Mit Durkheim verfasste Fauconnet zudem den Text *Sociologie et sciences sociales* (1903), in denen die Beziehungen der Soziologie zu den anderen Sozialwissenschaften, und die eigene Aufgabe beschrieben werden (Durkheim/Fauconnet 1975), sowie 1927 den ersten Überblicksartikel: *The Durkheim school in France*.

Celestin Bouglé (1870-1940) ist spezialisiert für die politische Soziologie, schreibt aber auch eine soziologische Studie der Indologie: den Essai über das *Kastensystem* (1908). Es handelt sich um eine außerordentliche Form von Vergesellschaftung, die über buchstäblich kein übergreifendes soziales Band zu verfügen scheint, sondern sich strikt in hierarchische Gruppen - Kasten - abschließt, in der absolut trennenden Klassifikation von rein / unrein (v.a. auch im Blick auf die Nahrung). "Angst vor negativen Allianzen, Abscheu vor unreinen Kontakten, Abstoßung aller, die nicht verwandt sind" sind die Kennzeichen dieser Institution. Es handelt sich um eine Gesellschaft, die sich nicht nur in einige Schichten ordnet, sondern in eine "Vielfalt sich gegenüberstehender Fragmente", die sich durch gegenseitige Abstoßen konstituieren. Abstoßung, Hierarchie, erbliche Spezialisierung: der Geist der Kaste vereint diese drei Tendenzen". Hinzu kommt, dass diese Gesellschaft völlig endogam funktioniert - es gibt keine Exogamie zwischen den Kasten. In vieler Hinsicht ist dieser extreme Fall von Vergesellschaftung eine Herausforderung für die (durkheimsche) Soziologie und daher besonders interessant - bis heute. 1935 schreibt Bouglé eine Übersicht (*Bilan de la sociologie française contemporaine*) sowie einen ersten, kurzen deutschen Text ("Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Émile Durkheims" 1925, *Jahrbuch für Soziologie*). Weitere Werke behandeln die *Sciences sociales en Allemagne*, *Les Idées égalitaires*, *La Démocratie* sowie den Wertewandel (*L'évolution des valeurs* 1922). In der Findung der Durkheim-Schule hat Bouglé maßgeblichen Anteil. Er ist von Durkheims Projekt als erster überzeugt und rekrutiert weitere Mitarbeiter (wie Paul Lapie, Dominique Parodi, Henri Muffang).

Im Umkreis muss man zudem den Philosoph Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) nennen, der breit rezipierte und früh ins Deutsche übersetzte Studien über das „primitive“ Denken (1910, 1922) vorgelegt hatte und bereits vor Durkheim eine Moralsoziologie schrieb (*La morale et la science des mœurs* 1903). Zu nennen sind Angehörige weiterer Disziplinen, die die durkheimsche Perspektive auf ihren Gegenstand übertrugen – wie der Linguist Antoine de Meillet oder die Historiker der Annales-Schule Marc Bloch und Lucien Febvre. Meillet und Ferdinand de Saussure haben (so Lévi-Strauss 1945: 505) oft „ihre Übereinstimmung mit und ihre Schuld gegenüber Durkheims Lehre bekannt“. Meillet hat seinen Klassiker *Comment les mots changent de sens* in der *Année sociologique* veröffentlicht: Die Sprache hat als erste Bedingung die "Existenz der Gesellschaften", und ist deren "unentbehrliches Instrument". Sie ist "eine eminent soziale Tatsache", denn sie existiert "unabhängig von jedem derjenigen Individuen, die sie sprechen" (Meillet 1905/06: 1).

## Wissenstest

Wissenstest



Nennen Sie die wichtigsten Mitarbeiter der Durkheim-Schule und deren Schwerpunkt sowie Hauptwerke.

### 3.2.4 Die *Année sociologique*

Die Zeitschrift ist das Zentrum dieser Gruppe. Sie erscheint zunächst in zwölf Bänden, von 1898 bis 1910, mit je bis zu 1100 Seiten. Das Ziel wird im Editorial der ersten Ausgabe von Durkheim so formuliert:

„Die *Année sociologique* hat weder als einziges noch als erstes Ziel, ein jährliches Tableau des Zustandes zu bieten, in dem sich die soziologische Literatur präsentiert. So beschrieben wäre die Aufgabe zu begrenzt und von mittlerer Nützlichkeit; da die Arbeiten dieser Art noch zu wenig zahlreich sind, als dass ein spezielles bibliografisches Organ nötig wäre. Vielmehr haben die Soziologen (so meinen wir) das Bedürfnis, regelmäßig über die Forschungen in den Spezialwissenschaften informiert zu sein: die Geschichte des Rechts, der Sitten, der Religionen, der Moralstatistik, der ökonomischen Wissenschaften etc., denn in ihnen finden sich die Materialien, aus denen die Soziologie sich bilden muss. Auf dieses Bedürfnis zu antworten – darin besteht vor allem das Ziel dieser Publikation.“

Unterteilt ist jede Ausgabe in einige wenige Hauptartikel (*mémoires originaux*), darunter in Ausgabe 1 Durkheims *La Prohibition de l'inceste et ses origines* und Simmels Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe; in der zweiten Durkheims *De la définition des phénomènes religieux* und Mauss' und Huberts Essay über *Natur und Funktion des Opfers*. Von allen Mitgliedern der Gruppe, auch Durkheim, erscheinen zahlreiche Buchbesprechungen (längere „Analyses“ und kürzeste „Notices“) in den Sektionen Allgemeine Soziologie, Religionssoziologie, Moral- und Rechtssoziologie, Kriminalsoziologie, Wirtschaftssoziologie, soziale Morphologie, und Diverses.

### Überblick über die Hauptartikel der *Année sociologique*

1 (1896/97). Durkheim: *La prohibition de l'inceste et ses origines*. Simmel: *Comment les formes sociales se maintiennent*

2 (1897/98). Durkheim: *De la définition des phénomènes religieux*. Hubert/Mauss: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

3 (1898/99). Ratzel: *Le sol, la société, l'État*. G. Richard: *Les crises sociales et la criminalité*. Steinmetz: *Classification des types sociaux*.

4 (1899/1900). Bouglé: *Remarques sur le régime des castes*. Durkheim: *Deux lois de l'évolution pénale*. Charmont: *Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative*.

5 (1900-01). Simiand: *Remarques sur les variations du prix du charbon au dix-neuvième siècle*. Durkheim: *Sur le totémisme*.



6 (1901-02). Durkheim/Mauss: De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. Bouglé: Revue générale des théories récentes sur la division du travail.

7 (1902-03). Hubert/Mauss: Esquisse d'une théorie générale de la magie

8 (1903-04). H. Bourgin: Essai sur une forme d'industrie. La boucherie à Paris au XIX siècle. Durkheim: Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes.

9 (1904-05) A. Meillet Comment les mots changent de sens; M. Mauss : Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale

10 (1905-06) P. Huvelin : Magie et droit individuel. R. Hertz: Contribution à une étude sur la représentation collective du mort.; C. Bouglé: Note sur le droit et la caste en Inde

11 (1906-09) und 12 (1909-12): Angekündigt als Neue Serie, die keine ‚Mémoires Originaux‘ mehr enthält, die nun als eigene Serie erscheinen; Ankündigung einer nur noch dreijährigen Erscheinungsweise, die wegen des Krieges abbricht.

NS 1 (1923) Mauss: In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs. Essai sur le Don. Forme archaïque de l'échange. (zudem Besprechungen Max Webers durch Maurice Halbwachs)

NS 2 (1924): Mauss: Notes biographiques. R. Maunier : Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord. Mauss : Divisions et proportions des divisions de la sociologie

Hier füllten Durkheim und seine Mitarbeiter die soziologischen „Felder mit Tatsachen“, hier stimulierte sie die Erforschung neuer Gebiete, stuften sie die „falsch klassifizierten Tatsachen neu ein“ und analysierten die neu, die „falsch beschrieben“ waren (Mauss 2006 [1930]: 351ff.). Der Erfolg des Zuschnitts der Zeitschrift war überwältigend – fast zu sehr. Die kontingenten Unterteilungen der Gebiete soziologischer Forschung seien seither sklavisch verfolgt worden, so Mauss (ebd.): die *Année* habe den Status eines „Handbuch[es]“ bekommen. Hier entsprang die ‚französische Schule der Soziologie‘. Ihre Arbeit kennzeichnet Durkheim rückblickend als die Erfüllung der Ambition Comtes, die „Ära der Spezialisierung“ zu erreichen: „Eine veritable Arbeitsteilung organisierte sich“, in der sich die einen der Religionssoziologie, die anderen der Moral- und der Rechtssoziologie, und dritte der Wirtschaftssoziologie widmeten (Durkheim 1915: 44). Durkheim selbst hat 1915 (Durkheim 1975b) eine erste Übersicht über die Spezialisierung und die so entstandenen soziologischen Subdisziplinen erstellt, folgende Arbeiten nennend: *Die elementaren Formen* und den *Selbstmord*; seinen Text über das Inzestverbot *La prohibition de l'inceste*; weitere Studien über die Verwandtschaftsstrukturen und die soziologische Erklärung „einige[r] primitive[r] Formen der Klassifikation“, die Durkheim mit Mauss verfasst hatte (Durkheim, Mauss 1993). Darin hatten beide die Wissenssoziologie der Durkheim-Schule vorentworfen - als Erforschung der sozialen Genese der Kategorien und Klassifikationen. Von Mauss erwähnt er den *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* (Mauss 2012) sowie die *Theorie des Opfers* (Hubert, Mauss 2012); von Hubert die Zeitsoziologie – die These der sozialen, konventionellen Ursprünge und Funktionen der Zeiteinteilungen (*Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*). Erwähnt werden Cèlestin Bouglés *Essais sur le régime des castes* (1908); Françoise Simiands *Le salaire des ouvriers des mines de charbon en France: contribution*

à la théorie économique du salaire (1907) und Maurice Halbwachs' *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (1912).

Indem sich die Durkheimianer in diesen Werken je einzelnen Bereichen widmen (die ihnen von Durkheim zum Teil vorgegeben werden), haben sie zusammen eine allgemeine Soziologie geschaffen – arbeitsteilig arbeitend, wie Durkheim es als Erfordernis moderner Gesellschaft analysiert hatte. Daher die Subdisziplinen, die sie erfanden - wobei die Konzentration ungleich verteilt war und manche Disziplin erst später ausgefüllt wurde: Im Zentrum steht die Allgemeine Soziologie sowie die Religionssoziologie; wichtig sind ebenso Moral-, Rechtssoziologie- und Kriminalsoziologie; die Wirtschafts-, Familien-, Wissenssoziologie und Erziehungssoziologie. Ferner werden Arbeiten zu Kunst- und Techniksoziologie verfolgt - letztere indes wiederum als durchaus wichtige Teildisziplin, unter dem Titel einer Sozialen Morphologie - des Studiums der Gruppen in ihrer materiellen Basis, die sowohl artefaktisch als auch geographisch und demographisch ist. Durkheim schreibt hierzu, das soziale Leben ruhe je auf einem spezifischen "Substrat", das die Individuen umfasst, die Art, wie sie sich auf dem Boden verteilen, und die Dinge, die "auf die kollektiven Beziehungen wirken". Und je

"nachdem, ob die Bevölkerung mehr oder weniger umfangreich und mehr oder weniger dicht ist, je nachdem, ob sie in den Städten konzentriert oder über das Land zerstreut, je nach Bauweise der Städte und der Häuser, je nachdem, ob der von der Gesellschaft eingenommene Raum mehr oder weniger ausgedehnt ist, je nachdem, welches ihre Grenzen sind und welches die Verkehrswege, die sie durchziehen, etc., ist das soziale Substrat ein verschiedenes" (Durkheim 1897/98, dt. Mauss 1989: 182; vgl. Durkheim 2009).

Im Überblick über die Durkheim-Schule von Fauconnet wird erneut eine Aufzählung der Teilbereiche vorgenommen (1927); Lévi-Strauss hat 1945 diese Aufgabe dann noch einmal erfüllt – zugleich den eigenen Einsatzpunkt in der Fortführung der Durkheim-Soziologie markierend: nämlich den Übergang von einer gesellschaftlichen Theorie des Symbolischen (welche die Gesellschaft immer schon voraussetzt) zu einer Theorie der symbolischen Konstitution der Gesellschaft. Diese Aufgabe eines differenzierten Überblicks über die Leistungen der Durkheimiens auf den verschiedenen Gebieten und über ihre gemeinsam verfolgte Perspektive wäre bis in die Gegenwart fortzusetzen, um zu sehen, in welchem Maße das Unternehmen Durkheims wegweisend war - im gesellschaftsvergleichenden Zug, im symbol-, mentalitäts- und kultursoziologischen Ansatz; in der interdisziplinären Arbeit und der Erfindung der Teildisziplinen. Es war jene „Zauberwerkstatt“, in der nicht nur die französische Soziologie und Ethnologie einen „Teil ihrer Ausrüstung“ erhielten, sondern auch andere Disziplinen (Lévi-Strauss 1967 [1958]: Motto).

## Wissenstest

Wissenstest



1) Erstellen Sie einen Überblick über die verschiedenen Teildisziplinen der Soziologie, die die Durkheimiens erfanden. Erläutern Sie dabei die jeweils geteilte 'durkheimische' Grundfrage und den Beitrag der anderen Disziplinen. 2) Welche Rolle spielte die *Année sociologique* für die Gruppe und für die neu entstandene Disziplin? 3) Was ist speziell die Disziplin der "sozialen Morphologie" - und welche Rolle spielt die Religionssoziologie - im zeitgenössischen Kontext (auch anderer soziologischer Analysen der Gegenwartsgesellschaft, die Sie kennen)?

### 3.3 Der zeitgenössische Kontext der Durkheim-Soziologie

#### 3.3.1 Der wissenschaftliche Kontext

Der wissenschaftliche Kontext ist untrennbar vom gesellschaftspolitischen Kontext. Durkheims Rationalismus hatte immer auch einen politischen Aspekt. Beide Kontexte sind von vielen Spannungen durchzogen, wie sich insbesondere an den im Folgenden zur Sprache kommenden Kritiken deutlich werden wird. Dabei scheint sich das Denken in Frankreich mehr als anderswo dualistisch entfaltet zu haben, in Gegensatzpaaren - solcher, die eher in rationalistischer, cartesianisch-kantischer Tradition stehen; und solcher eher in 'spiritualistischer' Tradition. Neben Descartes gab es Pascal, neben Rousseau Voltaire, neben Comte Biran. F. Worms (2009: 83f., 97ff.) sieht auch Durkheim in einer solchen Front stehend, in einem bestimmten "philosophischen Moment": Durkheim reagiert auf ein gemeinsames Problem, das des 'Geistes', das im Begriff der kollektiven Repräsentation bei Durkheim ebenso eine neue Fassung erhält, wie im Begriff der Mentalität bei Lévy-Bruhl und im Begriff des Unbewussten bei Freud - neue Denkweisen eröffnend, die Soziologie resp. Psychologie von Wissen und Erkenntnis. Oder auch: möglich ist nun die Philosophie ohne konstituierendes Subjekt (anstelle der Subjektphilosophie). Spannungen gibt es auch wegen des imperialistischen Anspruchs der neuen Disziplin (innerhalb der Akademie), schien doch die Soziologie "das Ergebnis einer in aller Eile vollzogenen Ausplünderung auf Kosten der Geschichtswissenschaft, der Psychologie, der Linguistik, der Wirtschaftswissenschaft, der Rechtswissenschaft sowie der Ethnographie" zu sein, der je eine "vorgefertigte ‚soziologische Lösung‘" hinzugefügt wurde (Lévi-Strauss 1979a: 15). Tatsächlich hatte Durkheim die Ethnologie zur Hilfswissenschaft, und die Geschichtswissenschaft zum Zweig der Soziologie machen wollen (die „Geschichte kann nur eine Wissenschaft sein, wenn sie erklärt; und sie kann nur erklären, wenn sie vergleicht. [Und] wenn sie vergleicht, wird die Geschichtswissenschaft ununterscheidbar von der Soziologie“, Durkheim 1896/97: 11f.). Unter denen, die sich dagegen wehren, sind die Historiker und Geographen der Annales-Schule. Und doch orientierten sich die *Annales d'histoire économique et sociale* an der *Année sociologique*. Zu den Akademie-internen Gegnern (neben denen es noch die politischen Gegner gab) sind vor allem die Philosophen zu zählen. In der Tat war die Disziplin, an die die Soziologie am engsten gebunden war, die Philosophie: Fast alle Soziologen dieser Zeit hatten Philosophie studiert; auch Durkheim und seine Kollegen. Durkheim hatte die Soziologie mehr als einmal der Philosophie gegenübergestellt, sie als Erbin der einstigen Königswissenschaft verstanden. Die Philosophen ließen keine Gelegenheit aus, Durkheim zu kritisieren: die Vorstellung des Kollektivs jenseits der Einzelnen, die Orientierung an den Naturwissenschaften, die Verdammung der Psychologie, die Objektivierung von Moral und Religion. Durkheim unterminierte die Fundamente des europäischen Denkens, wenigstens der cartesianischen Tradition, in der er sich selbst sah. Die Kritik bezog sich neben den Grundlagen auf die Effekte des soziologischen Blicks (Paoletti 1995): Man sah mit der Soziologie den Sozialismus kommen, aber auch die Rückkehr in die Tierheit (die Auflösung des moralischen Bewusstseins und die Aufhebung der Unterscheidung des Guten vom Bösen). Ebenso provokant war die These der ‚Normalität‘ des Verbrechens. Auch galt die Durkheim-Soziologie als ‚Mystizismus‘. Ebenso war man angesichts ihrer Wissens- und Religionssoziologie empört: dass die

Kategorien des Denkens nicht dem Subjekt entstammen, sondern der Gesellschaft; und Gott nichts anderes als die Gesellschaft sei. Trotz der Klassizität sprechen Soziologiegeschichtsschreiber vom Misserfolg (Heilbron 1985): da die Institutionalisierung abbrach, es lange nicht gelang, das Studium der Soziologie zu etablieren. In den 1930ern galt Durkheim dann als erledigt, er war das Symbol „für alles, was man als überholt und verdorben ablehnte“, sowohl in intellektueller wie in politischer Hinsicht (Suber 2011: 118). Wie schrieb Sartre: *die Soziologie Durkheims ist tot ...* Durkheims Engagement für die (republikanische) Politik passte nicht mehr in die radikalisierte Zeit Ende der 1920er, in die neue Generation, in der ihn die einen für einen Metaphysiker hielten, die anderen für einen Staatsdenker, wieder andere für einen Sozialisten.

### 3.4 Gesellschaftlicher und politischer Kontext

#### 3.4.1 Moderne gegen Tradition

Die Spannungen waren aber nicht einfach nur akademisch, es waren gesamtgesellschaftliche. Durkheim stand eindeutig auf der Seite der Rationalisten - gegenüber den anderen, romantischen Denkern, denen des 'Geistes', der 'Kultur' oder auch der 'Literatur'; er stand auf der Seite der Laizisten gegen die Kleriker und Traditionalisten; auf der Seite der Republikanern gegenüber den Monarchisten und Royalisten) - alle diese Spannungen verbinden sich.

"Die Dritte französische Republik ... war eine Epoche, in der ... die Franzosen sich nicht liebten, die Zeit des Panama-Skandals und der Dreyfus-Affaire, die Zeit, in der die Soziologie an der Sorbonne heimisch wurde. ... Der offizielle Antiklerikalismus prägte auch der Universitätsreform seinen Stempel auf; an die Stelle der Religion sollte die Wissenschaft, an die Stelle der Metaphysik eine Morallehre treten. ... Dabei spielte die Soziologie eine entscheidende Rolle; gegen sie richteten sich nicht zuletzt die Angriffe jener, die die Republik bekämpften" (Lepenies 1988: 49)

Durkheims Überzeugung, die Soziologie müsse wie Chemie oder Physik verfahren, hatte tatsächlich auch einen politischen Aspekt: die Dritte Republik (die nach der Niederlage im Deutsch-Französischen Krieg ausgerufen wurde und mit der Pariser Kommune, dem Aufstand gegen den Friedensvertrag begann) hatte eine tiefe Wahlverwandtschaft mit der modernen Naturwissenschaft und allem, was als 'modern' galt - Demokratisierung, Republikanismus, Laizismus und Szentizismus, das alles verkörperte Durkheim. In den Augen seiner Gegner war die Soziologie eine "neureiche Disziplin, die sich ... durch das Versprechen, den Republikanern als Ideologieträger zu dienen, nicht nur den Zugang zur Universität erschlichen hatte, sondern ein ausgesprochenes Modefach geworden war" (ebd.: 51).

Weil Durkheim die Soziologie auch als praktische Moralwissenschaft anlegte; weil er auch Pädagogik lehrte, hatte Durkheim in den Ministerien wichtige Unterstützer - versprach er doch eine "laizistische Alternative zur herkömmlichen klerikalen Erziehung" und als Kampfmittel gegen "die gefährlichen Ansprüche des katholischen Klerus in Erziehungsfragen" (ebd. 68, vgl. Noël 2009: 50). Umstritten war die Durkheim-Soziologie nicht nur wissenschaftsintern - umstritten war sie eben auch und vor allem (dies erklärt auch den Durkheim-Haß seitens linker Intellektueller), weil sich die Gründung der Soziologie nicht im luftleeren politischen Raum abspielte. Sie war eng verquickt mit jener gespannten Lage in Frankreich, in der allerhand auf dem Spiel stand

– aus den Augen der Kombattanten nicht weniger als der ‚französische Geist‘, der Cartesianismus, die Klarheit und Rationalität sowie Republik auf der einen Seite (auf der Durkheims); und die ‚französische Kultur‘ auf der anderen. Auch das Gesetz zur Trennung von Staat und Religion steht in diesem Kontext. Eine rein rationale, moderne, vernunftreligiöse Bildung und Erziehung – dieses Ziel verkörpert die *Nouvelle Sorbonne* und damit die Krise der klassischen Kultur, und Frankreichs insgesamt (Agathon 1911). Man sah Durkheim auch als den, der eine ‚Germanisierung‘ Frankreichs vorhabe – gerade dies verlieh der Auseinandersetzung um Durkheim, „zwischen literarischer und sozialwissenschaftlicher Intelligenz im Frankreich der Jahrhundertwende die entscheidende Schärfe“ (Lepenes 1988: 80), umso mehr, als sich Durkheim und seine Mitarbeiter selbst politisch engagiert haben. Durkheim gründete mit anderen 1898 die *Ligue des droits de l'homme et du citoyen* (vgl. Suber 2011).

### 3.4.2 Dreyfus und der Kult des Individuums

In der Dreyfus-Affäre, der Verurteilung des unschuldigen, jüdischen Hauptmann Dreyfus und seiner Rehabilitierung dank des Aufrufes von Émile Zola (1898), die Frankreich von 1894 bis 1906 spaltete, sind weitere Spannungen enthalten – die zwischen Antisemiten und Nationalisten einerseits, und Humanisten andererseits; genauer, zwischen Nationalisten und humanistischen Intellektuellen. Durkheim interveniert mit *Der Individualismus und die Intellektuellen*. Gegenüber dem Vorwurf des Individualismus als Egoismus, als Verrat der Nation, antwortet Durkheim, man muss einen „starrsinnigen Widerstand all dem entgegensetzen“ was die individualistische Anschauung bedroht, und zwar, um „die nationale Existenz“ zu bewahren:

"Die Religion des Individuums [ist] das einzige Band ..., das uns miteinander verbindet ... So verteidigt der Individualist, der die Interessen des Individuums verteidigt, zugleich die vitalen Interessen der Gesellschaft" (Durkheim 1986b [1898]: 65).

Wie hängt der Individualismus mit der Dreyfus-Affäre zusammen? Dreyfus, dieses zugunsten der Staatsräson unschuldig verurteilte Individuum, zumal mit dem Minderheitenstatus des Juden, an dem sich alle antisemitischen Vorurteile entladen, wird von Zola verteidigt. Daraufhin werfen die Anti-Dreyfusards ‚den Intellektuellen‘ Hochverrat vor: Ihr Individualismus treibe Frankreich in die sittliche und kognitive Anarchie. Durkheims Unterscheidung eines schlecht verstandenen (egoistischen) vom recht verstandenen (moralischen) Individualismus ist eine direkte Intervention in diese Debatte. Deswegen ist er Dreyfusard: Weil hier ein Einzelner zugunsten des Kollektivs verurteilt wird, und eine solche Reaktion reaktionär ist, einer vergangenen Gesellschaft angehört. Für eine moderne Gesellschaft ist sie pathologisch. Durkheim wendet die Affäre soziologisch: für ihn zeigt sich in den empörten Reaktionen, im Aufstand einer halben Gesellschaft, dass die moderne Gesellschaft gegen ihre altmodischen Gegner hier die Unverletzlichkeit der Person erfolgreich wiederherstellt. Der ‚Kult des Individuums‘ ist eben für funktional differenzierte Kollektive notwendig – es ist ihr höchster Wert. Das Individuum ist, so hieß es 1893, zum „Gegenstand einer Art von Religion“ geworden (AT 226f.).

### 3.4.3 Deutschland gegen Frankreich

Kurz vor seinem Tod 1917 engagiert sich Durkheim ein letztes Mal politisch – gegenüber dem Vorwurf einer Germanisierung wehrt er sich nun, und schreibt selbst zwei Kriegsschriften: *Wer*

*hat den Krieg gewollt - und Deutschland über alles.* In der Diskursanalyse deutscher Politiker - die sich für Durkheim in der Doktrin "Deutschland über alles" verdichtet.- sieht Durkheim Deutschland zur "Stammesmoral" zurückkehren, das humanistische Ideal verachtend, zu dem europäische Gesellschaften seit 2000 Jahren streben. Es ist ein "Skandal", und Zeichen einer Krankheit. Auch in den militärtechnischen Fantasien sieht Durkheim den "deutlich charakterisierten Fall sozialer Pathologie" (1995: 289). Letztlich werde eine solche kranke Gesellschaft zugrundegehen:

"Deutschland ist nicht in der Lage, das Schicksal, das es sich bestimmt hat, zu erfüllen ohne das freie Leben der Menschheit zu unterbinden, und das Leben lässt sich nicht ewig fesseln. Man kann es wohl, durch mechanischen Zwang, eine Zeit lang eindämmen und lähmen, aber immer wirft es, zum Schlusse, die Hindernisse, die ihm den Weg versperren, auf das Ufer und nimmt wieder seinen freien Lauf". (ebd.: 290)

Im Weltkrieg entsteht auch eine Publikation in großer Auflage, die 'Briefe an alle Franzosen (*Lettres à tous les Français*, mit Ernest Lavissee). Zwei dieser 'Briefe' stammen aus der Feder Durkheims: *Patience, effort, et confiance* und *Les forces françaises*. Im ersten fordert Durkheim von den französischen Bürgern neue Pflichten. Es gilt angesichts der Investition an Material und Soldaten im Ersten Weltkrieg, auszuhalten, bis sich die Waagschale zur eigenen Seite neigt. Da der „Wille eines Volkes“ aus dem Willen von jedem besteht, haben die Zivilisten ihren Anteil am Sieg, sie führen den moralischen Zustand herbei, von dem er „abhängt“. Auch die Nichtkämpfenden haben ihre Schlachten zu schlagen - „gegen unsere Nerven, gegen alle Gründe, die unser inneres Gleichgewicht und das der Nation gefährden“. Die Briefe illustrieren das Engagement Durkheims in diesem Krieg, ein quasi-militärisches Engagement. Physisch absent von der Front, verstand er sich als Erzieher des ‚Vaterlandes‘.

### Wissenstest

Wissenstest



Stellen Sie den Zusammenhang von Durkheims Themen mit dem politischen und kulturellen Kontext seiner Zeit und Gesellschaft her: In welcher Zeit schreibt Durkheim, wie zeigt sich dies in den Schriften? Wie erklären Sie sich das 'Rätsel' der gegenseitigen Ignoranz zwischen Durkheim und Max Weber?

## 4 Durchgang durch die einzelnen Werke

### 4.1 Gesamtüberblick über das Werk Durkheims

Es gibt zunächst die leicht identifizierbaren Hauptwerke, fünf Monografien, von denen jede eine stringente, prägnante Idee verfolgt. Von ihnen war die zuerst erschienene sicher am wenigsten einflussreich. Sie ist indes interessant für die Selbstpositionierung Durkheims in der Geschichte der ‚richtigen‘ Soziologie: die lateinische thèse *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit* (1892). Ein Jahr später folgt die französische thèse *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, 1902 ergänzt um ein neues Vorwort über die Berufsgruppen - praktische Reformvorschläge enthaltend. 1894 erscheint zunächst in der *Revue philosophique*, und dann 1895 als Buch der ‚discours de la méthode‘ der Soziologie: *Die Regeln der soziologischen Methode*. 1901 werden diese ergänzt um ein neues Vorwort, in dem zahlreiche Kritiken als Missverständnisse zurückgewiesen werden. Im bereits angesprochenen zweiten Vorwort der *Arbeitsteilung* heißt es ebenfalls: Es gelte vor allem, sich von den gewohnten Ansichten auf die Gesellschaft zu befreien, sich dem methodischen Zweifel unterwerfen. Der Soziologe, die Soziologin muss es auf sich „nehmen, keine Erklärung anzuerkennen, die nicht auf authentischen Beweisen beruht“. Dazu ist empirisch vorzugehen, ist in den sozialen Tatsachen ein Element zu suchen und finden, das "wenn möglich eine meßbare Größe enthält" (AT 81). 1897 folgt die exemplarische Durchführung einer solchen quantitativen Soziologie: *Selbstmord*. Hier wird Durkheim sich den individuellsten, emotionalsten, geheimsten Motiven des Subjekts widmen und sie mit einer ‚objektiven‘, mit statistischen Daten hantierenden Erklärung versehen: Man bringt sich eher um, wenn die Bindung an die Gesellschaft zu lose oder aber zu stark ist.

Es folgen große Aufsätze - die ebenso gut hätten in Buchform erscheinen können - in der ab jetzt erscheinenden *Année sociologique*, und zahlreiche Besprechungen (800 allein von Durkheim)! Sie haben zugleich ein neues Thema: die Religion insbesondere anderer, nämlich totemistischer Gesellschaften. Deren religiöses System enthält keine Gottesvorstellung. Gleichwohl sind es Religionen, gibt es Sakrales, Heiliges, Geheimnisvolles. In vielleicht dem einzigen (indirekt) autobiografischen Text nennt Durkheim seine Lehrveranstaltung von 1895 über die Religion die „Demarkationslinie in der Entwicklung seines Denkens“. Die hier ‚entdeckte‘ Totemismus-Theorie des Orientalisten W. Robertson Smith (nicht die deutsche Sozialwissenschaft, vgl. Firsching 1995) sei eine „Offenbarung“ gewesen, da sie Durkheim auf die Idee und den Weg einer *soziologischen* Untersuchung der Religion bringt (Durkheim 1995 [1907]: 241). Wie tief auch immer die ‚Offenbarung‘ war (die These der sozialen Funktion des Religiösen liegt in Ansätzen in der *Arbeitsteilung* vor): Hier hat Durkheim - darin auch beeinflusst von Mauss - gleichzeitig die Ethnologie erobert. Statt moderne weiter mit antiken Gesellschaften zu vergleichen (wie sein Lehrer Fustel de Coulanges), wird Durkheim und wird die Durkheim-Schule sich für fremde Kulturen interessieren, insbesondere die totemistischen - von denen nun erste genaue Monografien vorliegen und die Durkheim daher als "prototypisch" (Durkheim 1969 [1901]: 316) versteht. 1898 wird in *Über die Bestimmung der religiösen Phänomene* diese Definition und Erklärung der Religion vorweggenommen:

"Eine Gottheit wird also begriffen als eine auf ein bestimmtes determiniertes Subjekt bezogene Macht, die zu mehr oder minder deutlich umrissenen Offenbarungen imstande ist. Ist nun eine solche Macht nicht in einem Individuum inkarniert, sondern haftet sie statt dessen weiterhin einer unbestimmten Klasse von Gegenständen an, so handelt es sich hier nicht um Götter, sondern um sakrale Gegenstände (im Unterschied und Gegensatz zu profanen). ... [D]er Begriff der Gottheit, weit davon entfernt, Fundamentalvorstellung des religiösen Lebens zu sein, [stellt] eigentlich nur ein Ereignis zweiten Ranges dar ... Es ist sehr wohl möglich, daß eine solche Konkretisierung überhaupt nicht stattfindet" (Durkheim 1967c: 128)

Religiöse Sachverhalte sind solche, die sich verpflichtend aufdrängen, bei denen es nicht frei steht, an sie zu glauben - weil sie sich auf ein gegebenes, als heilig verstandenes Objekt beziehen, dessen eigentliche Ursache die Gesellschaft, das Kollektiv ist, mit ihrer eigenen Autorität. In den folgenden Jahren werden thematisch mindestens drei Anliegen verfolgt: die Religionssoziologie; die Wissenssoziologie; und die weitere Bestimmung des Gegenstands der Soziologie und ihres Verhältnisses zu anderen Disziplinen. (Ein viertes Thema hat Durkheim sich aufgehoben - die Moralsoziologie).

Zu Religionssoziologie und -ethnologie erscheinen 1898 der Text über das *Inzestverbot* (warum gibt es in allen Gesellschaften dieses Verbot und warum wird der Inzest als das abscheulichste Verbrechen verstanden?); 1901 ein Besprechungssatz über die totemistische Gesellschaft der Arunta, aus dem Durkheim sein Wissen über totemistische, als ‚elementare Formen des religiösen Lebens‘ schöpfen wird (*Sur le totémisme*). Auch erscheint ein weiterer Text über diese Gesellschaften (*Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, 1903/04). 1906 und 1908 wird Durkheim Vorlesungen über diese Themen halten. Zur - eng mit der Religionssoziologie verbundenen - Wissenssoziologie erscheint 1903 der mit Mauss verfasste, zentrale Aufsatz *Über einige primitive Formen der Klassifikation*, in dem aus allen Erdteilen ethnologische Berichte aufgegriffen werden (z.B. auch über China) und in dem die spezifisch französische Wissenssoziologie erfunden wird - die Erforschung des sozialen Ursprungs der Denkweisen und Klassifikationen aller Dinge (Durkheim/Mauss 1993). Im Blick auf die Bestimmung der sozialen Tatsachen als immateriellen Denk- und Fühlssystemen erscheint 1898 der Aufsatz *Individuelle und kollektive Repräsentationen*, in dem Durkheim den Begriff ‚Kollektivbewusstsein‘ erklärt und indem er sich mit dem psychophysischen Reduktionismus auseinandersetzt; 1900 der zuerst auf Italienisch erschienene Artikel *Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich* (Durkheim 2009), in dem Durkheim seine Soziologie der Simmels gegenüberstellt und auch die gesellschaftliche Bedeutung der Artefakte und des Territoriums betont. All diese Themen verbindet ein Text von 1909, der weitgehend - aber nicht vollständig - als *Einleitung in die Elementaren Formen* übernommen ist: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. Im nicht im Buch publizierten Schlussteil legt Durkheim am Ende seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Soziologie und Philosophie - der alten Königswissenschaft - offen: die Soziologie wird der Philosophie die "Basis" schaffen, die „ihr unentbehrlich ist und die ihr momentan fehlt“; und die soziologische Reflexion werde selbst in eine philosophische Reflexion münden (Durkheim 1909: 758). Im selben Text rückt Durkheim auch das Verhältnis zwischen Soziologie und Psychologie gerade, er, der als ‚Antipsychologe‘ galt: Seine Soziologie sei, indem sie die Mentalitäten der Kulturen oder Gesellschaften differenziert, eine konkretere und damit richtigere Psychologie. Denn wenn der „Mensch ein Produkt der Gesellschaft ist, muss er durch sie erklärt werden. Weit entfernt also, dass die Soziologie der Psychologie fremd wäre, führt sie selbst in eine Psychologie, in eine, die viel konkreter und komplexer ist“ (ebd.: 755).



In der Vorlesung *Pragmatismus und Soziologie* (1913/14), die aus Notizen von Studierenden 1955 zusammengestellt worden ist, wird die Debatte mit der Philosophie fortgeführt - nun in Auseinandersetzung mit zwei, offenbar eng verwandten und von Durkheim als virulent verstandenen Philosophien seiner Zeit: dem amerikanischen Pragmatismus und dem französischen Bergsonismus. Einige Durkheim-Forscher sehen gerade hier die Aktualität Durkheims, insofern der Pragmatismus eine ‚praxistheoretische‘ Konzeption des Sozialen erlaube - auf einer Ebene zwischen Individuum und Gesellschaft. Durkheim selbst hat den Pragmatismus indes als unzureichende, nämlich nicht rationalistische Erkenntnistheorie diskutiert, für die nur das „wahr ist, was nützlich ist“ (Durkheim 1993: 15). Als die „einzige zur Zeit existente Wahrheitstheorie“ will er dieser eine andere Theorie der Erkenntnis - die soziologische - entgegenstellen (ebd.: 11). Seit kurzem kennt man eine Mitschrift der ersten Sitzung, wo es zudem heißt, der Pragmatismus bedrohe die französische, rationale Kultur (Durkheim 2013) - einen solchen politischen, kulturkämpferischen Ton wird Durkheim kurz drauf - bezogen auf Deutschland - in seinen ‚Kriegsschriften‘ fortführen. Die Pragmatismus-Vorlesung läuft zudem nicht zufällig auf eine Kritik Bergsons hinaus, der *vis à vis* Durkheim am *Collège de France* lehrt und dessen Studenten affiziert - die über Durkheim als spezialistischen Tyrann klagen, der keine Idee von ‚Kultur‘ vermittele. Die Vorlesung erklärt auch das Interesse an der Religion: In ihr finden sich alle bisher von der Philosophie beanspruchten Phänomene: „Gedanken, Glaubensinhalte, Mythen“, die Künste, die „Masse organisierter Repräsentationen“, „alles, was das Leben eines Volkes ausmachte“ (Durkheim 2013: 462). Alle erfordern eine soziologische und nicht philosophische (d.i. ‚subjektivistische‘) Erklärung - sie sind kollektive Phänomene.

1912 veröffentlicht Durkheim sein fulminantes Werk *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*). Es enthält beide Themen, die Religions- und die Wissenssoziologie - also die Frage nach der sozialen Funktion religiöser Riten und Überzeugungen, und die nach dem sozialen Ursprung der Kategorie des Denkens. Vor allem im religionssoziologischen Hauptteil des Buches ist implizit eine Theorie der symbolischen Konstitution der Gesellschaft enthalten – oder der „Gesellschaft als imaginärer Institution“ (Castoriadis). Das, was Durkheim hier von den ethnographischen Schilderungen totemistischer Riten und Mythen übernimmt, führt in die These der kollektiven Effervescenz, in der die Kraft des Kollektivs fühlbar wird – eine Kraft, die in die Götter oder Totems projiziert wird.

Anschließend wendet sich Durkheim anderen Themen zu: 1915 erscheint ein Artikel zur ‚recht verstandenen‘ Soziologie, in einem Band des *Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts* für die Weltausstellung in San Francisco. Im geschichtlichen Kontext nicht zufällig, beginnt der Text mit der patriotischen Feststellung: „Den Anteil bestimmen, den Frankreich an der Konstitution und Entfaltung der Soziologie hat, heißt ..., die Geschichte dieser Wissenschaft schreiben“. Im selben politischen Kontext stehen die Schriften *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques* (mit Ernest Denis) und *L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre* (dt. 1995). Hier will Durkheim die deutsche Mentalität ergründen, ihr eine ‚morbide Hypertrophie des Willens zur Macht‘ attestierend. Im selben Zusammenhang des Weltkrieges entsteht auch eine Publikation in großer Auflage, die ‚Briefe an alle Franzosen‘ (*Lettres à tous les Français*, mit Ernest Lavisse). Sie illustrieren das Engagement Durkheims - ein quasi-militärisches Engagement. Physisch absent von der Front, verstand er sich

als Erzieher des ‚Vaterlandes‘. Das Werk, das Durkheim selbst noch veröffentlichen wollte, war ein Buch zur Soziologie der Familie – er wollte die Moral „kürzen“, um den „Rest seines Lebens“ an die vergleichende Analyse von Familie und Ehe zu „verschwenden“ (Mauss 1925: 13). Hinzu kommen weitere Lehrgebiete - die Geschichte der politischen Ideen, vor allem des Sozialismus; sowie Texte zur Reform des Bildungssystems (vgl. dazu Suber 2011).

Posthum folgt eine von Bouglé herausgegebene Anthologie einiger Aufsätze unter dem Titel *Philosophie und Soziologie* (1924, dt. 1967 mit Adornos ‚Einleitung‘), sowie im Deutschen die Anthologie *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft* (1981). Sukzessive wurden - neben *Pragmatismus und Soziologie* - folgende Vorlesungen Durkheims veröffentlicht: *Physik der Sitten und des Rechts* (1890-1900); *Erziehung, Moral und Gesellschaft* (1898-1900); *Die Entwicklung der Pädagogik. Zur Geschichte und Soziologie des gelehrten Unterrichts in Frankreich* (1904/05); *Erziehung und Soziologie* (1922, dt. 1972), sowie *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884*.

#### **4.1.1 Das Zentrum: Religion als Matrix der Gesellschaft (kollektive Repräsentation)**

Was verbindet diese verschiedenen Themen und Texte, die methodisch sehr verschiedene Wege beschreiten und sehr verschiedene Gesellschaften, Phänomene, Zeiten betreffen? Einerseits könnte man mit Parsons oder Luhmann sagen, es ginge auf die eine oder andere Weise stets um die Frage des sozialen Bandes: was macht die Einzelnen zu einer Gesellschaft, was hält sie zusammen (immer auch im Blick auf die moderne, gegenwärtige Gesellschaft, die Durkheim in moralischer Hinsicht, im Blick auf die solidarischen Gefühle und die Selbsteinordnung der Einzelnen im Kollektiv als krisenhaft verstand)? Zum anderen könnte man ebenso sagen, es ginge Durkheim um die Frage, was eine Gesellschaft eigentlich generell ist, wie sie sich selbst erzeugt - sich selbst repräsentiert: es geht um das kollektiv geteilte Bewusstsein, um die kollektive Repräsentation oder die Vorstellung der Gesellschaft selbst (die verbindlich sein muss, eine bestimmte Autorität braucht - und gerade nicht als ‚Selbstbeschreibung‘ von Gesellschaft gelebt wird). Diese ist insbesondere die Funktion der religiösen Tatsachen, in denen ‚zunächst‘ alle anderen sozialen Tatsachen - Wissen, Recht, das Politische, die Moral enthalten sind. "Ich erwarte, dass die *Année sociologique* zu einer Theorie führt", die aus der Religion, und nicht der Ökonomie "*die Matrix der sozialen Tatsachen macht*", so heißt es in einem Brief an Marcel Mauss (Durkheim 1998 [1897]: 71, Herv. HD). Statt einer ökonomischen Beschreibung der Gesellschaft geht es um eine Beschreibung, in der *auch* ökonomische Tatsachen als kulturelle kenntlich werden, als solche, die einem bestimmten moralischen Regime, einer Verpflichtung entsprechen.

Bereits im *Selbstmord* (1897) hat Durkheim seine religionssoziologische, genauer: seine gesellschaftstheoretische Kernthese entfaltet. Dort heißt es, meist bezeichnet man als Quelle der Religion individuelle Motive, psychologische Gründe - wie insbesondere im (einzelnen) Menschen tief verwurzelte Furcht- oder aber Ehrfurchtsempfindungen gegenüber der Natur. Mit der zunehmenden Beherrschung der äußeren und inneren Natur erübrigt sich aus dieser Sicht die Religion. Man brauche indes nur darauf hinzuweisen, daß auch moderne Gesellschaften ihre Religion haben - etwas, das ihnen heilig ist, das tabu ist - damit sich eine solche Vorstellung des Religiösen als nichtig erweist. Genau dies ist Durkheim zufolge das Kennzeichen einer jeden

Religion - nicht jede hat Götter oder einen Gott, aber immer gibt es Verbote, die sich auf etwas Heiliges beziehen. Die Religion ist ein moralisches System, und mehr noch, sie ist ein affektives System. Sie erzeugt intensive Gefühle, mit der sich das Kollektiv selbst heiligt - auch wenn in anderem Namen, in transformierter oder "transfigurierter" Gestalt (EF 468). Dass die Religion keine individualpsychologischen Entstehungsgründe hat, sehe man schon daran, dass sich die Religion mit der Gesellschaft verändert; und daran, dass sie ein System kollektiv geteilter (und nicht individueller) Glaubensvorstellungen und Rituale ist; und dass diese durch Sanktionen geschützt werden - oft vor den geringsten Abweichungen und mit drastischen Strafen. Mit anderen Worten, die "Macht", die der Gläubige "zu respektieren gelernt hat und die für ihn zum Idol wurde, das ist die Gesellschaft, die in den Göttern nur ihre hypostasierte Form fand" (SM 363). Genau dies wird das Ergebnis dieser Religionssoziologie sein: Die Religion ist das "*System der Symbole, durch die die Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird*" (SM 363f., Herv. HD). Sie ist dabei nicht allein; auch das moralische System zeugt von der "Heterogenität des Sozialen und Individuellen", auf welches Durkheim hinauswill. Auch "das Rechtsleben, die Sitte, auf die Mode, die politischen Einrichtungen, die Erziehungspraktiken usw., alles, was man als Formen kollektiven Lebens ansehen kann", haben an diesem kollektiven und nicht individuell erzeugten Charakter teil (ebd.) und enthalten auf die eine oder andere Art Sanktionen. *Die Religion ist die Matrix der Gesellschaft*, weil sie zunächst alles enthält - in nicht modernen Gesellschaften sind Politik, Ökonomie, Moral und Religion sowie Wissenschaft ungeteilt - die Religion ist alles zugleich. Zudem bezeichnen religiöse Vorstellungen - vor allem die zentralen, nicht kritisierbaren - eine Selbstvorstellung der Gesellschaft: Vor der Rolle der Soziologie als (analytische, nüchterne) gesellschaftliche "Selbstbeschreibung" (Luhmann 1997) hat diese Rolle überall die Religion erfüllt - so, dass je das Kernprinzip der gesellschaftlichen Organisation oder das "zentrale Imaginäre" (Castoriadis) als heilig gilt, als unverfügbar - als Außen des Kollektivs, das nicht als selbst erzeugt gilt, sondern als das, von dem her sich eine Gesellschaft als begründet versteht. Die Nationalreligion und die Religion der Menschenrechte sind in diesem Sinne ebenso Religionen wie der Monotheismus und Totemismus. Um dies zu sehen, braucht es eine adäquate soziologische Methode - die weder die Religion noch die Moral von 'innen', aus den subjektiven Motiven heraus erklärt - sondern aus denen der Gesellschaft, des Kollektivs.

### Wissenstest

Stellen Sie den chronologischen und inhaltlichen Zusammenhang des Werkes von Émile Durkheim dar: Was sind die unterschiedlichen Themen, die Durkheim verfolgt, und was könnte als zusammenhängende Fragestellung verstanden werden - und wie verhält es sich dabei im Vergleich zu anderen soziologischen Klassikern wie Simmel, Tönnies oder Weber?

Wissenstest



## 4.2 Die Regeln der soziologischen Methode [1984/95]

„Man ist wenig daran gewöhnt, die sozialen Phänomene wissenschaftlich zu untersuchen; daher dürften einige in diesem Werke enthaltene Lehren den Leser überraschen. Und doch sollte man, wenn es eine Wissenschaft von der Gesellschaft gibt, füglich von ihr erwarten, daß sie nicht in einer simplen Paraphrase überlieferter Vorurteile aufgeht, sondern uns die Dinge anders betrachten lehrt, als sie gemeinhin erscheinen“. (85)

So beginnt Durkheim sein Manifest einer ‚wissenschaftlichen‘ Soziologie, oder sein Handbrevier für jede Soziologin. Das zweite Vorwort (1901) will hartnäckige Missverständnisse beseitigen – Missverständnisse, die bis heute bleiben. Folgende Fehldeutungen weist Durkheim zurück: 1) „Obwohl wir zu wiederholten Male erklärt hatten, daß für uns das Bewußtsein, sowohl das individuelle als auch das soziale, keinerlei Substanzcharakter habe“, warf man ihm einen Realismus und Ontologismus vor. 2) Wenn er „auf jegliche Art“ formulierte, dass sich das soziale Leben „gänzlich aus Vorstellungen aufbaue, klagte man uns an, wir wollten das geistige Element aus der Soziologie entfernen“. 3) Der Satz, die sozialen Tatbestände sollten wie Dinge behandelt werden, wurde viel zu buchstäblich gelesen, als wolle dies besagen, sie seien materielle Dinge. Dabei behauptet er doch nur, sei seien „mit dem gleichen Rechtstitel Gegenstände“, aber „anderer Art“. Was für eine umständliche Erklärung! Bourdieu und Passeron haben eine Erklärung für diese Umständlichkeit - und den antiquierten Charakter, den dieses Werk für viele zu haben scheint: „Fortwährend dazu gezwungen, sein Werk in dem objektiven Rahmen zu betrachten, der ihm von seiner universitären Umgebung und dem gesamten intellektuellen Kräftefeld aufgedrängt wurde, wurde Durkheim dazu gebracht, gleichzeitig heftig gegen die Fehlinterpretationen seiner *Regles...* zu protestieren“, und selbst in "Polemik zu verfallen". Indem er also immer provokantere "Versionen seiner Ideen" vortrug, gab Durkheim gerade diesem Werk ein "veraltetes Äußeres" (Bourdieu/Passeron 1981 [1967]: 504)

Der Text erscheint zuerst 1894 in der *Revue philosophique*; ein Jahr später, mit siebzig kleinen Änderungen und einem kurzen Vorwort, als Buch. Mit dieser Schrift wird 1895 das Jahr der ‚Ankunft der wissenschaftlichen Soziologie‘ (Berthelot 1995). Die Vorgeschichte ist nicht unwichtig, will man Stoßrichtung und Vokabular verstehen: Im März 1893 verteidigt Durkheim seine Dissertationen *De la division du travail social* und *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*. Zwischen *Arbeitsteilung* und *Regeln* liegt also die lateinische Dissertation. Diese Reihenfolge klärt, so Mucchielli (1995b), einen zentralen Punkt der *Regeln*: den Begriff der ‚Dinge‘ (*choses*). Die Dinge sind die lateinischen ‚res‘, zu denen man greifen muss, will man das ‚Objekt‘ einer Wissenschaft bezeichnen. Mitnichten geht es um eine ontologische Vorstellung. Die Reihenfolge der Publikationen erlaubt auch, den Titel aufzuklären. *Die Regeln der soziologischen Methode* erinnern an zwei Texte von Descartes: an den *Discours de la méthode* (1637), und an das Traktat *Regulae ad directionem ingenii* (1627/28), die Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Es handelt sich um Handbreviere für den (Natur-)Wissenschaftler. Die erste Regel im *Discours* lautet: 'Niemals eine Sache als wahr annehmen, die ich nicht als solche sicher und einleuchtend erkennen würde, das heißt sorgfältig die Übereilung und das Vorurteil zu vermeiden und in meinen Urteilen nur soviel zu begreifen, wie sich meinem Geist so klar und deutlich (*clare & distincte*) darstellen würde, dass ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln'

(Descartes 2011 [1637]). Und die erste Regel im *Traktat* gibt vor, die ‚Geisteskraft nur auf zuverlässige und wahre Urteile auszurichten‘ (Descartes 2011 [1627/28]). Descartes ist der Vorgänger der Forderung, ‚alle Vorbegriffe abzulegen‘. Ist Descartes der ‚Gründer der modernen Philosophie‘ (so haben es ihm seine Philosophielehrer beigebracht), will Durkheim also der ‚Gründer der modernen Soziologie‘ sein. Zudem zitiert er Bacon und Galilei – auch Bacon im Blick auf die Ausschaltung von „*notiones vulgares* oder *praenotiones*“ (R 117). Seither gilt Durkheim in Frankreich mit einer stehenden Redewendung als ‚Gründer der wissenschaftlichen Soziologie‘.

[J]ede ... Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt (R 114). Erläuterung: Es läßt sich heutzutage nicht mehr bestreiten, daß die Mehrzahl unserer Gedanken und Bestrebungen nicht unser eigenes Werk sind, sondern uns von außen zuströmen. Sie können nur in uns eindringen, indem sie sich uns aufdrängen. Mehr will unsere Definition nicht sagen. (R 110)

Diese Definition wird häufig so verstanden, als handele es sich um eine ontologische Aussage: Durkheim spricht von einem ‚unabhängigen Leben‘ der sozialen Tatsachen; auch davon, was ein *fait social* ‚ist‘. Will man ihn hier recht verstehen, geht es um eine epistemologische These: Die sozialen Dinge (Institutionen) erkennt man am Zwang, und der ‚Exteriorität‘ gegenüber den Individuen. Also, was ist ein ‚Ding‘? Durkheim zufolge muss man es zunächst relational verstehen, von dem her, was es nicht ist – es ist keine Idee, die wir ‚von innen kennen‘. Daher muss man die sozialen Dinge von außen, objektiv statt subjektiv betrachten – etwa mit Statistiken. Betrachtet man etwas wie ein Ding, so heißt dies, eine bestimmte Haltung einzunehmen - an diese ‚Dinge‘ mit der Voraussetzung „heranzutreten, daß man absolut nicht weiß, was sie sind“ (88ff.). Oder zumindest mit der, dass wir uns davon – als Einzelne, die wir immer schon unter dem Einfluss der Gesellschaft stehen – zumindest trügerische Bilder machen. Es gilt ja schon für unsere eigenen Handlungen, dass sie uns nicht immer durchsichtig sind. Noch viel mehr gilt es für die Institutionen. Der Soziologe muss daher das „Bewußtsein haben, daß er ins Unbekannte dringt“, sich auf „Entdeckungen vorbereiten“, und zwar auf solche, die ihn „außer Fassung bringen“. Beim aktuellen Stand der Soziologie „wissen wir wirklich nicht, was auch den die hauptsächlichsten sozialen Einrichtungen ... eigentlich sind“ (R 91f.).

Neben dieser Regel war die der ‚Exteriorität‘ umstritten: Die sozialen Dinge *existieren* ‚außerhalb‘ des Individuums. Durkheim greift hier zu einer Analogie, um seine Emergenztheorie der Gesellschaft zu erklären: Das Leben lässt sich ja auch nicht in die anorganischen Moleküle zerlegen, aus denen es besteht. Es ist „im Ganzen, nicht in den Teilen“, denn es sind ja nicht die „unlebendigen Teilchen der Zelle, die sich nähren, fortpflanzen, kurz leben; es ist die Zelle selbst und sie allein“ (R 92f.). Ein Ganzes ist anderes als die Summe der Teile; „es ist ein Ding anderer Art“, mit Eigenschaften, die die Teile nicht haben. Die Assoziation ist kein „unfruchtbares Phänomen“, sie erschöpft sich nicht darin, „fertige Tatsachen und konstituierte Eigenschaften in äußerliche Beziehungen“ zu bringen. Vielmehr ist sie die „Quelle aller neuen Erscheinungen, die im Laufe der allgemeinen Entwicklung des Lebens entstanden sind“ (R 187). Als Assoziationen sind die sozialen Phänomene ein *Emergenzprodukt* gegenüber den psychischen Phänomenen. Ist das „Rohmaterial“ (Durkheim 1967 [1898]: 77) der individuellen Vorstellungen das Gehirn, so sind es für die kollektiven Vorstellungen unter anderem die Artefakte, die „je nach ihrer Verteilung über die Oberfläche des Landes, der Beschaffenheit und der Anzahl der Verkehrswege“ varrie-

ren (ebd.: 70). Zentral bei dieser Vorstellung des ‚Substrates‘ der Gesellschaft ist, dass sich diese nicht auf jenes reduziert. Die Gesellschaft ist eine autonome Realität. Sie erklärt sich „nicht unmittelbar von der Natur der assoziierten Elemente“ her; die „üppige Vegetation der Mythen und Legenden, alle jene theologischen und kosmologischen Systeme“ hängen nicht „unmittelbar mit den bestimmten Eigentümlichkeiten der sozialen Morphologie zusammen“ (ebd. 78). Insofern ist sie den Einzelnen äußerlich.

Indes sind auch die sozialen ‚Dinge‘ psychischer Natur. Man erkennt sie nur erst an kulturellen Dingen, als Indizien der eigentlich interessierenden sozialen Tatsachen. „Das Recht existiert in den Gesetzbüchern, die Bewegungen des täglichen Lebens werden in den Ziffern der Statistik und den Denkwürdigkeiten der Geschichte festgehalten, die Moden in den Kleidern, der Geschmack in den Kunstwerken“ (R 127). Das Soziale selbst aber bestehe aus „Formen des Denkens“ (ebd.), genauer: aus *Vorstellungen der Gesellschaft über sich selbst*. Gesellschaft ‚existiert‘ nur in dem Maß, in dem sich in den Subjekten eine *Imagination* von ihr fixiert. Dies lässt sich in den Mythen, den Legenden, religiösen Anschauungen und sittlichen Überzeugungen, nicht zuletzt in der formalen Struktur der Sprache erkennen. Zweitens besteht das Soziale aus je spezifischen Arten des Handelns, aus Riten, Gewohnheiten, Techniken des Körpers. Drittens gibt es Arten des Kollektivseins, materielle Phänomene wie Architektur und Infrastruktur (das ‚Morphologische‘). Auf den ersten Blick lässt sich zwar diese Materialität „nicht auf Formen des Handelns, Fühlens und Denkens zurückführen“. Die kulturellen Dinge haben ihre eigene Aktivität, bis in den Stoff hinein. Für Durkheim zählt hier einstweilen nur, dass diese kulturellen Dinge „dieselben Merkmale“ wie die sozialen aufweisen: Sie „drängen sich dem Einzelnen genau so auf“, denn es „steht uns ebensowenig frei, die Form unserer Häuser zu wählen, wie die der Kleidung“ (R 113). Alle drei Formen des Sozialen sind also daran erkennbar, dass sie auf das Subjekt einen „zwingenden Einfluß auszuüben vermögen“ (R 97), dass man sich ihnen nur unter der Gefahr von Sanktionen entziehen kann.

Der meist moralische, zuweilen aber auch regelrecht physische Zwang ist nicht das einzige Attribut der sozialen Tatsache. Die Institutionen werden von den Subjekten ‚anerkannt‘ (R 98). Institutionen haben einen einrichtenden Charakter; als solche haben sie eine Anziehungskraft. Durkheim wird in den *Elementaren Formen* darauf stärker eingehen. In den *Regeln* bleibt diese Seite des Sozialen unterbelichtet. Maurice Hauriou hat Durkheim hier ergänzt (*Die Institution und ihre Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus*, 1965): hier, wo sich die Frage aufdrängt, wie sich die Emergenz von Institutionen modellieren lässt - vorausgesetzt, der Zwang spielt keine Rolle. Hauriou sprach von einer affektiven Leitidee eines Unternehmens, die sich ihre Anhänger schafft. Durkheim selbst hat in den *Elementaren Formen* die ‚kollektive Erregung‘ im Blick – die instituierenden Effekte des Ritus. Aktuell kann man über diesen affektiven Aspekt des Institutionellen bei Robert Seyfert nachlesen. Institutionen haben nicht nur je spezifische Symbolisierungs- und Stabilisierungsleistungen, Materialitäten, Temporalitäten, Praktiken und Diskurse, ihnen eignet auch eine je spezifische Art, die Einzelnen anzuziehen (abzustoßen). Dabei lassen sich diese Affekte weder auf die Einzelnen noch die institutionelle Struktur reduzieren; sie sind das Produkt all jener Entitäten, die sich in einer Institution ‚bewegen‘. Eine Institution besteht also aus verschiedensten ‚Teilen‘ (anorganische, organische, anthropologische, artifizielle, imaginäre semiotische, etc.) und sie ist je „individuell“. Über ihre Spezifik bestimmt der Effekt, den sie erzeugt, das „spezifische Problem, dem sich eine Institution offiziell stellt“, ihr „Symbolgebrauch,

ihre Eigengeschichte und Strukturfiktion, bis zur Art und Weise wie sie uns zu affizieren weiß“. Kurz, eine Institution ist ein „agens, das einen sozialen Effekt hervorruft“ (so Seyfert 2011: 20). Auch Durkheims Soziologie reduziert sich so gesehen nicht auf eine Theorie des Zwangs, sie ist eine Theorie der Integration der Einzelnen, ihrer Formung zu Subjekten – im Begriff des ‚kollektiven Bewusstseins‘, der ‚kollektiven Repräsentation‘ der Gesellschaft und ihrer Institutionen. Weil Durkheim in den Regeln auch von den Kollektivvorstellungen spricht; weil er das Soziale als Form des Denkens und Handelns versteht und die Existenz der Gesellschaft darin sieht, sich „Beziehungen mit den sie affizierenden Gegenständen“ zu imaginieren (R 93): daher ist nichts „befremdlicher“, Durkheim einen „Materialismus“ vorzuwerfen. Durkheim wäre die Bezeichnung des ‚Spiritualismus‘ lieber – sofern sich das soziale Leben durch „Hyperspiritualität“ auszeichne, eine „potenziertere Form“ des Psychischen, eine neue Form. Die soziale Welt ist komplexer als alle anderen; in ihr wirken „ungeahnte Kräfte“, deren „Gesetze mittels Seelenanalyse allein nicht aufgefunden werden können“ (R 81f.). Im Blick auf die zeitgenössische Kritik fügt er hinzu, seine Methode sei nicht revolutionär; sondern „konservativ“, da sie die sozialen Phänomene eben als Dinge konzipiert, die „durch den Willen nicht verändert werden können“ (86f.). Und der Einzelne - welche Rolle spielt er? Die Individuen rufen das soziale Leben „weder hervor, noch geben sie ihm seine besondere Form; sie tun nichts, als es zu ermöglichen“ (R 189). Der Einzelne findet die Institutionen vor; er „kann nichts dazu tun, daß sie nicht seien oder daß sie anders seien, als sie sind; er muß ihnen Rechnung tragen, und es ist für ihn um so schwerer (wenn auch nicht unmöglich), sie zu ändern, als sie in verschiedenem Grade an der materiellen und moralischen Suprematie teilhaben, welche die Gesellschaft ... besitzt“. Sicher, das Individuum spielt eine Rolle, aber nur, sofern es sich assoziiert – woraus Neues emergiert, die Institution (mit ihren subjekterzeugenden Wirkungen). Die Institution ist der Gegenstand der Soziologie. Sie ist die „Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart“ (R 99f.). Durkheim beruft sich hier auf den Artikel von Fauconnet und Mauss in der *Grande Encyclopédie*.

#### **4.2.1 Regeln zur Betrachtung der sozialen Tatbestände: Dinge (Kap. 2)**

Es folgen die diversen ‚Regeln‘, nach denen Institutionen zu analysieren sind, angefangen mit der wichtigen Regel, dass sie wie Dinge zu behandeln sind. ‚Wie Dinge‘, damit ist (nach dem bisherigen) also vor allem gesagt, wie sie nicht zu behandeln sind – nicht wie etwas Bekanntes; nicht wie Ideen; nicht entlang dessen, was der Alltagsverstand sagt: Die erste und grundlegendste Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten. (R 115) Es gibt Zusatzregeln - negative (man muss alle Vorbegriffe ausschalten, R 128) und die Funktion einer Sitte oder Institution darf nie vorausgesetzt werden, R 126) und positive: Man muss die Phänomene zunächst definieren, und richtig klassifizieren ("in die gleiche Untersuchung sind alle Erscheinungen einzuschließen, die der Definition entsprechen", R 131) und man muss sie an objektiven Daten beobachten - die sozialen Tatsachen (Institutionen) dort "betrachten, wo sie sich von ihren individuellen Manifestationen losgelöst zeigen" (R 139). Diese Zusatzregeln sind gegen die zeitgenössische Sozialwissenschaft formuliert. Das Kapitel dient der Ausschaltung anderer Auffassungen – die Ideen betrachten, oder in der Analyse der Religion ein religiöses Gefühl voraussetzen und meinen, anders könne man gar nicht an diese herantreten. „Die Gefühle, die die sozialen Dinge zum Gegenstande haben, besitzen keinen Vorrang vor anderen, weil sie keinen anderen Ursprung aufweisen“ (R 130). Neben Tarde gibt es weitere Fronten, an denen Durkheim mit diesen Regeln kämpft, auch die, die einfach die ‚üblichen Meinungen‘ in die Wis-

senschaft tragen. Durkheim diskutiert sie in Gestalt der Kriminologie, wenn er gegen diese die *Funktionalität* und *Normalität* des Verbrechens betont. Hier enthüllt sich einmal mehr die radikale Sicht dieser Soziologie: Das Verbrechen ist gesellschaftlich ‚nützlich‘ und es ist normal - jede Gesellschaft braucht es, um ihre Grenzen deutlich zu machen. Integration setzt Abweichung voraus. Hier klärt sich auch die Regel etwas genauer, die fordert, die sozialen Dinge wie Dinge, d.h. objektiv, zu beobachten. Es ist eben nicht nur eine Regel, die besagt, dass sich das Soziale der Introspektion entzieht; es ist auch eine, die besagt, dass sich die Soziologie der Werturteile enthalten muss. Durkheim zielt also auf die Kriminologie, die ihre Phänomene aus einer „subjektiven und verstümmelten Anschauung“ des Sozialen definiere (R 134). Was ist aus soziologischer, d.i. objektiver Sicht ein Verbrechen? Hier darf man (Ausschaltung von Vorbegriffen!) nicht die eigenen sittlichen Maßstäbe zur Grundlage nehmen; man muss all das als Verbrechen verstehen, was in einer Gesellschaft mit einer Strafe sanktioniert wird, ganz unabhängig von unserem ‚sittlichen Gefühl‘. So gesehen sind auch Handlungen, die in den ‚primitiven‘ Gesellschaften als Verbrechen behandelt wurden (und die wir heute nicht mehr als solche verstehen) „wirklich Verbrechen“ (R 135). Derselbe Fehler hat dazu geführt, den „Wilden alle Moral abzusprechen ... Wenden wir unsere Regel an, so ändert sich alles. Um zu entscheiden, ob ein Gebot sittlich ist oder nicht, müssen wir prüfen, ob es das äußere Kennzeichen der Moralität aufweist oder nicht“ – jene „diffuse Strafsanktion“, die die verletzte öffentliche Meinung ausübt (R 136). Nicht über die Natur eines Phänomens vorurteilen, fähig sein, die Vorstellungen der eigenen Kultur und die, die sie auf die anderen projiziert, zu objektivieren, die Bedeutung einer Praxis in ihrem Kontext sehen - dies ist die Lektion der Regel: Immer ist zum Gegenstande der Untersuchung nur eine Gruppe von Erscheinungen zu wählen, die zuvor durch gewisse äußere gemeinsame Merkmale definiert worden ist; in die gleiche Untersuchung sind alle Erscheinungen einzuschließen, die der Definition entsprechen (R 131).

#### **4.2.2 Das Normale und das Pathologische (Kap. 3)**

Welches Ziel hat die neue Wissenschaft? Durkheim geht es um eine moderat, distanziert politisch oder praktisch dienliche Soziologie; um eine, die sich fern hält von Ideologien; aber auch um eine, die sich einmischt, wenn es darum geht, den Zusammenhalt zu stärken. Ausgearbeitet wird diese ‚gesellschaftliche Funktion‘ der Soziologie im dritten Kapitel: Regeln zur Unterscheidung des Normalen und des Pathologischen (R 141-164). Was hat ein physiologischer oder medizinischer Begriff im Brevier der Soziologie verloren? Es geht um die Frage des Nutzens der Soziologie in der Gesellschaft. Zunächst handelt es sich – auch in Durkheims Worten - um eine analytische Wissenschaft. Findet sich die Soziologie damit nicht von jeder Wirksamkeit ausgeschlossen, was ist ihre Existenzberechtigung? Das Problem, das Durkheim hier zu lösen sucht, ist: Ein Kriterium für die Krise der Gesellschaft zu finden, ohne einer Ideologie zu verfallen; der politischen Praxis „Aufklärung“ bieten, ohne sich „untreu zu werden“ (R 141f.). Was ist das Kriterium? Durkheim setzt ‚Krise‘ mit ‚Krankheit‘ gleich; ‚Normalzustand‘ mit ‚Gesundheit‘. Genauer, wird er die Gesundheit (das Wünschenswerte, Normative) mit dem Normalen, dem Häufigen gleichsetzen. Das Krankhafte, Pathologische, Anormale deckt sich mit der Seltenheit eines Phänomens. Die Bedingung dieser Gleichung ist, dass das Seltene auch das Nicht-Nützliche ist. Durkheim sieht also tatsächlich das Kriterium für den Wert eines sozialen Phänomens in seiner Quantität. Die einen Phänomene treten „allgemein auf; sie finden sich bei der Mehrzahl der Individuen, während andere „nur ausnahmsweise vorkommen“ (R 147). Die ersten sind ‚nor-



mal'; die anderen ‚pathologisch‘. Tatsächlich versteht er den „Durchschnittstypus“ als das Gesunde, und die Abweichung als "krankhaft" (R 148) – und zwar, weil die „Eigenschaften, deren Vereinigung den Normaltypus bildet", nicht grundlos allgemein werden konnten. Die häufigsten Formen sind die „vorteilhaftesten“, denn wie hätten sie sich sonst behaupten können? (R 150) Georges Canguilhem wird eine solche Soziologie mit Recht kritisieren. Aber folgen wir Durkheim zunächst weiter: Das Normale ist nicht immer das, was landläufig darunter vorgestellt wird. Auch hier muss man sich der Vorurteile enthalten: „Wenn es eine Tatsache gibt, deren pathologischer Charakter [auf den ersten Blick] unbestritten ist, so ist es das Verbrechen“. Nun gibt es aber keine Gesellschaft ohne Kriminalität. Das Verbrechen ist normal, offenbar gehört es zu den „Gesamtbedingungen eines jeden Kollektivlebens“ (R 156). Es ist nicht nur unvermeidlich, sondern notwendig: Eine Gesellschaft muss das Abweichende als kriminell definieren, um das Normale zu konstituieren. Insofern ist das Verbrechen „nützlich“ (R 159) – und zwar gerade, weil es als unsittlich definiert und erlebt wird. Es hilft, den ‚Normalzustand‘ zu erhalten – die Sanktion bestätigt die Regel (R 161f.).

1. Ein soziales Phänomen ist für einen bestimmten sozialen Typus in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung normal, wenn es im Durchschnitt der Gesellschaften dieser Art in der entsprechenden Phase ihrer Evolution auftritt.
2. Die Ergebnisse dieser Methode kann man verifizieren, indem man nachweist, daß bei dem betrachteten sozialen Typus die Allgemeinheit des Phänomens in den allgemeinen Bedingungen des Kollektivlebens begründet ist.
3. Diese Verifikation ist notwendig, wenn sich die Tatsache auf eine soziale Art bezieht, die ihre Entwicklung noch nicht vollständig abgeschlossen hat. (R 155)

Nun ist es die Aufgabe des „Staatsmannes“, die Gesundheit einer Gesellschaft zu erhalten; er, nicht der Soziologe, „verhütet den Ausbruch von Krankheiten“ oder heilt diese (R 163f.). Der Soziologe erkennt sie erst. Welches sind Phänomene, die auf eine soziale ‚Krankheit‘ schließen lassen? Durkheim führt zunächst eine Zusatzregel ein: Man muss das ‚Alter‘ einer Gesellschaft berücksichtigen; es gibt eine allgemeine Entwicklung, eine Linie, auf der die Kollektive verschieden weit gekommen sind; ‚Normales‘ und ‚Pathologisches‘ lassen sich erkennen, vergleicht man Gesellschaften ‚gleichen Alters‘. Was ist nun pathologisch? Durkheim hat stets *eine* ‚Krankheit‘ des Sozialen im Blick: die *moralische* Lücke der modernen Gesellschaft; das Fehlen von Regeln; den ‚anomischen‘ Zustand eines Kollektivs, in dem die Autorität der Institutionen bröckelt. Diese Soziologie – als positive Moralwissenschaft – ist der Versuch, der „Moral und der praktischen Philosophie neues Leben zu bieten, und zu zeigen, dass es möglich ist, die Moral der Wissenschaft zu unterwerfen, ohne sie zu schwächen“ (Durkheim 1895: 91). In der *Arbeitsteilung* zeigt sich, warum es auf die ‚Moral‘ derart ankommt: Sie ist das Bindemittel der Gesellschaft.

Wie erwähnt, Canguilhem hat hier eine ernsthafte Kritik geäußert: an der Rede von Pathologien des Sozialen und der Quantifizierung des Normalen. Dabei fällt der Name Durkheim kaum, vor allem nicht in der *thèse* von 1943 zum *Normalen und Pathologischen*. Das ist kein Zufall. Canguilhem hat Durkheims Soziologie als einen Fall einer szientistischen Illusion verstanden, deren Begründer andere sind, namentlich Comte. Eine erste Kritik betrifft die Gleichsetzung des Qualitativen und Quantitativen. Durkheim begeht hier den Fehler, das Normale am Häufigen zu messen - den Unterschied zwischen Tatsache und Wert zu verkennen. Zudem definiert er das Normale unbemerkt selbst in subjektiven Termen: Er bevorzugt die Konservation, die Solidarität vor der Rivalität, die Organizität vor dem Konflikt. Die zweite Kritik betrifft die Rede vom ‚Außen‘ der sozialen Tatsachen: Nicht das (individuelle) Leben ist den Normen unterlegen, die ‚von au-

Ben' einwirken; vielmehr sind sie ihm immanent. Es gibt eine ‚vitale Normativität‘, ein schöpferisches Leben der Normen, das sich nicht auf einen Normaltyp zurückführen lässt. Eine dritte Kritik ist diejenige an einem Scheinproblem, die sich aus einem negativen Begriff ergibt - aus dem Begriff der Unordnung. Die Voraussetzung der durkheimschen Soziologie ist ja die Unwahrscheinlichkeit sozialer Ordnung gegenüber der Unordnung. Demgegenüber gibt es schon logisch keine Unordnung – vielmehr stets andere Ordnungen (Bergson 2012 [1907]: Kap. IV). Canguilhem überträgt die Kritik auf den Begriff des ‚Pathologischen‘: Es ist nicht der logische Gegensatz des ‚Normalen‘. „Leben im pathologischen Zustand ist nicht Abwesenheit von Normen, sondern Anwesenheit anderer Normen“ (Canguilhem 2009 [1952]: 303). Diese Kritik ist nicht rein theoretisch. Sie entspringt einer ‚Sorge‘ um das menschliche Leben in der positivistischen Wissenschaft. Verstanden und erforscht als ‚fait brut‘, ist es nicht weit, das Leben zu ‚brutalisieren‘ - die positivistische Soziologie verwandelt den Mensch in ein ‚Insekt‘ (Canguilhem 1968: 379). Sie verwehrt sich zudem, zu sehen, dass Einzelne eine Gesellschaft kritisieren, neue Werte einführen können und dass insofern eine Gesellschaft kein Ganzes darstellt (Canguilhem 1977: 177). Die ‚objektive‘ Untersuchung der ‚normalen‘ Phänomene muss einer Soziologie weichen, die die Historizität des ‚Normalen‘ thematisiert. Man erkennt hier Michel Foucaults Forschungsprogramm, dessen Lehrer Canguilhem war.

### 4.2.3 Regeln zur Klassifizierung der Gesellschaften (Kap. 4)

Kehren wir zu Durkheim zurück. Wenn ein soziologischer Tatbestand nur in Bezug auf eine bestimmte soziale Art als ‚normal‘ gelten kann, muss ein „Zweig der Soziologie der Aufstellung dieser Arten und ihrer Klassifikation“ gewidmet sein (R 165). Das Kapitel Regeln für die Aufstellung sozialer Typen definiert deren Prinzipien. Eine wesentliche Methode dieser Soziologie ist in der Tat die ‚Klassifikation‘, sie soll Vergleichbarkeit herstellen. Sie ist damit der „Weg zum eigentlich erklärenden Teil“ (R 176). Wie klassifiziert man Gesellschaften? Durkheim schlägt vor, sich nach ihrer sozialen Struktur zu richten und bei den ‚einfachsten‘ Strukturen zu beginnen, da er sich alle anderen als Kombinationen und Verschmelzungen vorstellt. Die einfachste Struktur ist die, die in sich nicht noch einmal geteilt ist – die Einzeller im Bereich des Sozialen. In der Arbeitsteilung war dies die ‚Horde‘. Sie ist, wie es nun heißt, das „Protoplasma des sozialen Lebens und infolgedessen die natürliche Grundlage einer jeden Klassifikation“ (R 170). Wird die Horde zu einem sozialen Segment in einer größeren Gesellschaft, so ist sei ein ‚Klan‘. „Wir können also die Horde“ oder die monosegmentäre Gesellschaft als „Grundelement aller sozialen Arten behandeln“, und zwar unabhängig davon, ob man sie nur postuliert oder es tatsächlich Gesellschaften gibt, die so aufgebaut sind. Dies ist jedenfalls Durkheims „Stützpunkt“, von dem aus er eine „vollständige Stufenleiter der sozialen Typen“ konstruieren will. Auf dieser Leiter liegen weitere Grundtypen, je nachdem, wie die Horden kombiniert sind: einfache polysegmentäre Gesellschaften (Durkheim denkt an die australischen Stämme); die aus einer Vereinigung von diesen hervorgehenden einfach zusammengesetzten polysegmentären Gesellschaften (die Kabylen mit ihrer Stammeskonföderation); die zweifach zusammengesetzten polysegmentären Gesellschaften (die Polis). So könnte man immer weiter verfahren, wobei Durkheim einräumt, dass er keine erschöpfende Klassifikation hat, dies sei ein „viel zu kompliziertes Problem“ (170f.). Gleichwohl wird er sein Prinzip für richtig befinden, das die Komplexität der Sozialstruktur zur Basis des Vergleichs von Gesellschaften macht.

"Zunächst sind die Gesellschaften nach dem Grade ihrer Zusammengesetztheit zu klassifizieren, wobei die vollkommen einfache oder monosegmentäre Gesellschaft als Grundlage zu nehmen ist; innerhalb dieser Klassen sind verschiedene Abarten zu unterscheiden, je nachdem eine vollständige Verschmelzung der ursprünglichen Segmente stattfindet oder nicht." (R 173)

Soweit man sehen kann, ist diese Regel am wirkungslosesten geblieben. Weder scheint es Ethnologen zu geben, die ihr gefolgt sind, noch wurde sie nennenswerter Kritik für nötig befunden. Die Unterscheidung der Gesellschaften ist seither an anderen Dimensionen orientiert: etwa am Verhältnis zum Politischen (Clastres: die ‚staatlichen‘ und ‚gegenstaatlichen‘ Gesellschaften) oder zur Geschichte (Lévi-Strauss: die heißen und kalten); oder ausgehend von den Verwandtschaftssystemen. In jedem Fall sind diese Klassifikationen keine, die evolutionistisch konzipiert sind. Sie sind oft binär und beziehen sich auf die ‚subjektive Haltung‘ einer Gesellschaft. Alle Gesellschaften haben etwa eine Geschichte; nur ist das Verhältnis, das sie zu ihr einnehmen, verschieden: Man macht das Neue zum Motor der sozialen Existenz oder man ‚verwehrt‘ sich gegen das eigene Anders-Werden. Die einen Gesellschaften versuchen die „Wirkung zu annullieren, die die historischen Faktoren auf ihr Gleichgewicht“ haben; die anderen „interiorisieren entschlossen das historische Werden, um es zum Motor ihrer Entwicklung zu machen“ (Lévi-Strauss 1973 [1962]: 270).

#### 4.2.4 Wie man das Soziale erklärt (Kap. 5)

Das Soziale ist aus dem Sozialen zu erklären – diesen Satz, den jeder Soziologiestudierende kennt und dem Augenschein nach aus Durkheim jenen merkwürdigen Denker macht, der den Soziologen befiehlt, in in sich kreisenden Zirkelschlüssen zu denken, lautet genauer: Man muss eine soziale Tatsache aus einer anderen sozialen Tatsache erklären (und nicht aus einer psychischen). So erklärt sich die spezifische Selbstmordrate einer Gesellschaft (ein sozialer Fakt) etwa aus ihrer Religiosität (ein sozialer Fakt), und genauer, aus der Bindungskraft, der moralischen Dichte der Gesellschaft (die je nach Konfession verschieden ist). Mauss und Fauconnet zufolge muss jede soziologische Erklärung „auf eine der drei folgenden Weisen“ vorgehen: Sie kann eine kollektive Repräsentation aus einer anderen erklären (das Strafrecht aus der Privatrache); eine kollektive Repräsentation aus einer sozialen Struktur erklären (die Bildung der Städte führt zum urbanen Recht); oder eine soziale Struktur aus einer kollektiven Repräsentation erklären (so dominierten mythische Begriffe die Migration der Hebräer aus dem Islam.) Dabei dreht sich die Erklärung nur scheinbar im Kreis, wenn die Formen der Gruppe einmal als Effekte, einmal als Ursachen der Repräsentationen erscheinen. Der Zirkel „ist der der Dinge selbst. Nichts ist vergeblicher, als sich zu fragen, ob es die Ideen sind, die die Gesellschaften entstehen ließen, oder ob es die Gesellschaften sind, die ... zu den kollektiven Ideen führten“. Hier gibt es kein Primat - weder logisch noch chronologisch (Mauss, Fauconnet 1901: 172). In diesem Sinne sind die Regeln für die Erklärung der soziologischen Tatbestände zu verstehen:

Wird ... die Erklärung eines sozialen Phänomens in Angriff genommen, so muß die wirkende Ursache, von der es erzeugt wird, und die Funktion, die es erfüllt, gesondert untersucht werden. (R 181) Die bestimmende Ursache eines soziologischen Tatbestands muß in den sozialen Phänomenen, die ihm zeitlich vorangehen, und nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins gesucht werden. Zusatzregel 1: Die Funktion eines sozialen Phänomens muß immer in Beziehung auf einen sozialen Zweck untersucht werden. Zusatzregel 2: Der erste

Ursprung eines jeden sozialen Vorgangs von einiger Bedeutung muß in der Konstitution des inneren sozialen Milieus gesucht werden (R 192ff.).

Zunächst ist das ganze Kapitel anti-psychologisch, genauer, anti-individualistisch. Wie auch immer man eine Gesellschaft aus Individuen erklären will – eine „rein psychologische Erklärung der soziologischen Tatbestände muß sich ... alles das entgehen lassen“, was sozial ist (R 190). Dies gilt vor allem in der Frage, wie man sich die Emergenz kollektiver Phänomene vorstellt. Wenn man religiöse Praxen auf ein Gefühl der Ehrfurcht zurückführt; die Familie auf dem Gefühl der Liebe begründen will; die Ökonomie auf dem ‚Trieb‘ nach Reichtum: wird man die „sozialen Phänomene unbedingt entstellen“ (R 184). Die erste Zusatzregel besagt daher, dass sich die Funktion eines sozialen Phänomens nicht an der individuellen, sondern sozialen Nützlichkeit misst. Der Existenzgrund der Gesellschaft ist nicht das Glück der Individuen. Hier muss man die (bewussten, geplanten) sozialen ‚Ziele‘ von den ‚Funktionen‘ trennen; letztere stehen nicht im Interesse des Individuums; sie sind das interessante, weil die „sozialen Phänomene im allgemeinen nicht im Hinblick auf die nützlichen Ergebnisse, die sie hervorbringen, existieren“ (R 181). Ist dies gegen Spencer geführt, so diskutiert Durkheim in der Frage der Natur des sozialen Lebens und der Beziehung Individuum/Gesellschaft Hobbes und Rousseau. Wenn er gegen diese die ‚Natürlichkeit‘ des sozialen Lebens behauptet, „so nicht, weil wir dessen Quelle in der Natur des Individuums finden, sondern weil es aus dem kollektiven Sein abzuleiten ist“, der besonderen Formung, der die Psychen in „ihrer Assoziation unterliegen und aus der eine neue Existenzform entsteht“ (R 203). Mit anderen Worten, Institutionen sind eigendynamisch, sie erklären sich nicht individualistisch (etwa in Form der *Rational Choice Theorie*). Sie sind allenfalls ‚sekundär zweckmäßig‘ (so Gehlen 2004 [1956]). Auch Gehlen wird den Totemismus nutzen, um Emergenz und Funktion von Institutionen schlechthin zu verstehen (s.u.). Wir können uns, so Gehlen, heute (als die rationalen Menschen, die wir sind) nur noch Institutionen erklären, die aus „Zweckverabredungen hervorgegangen sind“; gerade diese aber erreichen nie jene Autonomie, die den Einzelnen „über sich selbst erhebt und ... ihm eine Bestimmung gibt. Vor der Frage der Entstehung der fundamentalen menschlichen Institutionen“ steht die soziologische Theorie dann ratlos (ebd.: 292). Sie muss voraussetzen, was in den Institutionen erst entstanden sein konnte: Rationalität und zweckhaftes Verhalten. Zudem sind bestimmte Institutionen wie die Familie nicht als zweckrational entstanden vorstellbar. Gehlen betont wie Durkheim auch die notwendige symbolische Seite der Institutionen. Wir kommen auf die Theorie des Totemismus zurück – dessen primäre Funktion Durkheim in der Entstehung des Kollektivbewusstseins sieht. Die erste Zusatzregel bedeutet also die Fixierung der funktionalen Methode, wie sie die *Arbeitsteilung* bereits durchführt.

Die Kritik an Comte (*Cours de philosophie positive* 1830-1842) und Spencer (*The Study of Sociology* 1873) ist aber auch eine Kritik an jeder spekulativen Geschichtsphilosophie. Die Soziologie muss strikt empirisch verfahren (R 199). Nie weiß man vorher, mit welcher Gesellschaft man es zu tun haben wird. Spencer und andere hingegen stellen sich vor, es gäbe eine einzige menschliche Natur, der eine einzige Gesellschaftsform entspreche.

„Wenn man sich die geschichtliche Entwicklung tatsächlich durch eine Art von *vis a tergo*, welche die Menschen vorwärts treibt, bewegt vorstellt, so kann es, da ja eine bewegende Tendenz nur ein Ziel ... zu haben vermag, nur ein einziges Merkmal geben, auf Grund dessen die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der sozialen Phänomene bewertet werden kann. Daraus folgt, daß nur ein einziger Typus der sozialen Organisation existiert und existieren kann,

der der Menschheit vollkommen zusteht ... Es ist nicht nötig nachzuweisen, wie unvereinbar eine so simplistische Anschauung mit der anerkannten Vielfältigkeit und Kompliziertheit der sozialen Formen ist". (R 201)

Zudem erklären sich solche Theorien eben die Institution durch individuelle Ziele. Die „gemeinhin befolgte Erklärungsmethode“ ist also zweifach falsch (R 181). Die zweite Zusatzregel besagt entsprechend, dass es allein auf das ‚innere‘ Milieu einer Gesellschaft ankommt – nur auf das ‚menschliche‘. Zwar besteht eine Gesellschaft auch aus Dingen (u.a. kulturelle Phänomene: Recht, Moral, Glauben etc.). Für Durkheim ist klar, dass der soziale Wandel nicht aus ihnen kommt – sie besitzen „keine bewegende Kraft“. Sicher haben die Artefakte ein „Gewicht“, beeinflussen „Geschwindigkeit“ und „Richtung“ des Sozialen. Doch sie setzen es nicht „in Gang“. Als „aktiver Faktor bleibt also nur das eigentlich menschliche Milieu übrig“ (R 195).

#### 4.2.5 Regeln der Beweisführung (Kap. 6)

Das sechste Kapitel definiert die methodischen Vorschriften (der empirischen Sozialforschung, wie wir heute sagen). Vorausgesetzt ist die (positivistische) These, das Soziale sei wie jeder Bereich der Natur gesetzmäßig verfasst, es gäbe hier strenge Kausalitäten, sodass bestimmte Ursachen immer dieselben Folgen haben und dies ‚bewiesen‘ werden kann. Wenn es diese Kausalität gibt, kommen bestimmte Methoden in Frage. Es ist insbesondere (da man nicht experimentieren kann) die vergleichende Methode, die Durkheim empfiehlt. Wenn die soziologische Erklärung „darin besteht, Kausalitätsbeziehungen aufzustellen“, und sich diese dem Experiment entziehen, so ist die vergleichende Methode die „einzige, welche der Soziologie entspricht“ (R 205). In der Arbeitsteilung hatte Durkheim Institutionen mit gleicher Funktion in differenten Gesellschaften verglichen; es ging um die Suche ‚funktionaler Äquivalente‘. Im Selbstmord wird er zudem die Methode der „parallelen (konkomitanten) Variationen“ benutzen, nach der zwischen zwei Ko-Variablen dann eine Kausalbeziehung besteht, wenn sie sich zugleich ändern. „Sobald man erwiesen hat, daß bei einer gewissen Zahl von Fällen zwei Phänomene eines mit dem anderen variieren, kann man gewiß sein, daß man einem Gesetz gegenübersteht“ (R 212). Man kann dabei Tatsachen untersuchen, die einer Gesellschaft entstammen (die Selbstmordrate bei den katholischen und protestantischen Familien); oder mehreren Gesellschaften derselben Art; oder verschiedenen (R 213). Will man eine Institution erklären, wird man zudem die „Formen vergleichen müssen, die sie nicht nur bei Völkern des gleichen Typus, sondern auch bei allen früheren Typen angenommen hat“ (R 215). Daher die Regel: "Ein soziologischer Tatbestand von einiger Komplexheit läßt sich ... nur dann erklären, wenn seine integrale Entwicklung durch alle sozialen Typen hindurch verfolgt wird." (R 216) Diese vergleichende Soziologie ist nicht nur ein spezieller Zweig der Soziologie. Sie ist die Soziologie selbst, als wissenschaftliche, objektive. Der Vergleich muss alle störenden Variablen ausschalten, aus Durkheims Sicht also das gesellschaftliche Alter. Zu vergleichen sind „Gesellschaften in derselben Periode ihrer Entwicklung“ (ebd.). Hier wird erneut deutlich, dass Durkheim evolutionistisch denkt: Es gibt eine Stufenleiter, auf der sich alle Gesellschaften anordnen lassen. Sie durchlaufen alle dieselbe Geschichte, sind nur mehr oder weniger weit gekommen. In jedem Fall handelt es sich dabei um den Vergleich von Indizien, von Indikatoren, die über gesellschaftliche ‚Gesetze‘ Auskunft geben. Die Soziologie ist eine empirische Disziplin, wie die Naturwissenschaften. Durkheims Vorstellung ist, die Gesellschaft lasse sich ebenso untersuchen, wie die Naturwissenschaft ein Hormon, eine Fruchtfliege oder ein Kristall untersucht.

### 4.2.6 Die Philosophie ohne Subjekt (Kap. 7)

Zum Schluss betont Durkheim zwei Dinge, die theoretische sowie die praktische Unabhängigkeit der Soziologie von der Philosophie. Die „Eigentümlichkeiten der soziologischen Methode“ machen diese „unabhängig von jeder Philosophie“. Weder ist sie positivistisch noch spiritualistisch. Sie hat „zu den großen, die Metaphysiker trennenden Hypothesen keine Stellung zu nehmen“ (R 218). Sie darf weder die individuelle Freiheit noch Determination behaupten. Statt dass eine spezielle Philosophie die Grundlage der Soziologie wäre (etwa der Historische Materialismus), biete diese umgekehrt der Philosophie eine neue Basis: Indem sie vom Begriff der Assoziation ausgeht (R 219). Aber auch gegenüber der praktischen Philosophie (Ethik) sowie der Politik ist die Soziologie unabhängig. Sie dient zwar „praktischen Zwecken“, aber da sich die sozialen Probleme aus „Tatsachen und nicht aus Affekten“ ergeben, stellen sie sich in „anderen Begriffen“ dar, und anderen Antworten. Sie resultieren nicht aus Vormeinungen, sondern einer „kühlen und trockenen Analyse“ (R 129). Schließlich ist die Methode „objektiv“, da eben die „soziologischen Tatbestände Dinge sind“ (R 220). Wie stellt sich rückblickend das Unterfangen des Buches dar? Er will hier „Vorsichtsmaßregeln“ (R 221) geschaffen haben, um das Soziale objektiv zu analysieren.

#### Wissenstest

Wissenstest



Stellen Sie die Hauptregeln der soziologischen Vorgehensweise dar, die Durkheim vorschlägt - indem Sie dabei auf jedes der sechs Kapitel eingehen; erläutern Sie dabei je auch, wogegen sich die Regel richtet und welche Perspektive sie statt dessen auf soziale Phänomene (z.B. das Verbrechen) ermöglicht.

## 4.3 Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften [1893]

### 4.3.1 Einführendes

„Mit einem Wort: Unsere erste Pflicht besteht heute darin, uns eine neue Moral zu bilden“ (AT 480). Das erste Werk Durkheims, 1893, seine französische Dissertation Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, ist auf den ersten Blick sicher das antiquierteste Werk – mit dem Vergleich nicht moderner Gesellschaften mit Ringelwürmern; der quasi-physikalischen These, nach der die Gesellschaftsorganisation von Volumen und Dichte der Menschen abhängt, es ein ‚Gesetz der Schwerkraft‘ im Sozialen gibt; der übertriebenen Hoffnung, die Durkheim auf die Berufsverbände und insgesamt auf die soziale ‚Solidarität‘, den konfliktlos gedachten Zusammenhalt legt; mit seinem Darwinismus in der These, dass die Konzentration vieler Menschen auf engem Raum die im ‚Lebenskampf‘ stehenden Einzelnen zu Spezialisierung zwingt; mit der Rezeption obskurer physiologischer Anthropologien, denen Durkheim auf den Leim geht, wenn er die Arbeitsteilung als funktionale Differenzierung biologisch herleiten will. Durkheim schreibt doch tatsächlich solche Sätze: „Während der Durchschnitt der Pariser Gehirne zu den größten bekannten Gehirnen gehört, gehören durchschnittlich die weiblichen Pariser Gehirne zu den kleinsten beobachteten Gehirnen, weit unter dem Gehirn der Chinesinnen und kaum größer als das Gehirn der Frauen von Neu-Kaledonien“ (AT 107). Hinter den Schwächen aber gibt es starke Aspekte eines unter den Zeitgenossen Aufsehen und Widerstand erregenden Buches. Und es gibt sie – die starken Aspekte – auch aus heutiger Sicht: die gesellschaftsvergleichende Konzeption, die methodisch raffinierten Betrachtungen über die soziale Funktion und Aussagekraft des Rechts; die historische Analyse des Individuums, der Idee der Person; die Vision eines vereinigten Europa; die Theorie der Menschenrechte als modernem 'Kult des Individuums'. In diesem Werk begegnet man vielleicht nicht dem Vater der EU, aber doch einem ihrer Herolde. Kein geringer als Luhmann hat das Buch zu seiner Zeit geadelt: Durkheims hier entfaltete Gesellschaftstheorie besitzt

„eine ihrer eindrucksvollsten Chancen in der Möglichkeit, Summenkonstanz- oder Knappheitsannahmen zu durchbrechen und Steigerungsverhältnisse darzustellen. Ihr dominierendes Interesse ... ist die Absicht, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in einer Weise zu fassen, die die Stärkung beider Realitäten zugleich als möglich erscheinen läßt. Individualisierung der Personen geht nicht notwendig auf Kosten gesellschaftlicher Solidarität oder umgekehrt; vielmehr bedingen beide Steigerungsprozesse sich wechselseitig und sind beide nur aufgrund einer bestimmten Sozialstruktur, aufgrund von Arbeitsteilung möglich, die ihrerseits wieder durch sie ermöglicht wird...

Wir halten einen Augenblick an, um die Raffinesse der Theorieanlage zu bewundern. Die Zentralaussagen werden nicht apriorisiert, nicht in die Grundlagen der Theorie eingebaut. Sie werden auch nicht präformativ in die Anfänge der Entwicklung ihres Gegenstandes zurückverlegt. Sie spielen im Bereich von Variablen, die unter angebbaren Umständen empirisch covariieren. Ein solches Arrangement ist ein wichtiger Zug auf dem Wege zur Eigenständigkeit der Disziplin Soziologie“ (Luhmann 1988: 31).

Durkheim bildet zwei Typen, mechanische und organische Solidarität, wobei er zeigt, dass die „Zerreißfestigkeit des sozialen Zusammenhalts“ nicht ab-, sondern zunimmt. Mit der Arbeitsteilung wird die „noch zusammenhaltbare Ungleichheit“ (und nicht etwa: die bloße Intensität des Gefühls) zum Maß der Solidarität“. Diese hat ihr von den Einzelnen unabhängiges, „eigenes Maß“ (ebd.: 25). Das Fazit ist bekannt: Die Gesellschaft habe sich von einer segmentären Strukturierung zu einem arbeitsteiligen System entwickelt, wobei sie ihre Solidarittsgrundlagen von Gleichheit auf Ungleichheit umgestellt, Moral und Recht geändert hat. Diese „beruhen auch in der modernen Gesellschaft auf Kollektivbewutsein, enthalten aber eingebaut die Notwendigkeit individueller Zielsetzungen“, womit sich eine „Moral der Freiheit“ und ein Recht entfaltet, welches weniger repressiv ist (ebd.: 34). Im übrigen hat Luhmann (wir sprachen es bereits an) auch die Schwäche der Konzeption benannt, jene Leerstelle, die bei ihm dann die ‚symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien‘ einnehmen. Durkheims „Prämisse lautet: daß Kontakte Moral generieren“. Wo „liegt der Fehler? Er hat die „Effekte des Geldmechanismus“, nämlich „Moral in der Interaktion zu neutralisieren“, ignoriert. Was Durkheim nicht sah, ist die Vermittlung sozialer Beziehungen durch Geld, die Ersetzung „moralgebundener Interaktion durch organisations- und/oder preisgebundene Interaktion“. So misslinge die Analyse der gesellschaftlichen ‚Pathologie‘ (ebd.: 34ff.). Kurz, es fehlt das Thema Geld. Zudem ist eben Durkheim gerade hier ein Harmonist, einer, für den ‚Gesellschaft‘ und ‚Konflikt‘ oder auch nur ‚Distanz‘ schlecht zusammen denkbar sind.

### 4.3.2 Rezeption

Wie wurde das Buch aufgenommen? Durkheims Start war famos. Die Verteidigung seiner *thèse principale* und diese selbst wurden als brillant eingeschätzt. Dabei hatte man ihm zum Plan der Dissertation dringend abgeraten: Jemand, der mit einem soziologischen Thema promovieren wolle, müsse ‚verrückt‘ sein (wie Comte). In einem Rutsch war Durkheim dann, konträr zu solchen Befürchtungen, eine intellektuelle Autorität und einer der Hauptvertreter der Soziologie Frankreichs. Natürlich, es gab kritische Rezeptionen. Durkheim wilderte mit dem Thema der Moral auf dem Gebiet der Philosophie, mit dem Thema Arbeitsteilung auf dem der Ökonomie. Die Philosophen sahen die Moral von der ‚positiven Moralwissenschaft‘ bedroht und verstanden Durkheim als ‚Totengräber‘ ihrer Disziplin. Die Ökonomen erkannten zwar das Potential dieses neuen - funktionalistischen - Denkens; aber die Idee neuer Berufsgruppen, Durkheims institutionelle Lösung, zog ihre Kritik auf sich - die Idee, ökonomische Beziehungen zu *regeln*. Wirklich empört waren die Studierenden der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Sorbonne (s.o.): „Das Ideal, das man uns vorsetzt, ist die Spezialisierung“. Statt die Jugend zu motivieren, sich ein „individuelles Leben zu erarbeiten“, verlangt man von ihr, „Rder im allgemeinen Mechanismus zu sein“. Dieses Ideal der Nützlichkeit habe Durkheim „perfekt definiert, in jenem Buch, das den Ton der herrschenden Philosophie der Sorbonne vorgibt: die Teilung der sozialen Arbeit. Muss man sich bemühen, ein *homme complet* zu werden? Nein, antwortet dieser Soziologe, sondern ein spezialisierter“ (Agathon 1911: 70f.).

Heute gilt auch dieses Buch durchaus als aktuell. Philippe Steiner entdeckt in Durkheims Gesamtwerk, beginnend in der Arbeitsteilung eine veritable, originelle Soziologie des ökonomischen. Dabei ist offensichtlich: Diese Schule plädiert nicht für eine ökonomische Grundlegung des Sozialen, es ist kein ökonomistischer Ansatz, weder in materialistischer noch individualisti-



scher Version. Abgesehen von diesem Buch (in dem Durkheim sich nicht für das Ökonomische an sich, sondern dessen Funktion für das *lien sociale* interessiert) sowie dem Selbstmord (in dem er die moderne Wirtschaft als Verursacher anomischer Selbstmorde erkennt); abgesehen von Mauss' und François Simiands Arbeiten scheint sich zwar gerade diese Soziologie wenig für die moderne Ökonomie zu interessieren. Steiner hingegen sieht bei Durkheim sogar zwei wirtschaftssoziologische Forschungsprogramme angelegt. Das erste ist die "ökonomische Soziologie des Vertrages", politische und rechtliche Institutionen als Moral gründend verstehend. Das zweite ist die Religionssoziologie, das religiöse Leben ist konstitutiv für alle anderen sozialen Sphären, auch die Ökonomie verstehend. Worin besteht die Aktualität? Das erste Programm ist aktuell, da es jede Soziologie korrigiert, die die Gesellschaft auf einen ‚Tauschapparat reduziert‘. Das zweite ist es, sofern es eine Soziologie des ökonomischen Wissens ermöglicht, deren Subjektform analysierend, die Religion dabei zur Matrix des Sozialen machend. Die Rationalisierung, die jede Ökonomie-zentrierte Soziologie als zentral annehmen muss, erscheint (ähnlich wie bei Weber) als unintendierter, zunächst religiöser Prozess. Aktuell ist dieses Programm zudem als Korrektiv: Jede Gesellschaft bedarf zu ihrer Existenz periodisch kollektiver Affektionen; gerade die Ökonomie kann diese (so Durkheim) nicht bieten. Es gibt weitere Aktualisierungen dieses Buches, in der politischen Soziologie. Anne W. Rawls erkennt eine aktuell interessante Gouvernement-Theorie, da Durkheim ‚sekundäre Gruppen‘ als Basis der politischen Organisation vorschlägt, der er eine neue Umverteilung beiseite stellt (Rawls 2013). Andere sehen hier einen Theoretiker der Menschenrechte und der EU als ökonomisch-moralischer Union. Durkheims Frage nach dem *Band*, das die moderne Gesellschaft zusammenhält, könnte aus dieser Sicht angesichts der Globalisierung nicht aktueller sein; weniger im Ziel, den Normwandel der Gesellschaft zu forcieren, als im Ansatz, ‚Solidarität‘ nicht als bloßes Ideal zu konzeptualisieren. Zudem gilt Durkheim mit seinen Bemerkungen zur Internationalisierung als Weltgesellschaftstheoretiker *avant la lettre*. Und er war der, der die moderne Subjektform als historisch voraussetzungsvolle Tatsache erkannte. Die Analyse des jeweiligen Imperativs in Bezug auf das Subjekt ist ein soziologisches Thema seit Foucault. Gegenwärtig dominiert demnach der Imperativ des Kreativsubjekts (Bröckling 2007, Reckwitz 2012). Durkheim beschreibt die Geburt des Spezialsubjekts.

„Wir wollen, daß sich die Tätigkeit, statt sich auf eine große Fläche zu verteilen, konzentriert und an Intensität gewinnt, was sie an Ausdehnung verloren hat. Wir mißtrauen jenen allzu beweglichen Talenten, die für alle Beschäftigungen geeignet sind und sich weigern, eine spezielle Rolle zu wählen ... Uns erscheint es, als ob diese Distanziertheit und Unbestimmtheit etwas Antisoziales an sich hat. ... In spezifischer Hinsicht nimmt der kategorische Imperativ des moralischen Bewußtseins allmählich folgende Form an: *Bereite dich vor, eine bestimmte Funktion nützlich auszufüllen*“ (AT 86f.).

Moderner kann man dies kaum formulieren. Durkheim beobachtet aber mehr, seine Blicke richten sich nie nur in eine Richtung. Es scheint nämlich die Maxime der Spezialisierung „von der gegenteiligen Maxime negiert zu werden, die uns allen befiehlt, ein gleichartiges Ideal zu verwirklichen“ (AT 87).

## Wissenstest

In welchem Verhältnis genau stehen bei Durkheim Individuum und Gesellschaft?



### 4.3.3 Argumentation des Buches

Wie geht Durkheim nun vor? Zunächst müssen wir die Komplexität des Buches reduzieren, die groben Züge referieren, die jeder Soziologiestudierende kennt: die Differenz zweier Gesellschaftstypen und zweier Arten der ‚Solidarität‘. 1888 hat Durkheim sein Buch erstmals vorgestellt, in der Vorlesung Einführung in die Soziologie der Familie. Sie eignet sich gut als Kurzfassung. Er definiert hier zunächst das „Anfangsproblem“ der Soziologie: Zu wissen, „welche Bindungen es sind, die Menschen untereinander haben, d.h. wodurch die Bildung sozialer Aggregate bestimmt wird“ (Durkheim 1981b: 54). Diese Bindungen sind different; es gibt verschiedene Arten sozialer Solidarität. In der Moderne ist die Arbeitsteilung die Quelle des Zusammenhalts, die Differenz der Einzelnen. Es gibt eine zweite Quelle, die Ähnlichkeit der Einzelnen, ihrer Ideen und Gefühle. Kurz, es gibt zwei soziale Typen – die „unorganisierten“ oder „amorphen“; und die organisierten. In der ersten vereinigen sich die Einzelnen, indem sie zu einer „kompakten Masse“ verschmelzen, die „fast nur zu einer gemeinsamen Bewegung fähig ist“. In der zweiten hat jeder seine eigene „Handlungssphäre“. In nahezu ‚absoluter Reinheit‘ findet Durkheim die erste in den „primitiven Gesellschaften“, die sich via Tradition integrieren; es sind kleine Kollektive. Wegen der engeren Beziehungen und Identität der Denkinhalte trägt die „Ähnlichkeit den Sieg über die Verschiedenheit“ davon, das „Ganze über die Teile“. Hat eine Gruppe mehr Einzelne, müssen sich diese differenzieren, da auf dem sozialen „Schlachtfeld“ die „Intensität des Lebenskampfes“ zunimmt; ‚Arbeitsteilung‘ wird zur „Hauptbedingung des sozialen Gleichgewichts“. Weil diese Solidarität dem ähnelt, „wie sich bei höheren Tierarten die Teile verbinden“, nennt Durkheim diese ‚organisch‘, die andere ‚mechanisch‘ (ebd.: 54f.). In denselben Worten hatte er kurz darauf (und immer noch vier Jahre vor Erscheinen des Buches) Tönnies‘ Gemeinschaft und Gesellschaft rezensiert. Er stimmt ihm zunächst zu: Es gibt zwei Arten von Gesellschaften; die ‚Gemeinschaft‘ ist die chronologisch erste, die ‚Gesellschaft‘ das „Ziel“. Indes, in deren Beschreibung trennt sich der französische Gesellschaftsanalytiker von Tönnies, der hier ein rein individualistisches Kollektiv sieht, das nur der Staat zusammenhält, ein ‚künstliches‘ Agglomerat. Aber ob groß oder klein, jede „soziale Zusammenballung“ ist natürlich; sie „ist nicht weniger organisch und auch nicht weniger lebendig“. Sicher, die moderne Gesellschaft ist anders, aber dennoch eine Gesellschaft. „Um das zu beweisen, müßte man ein Buch schreiben“ (Durkheim 1981c [1889]: 84).

### 4.3.4 Die Grundfrage

Die Frage, die er dabei stellt, ist: Woraus besteht das kollektive Leben moderner Gesellschaften? Dazu muss man induktiv vorgehen, die Gesellschaft durch das Recht und die Sitten „studieren, die zu ihr gehören und die ihre Struktur erkennen lassen“ (ebd.: 83f.). Durkheims ‚Beweis‘ des organischen Charakters der Moderne entfaltet sich genauer in drei Teilen, von denen der erste der sozialen Funktion der Arbeitsteilung gewidmet ist (die Funktion ist die soziale Solidarität, der ‚Zusammenhalt‘ der Gesellschaft); der zweite den Ursachen und Bedingungen der funktional getrennten, arbeitsteiligen Gesellschaft (samt der kognitiven Individualisierung, dem Abstrakt-Werden des kollektiven Bewusstseins; der Säkularisierung); und der dritte „anormalen“ Formen der Arbeitsteilung, in denen diese keinen Zusammenhalt erzeugt. Das zweite Vorwort enthält

eine historische Analyse der Rolle der Korporationen, die Durkheim als aktuelle Lösung vorschlägt.

Worum geht es also in dieser soziologischen Studie zur Arbeitsteilung, was ist die Perspektive? Durkheim entfaltet sie im ersten Vorwort. Nicht uninteressant ist, dass es zunächst viel länger war - in dieser Form fand Durkheim es dann nicht mehr ‚nötig‘, nachdem sich seine soziologische Sicht etabliert hatte. Die Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen der modernen - individuellen - Persönlichkeit und ihrer Position in der Gesellschaft. „Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt?“ (AT 82). Dabei ist vorausgesetzt, dass es zwischen den Einzelnen ein „internes Band, ein vinculum sociale“ gibt, das sich in den Affektionen, der gegenseitigen Sympathie, aber auch so grundlegenden Gemeinsamkeiten wie der Sprache zeigt, selbst aber etwas darüber hinaus, „etwas Tieferes“ sein muss (Durkheim 1893: 8). Was ist also dieses vinculum, was ‚ist‘ die Moral, funktional gesehen, in Bezug auf die Gesellschaft? Das ist die Frage, die Durkheim sich stellt. Nötig ist zu ihrer Beantwortung eine ‚Wissenschaft der Moral‘ (und keine Moralphilosophie). Die Moral ist eben - wie Durkheim zu zeigen sich anschickt - ein soziales Phänomen, ein Fakt. Sie folgt Gesetzen, es gibt Linien, die die Gesellschaften in dieser Hinsicht klassifizieren. Darüber hinaus mag sie ein „transzendentes Ziel“ haben - damit soll sich der Metaphysiker beschäftigen.

Obgleich keine Moralphilosophie, verfolgt Durkheim doch auch ein praktisches Ziel: die Gesellschaftskritik, die die „moralische Gesundheit“ des Kollektivs wiederherstellen will. Durkheim beobachtet nämlich zeitgenössisch „schwerste praktische Probleme“ wegen der Divergenz von moralischer und rechtlicher Verfassung. Hierfür will er Lösungen finden. Sicher, er kann nichts „befehlen“; die Aufgabe des Soziologen ist ja „nicht die des Staatsmannes“ (AT 66). Aber „vorausgesetzt, der Mensch möchte leben“; und weiter vorausgesetzt, der Soziologe weiß, was es dazu bedarf, dann wird die Soziologie zur „weise konservativen“ Kunst der Gesellschaftstransformation. Sonst wäre sie „nicht der Mühe wert“ (AT 79, 77). Vorausgesetzt ist bei dieser Auffassung der ‚behutsamen Transformation‘, dass jede soziale Institution mit einiger Dauer ‚zu etwas dient‘. Daher darf man nicht zum Revolutionär werden, keine ganz neue Moral errichten wollen.

Das Thema ist also moralsoziologisch - nur auf den ersten Blick wirtschaftssoziologisch. ‚Arbeit‘ (und deren Teilung) wird konzeptualisiert in Begriffen des Zusammenhalts, der ‚Solidarität‘, der ‚Moral‘, und nicht in Begriffen des Kapitals, der Produktion, des Geldwerts. Spezialisierung ist keine rein ökonomische Tatsache, sondern die einer „Sozial- und Moralordnung sui generis. Individuen sind untereinander verbunden, die sonst unabhängig wären“ (AT 107f.). Anders formuliert, entfaltet Durkheim eine eigentümliche Wirtschaftssoziologie – eigentümlich, da sie die Arbeitsteilung nicht als Feld der Ökonomie behandelt; da sie das Ökonomische nicht mit dem Sozialen gleichsetzt; da sie das Thema Arbeit/Wirtschaft behandelt, ohne vom Geld zu reden; und da sie den Individualismus der Moderne verteidigt, gegenüber all jenen, die diesen mit einem „kleinlichen Utilitarismus“ und Egoismus verwechseln und dabei die Gesellschaft auf einen „Handels- und Tauschapparat“ reduzieren (Durkheim 1986 [1898]: 55). Auch ist es eine eigentümliche Rechtssoziologie – eigentümlich, da sie das Recht als Indikator für den ‚moralischen‘ Zustand der Gesellschaft nutzt. Was Durkheim hier erarbeitet, ist schließlich auch nicht einfach eine Moralsoziologie. Es ist eine Allgemeine Soziologie, um die zwei soziologischen Fragen

schlechthin kreisend: Was ist 'eigentlich' eine Gesellschaft, wie entsteht, verändert, erhält sie sich? Und: In welcher Gesellschaft leben wir 'eigentlich'?

Die Anfangsbeobachtung in dieser letzten Frage ist, dass die dominante Selbstbeschreibung der Moderne die der Ökonomie ist. Man hat von diesen Gesellschaften nicht grundlos behauptet, dass es sich um industrielle oder kapitalistische Gesellschaften handelt. Die spezialisierte Arbeit steht in deren Zentrum. Sie ist aber, wie Durkheim einsetzt, bisher ungeregelt. Als solche müsse sie „schwere Schäden“ verursachen. Durkheim sieht eine „Demoralisierung“, und zwar, weil das ökonomische Milieu den größten Teil des Lebens der Einzelnen ‚absorbiert‘. Da es nur schwach moralisch verfasst ist - eben ungeregelt - muss es zum „Verfall der öffentlichen Moralität“ führen, und hat es bereits (AT 44). Das also ist die Analyse. Das Übel der Moderne ist nicht die Arbeitsteilung, sondern deren Anomie, ihr ungeregelter Zustand. Es kommt es zu ständigen Konflikten, verschiedenen Formen der Unordnung. „Da nichts die [ökonomischen] Kräfte zurückhält und nichts ihnen Grenzen setzt, die sie zu respektieren hätten, haben sie die Tendenz, sich maßlos zu entwickeln und miteinander zu kollidieren“ (AT 42f.). Anomie gefährdet die Existenz der Gesellschaft selbst, denn diese setzt als solche „Regelhaftigkeit“ voraus (AT 45). Damit ist das ‚Heilmittel‘ absehbar: eine neue Moral muss her. Woher kann sie kommen, welche wird es sein, auf welcher Ebene? Sie kann nicht territorial gebunden sein; die Nationalstaaten verlieren an Gewicht. Der Staat kommt auch nicht in Frage, da eine Gesellschaft, die aus „unorganisierten Individuen“ gegenüber einem „Überstaat“ bestünde, ein „soziologisches Monstrum“ wäre. Wenn das Leben vor allem im Wirtschaftssystem abläuft, muss man diese Institutionen stärken. Andernfalls habe diese ökonomisch zentrierte Gesellschaft einen „Konstitutionsfehler“ - eine „Krankheit *totius substantiae*“ (AT 70ff.).

Um es vorwegzunehmen: Diagnose und Therapie werden im Selbstmord erneut auftauchen, da Durkheim den zeitgenössischen Selbstmordtyp im anomischen sieht. Auch ist seine Religionssoziologie bereits vorzuzahlen, wonach die Religion die ‚Matrix der Gesellschaft‘ ist (und nicht die Ökonomie): Weil die Funktion der Religion (und nicht der Wirtschaft) die Stärkung des sozialen Zusammenhalts ist. In der historischen Analyse der Korporationen oder Berufsgenossenschaften, die Durkheim im zweiten Vorwort ergänzt, wird entsprechend deutlich, dass diese zunächst religiöse Vereinigungen waren. Jede hatte ihren Gott, ihren Tempel, ihren „Berufskult“; jede Genossenschaft war auch ein „Beerdigungsverein“. Kurz, die Korporation war kein rein ökonomisches, sondern sie war vor allem ein moralisches Milieu. Der „Platz, den die Religion in ihrem Leben“ hatte, zeuge von dieser „wahr[e]n“ Funktion (AT 52ff.). Die Regellosigkeit (der Ökonomie) ist das Übel. Geht diese Interpretation der modernen Gesellschaft nicht mit einer Beschränkung der Individualität einher, ist Durkheim ein Gegner der Freiheit? Nichts „ist falscher, als zwischen der Autorität der Regel und der Freiheit des Individuums einen Widerspruch herstellen zu wollen“, so stellt er klar. Die Freiheit ist vielmehr „Ergebnis von Regulationen“ (AT 43), und die Anomie ist es, die den Einzelnen leiden lässt! Im Übrigen ist der Zwang, die Disziplin, die Regelung nur eine Seite des kollektiven Lebens. Eine Gesellschaft ist ja immer auch eine „Lebensquelle *sui generis*“ (AT 68f.). Sie hat eine eigene Affektivität.

## Wissenstest

In welcher Weise versteht Durkheim den Begriff der 'Solidarität', und was ist seine Frage im Blick auf die moderne, arbeitsteilig organisierte Gesellschaft - im Vergleich zu anderen Klassikern der Sozialwissenschaften wie z.B. Marx?



### 4.3.5 Die funktionale Methode

Wie geht Durkheim genau vor, auf welche Wege und Umwege begibt er sich, was entdeckt er am Wegesrand? Erstens entdeckt er die funktionale Methode der Soziologie; zweitens die vergleichende Soziologie, die sich namentlich für die Objekte der Ethnologie interessiert, um uns um Umweg über sie zu erkennen; drittens diejenige empirische Methode der Sozialforschung, die Indikatoren des Gesellschaftszustandes sucht, da man ‚die Gesellschaft‘ nicht direkt sieht, riecht, schmeckt. Man muss man sich an Daten halten, an Dokumente und Monumente. All dies kennen wir bereits aus den Regeln, die Durkheim bei Gelegenheit dieses Buches entwickelt hat. Zunächst klärt er, was den Soziologen an der ‚Arbeitsteilung‘ interessiert: dass sie eine soziale Funktion hat, die über die Ökonomie hinausgeht. Was meint er mit Funktion? Bisher drückt der Begriff ‚Funktion‘ (in der Physiologie) entweder ein System lebenswichtiger „Regungen“ aus; oder die Entsprechung zwischen diesen und „bestimmten Bedürfnissen des Organismus“. Man spricht von der Funktion der Verdauung; oder aber davon, dass diese die „Funktion hat, die Einverleibung der ... Substanzen zu lenken, die die Verluste des Organismus ersetzen“. Durkheim wählt diese Bedeutung statt des ‚Zweckes‘ oder ‚Zieles‘, denn dann würde man voraussetzen, dass die Arbeitsteilung wegen ihrer Ergebnisse existiert. Der Begriff Funktion enthält also keine Vorentscheidung darüber, wie etwas entstand (AT 95). Er enthält gleichwohl aber eine Vorentscheidung: dass die Arbeitsteilung der Moral dient und diese das „streng Notwendige“ der Gesellschaft ist. Die „wahre Funktion“ der Arbeitsteilung sei es, ein "Gefühl der Solidarität herzustellen" (AT 100ff).

Man muss dann bestimmen, wie sehr diese Solidarität faktisch je zur "Integration der Gesellschaft beiträgt", ob sie also der „wesentliche Faktor des sozialen Zusammenhalts“ ist oder nicht (AT 110). Man muss also dieses spezielle soziale Band mit anderen Möglichkeiten, Zusammenhalt herzustellen, vergleichen - was eine Klassifizierung der sozialen Solidaritäten voraussetzt. Eine diffizile Frage stellt sich dieser ‚funktionalen‘ Analyse sofort: Woran erkennt man eine Pathologie, ab wann ist eine soziale Tatsache nicht mehr funktional, wenn doch die Voraussetzung ist, dass die sozialen Phänomene bestehen, weil sie eine Funktion erfüllen? Die Idee ist eben, dass sich das Normative aus dem Normalen oder Häufigen ergibt. Biologen sagen ja auch von ihren Phänomenen, „dass es für eine Spezies normal ist, wenn es sich beim Mittel der Individuen der Art findet“, während "alles jenseits dieses Mittleren" als pathologisch gilt. Eine moralische Tatsache ist also "für einen sozialen Typ normal, wenn man ihn im Mittel der Gesellschaften dieser Art beobachtet; er ist pathologisch im entgegengesetzten Fall" (Durkheim 1893: 33).

Durkheim schlägt drittens - neben der funktionalen und der klassifizierenden Methode - das Umwegverfahren ein, nämlich die Rechtssoziologie. Man muss objektive Kriterien für solch im-

materielle Tatsachen wie die 'Bindekraft' suchen. Vorausgesetzt ist hierbei, dass ähnliche kognitive Zustände der Individuen zu solchen rechtlichen Regeln führen, die "unter Androhung von Repressivmaßnahmen aller Welt gleichen Glauben und gleiche Praktiken aufzwingen". Und je weitreichender diese repressiv geschaffene Identität der Gedanken und Gefühle ist, „um so mehr verschmilzt das soziale Leben mit dem religiösen Leben“ (AT 283f.). Recht und Religion fallen in diesem Fall in eins. Die Spezialisierung der Individuen führt zu einem anderen Recht, das sich zudem von der Religion differenziert hat: dem 'Restitutionsrecht'. Daher also interessiert sich Durkheim für die jeweilige Rechtsform der Gesellschaft - weil sie deren Zustand symbolisiert. Will man Gesellschaften analysieren, muss man eben deren „innere Tatsachen“ durch äußere ersetzen. Und man kann es, denn jedes soziale Leben tendiert dazu, eine „Form anzunehmen“. Das Recht ist diese Form, es drückt alle „wesentlichen Solidaritätsformen“ objektiv aus (AT 112ff.). Damit ist die Methode klar: Man braucht nur das Recht „zu klassifizieren, um daraufhin zu untersuchen, welches die verschiedenen Arten der sozialen Solidarität sind“, das dem jeweiligen Recht entspricht (AT 115). Dieses wiederum lässt sich nach den Sanktionen klassifizieren, die es nach sich zieht. Es gibt zwei Arten: repressive Sanktionen (das Strafrecht) und restitutive, die lediglich auf ein ‚Zurechtrücken der Dinge‘ zielen, auf deren „Renormalisierung“. Diese sind im Zivil-, Handels-, administrativen und konstitutiven Recht geregelt. Denn was ist soziologisch - funktional - gesehen ein Verbrechen, wozu dient die Sanktion? Eine Handlung ist kriminell, wenn sie „starke und bestimmte Zustände des Kollektivbewußtseins verletzt“ (AT 129). Das Verbrechen ist das, was die kollektiven Gefühle so verletzt, dass eine Sanktion folgt. Nicht weil das Verbrechen schlecht ist, sanktionieren wir es; was wir sanktionieren, ist ein Verbrechen. Durkheim hat diesen Gedanken von Spinoza – dass die „Dinge gut sind, weil wir sie lieben, statt anzunehmen, daß wir sie lieben, weil sie gut sind. ... Genauso ist es mit dem sozialen Leben“ (AT 131). Man kann eine Liste solcher kollektiver Gefühle aufstellen, die sich von individuellen Emotionen darin unterscheiden, dass sie dem 'Durchschnitt' der Mitglieder einer Gesellschaft gemeinsam sind (AT 123). Diese Gefühle sind zudem „stark in uns verwurzelt“, weshalb sich das Strafrecht nur langsam ändert (AT 126). Noch genauer, sind es bestimmte, es sind die moralischen Gefühle, jene, die sich auf die soziale Bindung beziehen.

#### **4.3.6 Das Kollektivbewusstsein und die Funktion des Verbrechens**

Mit diesem Konzept sind bereits die zentralen Züge dieser Gesellschaftstheorie angelegt: Hier kommt Durkheim - erstens - zur Definition eines seiner zentralen und umstrittensten Begriffe, dem des Kollektivbewusstseins. „Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das gemeinsame oder Kollektivbewußtsein nennen“. (AT 129) Es überdauert die Einzelleben. Auf es muss man in der Untersuchung des sozialen Bandes zurückkommen, von ihm rührt „jede Kriminalität“ her. Das kollektive Bewusstsein definiert nämlich als Verbrechen, was seine „transzendente Autorität“ angreift – die „Kollektivkraft“ (AT 134). Da die Gefühle, die der Verbrecher verletzt, „Kollektivgefühle sind, sind nicht wir es, die sie in uns repräsentieren, sondern die Gesellschaft. Indem wir sie rächen, rächen wir die Gesellschaft“ (AT 151). Hier taucht - zweitens - auch bereits der soziozentrische Ansatz auf: Die Gesellschaft ist die Instanz, die durch die Individuen hindurch ‚handelt‘; sie ist der agierende Faktor. Die Sanktion eines Verbrechens ist zu deren Existenz notwendig. Wenn die Individuen sich nicht gegenseitig bezeugen, dass es sich um ein Verbrechen handelt, wäre das Kollektiv-

tivbewusstsein „auf Dauer erschüttert“; die Sanktion gilt also der Versicherung, dass man noch „im Einklang“ steht (AT 153), sie schafft diesen Einklang. Hier blitzt auch - drittens – die religionssoziologische These auf: Die soziale Bindung, die die Strafe wiederherstellt, ist den Einzelnen zunächst nicht als solche bewusst; die Untersuchung (zu der wir gleich kommen) zeigt vielmehr den religiösen Ursprung des Strafrechts. Die ersten Verbrechen, die die Gesellschaft definierte und bestrafte, waren Verbrechen gegen die Götter – und damit gegen die Gesellschaft. Die *„Götter rächen ihre eigenen Beleidigungen und nicht die der Individuen: aber Beleidigungen gegen die Götter sind Beleidigungen gegen die Gesellschaft“*. (AT 142, Herv. HD). Auch klingt schon die Interpretation des Totemismus an, wenn es heißt, dass die „lokalen Bewußtseinsformen“ mit den sozialen Segmenten zunehmend zugunsten eines gemeinsamen Bewusstseins schwinden, was sich an der Lösung der religiösen Kräfte von den totemistischen Tieren oder Pflanzen und ihrer Projektion in Transzendentes zeige (AT 349f.).

#### **4.3.7 Die Rechtssoziologie (Straf- und Vertragsrecht)**

Weil das Verbrechen eine Handlung ist, die dem ‚allgemeinen Bewußtsein‘ widerspricht, „drücken die Regeln, die das gemeinsame Bewußtsein sanktioniert, die wesentlichsten sozialen Ähnlichkeiten aus“ (AT). Das Strafrecht – dass die Reaktion auf ein Verbrechen regelt – verweist auf die Solidarität, die sich aus Ähnlichkeiten speist, und stellt sie her. Diese Solidarität bindet das Individuum direkt an die Gesellschaft. ‚Mechanisch‘ ist sie, sofern die Strafe einer „mechanischen Reaktion“ gleicht - „leidenschaftlich“ erfolgt, um den „sozialen Zusammenhalt aufrechtzuerhalten“ (AT 158f.). Nun gibt es auch andere Sanktionen. Restitutive Sanktionen haben keinen Sühnecharakter, beschränken sich auf die Wiederherstellung eines Zustands. Der Richter spricht hier „Recht, er verhängt keine Strafen“ (AT 162); er regelt das Verhältnis von Personen zu Sachen, weniger zu Personen. Während das Strafrecht dazu „neigt, in der Gesellschaft diffus zu bleiben“ (es ist eine Angelegenheit der Gesamtgesellschaft), entstehen im Fall des restitutiven Rechts eigene Institutionen. Allerdings haben sie keine positive soziale Funktion, sie stiften keinen Zusammenhalt, sondern trennen; die aus ihnen resultierende Solidarität ist „negativ“ (AT 168). Drittens gibt es das Vertragsrecht, das Familien-, Handels-, Prozeß-, Verwaltungs- und Verfassungsrecht. Wofür ist es funktional? Es ist „Ausdruck der Zusammenarbeit“. Zusammenarbeiten kann in einfacher Form ablaufen (jeder hat eine ähnliche Aufgabe); oder in ‚zusammengesetzter‘ (jeder hat eine andere). Der Vertrag regelt diese Form - den Tausch von Leistungen. Er ist das „Symbol des Tausches“ (AT 175f.). Also sind die „Beziehungen, die das Kooperativrecht mit Hilfe der Restitutivanktionen regelt, und die Solidarität, die in ihnen zum Ausdruck kommt, das Ergebnis der Arbeitsteilung“ (AT 179). Die Sanktionen haben hier einen anderen Charakter, weil das, was verletzt wird, anderes ist. Die Regeln, die sie bestimmen, können „nicht jene überragende Kraft und jene transzendente Autorität gewinnen, deren Verletzung eine Sühne verlangt“. Die Kraft dieser Regeln ist begrenzt auf Teilbereiche; selbst in diesen „entsprechen sie keinen sehr lebhaften Empfindungen“. Es reicht, wenn der Ausgangszustand erreicht ist (AT 179f.).

#### **4.3.8 Mechanische und organische Solidarität**

Kurz: Es gibt eine Solidarität, die sich der Ähnlichkeit verdankt, die verletzt wird, sobald ein Einzelner abweicht; und es gibt eine, die sich aus der Differenz speist. Die erste bindet das Individu-

um direkt an die Gesellschaft; die zweite über Institutionen. Beide Arten kann es in einer Gesellschaft geben; man sieht sie dann „nicht vom gleichen Blickwinkel aus. Im ersten handelt es sich bei [ihr] um eine mehr oder weniger organisierte Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen und Gefühlen, die allen Mitgliedern der Gruppe gemeinsam sind: das ist der kollektive Typ. Die Gesellschaft dagegen, der wir im zweiten Fall verpflichtet sind, ist ein System von ... speziellen Funktionen“ (AT 180f.). Dies entspricht einem Dualismus des Menschen: In ihm

„agieren zwei entgegengesetzte Kräfte, von denen die eine zentrifugal und die andere zentripetal wirkt... Wenn wir lebhaft dazu neigen eigenständig zu denken und zu handeln, dann können wir nicht sehr darauf aus sein, wie die anderen zu denken und zu handeln. Wenn das Ideal [hingegen] darin besteht, eine eigene und persönliche Physiognomie zu haben, dann sollten wir nicht aller Welt ähnlich sein. Mehr noch: In dem Augenblick, in dem diese Solidarität wirkt, löst sich unsere Persönlichkeit definitionsgemäß sozusagen auf; denn dann sind wir nicht mehr wir selbst, sondern das Kollektivwesen“. (AT 182)

Andererseits gibt es Extremfälle, in den eine Form des Rechts viel stärker ausgeprägt ist. Dies weist auf differente Typen von Gesellschaften – auf genau zwei. Findet sich in einer Gesellschaft vorwiegend die erste Form des Rechts, handelt es sich um die ‚*mechanische Solidarität*‘; man findet sie in den segmentären Gesellschaften. Die Solidarität, die aus den Ähnlichkeiten entsteht, erreicht hier ihr „Maximum“, wenn das Kollektivbewusstsein das Einzelbewusstsein „genau deckt“; in diesem Fall ist die Individualität „gleich Null“ (AT 181f.). Mechanisch nennt Durkheim sie an dieser Stelle, weil die ‚sozialen Moleküle‘ sich hier so bewegen, wie die anorganischer Körper: gleichgerichtet, in Art einer Kohäsion. In solchen Gesellschaften „gehört sich das Individuum nicht selbst“, es ist eine „Sache, über die die Gesellschaft verfügt“. Individualität hat hier „keinen Platz. Alle bekennen sich zur gleichen Religion und üben sie ... aus“; zudem umfasst die „Religion alles und erstreckt sich auf alles“, sie schließt die „Moral ein, das Recht, die Prinzipien der politischen Organisation bis hin zur Wissenschaft“ und „regelt selbst die Einzelheiten des privaten Lebens“. Es ist eine totale soziale Tatsache, hätte Mauss gesagt. Wenn man mithin für diese Gesellschaft sagt, die „religiösen Überzeugungen der Einzelnen seien identisch, dann ist das gesamte Bewußtsein identisch; und selbst die Gefühle, die sich auf die Zustände des Körpers beziehen, werden „wegen der physischen Ähnlichkeiten ... keine große Vielfalt aufweisen“. Kurz, je „primitiver“ die Gesellschaften, desto ähnlicher die Individuen.

Im anderen Fall wird die Gesellschaft insgesamt flexibler; ihr Zusammenhalt ähnelt dem Organismus höherer Tiere, bei denen jedes Organ autonom sei und dennoch die „Einheit des Organismus“ größer. Daher ist diese *Solidarität organisch* (AT 182f.). Es lässt sich „experimentell beweisen“, dass den beiden Solidaritäts- und Subjektformen differente Gesellschaftstypen entsprechen. Man kann zudem sicher sein, daß die Ähnlichkeit der Einzelnen um so größer ist, je weiter man historisch zurückgeht; dass sich die beiden Gesellschaftstypen in Reinform also an den beiden ‚Enden‘ der Geschichte befinden: „Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften; wenn sie also im Lauf der sozialen Entwicklung ständig fortschreitet, so deshalb, weil die Gesellschaften regelmäßig dichter und ... umfangreicher geworden sind“ (AT 321). Durkheim will dabei nicht nur sagen, dass Wachstum und Verdichtung größere Arbeitsteilung erlauben, sondern „zwangsläufig“ zur Folge haben (AT 321).



### 4.3.9 Die Theorie der gesellschaftlichen Evolution

Erneut denkt er evolutionistisch – die beiden Gesellschaftstypen folgen einander, wobei Durkheim andererseits betont, dass es sich hier um Konstruktionen handelt und sich in Realität stets beide Formen verbinden. Gleichwohl konzipiert er auch eine Theorie der Evolution von der segmentären zur funktional differenzierten Gesellschaft, Darwins Evolutionsthese im Blick: Wenn er von einer Gesellschaft sagt, sie sei „fortgeschrittener“, heiÙe dies nicht, dass sich die Gesellschaften auf einer Linie befinden; vielmehr ähnele ihr „genealogisches Bild“ einem Baum. Die Gesellschaften entstammen einer Wurzel, haben aber andere Wege eingeschlagen. Je nachdem, welchen ‚Platz‘ eine Gesellschaft einnimmt, hat sie gleichwohl eine objektiv höhere oder niedrigere Entwicklung (AT 194, Fn. 18). Durkheim, der Evolutionist, kritisiert zugleich jenen Finalismus, der etwa die moralische Entwicklung in einer einzigen Idee bestehen lässt, die beim „primitiven Menschen verschwommen und unbestimmt gewesen sei und sich nach und nach durch den spontanen Fortschritt der Vernunft aufgeklärt und verdeutlicht habe“. Jede Kultur hat ihre Sitten, ihre Subjekte, ihre Imperative. „Wenn die Römer nicht den umfassenden Begriff der Menschheit hatten, den wir heute besitzen, so liegt das nicht an einem Irrtum, der ihrer beschränkten Intelligenz entsprungen war; sondern daran, daß derartige Ideen unvereinbar mit der Natur des römischen Gemeinwesens waren“ (AT 77). Einer berühmten Analyse Bergsons zufolge ist der Evolutionismus indes nur ein umgekehrter Finalismus. Beide verwehren sich, das Neue als solches anzuerkennen, beide geben sich die Entwicklung ‚mit einem Male‘ (Bergson 2012 [1907]: 51ff.) - sie können im Grunde nur eine Abwicklung, keine unvorhersehbare Entwicklung denken. Klingt es nicht wie die Kopie Spencers, wenn Durkheim von der Gesellschaft sagt: Von „Natur aus instabil, wird jede homogene Masse ... heterogen“ (AT 322)? Zumindest geht er aber empirisch vor: Durkheim betreibt rechtsethnologische und -historische Forschungen, die „beweisen“, dass die ‚primitiven‘ Gesellschaften solche mit mechanischer Solidarität sind. Das Recht in ihnen ist „zur Gänze Strafrecht“; man weiß zudem, dass die Handlungen traditionell und religiös geformt sind, da man gegen die „Sitten der Ahnen“ nicht „verstoßen kann, ohne bestraft zu werden“. Alles weist darauf hin, dass sich die Gesellschaften, in denen das Strafrecht derart ‚ausufert‘ und es eine „überquellende Kriminalität“ in Bezug auf die Tradition gibt, durch Ähnlichkeit integrieren: Da eben das Kollektiv hier alles daran setzt, individuelle Erfindungen zu verhindern. Es sind ‚geschlossene Gesellschaften‘, wie Bergson sagen wird (1992). Die Liste dieser Verbrechen wird immer kürzer; die „starken und bestimmten Gefühle“, die sie auslösen, werden schwächer (AT 199); es etablieren sich spezielle Berufs-Institutionen mit eigenen Regeln und Moralkodexen.

### 4.3.10 Subjektform und soziale Struktur (Intensitäten der Integration)

Wenn die organische Solidarität auf der Differenz der Einzelnen beruht – heißt dies, dass das *vinculum sociale*, das aus der Arbeitsteilung entsteht, zwar zahlreicher, aber schwächer ist? „Das Gegenteil ist der Fall“. Es ist bei den segmentären Gesellschaften gar nicht besonders stark. Je ähnlicher sich die Einzelnen sind, umso entbehrlicher sind sie; die Mitglieder solcher Gesellschaften müssen sich zwar an ein Kollektiv binden, aber nicht notwendig an dasselbe. „Werden die Kalmücken und Mongolen sehr von ihren Häuptlingen geplagt, so verlassen sie dieselben“ (AT 201). Man kann sich von seinem Häuptling trennen, sich gegen ihn erheben, es gibt einen institutionalisierten Ungehorsam etwa im indianischen Häuptlingstum – jener Institution und Gesellschaftsform, die Pierre Clastres beschäftigen wird: die ‚Gesellschaft-gegen-den-Staat‘. Es ist kei-

ne Gesellschaft ohne Macht, der also das ‚fehlte‘, was wir aufweisen – eine staatliche Institution mit Gewaltmonopol; vielmehr instituiert sich hier eine andere Form des Politischen, eine a-koerzitive Macht (Clastres 1976). Kehren wir zu Durkheim zurück – wo ist das *vinculum sociale* stärker? Die Bindekraft variiere mit drei Dingen: dem Verhältnis zwischen dem Inhalt von kollektivem und individuellem Bewusstsein (je identischer, umso stärker die Bindung); der Intensität des Kollektivbewusstseins (je größer, umso stärker die Bindung); und seiner ‚Festigkeit‘ oder ‚Deutlichkeit‘ (je deutlicher, umso stärker die Bindung). Letzteres ist der Fall, wenn die Gesellschaft religiös zentriert ist, das kollektive Leben fast ganz aus – allen gemeinsamen, dogmatischen - religiösen Überzeugungen und Praxen (AT 234) besteht. Nun umfasst die Religion einen immer kleineren Teil des sozialen Lebens. Ist sie zunächst mit allen Teilsystemen identisch – ist alles, was sozial ist, zunächst religiös – so differenzieren sich Politik, Wirtschaft, Wissenschaft zunehmend aus. War Gott zuerst in allen Beziehungen gegenwärtig, so zieht er sich zurück. Die „Intensität des Kollektivbewußtseins“ fällt ab (AT 224). So gesehen ist das soziale Band der funktional differenzierten Gesellschaften schwächer. Indes gibt es sehr wohl einen Bereich, in dem es ‚stärker‘ und ‚präziser‘ wird: dort, wo es um das Individuum geht. Es wird zum „Gegenstand einer Art von Religion“. ‚Moderne‘ bedeutet weniger umfassende Säkularisierung, als *Sakralisierung des Individuums*. Hier gibt es "für die Würde der Person einen Kult" (AT 226f.).

Ändert sich die Form des Zusammenhalts, so muss man es mit einer anderen sozialen Struktur zu tun haben, einer Gesellschaft, die in Subsysteme differenziert ist. Durkheim zufolge gibt es daher nur zwei soziale Typen - einerseits die Gesellschaft, deren Zusammenhalt auf Ähnlichkeiten beruht; im Idealzustand gleiche sie einer „absolut homogenen Masse“, da sich die Individuen in ihr nicht unterscheiden. Eine solche Gesellschaft hätte keinerlei Ordnung; sie wäre das „soziale Protoplasma“. Durkheim nennt diesen Typ Horde. Er findet ihn bei den nordamerikanischen Indianern, etwa den Irokesen, deren Stamm einige ‚Horden‘ vereint, während die australischen Klangesellschaften eine ‚segmentäre‘ Gesellschaft sind: sich aus der Wiederholung ähnlicher Elemente bildend, „analog den Ringen des Ringelwurmes“ (AT 229f.). Diese soziale Struktur entspricht der Subjektform dessen, was Durkheim mechanische Solidarität nennt - es ist ein System homogener Segmente. Die inverse Struktur ist die der organischen Solidarität und ihrer Subjekte: Es ist ein System funktional differenzierter Organe (AT 237). Kurz, das soziale Leben entspringt einer doppelten Quelle: der Ähnlichkeit der Einzelnen; oder ihrer Differenzierung. Im ersten Fall ist das Individuum sozialisiert, sofern es im Kollektiv aufgeht; im anderen Fall hat es eine eigene Physiognomie und Tätigkeit und hängt dadurch zugleich stärker von anderen und folglich vom Kollektiv ab.

Dasselbe Gesetz finde sich in der biologischen Evolution (um einmal den altmodischen Durkheim hervorzuholen, seine überholten, aber unterhaltsamen Analogien, der indes weiß, dass solche Vergleiche begrenzt sind): Die niedrigen Tiere bestehen, ‚wie man weiß‘, aus in unregelmäßigen Massen oder linear geordneten, gleichartigen Segmenten. Die einfachste Form, in der die Elemente alle gleich sind, ist die Kolonie; jede Kolonie ist ihrerseits ein Individuum. Dasselbe Bild passt für die ‚einfachsten‘ Gesellschaften. Da die Teile einer Tierkolonie „mechanisch aneinandergelagert sind“, können sie nur kollektiv handeln - in „einer Gesellschaft von Polypen kann ein Individuum, da alle Magen untereinander verbunden sind, nicht essen, ohne daß die anderen mitessen“ (AT 246f.). Durkheims Unmodernität zeigt sich im Übrigen auch in den Thesen, die er hier zum Denken der ‚primitiven Gesellschaften‘ formuliert: Es sei nicht zu einem rationalen

Denken fähig, denn nur das ist rational, was universal ist, während alles Konkrete den „Verstand auf Abwege führt“. Zwar dürfe man in diesem Denken nicht „nur bizarre und zufällige Verbindungen heterogener Elemente“ sehen; auch dieses hat seine Gesetze. Allerdings seien es solche, die auf Empfindungen beruhen, nicht Begriffen, weil das soziale Milieu noch zu klein ist (AT 351). Lévi-Strauss wird dieser These des ‚Konkreten und Abstrakten‘ die Klassifizierungskunst des ‚Wilden Denkens‘ entgegenhalten. Es ist ebenso abstrahierend wie unseres. Durkheims Erstlingswerk hat aber eben auch ausgesprochen aktuelle Aspekte. Auf einige haben wir hingewiesen; aktuell ist auch jene Konzeption, die von der historischen Erfindung des modernen Subjekts ausgeht. Das „Individualitätsgefühl, das heutzutage jeder von uns besitzt“, kennen andere Gesellschaften nicht; es hat bei ihnen „nicht existiert“ (AT 250). Zudem weiß Durkheim bereits hier sehr wohl: Es „gibt keine Gesellschaft, die nur infolge von Zwang bestehen kann“ (AT 258). Er entwickelt bereits hier keine Konzeption, die Individuum und Gesellschaft schroff gegenüberstellt. Vielmehr verlängern sich die sozialen Tatsachen bis in die Psyche hinein. Eine Gesellschaft findet ihre „Grundlage“ nicht einfach im „Bewußtsein der Individuen vor, sondern sie schafft sie sich selbst“ (AT 416, Herv. HD), sie schafft sich ihre Subjekte. Natürlich hat die Gesellschaft kein anderes ‚Substrat‘ als die Einzelnen. Sie formt sie aber. Obwohl die Gesellschaft also „ohne die Individuen nichts ist, ist jedes Individuum [doch] viel eher ein Produkt der Gesellschaft als ihr Schöpfer“ (AT 416, Anm. 16). Moderner kann man diesen genuin soziologischen Standpunkt kaum formulieren.

#### 4.3.11 Ursachen, Bedingungen und Folgen der Arbeitsteilung

Welches sind die Ursachen für die fortschreitende Arbeitsteilung? Die Suche nach ‚Glück‘ oder ‚Wohlstand‘ erklärt nichts, wie Durkheim zeigt – der sich aus den zeitgenössischen Versuchen, die Arbeitsteilung zu erklären, motiviert: seitens der Utilitaristen mit ihren „autonom konzipierten Individualitäten“ und seitens der Idealisten, für die die „einzige Triebfeder der Egoismus“ ist (AT 340). Dabei zeigen segmentäre Gesellschaften, dass das unabhängige Individuum nicht ursprünglich ist (AT 348). Vielmehr folgt die Arbeitsteilung der territorialen und numerischen Ausdehnung der Gesellschaft, dem ‚Volumen‘ und der ‚Dichte‘. Größere Dichte führt zu wachsendem Druck; daraus resultiert eine zentripetale Bewegung des Sozialen - Ausdehnung führt zu Individualisierung. Im selben Zug wird das Kollektivbewusstsein ‚undeutlicher‘, so dass die Arbeitsteilung zur „Hauptquelle“ sozialen Zusammenhalts wird (AT 344f.). Dehnt sich die Gruppe aus, wird eben das Wissen von dem, was die Einzelnen zusammenhält, abstrakter (AT 348ff.). In Folge dieser Abstraktionsprozesse (‚Rationalisierung‘) gewinnen die Einzelnen Spielraum. Die Autorität der Tradition schwindet. Die Freiheit gilt zunehmend als „heilig“ (AT 360f.). Daher ist die mechanische Solidarität an den segmentären Typ gebunden und schwindet mit ihm. Dessen Struktur erlaubt es, den Einzelnen „eng zu umschließen“ (AT 363f.), während es sich in den funktional differenzierten Gesellschaften genau andersherum verhält. Durkheim ist hier also wichtig, dass sich die funktionale Differenzierung durch ‚mechanische‘ Ursachen erklärt (Dichte, Volumen). Die Prozesse der Abstrahierung und Enttraditionalisierung sind Nebenfaktoren. Gesellschaften können auf den wachsenden internen Druck eben auch anders reagieren - das Problem einer ‚zu dichten‘ Bevölkerung lässt sich auch durch Kolonisation oder Exklusion lösen (AT 347). Es gibt weitere Nebenfaktoren: das ererbte Talent und die ererbte soziale Position. Ist die Arbeitsteilung etwas entwickelt, so wird sie vererbbar; es entstehen Kasten und Klassen (AT 369). Sie sind nicht der Grund der Differenzierung. Hier weist Durkheim insbesondere Erblich-

keitstheorien zurück – einer der Schlüsse ist, soziale Tatsachen von „sozialen Ursachen abzuleiten“, gegen all jene „einfältigen Theorien, die das Zusammengesetzte auf das Einfache reduzieren“, die Gesellschaft auf das Individuum (AT 393, Herv. HD). Er schreibt dies auch gegen alle Biologen, die sich eine Gesellschaft als Organismus vorstellen, in dem die Einzelnen in festen Funktionen wie die Organe stehen. Das Soziale ist kein Organismus. Ständig gibt es „Neuerungen“, die Spezialisierung der Einzelnen ist nicht definitiv. Zudem bestimmt der Gesellschaftstyp, wie die Einzelnen zueinander „vibrieren“. In den ‚niedrigen‘ Gesellschaften ‚vibrieren‘ sie in so festen Strukturen, dass sie sogar morphologisch unterschiedlich sind - jede Kaste hat „ihre Art, sich zu kleiden, zu ernähren usw.; und diese Unterschiede der Lebensweise ziehen physische Unterschiede nach sich“ (AT 398f.) - etwa berufstypische Krankheiten. Aber die Gesellschaft ist die Ursache; zudem schwinden solche Differenzierungen in modernen Gesellschaften. Dies führt zur Frage, was die (moderne) ‚Zivilisation‘ ist, woraus sie sich speist: Sie ist unintendierte Folge der Arbeitsteilung. *Nachdem* die Zivilisation wirklich war, war sie „nützlich“. In jedem Fall war sie nicht der treibende Faktor der Geschichte (AT 402ff.) Kommt die Spezialisierung einmal an ein Ende, wie Spencer meint? Nein, denn es wird nie an einem neuen Ideal fehlen, es verschiebt sich ständig. *Es gibt kein Ende der Geschichte*. Der Mensch ist variabel. Beim Tier materialisiert sich das soziale Leben, beim Menschen treten soziale Tatsachen an Stelle der organischen; der „Organismus vergeistigt sich“ (AT 412). Werden die Kollektive größer und dichter, emergiert ein „psychisches Leben neuer Art“ - u.a. die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, Gesetze zu formulieren, kurz: Wissenschaft.

#### 4.3.12 Pathologische Formen der Arbeitsteilung

Bisher erschien die Arbeitsteilung als „normales“ Phänomen. Indes, es gibt, wie bei allen sozialen Tatsachen, „pathologische Formen“ (AT 421). Durkheim nennt drei Typen:

1) die anomische Arbeitsteilung. Konkurse und kommerzielle Krisen sind „Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität“, in denen „bestimmte soziale Funktionen nicht mehr aufeinander abgestimmt“ sind (AT 422). Wenn die „organische Solidarität in bestimmten Fällen durchaus nicht das ist, was sie sein soll, dann ... weil nicht alle Existenzbedingungen der organischen Solidarität erfüllt sind“ (AT 432). Solche unregelmäßigen Zustände entstehen, wenn die soziale Struktur den Veränderungen nicht mehr entspricht, die stattgefunden haben, wenn die Plastizität der Gesellschaft an eine Grenze gelangt ist. Man muss dann neue Institutionen, eine neue Moral schaffen.

2) Die zweite Form ist eine erzwungene, der Struktur ebenfalls nicht entsprechende Teilung der Arbeit. Hier sind die Regeln „selbst die Ursache des Übels“, sie sind zu rigide, etwa in der Institution von Klassen oder Kasten. Die unteren Klassen oder Kasten streben andere soziale Positionen an als die, die ihnen bisher zugestanden sind. Dieses Nachahmen der oberen Klassen erklärt sich im Übrigen nicht durch Tardes ‚Nachahmungstrieb‘, die Nachahmung kann „nichts erklären, denn sie setzt ja etwas anderes als sich selbst voraus“: dass die Einzelnen sich bereits ähnlich sind. Diese ‚pathologische‘ Form tritt auf, wenn die segmentäre Gesellschaft sich auflöst. Soziale Ungleichheit gefährdet mit anderen Worten nur funktional differenzierte Gesellschaften; nicht jene, in denen der Zusammenhalt auf gemeinsamen Glaubensüberzeugungen und Gefühlen beruht und die soziale Ordnung als „Basis der moralischen und religiösen Ordnung“ heilig ist

(AT 448f.). In funktional differenzierten Gesellschaften verliert die soziale Ordnung diesen „transzendenten Charakter“; die Gesellschaft muss um ihrer Existenz, der ‚Einheit des sozialen Körpers‘ willen Chancengleichheit herstellen, etwa *gender mainstreaming* betreiben, um die Differenzierung dem ‚Ideal der Spontaneität‘ anzunähern. Das ‚zentrale Imaginäre‘ dieser Gesellschaft ist „Gerechtigkeit“, während das Ideal der traditionellen Gesellschaft darin besteht, das kollektive Leben "so intensiv wie möglich zu erzeugen und zu erhalten". In beiden gibt es „keine besser begründeten Bedürfnisse“: Sie sind je die „notwendige Folge“ der sozialen Struktur. Kurz, wie die "alten Völker" den "gemeinsamen Glauben brauchten, um zu leben, so brauchen wir Gerechtigkeit“ (AT 456f.). Inwiefern? Die Arbeitsteilung zieht vertraglich geregelte Beziehungen mit sich; denn die Rechtsform des Tausches, den die Spezialisierung voraussetzt, ist eben der Vertrag. Kurz, „Vertragssolidarität“ ist ein wesentlicher Teil der ‚organischen‘ Solidarität (AT 449). Und damit ein Vertrag verpflichtend ist, muss er *gerecht* sein. Erneut handelt es sich hier um eine soziale Erfindung, nicht um ein Attribut des Menschen schlechthin.

3) Die dritte anormale Form ist eine zu weite Zerteilung der Arbeit, die dem Einzelnen „nicht genügend Raum zum Handeln“ bietet. Durkheim denkt etwa an Auswüchse der Bürokratie, die zu „Zusammenhanglosigkeit und Unordnung“ führt. Es braucht eine neue Unternehmenskultur, die den Einzelnen nicht unterfordert. Für Durkheim ist diese anormale Form kein wirkliches Problem, denn im Grunde entfalte sich die Spezialisierung gleichzeitig mit der subjektiv empfundenen Pflicht, „mehr zu arbeiten“. Zudem tendiere die funktionale Differenzierung dazu, die Arbeit effektiver zu machen. Man muss seine Beschäftigung nicht ständig unterbrechen. Spezialisierung spart „verlorene Zeit; nach einem Wort von Karl Marx schließt sie gewissermaßen die Poren des Arbeitstags“ (AT 462). Kurz, die Arbeitsteilung ist eine doppelte Quelle des Zusammenhalts, sie macht die Einzelnen solidarisch, weil sie sie abhängig macht und deren Aktivitäten steigert. Wenigstens gilt dies für den „Normalzustand“ (AT 464).

#### 4.3.13 Zusammenfassung

Blicken wir mit Durkheim zurück: Er ‚musste‘ die Moralregeln anhand des Rechts klassifizieren, sie in zwei Gruppen teilen, in die Regeln mit „diffusen oder organisierten Repressivanktionen“ und in die mit Restitutionsanktionen. Recht und Moral sind die „Bande, die uns untereinander ... verbinden“; moralisch ist das, „was den Menschen zwingt, mit dem anderen zu rechnen“; die Moralität oder ‚Solidarität‘ um so fester, je zahlreicher und intensiver diese Bande sind (AT 467). Die Klassifikation ergibt zwei Subjektformen - die „Regel, die uns befiehlt, in uns die Wesenszüge des Kollektivtyps zu realisieren“; und die, „die uns befiehlt, uns zu spezialisieren“ (AT 465f.), Person zu werden. In beiden Fällen ist die Tätigkeit des Subjekts „nicht seine“; es ist die der Gesellschaft. Seine Persönlichkeit ist „nur geborgt“! (AT 474f.) Wenn Arbeitsteilung Zusammenhalt erzeugt, so also nicht nur, weil sie aus Einzelnen Tauschpartner macht, sondern weil sie ein neues Subjekt erzeugt, das zugleich gebundener und freier als je ist, da dieser Gesellschaftstyp nicht Individuen, sondern Funktionen differenziert. Der Kult des Individuums ist menschlicher "und daher" rationaler; das Subjekt ist kein Diener der Götter mehr. Es muss 'nur' seine Nächsten lieben, gerecht sein und seine Aufgabe erfüllen (AT 478). Allerdings: Diese „Moral, die wir brauchen“, fehlt noch. Daher besteht die „erste Pflicht“ darin, „uns eine neue Moral zu bilden“. (AT 480) Wie geht das?

1897 schreibt Durkheim sein zweites Vorwort, in dem die Lösung ausgeführt wird, die er im *Selbstmord* fand: Die Bildung sekundärer Institutionen (gegenüber dem Staat), die sich an das Arbeitsleben heften. Die Berufsgruppe hat eine lange Tradition, was bereits ihre Funktion belegt; sie kann kein Zufall sein. Sie ist aber institutionell erstarrt. Ist das Kollektiv stets eine „Lebensquelle *sui generis*“, beschwingt es die Einzelnen, sorgt es für „intellektuelle und moralische Homogenität“, unterhält und regeneriert es; so muss die Berufsgruppe all dies übernehmen. Durkheim schlägt zudem eine neue Rechtsform vor, in der Eigentum nicht erblich ist – mit all dem wäre die „tiefe Lücke“ in der Struktur der europäischen Gesellschaften gefüllt (AT 70), die er stets vor Augen hat.

### Wissenstest

Wissenstest



Was ist Durkheims Analyse der modernen Gesellschaft, und wie kommt er zu dieser Aussage? Erläutern Sie, in welchem Sinne die Begriffe der 'organischen' und der 'mechanischen' Solidarität zu verstehen sind - und gehen Sie ebenso auf den bleibenden Wert, wie auf Schwachpunkte der Argumentation ein.

## 4.4 Selbstmord. Studie der Soziologie [1897]

### 4.4.1 Der Anlass und eigentliche Grund des Buches

Durkheims Studie zum Selbstmord - genauer: zu den gesellschaftlich differenten Selbstmordraten - beginnt mit einer Absichtserklärung, die zunächst gar nichts mit dem Thema zu tun hat: das eigentliche Thema ist der Beweis einer wissenschaftlichen, objektiv durchgeführten, nicht intuitive Ergebnisse aufweisenden Soziologie. „Seit einiger Zeit ist die Soziologie in Mode“ (SM 17); aber es ist die ‚falsche‘ Soziologie, eine voll „brillanter Allgemeinheiten“; eine, die noch im „Stadium der philosophischen Konstruktionen und Synthesen“ steckt. Man muss neu anfangen, eine neue Disziplin erfinden. „Statt sich in metaphysischen Meditationen über soziale Tatsachen zu gefallen, muß der Soziologe genau umschriebene Tatsachengruppen zum Gegenstand seiner Forschungen machen, auf die man gewissermaßen mit dem Finger zeigen“ kann (SM 19). - Warum geht es also um den Selbstmord, was ist es, das Durkheim dazu bringt, sich für dieses traurige Problem zu interessieren? Serge Paugam (2007) vermutet ein persönliches Motiv – in Briefen hat sich Durkheim als ‚neurasthenisch‘ bezeichnet, im Buch spricht er von der Selbstmordneigung der Neurastheniker (SM 198f.). Jenseits eines solch persönlichen Bezuges gibt es hier einfach: Daten, ‚auf die man mit den Fingern zeigen kann‘, Statistiken. Wenn die Methode Durkheims auf dem Prinzip ruht, dass die sozialen „Tatsachen wie Sachen untersucht werden müssen“ (SM 20), so kommt es auf objektive Fakten, Zahlen an. Wie ‚Dinge‘ lassen sich soziale Tatbestände nur untersuchen, wenn man absieht von Motiven. Gegenstand des Buches ist auch nicht der Suizid an sich; es sind die Selbstmordraten; und letztlich sind es die *Institutionen* (SM 21), die am Indiz des Selbstmordes untersucht werden. In Frage steht ihre Integrationskraft. Zumindest zum Teil geht es auch einfach darum, die Möglichkeit der Soziologie zu demonstrieren - gerade gegen all jene, die psychologische Erklärungen des Selbstmordes suchen würden. Erstens sind die Gründe dabei ungewiss - wie soll man wissen, welche Gründe den Einzelnen in den Selbstmord trieben (SM 26); und zweitens sind nicht diese die ‚Ursachen‘, die Durkheim interessieren. Das Buch schreibt er also, weil die Selbstmorde erlauben, soziale Gesetze zu finden, die wiederum die Möglichkeit der Soziologie zeigen. Er hofft aber auch, die „Ursachen des allgemeinen Unbehagens“, an dem die „europäischen Gesellschaften leiden“, und Mittel zur Milderung dieses Unbehagens zu erkennen (SM 19f.).

### 4.4.2 Rezeption

Wie wurde das Buch wahrgenommen? Die Rezeption war verhalten (vgl. Borlandi, Cherkaoui 2000). Dabei ist gerade dieses Buch heute ein Klassiker der Soziologie, in seinem Status wohl nur Webers Protestantismus-Buch vergleichbar, ebenso wie in den Aha-Effekten, die es erzeugt. Besonders angezweifelt wurde die (heute kaum ernst genommene) These, es gäbe kollektive Kräfte, kollektive ‚Selbstmordneigungen‘. In der Tat, warum von „suizidogenen Tendenzen sprechen, wenn es um die Gründung einer positiven Soziologie geht?“ (Richard 1897: 405) Durkheim hatte angesichts dessen, dass die Zahl der Selbstmorde in einer Nation konstant ist, gefolgert, es müsse eine kollektive "Kraft" geben, die die Einzelnen "in die gleiche Richtung treibt ...

[J]edes Volk trägt kollektiv in sich eine ihm eigene Neigung zum Selbstmord“ (SM 353). Er will den Begriff der Kollektivneigung ausdrücklich nicht metaphorisch verwenden; die kollektiven Gefühle sind „Kräfte mit Eigenexistenz“, die das Handeln beherrschen. Das jedenfalls zeigt die Statistik: Die Einzelnen verändern sich ständig, dennoch bleibt die Zahl der Selbstmorde gleich, solange sich die Gesellschaft nicht ändert (SM 356). Die Statistiken lassen nur übrig, das „Walten eines unpersönlichen Kausalnexus“ anzunehmen, ein „Eigenleben“ der kollektiven Tendenzen, die „als Kräfte genau so wirklich wie kosmische Kräfte“ sind, wenn auch „von anderer Art“ (SM 358). Eine Hauptaufgabe jeder Durkheim-Aktualisierung ist es, dieses ‚*genauso wie, wenn auch anders*‘ zu deuten. Die Kritiken bezogen sich zudem auf die Typologie – sie könne auch anders ausfallen; für den altruistischen und fatalistischen Selbstmordtyp sei die Datenbasis zu schmal; die Differenz von anomischem und egoistischem Selbstmordtyp wenig evident. Halbwachs hat 1930 mit *Les causes du Suicide* eine zweite Studie verfasst, um Durkheim beizuspringen, wobei er weitere Faktoren einbezieht, v.a. den des städtischen oder ländlichen Lebens. Halbwachs vollzieht wohl auch einen Bruch mit Durkheim, da er im Konzept der 'Lebensweisen' die Trennung individueller und kollektiver Tatsachen aufhebt – die Durkheim gerade hier so wichtig ist, wenn er individuelle Motive und soziale („wirkliche“) Gründe separiert! Manche (Besnard 2000) sehen weitere Zeichen des Bruches mit Durkheim, da Halbwachs auch die Konzepte Anomie, Egoismus, Altruismus zugunsten der (weit weniger eleganten) Erklärung verwerfe, nach der ein komplexeres soziales Leben mehr Selbstmorde erzeuge.

#### 4.4.3 Argumentationsgang

Das Buch enthält drei Teile. Der erste (*Die außergesellschaftlichen Faktoren*) argumentiert zunächst negativ, er schließt alle außergesellschaftlichen Faktoren (psychopathische Zustände, das „Irresein“; Erblichkeit; „kosmische“ Faktoren wie das Wetter; „individualpsychologische Zustände“) aus den Ursachen der gesellschaftlichen Selbstmordrate aus. Ebenso wird zunächst, in der Definition des Gegenstandes, der Selbstmord von Tieren ausgeschlossen: Man nennt Selbstmord jeden Todesfall, der direkt oder indirekt auf eine Handlung oder Unterlassung zurückzuführen ist, die vom Opfer selbst begangen wurde, wobei es das Ergebnis seines Verhaltens im voraus kannte“. So gesehen mag sich ein Tier höchstens als Opfer seiner Handlung darstellen (SM 27f.). Der zweite Teil (*Soziale Ursachen und soziale Typen*) klassifiziert die Selbstmorde nach ihren sozialen Ursachen. Die „einzig erfolgversprechende Methode“ ist die Analyse des Schwankens der Selbstmordrate je nach den „sozialen Begleitumständen“ (Inhaltsverz.). Die sozialen Ursachen sind dabei nach den Selbstmordtypen zu betrachten. Zunächst der egoistische oder individualistische Selbstmord: Dessen Zahl ist umso größer, je weniger die Gruppe integriert ist – egal, um welche Gruppe es sich handelt. Man bringt sich namentlich seltener um, wenn man in einer Religionsgemeinschaft steckt. Hier gibt es interessante Differenzen zwischen den Konfessionen: Die ‚Immunität‘ gegenüber dem Suizid ist bei Katholiken und Juden größer als Protestanten. Wie steht es mit dem „Erhaltungskoeffizient“ der Verheirateten? Auch sie sind relativ immun, wegen ihrer Integration in die Familie; vor allem die Frau profitiert hier. Auch hier gilt: Je dichter die Gruppe, je stärker das soziale Band, umso weniger bringt man sich um. Es gibt einen weiteren Faktor, der die Selbstmordrate sinken lässt: die politische Krise; in diesen neigt der Einzelne weniger zum Suizid, wenn die Gruppe enger zusammenrückt. Es gibt also eine Beziehung zwischen der Art des Selbstmordes und dem Grad des sozialen Zusammenhalts. Was begünstigt oder hemmt den altruistischen Selbstmord? Es ist der umgekehrt symmetrische Fall. Hier zwingt die



Gesellschaft die Einzelnen, ihr Leben hinzugeben, und zwar, weil die Individualität zu schwach ist. Dies ist vor allem in den ‚primitiven Gesellschaften‘ der Fall, die Durkheim in der Arbeitsteilung thematisiert hatte, sowie in den militärischen Milieus, in denen der Suizid eine Frage der Ehre ist. Schließlich gibt es noch eine Art des Selbstmordes: den anomischen. Auf ihn kommt es Durkheim besonders an, da er derjenige der zeitgenössischen Gesellschaften ist, mit ihrer Ökonomie zu tun hat, die eine schnelle Akkumulation und einen ebenso schnellen Verlust von Reichtum ermöglicht. Die Anomie („Normlosigkeit“) als ‚chronische Erscheinung‘ dieser Ökonomie führt zum Selbstmord, weil dem Einzelnen keine Grenzen mehr gesetzt sind – die Begierden sind entfesselt, die Gesellschaft rein zweckrational integriert, es gibt keine Autorität mehr, die die Begierden zügelt und vor Misserfolgen schützt. Beim kleinsten Rückschlag ‚bringt man sich um‘ – so Durkheims Erklärung der Anstiege der Suizide in Zeiten wirtschaftlicher Konjunkturen oder Krisen (SM 292ff.). Der dritte Teil (*Vom Selbstmord als sozialer Erscheinung im allgemeinen*) kommt zunächst zu Konsequenzen hinsichtlich des „gesellschaftlichen Aspekts“ des Suizids und dessen Beziehungen zu weiteren sozialen Phänomenen (juridische, moralische, religiöse Auffassungen); schließlich kommt er zu praktischen Folgerungen. Hier erklärt Durkheim die aktuelle Selbstmordzahl europäischer Gesellschaften zum Zeichen einer „moralischen Misere“, eines „pathologischen Zustands“: Indem sie rasch steigt, zeugt die Selbstmordrate von einer ‚kranken‘ Gesellschaft. Durkheim schlägt als Korrektiv Berufsgruppen vor, da sie – indem sie die Einzelnen integrieren und anleiten –, nicht nur den egoistischen Selbstmord verhindern, sondern auch den anomischen. Dass diese Gruppen geeignet sind, ein neues moralisches Milieu zu schaffen, erklärt sich aus der Struktur der modernen Gesellschaft: Erstens sind die Gruppen, die zwischen Individuum und Staat vermittelt haben (Korporationen, Zünfte), verschwunden; die Berufsgruppe wäre deren zeitgemäßes Pendant. Zudem sind nur sie geeignet, da die Individuen funktional integriert sind, nicht mehr territorial und traditional.

#### 4.4.4 Die Daten oder Fakten

In diesem Buch wird deutlich, was eine soziologische Analyse leisten kann und was nicht in ihr Gebiet fällt: Soziologisch muss man die Selbstmorde in ihrer Gesamtheit untersuchen – nicht die subjektiven Motive, die sich der Wissenschaft entziehen, zumal, wenn es sich um erfolgreiche Selbstmorde handelt. Allenfalls kann man hier auf Dokumente hoffen. Soziologisch interessant sind für Durkheim ohnehin nur die Gesamtzahlen - und hier einerseits die Regelmäßigkeiten, das der Gesellschaft eigene ‚Normalmaß‘. Andererseits sind die Jahre interessant, die einen plötzlichen Anstieg aufweisen. Solche Steigerungen deuten auf eine „Störung im sozialen Gleichgewicht“ hin, auf welche die Gesellschaft verzögert reagiert. Die Selbstmordkurve zeigt dann die Gestalt einer Wellenlinie. In ganz Europa verfolgt Durkheim solche Wellen – in Deutschland nach 1866, in Frankreich 1860, auf dem Höhepunkt des *Ancien Regime*, in England um 1868, nach dem wirtschaftlichen Umschwung infolge der Handelsverträge. Durkheims Absicht ist nicht, eine „Liste aller Bedingungen zusammenzustellen, die zur Genese der jeweiligen Selbstmorde beitragen“ (SM 35f.). Damit mag sich der Psychologe, Psychiater, Mediziner beschäftigen. Den Soziologen interessiert nur, wovon die Selbstmordrate abhängt; diese ist das „Untersuchungsobjekt“ - genauer, sie ist das Indiz für die eigentlich interessierende soziale Tatsache, die Integrationsweise von Gruppen (SM 156).

*Tabelle 1*  
Konstanz der Selbstmordziffern in den wichtigsten Ländern Europas  
(absolute Zahlen)

| Jahre | Frankr. | Preußen | England | Sachsen | Bayern | Dänemark |
|-------|---------|---------|---------|---------|--------|----------|
| 1841  | 2814    | 1630    |         | 290     |        | 337      |
| 1842  | 2866    | 1598    |         | 318     |        | 317      |
| 1843  | 3020    | 1720    |         | 420     |        | 301      |
| 1844  | 2973    | 1575    |         | 335     | 244    | 285      |
| 1845  | 3082    | 1700    |         | 338     | 250    | 290      |
| 1846  | 3102    | 1707    |         | 373     | 220    | 376      |
| 1847  | (3647)  | (1852)  |         | 377     | 217    | 345      |
| 1848  | (3501)  | (1649)  |         | 398     | 215    | (305)    |
| 1849  | 3583    | (1527)  |         | (328)   | (189)  | 337      |
| 1850  | 3596    | 1736    |         | 390     | 250    | 340      |
| 1851  | 3598    | 1809    |         | 402     | 260    | 401      |
| 1852  | 3676    | 2073    |         | 530     | 226    | 426      |
| 1853  | 3415    | 1942    |         | 431     | 263    | 419      |
| 1854  | 3700    | 2198    |         | 347     | 318    | 363      |
| 1855  | 3810    | 2351    |         | 568     | 307    | 399      |
| 1856  | 4189    | 2377    |         | 530     | 318    | 426      |
| 1857  | 3967    | 2038    | 1349    | 485     | 286    | 427      |
| 1858  | 3903    | 2126    | 1275    | 491     | 329    | 457      |
| 1859  | 3899    | 2146    | 1248    | 507     | 387    | 451      |
| 1860  | 4050    | 2105    | 1365    | 548     | 399    | 468      |
| 1861  | 4454    | 2185    | 1347    | (643)   |        |          |
| 1862  | 4770    | 2112    | 1317    | 557     |        |          |
| 1863  | 4613    | 2374    | 1315    | 643     |        |          |
| 1864  | 4521    | 2203    | 1340    | (545)   |        | 411      |
| 1865  | 4946    | 2361    | 1392    | 619     |        | 451      |
| 1866  | 5119    | 2485    | 1329    | 704     | 410    | 443      |
| 1867  | 5012    | 3625    | 1316    | 752     | 471    | 469      |
| 1868  | (5547)  | 3658    | 1508    | 800     | 453    | 498      |
| 1869  | 5114    | 3544    | 1588    | 710     | 425    | 462      |
| 1870  |         | 3270    | 1554    |         |        | 486      |
| 1871  |         | 3135    | 1495    |         |        |          |
| 1872  |         | 3467    | 1514    |         |        |          |

Abbildung 3: Auszug aus Durkheims Daten (SM, Tabelle 1)

#### 4.4.5 Negative Argumentation: fehlende Korrelationen

Mit großem Spürsinn weist Durkheim zunächst nach, was alles nicht Ursache dieser Rate ist. Die außergesellschaftlichen Ursachen erweisen sich allesamt nicht als kausal mit ihr verknüpft. Haben die Kulturen wegen des Klimas, der organischen oder nervösen Konstitution differente Selbstmordraten, wie viele meinen? Nein. Selbstmorde lassen sich nicht als Taten Geisteskranker definieren, da viele Selbstmorde sehr überlegt angegangen werden; die verschiedenen Raten lassen sich nicht auf ein depressives Klima oder depressive Tageszeiten zurückführen; sie sind keine Folge von Alkoholmissbrauch; noch weniger rassischer Eigenheiten. Sie sind vor allem kein Nachahmungseffekt. Der Selbstmord ist erneut ein Anti-Tarde-Buch, dazu da, zu demonstrieren, was eine ‚recht verstandene‘ Soziologie ist. Die Nachahmung, so zeigen alle Statistiken, ist nicht ausschlaggebend für die Selbstmordrate, allenfalls kann sie verstärken, was ohnehin der Fall ist. Das zeigt sich, wenn man die Selbstmorde kartiert; es müsste geographische Zentren geben, je nach der Dichte der Bevölkerung (SM 137f.). Solche Zentren zeigen die Daten nicht; also kann die Nachahmung nicht die Neigung erklären, die verschiedene Gruppen zum Selbstmord haben.

Sie kann den Selbstmord nicht einmal beeinflussen, denn die bloße Vorstellung einer derart existentiellen Handlung genügt kaum. Und wenn sich mehrere umbringen, dann nicht wegen Imitation, sondern wegen des Milieus, in dem man sich befindet (SM 147). Daraus leitet Durkheim zweierlei ab: Man kann Tardes praktische Ratschläge vergessen, etwa die Vorsicht, über Selbstmorde zu berichten. Zudem hat sich dessen Soziologie insgesamt erledigt. Hier zeigt sich nämlich, "wie schwach die Begründung für die Theorie ist, die Nachahmung sei die treibende Kraft jedes kollektiven Lebens". Ihre Kraft ist eingebildet. Nie

„reicht ihre Wirkung so weit, daß sie den Kern der Gesellschaft erreichte oder gar veränderte. ... Man wundert sich mit Recht, warum man überhaupt eine Hypothese diskutiert, die ... nicht einmal den Anfang eines experimentellen Beweises für sich hat. Denn noch nie konnte man eine bestimmte soziale Ordnung durch Nachahmung erklären und schon gar nicht durch sie allein. [Tarde] hat sich damit begnügt, diese Vermutung mehr in Form eines Aphorismus zu äußern und ihn durch vage metaphysische Überlegungen zu stützen.“ (SM 149f.)

Das „ganze Werk scheint gegen mich konzipiert zu sein“, schreibt Tarde; so wurde es von den Zeitgenossen auch verstanden (Besnard 2000: 230). Die Debatte zwischen beiden erreicht hier ihren Höhepunkt. Tarde witzelt über die Kollektivtendenz - tatsächlich eine Schwachstelle im Buch (an der Durkheim erklärt, die Selbstmordraten zeugten von einer eigenen kollektiven Kraft, die unabhängig von den Einzelnen existiere und von ihnen einen Selbstmord-Tribut zollt): „Erkläre sich das, wer es kann. Wenn es heißen soll, dass eine Kollektivanfälligkeit jenseits aller individuellen Neigungen zum Selbstmord existiert, ist es eine reine Chimäre. Wenn es einfach sagen soll, dass für jedes Individuum an sich die Neigung zum Selbstmord aus den Neigungen aller anderen Individuen stammt ..., so ist es ein Beitritt zu meiner Theorie der Imitation. ... Durkheim ist also, ohne es zu wissen, mein Schüler“. Insgesamt sieht Tarde in Durkheim einen Feind der Realität (Tarde 2000 [1897]: 245f.) - er interpretiere sich die Daten so, dass sie in die Theorie passen. Und mehr noch, Tarde findet in diesem Buch eine theologische Soziologie, wenn Durkheim schreibt, die „Maximen, die die Gesellschaft mit so viel Mühe ihren Kindern einprägt“, kämen von einer außerindividuellen Wirklichkeit, die sich in der "Vorstellung des Volkes" mit dem Begriff Gottes decke (SM 370f.).

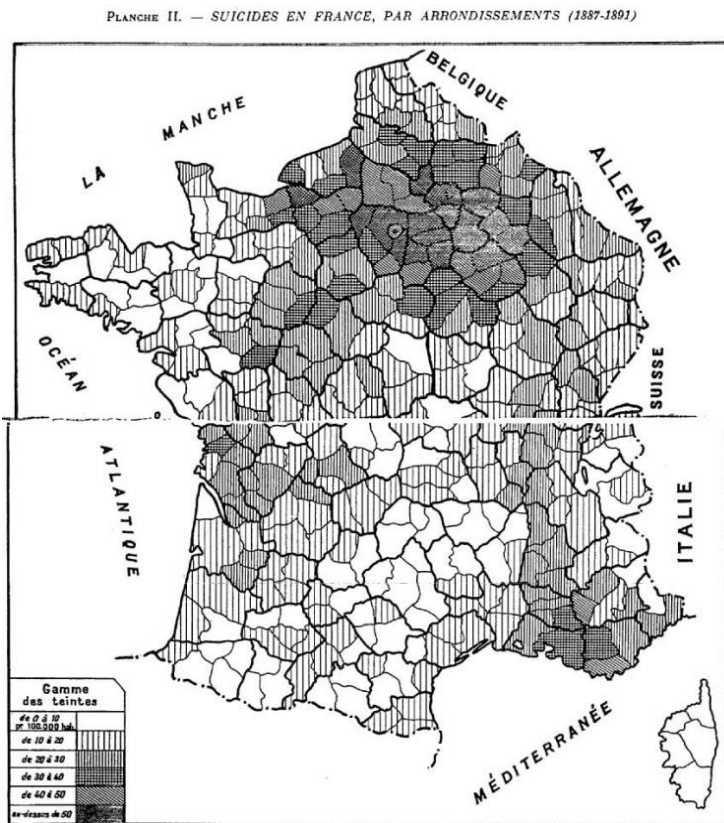


Abbildung 4: Durkheims grafische Darstellung der Selbstmordraten, Tardes Nachahmungstheorie zurückweisend (sonst müsste die Region um Paris am dunkelsten sein)

#### 4.4.6 Die positiven Korrelationen: Integrationsintensitäten

Welche kollektiven Umstände begünstigen den Selbstmord? Technischer formuliert, welche Variablen korrelieren positiv mit der Suizidzahl? Für eine Antwort muss man zunächst (das nennt Durkheim „Ätiologie“, SM 155) die Selbstmorde typisieren. Es gibt verschiedene Gründe, die zu den jeweiligen Selbstmordraten führen, und es kann – da das Kausalitätsgesetz gilt – „nur so viele verschiedene Typen des Selbstmordes geben, wie Ursachen“ (SM 154). Die Differenz der Selbstmordraten verschiedener Gesellschaften und einer Gesellschaft im Lauf der Zeit hängen nun stets mit der Stellung des Individuums im Kollektiv zusammen, mit der Art, wie sich Kollektive integrieren. Es kann eine zu ausgeprägte Individualität vorherrschen oder eine zu wenig ausgeprägte. Welchen Selbstmord man begeht, hängt von den 'moralischen' Vorstellungen der Gesellschaft ab. Dies wird das allgemeine Ergebnis der Studie sein, die darum nicht nur eine Studie über den Selbstmord ist, sondern eine über die Gesellschaften, deren je verschiedene Bindekräfte und ihren Grenzen. Man muss das Individuum beiseitelassen und sich „fragen, welcher Art die verschiedenen sozialen Milieus (Konfessionen, Familie, politische, berufliche Gruppen) sind, die die Selbstmordrate schwanken lassen“ (SM 161). Die Antwort findet Durkheim durch eine statistisch grundierte Studie. Er hat (unterstützt durch Mauss, auf der Suche nach 'Repräsentativität') 25.000 Selbstmorde klassifiziert und aus den Daten für differente Gruppen (z.B. Verwitwete und Verheiratete verschiedenen Alters) je 'Indexe' erstellt, "Erhaltungskoeffizienten", die angeben, "wievielmals weniger man in einer bestimmten Gruppe im Vergleich zu einer anderen desselben Alters Selbstmord begeht" (SM 193).

#### 4.4.7 Der egoistische Selbstmord: zu starke Individualisierung

Die Religion ist für Durkheim die Matrix des Sozialen; sie erzeugt diejenigen Bindekräfte, die es in der Moderne zu ersetzen gilt. Beobachten wir also „zunächst, wie sich die verschiedenen Religionsgemeinschaften zum Selbstmord verhalten“ (SM 162). Die Daten zeigen, dass sich Katholiken weniger häufig umbringen als Protestanten; noch kleiner ist die Rate bei den Juden. Wie lässt sich das erklären? Zunächst zu den Juden: Hier hat die ständige Diskriminierung eine „besonders ausgesprochene Solidarität geschaffen. Die Notwendigkeit, sich gegen die allgemeine Feindseligkeit zur Wehr zu setzen, ja die Unmöglichkeit des freien Verkehrs mit der übrigen Bevölkerung hat sie gezwungen, sich eng zusammenzuschließen. Dadurch wurde jede Gemeinde eine kleine Gesellschaft, die, kompakt und eng verbunden, ein sehr lebhaftes Bewußtsein ihrer selbst“ hatte (SM 171). Der Minderheitenstatus zwang die Juden zu einem „sittlich besonders hochstehenden Lebenswandel“ und zur „strengen Selbstmordkontrolle“ (SM 167). Enge Gemeinschaft schützt vor Selbstmord. Wie erklärt sich die Differenz der christlichen Konfessionen? Es muss hier die Religion selbst sein, die einen ‚immunisierenden‘ Einfluss hat, nicht der Minderheitenstatus. Zunächst haben beide Konfessionen viel gemein. Beide verbieten den Selbstmord, verstehen ihn als Sünde gegen Gott. Der Unterschied ist, dass der Protestantismus der „freien Forschung“ Raum lässt, während der Katholik seinem Glauben kritiklos gegenüber stehe, zumal ihm die Einsicht in die Quellen versagt ist. Geschickt instituiert sich diese Kirche als von Einzelnen unanfechtbar (SM 168f.). Die höhere Selbstmordrate der Protestanten muss an der geringeren Autorität des Glaubens liegen. Der Protestantismus ist ja, so Durkheim, die Religion einer Gesellschaft in der Krise, einer, die nicht mehr als Ganze bestimmte religiöse Ideen teilt, die vielmehr bereits fraglich geworden sind. Wenn Denken und Handeln religiös ganz bestimmt sind, sind sie zu selbstverständlich, als dass darüber reflektiert würde. Je individualistischer eine Glaubensgemeinschaft umgekehrt ist, umso „weniger Zusammenhalt und Vitalität“ hat sie. Die Protestanten bringen sich also eher um, weil sie als „Kirche weniger stark integriert“ sind (SM 171).

Wenn dies so ist, gehen steigende Selbstmordrate und Bildung aus derselben Ursache hervor; beide sind Indikatoren für die schwache Autorität der Tradition. Die Wissenschaft versteht Durkheim nun als funktionale Äquivalente von Tradition, Dogmen und „vernunftlosen Kulturhandlungen“. Daher kann etwa die Philosophie, als Wissenschaft, erst aufkommen, wenn die Religion nicht mehr unbedingt gilt (SM 174). Daher zeigt sich in den Daten, dass etwa das protestantische Sachsen nicht nur mehr Selbstmörder als Preußen hat, sondern auch weniger Analphabeten. Nun zeichnet sich gerade das Judentum durch eine hohe Bildung aus. Widerspricht sich Durkheim hier nicht? Nein – wenn es den „Juden gelingt, gleichzeitig sehr gebildet und doch dem Selbstmord wenig geneigt zu sein, dann deshalb, weil ihr Wissensdrang einen ganz besonderen Grund hat. Es ist ein allgemeingültiges Gesetz, daß sich die religiösen Minderheiten Mühe geben, in ihrem Wissen den sie umgebenden Volksteilen überlegen zu sein“. Erneut liegt es am Minderheitenstatus, die Juden suchen Bildung „nicht, um kollektive Vorurteile durch reflektierte Ansichten zu ersetzen, sondern einfach um im Kampf besser gerüstet zu sein“ (SM 180f.). Sie haben die „Intelligenz der Modernen, ohne deren Verzweiflung zu teilen“. Die Ausnahme ist nur scheinbar. Kurz, der „Mensch sucht Bildung und ergibt sich dem Tod, weil die Glaubensgemeinschaft der er angehört, ihren Zusammenhang eingebüßt hat“ (SM 182f.). Mit anderen Worten: Wenn Religion vor Selbstmord schützt, so nicht wegen des Glaubens, sondern insofern sie eine *Gemeinschaft* ist.

| Mittel der Selbstmorde<br>auf 1 Mill. Einw. |     |
|---|-----|
| Protestantische Staaten                     | 190 |
| – gemischt protestantisch-katholische       | 96  |
| – katholische                               | 58  |
| – griechisch-katholische                    | 40  |

Abbildung 5: Durkheims Daten zum Unterschied der Konfessionen

Wenn Religion vor Selbstmord schützt, insoweit sie eine ‚soziale Ordnung‘ ist, müssen auch andere ‚soziale Ordnungen‘ diese Wirkung haben. Die Wissenschaft ist die „einzige Waffe, mit der wir den Kampf gegen die Auflösung, deren Ergebnis sie selbst ist, aufnehmen können“ (SM 183f.). Auch die *Familie*, die Institution der Ehe hat schützende Wirkung. Die Seiten, auf denen er den Selbstmordkoeffizienten der Verheirateten, Ledigen und Witwer beiderlei Geschlechts untersucht, gehören zu den technischsten – hier zeigt sich, was man aus Daten alles ablesen kann und wie vorsichtig man dabei sein muss. So zeigt sich etwa, dass zu frühe Heiraten Selbstmord fördern, besonders bei Männern; dass „je nach Gesellschaft das eine oder andere Geschlecht durch den Ehestand mehr begünstigt wird“; und „je nachdem, welches Geschlecht es ist, die entsprechende Selbstmordrate in ihrem Unterschied zur anderen variiert“; die Ehe in der Provinz den Mann und Witwer eher vor Selbstmord schützt, als die Frau und Witwe, während es in Paris umgekehrt ist (SM 215). Insgesamt aber scheinen sich Witwer eher umzubringen als Verheiratete; am ehesten bringen sich Unverheiratete um. Kurz, es gibt eine „relative Immunität“ der Verheirateten, die in der Familie begründet ist, der „Gruppe von Eltern und Kindern“. Ehe an sich schützt nicht. Die Familie ist also „im selben Sinne wie eine Religionsgemeinschaft“ ein Schutz; um so mehr, je größer die Familie ist, oder je „dichter“ und ‚vitaler‘ (SM 219). Denn wenn „Kollektivgefühle eine besondere Wirksamkeit haben“, so, weil sie beim Einzelnen ihr Echo finden, große Gruppen eher „Leidenschaften“ entfesseln. In einer Kleinfamilie sind die Gefühle und Erinnerungen nicht sehr intensiv - es fehlt der Resonanzkörper (SM 223f.). Wie verhält es sich mit den politischen Gesellschaften? Einerseits steigen die Zahlen bei Krisen, etwa am Vorabend der Revolution. Es gibt in nationalen Krisen aber auch sinkende Raten. Die Daten zeigen: „Alle Revolutionen, die Frankreich im Laufe dieses Jahrhunderts mitgemacht hat, haben im Augenblick ihres Ausbruchs fallende Selbstmordziffern bewirkt“ (SM 225). Wie lässt sich dies erklären? Jedenfalls nicht durch eine gelähmte Administration, die die Selbstmorde weniger genau erfasst. Es gibt Krisen des Verfalls und solche, die die Leidenschaften entfachen. In ihnen rückt die Gesellschaft zusammen, die Kollektivgefühle werden intensiver, jeder fühlt sich mehr eingebunden. Es entsteht „eine größere Integration des Ganzen“. In der Krise, wenn alle gegenüber „zusammenstehen müssen“, denkt man weniger an sich selbst. Kurz, der egoistische Selbstmord steht „im umgekehrten Verhältnis zum Integrationsgrad der Kirche, der Familie und des Staats“; er „variiert im umgekehrten Verhältnis zum Grad der Integration der sozialen Gruppen, denen der einzelne angehört“ (SM 231).

Was ist also seine ‚Eigenart‘? Löst sich das *lien sociale* auf, entfremdet sich der Einzelne vom kollektiven Leben, interessiert sich eher für seine persönlichen Ziele, als die der Gruppe. Bezeichnet man dies als Egoismus, kann man den Suizid, der aus einer „übermäßigen Individuation hervorgeht, als egoistisch bezeichnen“. Er taucht nicht in solchen Gesellschaften auf, die stark inte-

griert sind, in denen sich die Einzelnen als im Dienst der Gruppe stehend verstehen, und in denen es Sanktionen gibt für den Fall, in dem sie sich durch den Tod ihren Pflichten entziehen wollen. Er taucht auf, wenn diese starke Autorität der Gruppe bröckelt – dann erkennt sie den Einzelnen das Recht zu, zu tun, was sie ohnehin nicht verhindern kann. Dies ist die indirekte Begünstigung des Suizids. Den Einzelnen fehlt aber auch jeder Anlass, ihr Dasein „mit Geduld zu ertragen“. Der „exzessive“ Individualismus fördert den Selbstmord nicht nur, er ist selbst die Ursache (SM 232f.). En passant findet Durkheim hier die vielleicht ausgreifendste Formulierung seines Ansatzes: „Uns nach ihrem Abbild formend, hat [die Gesellschaft] uns mit jenem religiösen, politischen und sittlichen Glauben durchdrungen, der unser Verhalten bestimmt. Wir bemühen uns, unsere Intelligenz zu erweitern, um unsere Rolle in der Gesellschaft spielen zu können, und ... es [ist] die Gesellschaft, die uns die Werkzeuge für diese Entwicklung liefert“. Wenn alle „höheren Formen des menschlichen Tuns kollektiven Ursprungs sind“, ist auch ihr Ziel kollektiv. Diese Formen des Handelns und Denkens sind „die Gesellschaft selbst, verkörpert und individualisiert in jedem von uns.“ (SM 237f.). Zudem gibt es kollektive „Strömungen von Depression und Enttäuschung“ - Ideologien, die den Wert des Lebens herabsetzen, sind die Folge. Die Depression des Einzelnen ist die des Kollektivs.

#### 4.4.8 Der altruistische Selbstmord: zu starke Integration

„Der Primitive kann überall, wohin er geht, seine Götter und seine Familie mitnehmen, nach denen sein soziales Wesen verlangt“ (SM 240)

In eine andere Kategorie fallen Witwenverbrennungen, Selbstmorde der Alten, der Märtyrer. „Primitive Gesellschaften“ haben ihren Selbstmord. Ist beim ersten Typ ‚übermäßige Vereinzelung‘ der soziale Grund, so gehen diese Selbstmorde auf eine ‚zu schwache‘ Individualität zurück. „Wenn der Mensch aus der Gesellschaft herausgelöst wird, begeht er leicht Selbstmord“; dasselbe gilt aber „auch, wenn er zu sehr in sie verstrickt ist“. Durkheim denkt hier an „primitivere Gesellschaften“. Endemisch tritt hier eine Selbsttötung auf, die den religiösen oder mythischen Überzeugungen nach im Dienst des Kollektivs vollzogen wird. So glaubten etwa die „Goten, daß diejenigen, die eines natürlichen Todes sterben, auf ewig dazu verdammt sind, in Höhlen giftiger Tiere herumzuhocken“ (SM 242f.). Durkheim nennt eine ganze Reihe anderer Vorstellungen, die den Selbstmord legitimieren. In jedem Fall tötet man sich hier nicht, weil man sich das Recht dazu nimmt, sondern weil man „dazu verpflichtet ist.“ (SM 244) In dieser Pflicht gibt es Abstufungen; das Kollektiv kann die Verbindung des Einzelnen zum Leben nur „lockern“ oder strikt befehlen, „Schluß zu machen“ (SM 245). Entspringt der egoistische Selbstmord dem „übertriebenen“ Individualismus, so ist dieser Ergebnis einer (zu) „rudimentären Individualität“. Durkheim nennt ihn „altruistisch“ (unpersönlich, dezentriert); und für den Fall, dass es eine Pflicht dazu gibt, „obligatorisch altruistisch“ (SM 247f.). Es gibt auch andere Fälle. In „Polynesiern genügt sehr oft eine leichte Beleidigung, um einen Menschen zum Selbstmord zu bestimmen. Ähnlich ist es bei den Indianern Nordamerikas. Ein Ehezwist oder ein Anflug von Eifersucht ist Anlaß genug“. Ebenso weiß man, „mit welcher Bereitschaft sich die Japaner aus dem wichtigsten Anlaß den Bauch aufschlitzen“ – hier hat man es eher mit dem ‚fakultativen altruistischen Selbstmord‘ zu tun. (SM 248). Beide setzen eine bestimmte Vorstellung des individuellen Lebens voraus. Es ist nicht sonderlich kostbar. „Diese Bräuche hängen demnach genau wie der obligatorische Selbstmord mit den grundlegenden Moralmaximen primitiver Völker zusammen“;

moralischen Maximen, die es darauf anlegen, dass der Einzelne vorrangig dem Kollektiv dient, statt eigenen Interessen. Diese Gesellschaften sind „auf Verzicht und auf bedingungslose Unterwerfung ausgerichtet“ (SM 249f.). Ein deutlicher Fall dieses Selbstmordtyps sind die Märtyrertode. Aus Durkheims Perspektive ist es egal, ob der Selbstmörder Andere mit sich reißt (Selbstmordattentate) oder nicht (z.B. Selbstverbrennungen). In beiden Fällen strebt das Individuum danach, „sich seines irdischen Seins zu entledigen, um sich in das andere Etwas zu stürzen, das es als seinen eigentlichen Inhalt ansieht“. Handelt es nicht aus Verzweiflung? Dies liegt auf der Hand; aber darin „sind sich alle Selbstmörder ähnlich“. Gleichwohl gibt es eminente Unterschiede: Der ‚Egoist‘ ist traurig, weil er „nichts Wirkliches sieht außer dem einzelnen, der radikale Altruist ist traurig, weil für ihn der einzelne allein nicht lebensfähig ist. Der eine steht abseits vom Leben, weil er kein Ziel erkennt, an das er sich halten könnte, ... der andere, weil er wohl ein Ziel hat, aber außerhalb dieses Lebens“. Kurz, die „Schwermut des einen ist himmelweit verschieden von der des anderen“ (SM 252f.). Ist die Religion der Grund, sind es die religiösen Vorstellungen, die in den Suizid treiben? Nun, das „Tun des Menschen ist nicht von abstrakten Vorstellungen bestimmt“. Diese Vorstellungen sind die einer Gesellschaft. Was etwa den Pantheismus anbetrifft, die Verneinung jeder Individualität, so kann sich eine solche Religion nur in einer „Gesellschaft bilden, in der der einzelne nichts gilt“. *Die Gesellschaft ist das A priori*. Ist die Religion je die einer bestimmten Gesellschaft, so sind es auch die Selbstmorde. Der Pantheismus, auf den Durkheim eher nebenbei zu sprechen kam, offenbart einen weiteren Untertyp, den „überspitzt altruistischen Selbstmord“ der Mystiker. In jedem Fall sind diese Tötungen nicht mit unseren Augen zu verstehen - uns trennt die „Distanz, die primitive Völker von hochkultivierten trennt“ (SM 254) - die zwischen modernen, individualistischen und kollektivistischen oder traditionellen Gesellschaften.

#### 4.4.9 Der anomische Selbstmord: fehlende Reglementierung

Dieser Selbstmord ist das prominent wahrgenommene Thema des Buches, da er der Moderne entspringt, ihrer „Anomie“ (‚Unordnung‘, SM 289). Wirtschaftliche Anomie ist Durkheims Beschreibung der ‚Misere‘ der europäischen Gegenwart. Das Gesetz des Marktes gilt, und da es keine moralischen Imperative, keine Autoritäten kennt, ist es kein ‚Gesetz‘. Was ist die ‚Eigenart‘ dieses Selbstmordes? Hier ist weniger die Art entscheidend, wie die Einzelnen intergiert, als die, in der sie „reguliert“ sind. Die Einzelnen leiden daran, dass ihre Aktivitäten „regellos“ geworden sind. Anomie bezeichnet zwar einen Selbstmordtyp, der mit dem egoistischen gemein hat, dass das Kollektiv dem Individuum „nicht gegenwärtig genug ist“. Indes, die Art, in der das Kollektiv ‚fehlt‘, ist nicht dieselbe. Beim egoistischen Selbstmord fehlt das Kollektiv als Sphäre des gemeinsamen Handelns; beim anomischen fehlt das Kollektiv, insofern es die individuellen Wünsche nicht begrenzt – es fehlt als im Hintergrund wirkende moralische Autorität (SM 295f.). Die Gründe, warum man sich in einer solchen Situation eher umbringt, mögen auf den ersten Blick idiosynkratisch scheinen: Die „Vergötzung des Wohlstands“ (SM 292) ist das Kennzeichen der Moderne; heute heißt es Konsumgesellschaft. Das Subjekt dieser Gesellschaft jagt der Zukunft nach, größerem Wohlstand, neuen Genüssen und Erlebnissen. Die Einzelnen erfasst hier ein „überhitzter Ehrgeiz“, ihre Ziele liegen „himmelweit über allem Erreichbaren“. Die Realität muss demgegenüber verblassen. Und da die Krise der „Dauerzustand“ dieser Gesellschaft ist, erlebt man ständig Enttäuschungen. Demgegenüber hat das Subjekt nichts, woran es sich klammern kann, sein Begehren bezieht sich eben auf die Zukunft, das Neue. Also bringt es sich bei der



kleinsten Schwierigkeit um - es ist eben nicht gewohnt, sich zu beschränken. Die Selbstmordrate ist in der Ökonomie daher konstant höher als anderswo. Hinzu kommen steigende Zahlen bei konjunkturellen Höhe- und Tiefpunkten: sowohl Verluste als auch plötzlicher Gewinn sind selbstmordfördernd. Letztere, weil der Einzelne sich nun ganz neuen Möglichkeiten gegenüber sieht; die sozialen Schichten durchlässig werden; auch hier also Grenzen entfallen. Umso „nutzloser wird die Anstrengung“, andere zu übertreffen. „Es ist kein Wunder, daß unter solchen Umständen der Wille zum Leben seine Kraft verliert“ (SM 289).

Es gibt eine weitere Sphäre, in der Durkheim Anomie feststellt: das Familien-, genauer, das *sexuelle* Leben. Auch hier gilt: „Sobald man von nichts in Grenzen gehalten wird, kann man selbst keine Grenzen einhalten. ... Wenn man fast den ganzen Bereich der Möglichkeiten ausgekostet hat, träumt man vom Unmöglichen“. Dies erzeugt einen "Zustand von Unruhe, Erregung und Unzufriedenheit, durch den die Möglichkeit eines Selbstmordes realer wird" (SM 312). Hier, in diesen Ausführungen über die Wirkung von Scheidung und Witwenschaft hat man wohl den schwächsten Durkheim vor sich. Die Konsequenz der Scheidung, ein sexuell ‚ungeregeltes‘ Leben führen zu müssen, betreffe insbesondere den Mann; er begehe den ‚sexuellen anomischen‘ Suizid, da die sexuellen Bedürfnisse der Frau ‚weniger geistig‘ seien, sie ihren „Instinkten“ nur zu folgen brauche, um "Ruhe und Frieden zu finden" (SM 313). Gehen wir darüber milde lächelnd hinweg. Erwähnt werden soll hier nur die These zur Funktion der Ehe: Diese ist weniger eine Institution, die die Frau gegen Notfälle versichert, als eine, die den Mann aufrechterhält.

#### 4.4.10 Die Fußnote zum fatalistischen Selbstmord

Der egoistische und altruistische Suizid sind einander umgekehrt symmetrisch: Man bringt sich um, weil man (schlicht gesagt) 'zu vereinzelt' oder 'nicht allein genug' ist. Gibt es auch das Gegenstück des anomischen Selbstmords, bringt man sich um, weil das Leben zu sehr reglementiert ist? Man sollte es meinen. Durkheim erwähnt ihn indes nur in einer Fußnote, den fatalistischen Suizid, der aus einem Übermaß von Regeln resultiert. Es ist der Suizid derer, „denen die Zukunft mitleidlos vermauert wird“ oder deren „Triebleben durch eine bedrückende Disziplin gewaltsam erstickt wird“. Durkheim denkt an junge Eheleute, kinderlos verheiratete Frauen und antike Sklaven; in all diesen Fällen sieht er keinen aktuellen Wert (SM 318). Es gibt indes einen Selbstmordtyp, der bei ihm nicht auftaucht, aber aktuell relevant ist: derjenige der Selbstmordattentäter. Hätte Durkheim auch diesen (der aus der Innensicht ein Märtyrertod ist) zu den altruistischen Selbstmorden gezählt. Die Frage ist, wodurch diese Attentate motiviert sind – durch das Versprechen einer jenseitigen Zukunft (die Märtyrer, im 'altruistischen Selbstmord') oder die Verzweiflung und Wut angesichts der Übermacht des Westens (was Durkheim sicher als ‚fatalistischen Suizid‘ eingeordnet hätte).

#### 4.4.11 Fazit

Mit dem Suizid ist es „wie mit einer Geisteskrankheit. Für den Laien besteht diese in einer einzigen, immer gleichen Erscheinungsform, die sich nur äußerlich je nach den Umständen unterscheidet“, während der Psychologe sehr wohl weiß, dass es strikt getrennte Krankheiten gibt. Ebenso stellt man sich den Selbstmörder meist als Melancholiker vor - während der Soziologe sehr wohl weiß, dass es sehr verschiedene Gründe gibt (SM 319ff.). Was Durkheim letztlich be-

weisen will, ist: „Jede Gesellschaft hat in jedem Augenblick ihrer Geschichte jeweils eine bestimmte Neigung zum Selbstmord“ (SM 32); und auch das Steigen oder Sinken der Rate ist konstant – jede Gesellschaft hat einen eigenen „Beschleunigungskoeffizienten“. Die Daten zeugen von kollektiven Tendenzen - von kollektiven Kräften.

"Aus alledem ergibt sich, daß sich die soziale Selbstmordrate nur soziologisch erklären läßt. Zu jeder gegebenen Zeit bestimmt sich die Zahl der Selbstmorde aus der moralischen Verfassung der Gesellschaft. Es besteht demnach für jedes Volk gesondert eine Kollektivkraft von ganz bestimmtem Ausmaß, die die Menschen zum Selbstmord treibt. Die Handlungen des jeweils Betroffenen, ..., sind in Wirklichkeit Folge ... eines sozialen Zustandes, der sich durch sie manifestiert. ... Jede soziale Gruppe hat tatsächlich einen Grad der Kollektivanfälligkeit für diesen Akt, der einen ihrer Charakterzüge bildet, ... Die Elemente dieser Neigung sind ... die in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Strömungen von Egoismus, Altruismus oder Anomie" (SM 346).

Durkheim spricht von der kollektiven "Neigung zum Selbstmord" (353), einer Kraft, die einen "Tribut" verlangt. Er spricht - wie erwähnt - von einem "unpersönlichen Kausalnexus" (359).

"Wenn man von Neigungen oder Kollektivgefühlen redet, sieht man ... nicht gern mehr als Metaphern und Redensarten ... Man vermeidet es, sie als definitive Größen [zu betrachten], als Kräfte mit Eigenexistenz anzusehen, die das bewußte Handeln des einzelnen beherrschen. Aber das ist eigentlich ihre Natur ... Die Einzelglieder, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt wechseln von Jahr zu Jahr, trotzdem ist die Zahl der Selbstmorde gleichbleibend, solange sich die Gesellschaft selbst nicht ändert" (SM 356).

Das Ergebnis ist: "Die Kollektivströmungen führen ein Eigenleben. Sie sind als Kräfte genau so wirklich wie kosmische Kräfte, auch wenn Sie von anderer Art sind" - nämlich moralischer. "Sie wirken auf die einzelnen genauso von außen ein, wenn auch anders", und keineswegs handelt es sich um "bloße Wortgebilde" (359f.) In der folgenden Passage fasst Durkheim - und letztlich läuft das Ganze darauf hinaus - seine Emergenztheorie zusammen: zwar besteht das Soziale nur aus den Einzelwesen - aber wenn sich diese zusammenschließen, entsteht Neues, mit neuen Eigenschaften - ebenso wie in der Zelle aus nichtlebendigen Bestandteilen Leben entsteht. Insofern sind "die kollektiven Tendenzen und Denkweisen von anderer Art" als die individuellen (360). Zwar besteht auch das soziale Leben nur aus Psychischem - aber die Sozialpsychologie hat ihre "eigenen Gesetze" (363). Dass es nicht einen Selbstmord gibt, sondern *Selbstmorde*; dass die Gründe nicht immer dieselben, sondern sogar konträr und stets gesellschaftlicher Natur sind – das sind über diesen 'Beweis' hinaus die Aha-Effekte dieses Buches. Suizide sind ein aktuelles, und sie sind immer schon ein gesellschaftliches Thema gewesen. In religiös fundierten Gesellschaften gibt es Verbote des Selbstmordes; auch moderne Gesellschaften beobachten sich daraufhin ständig, sorgen sich um ihre Selbstmordrate, suchen sie zu drücken. Sie führen Statistiken und bilden mit Psychologen und Psychiatern Spezialisten aus, die Selbstmorden - etwa in Gefängnissen - zuvorkommen sollen. Auch heute noch vermag eine durkheimianisch informierte, gesellschafts- oder kulturtheoretische Analyse einer rein psychologischen oder psychopathologischen Wesentliches hinzuzufügen.

## **Wissenstest**



Erläutern Sie Frage(n), Gegenstand und Ergebnis sowie Methode der Selbstmordstudie. Gehen Sie dabei auf die verschiedenen Typen der Selbstmorde (egoistisch, anomisch, altruistisch) ein und erläutern Sie an Beispielen Ergebnisse Durkheims: welche Variablen ko-variiieren, welche nicht - und wie erklärt sich Durkheim die Korrelationen? Was ist das Gesamtergebnis? Und inwiefern unterscheidet sich eine solche soziologische Untersuchung des Selbstmordes von anderen disziplinären Blicken (wie denen der Psychologie z.B.)?

## 4.5 Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Das totemistische System in Australien [1912]

### 4.5.1 Einführendes

"In seiner Einführung in die *Elementaren Formen* betont Durkheim, dass sein Buch keine 'Kriegsmaschine gegen die Religion' sei; er erinnert daran, dass eines der Postulate der Soziologie ist, dass eine Institution, welche sie auch sei, nicht 'auf einem Fehler beruhen kann und auf einer Unwahrheit, ohne die sie nämlich nicht dauern könnte'. In wenigen Worten ist alles gesagt. Voila, das ist die Aktualität des Buches" (Maffesoli 1991: 5).

Durkheim betrachtet auch die Religion - wie die Selbstmordrate oder Solidarität oder Moral - als „eminente soziale Angelegenheit“, die sich soziologisch erklären lässt. Religiöse Vorstellungen sind Vorstellungen, die in bestimmten Gesellschaften entstehen und für diese eine Funktion haben. Genauer, sind es Vorstellungen, "die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken". Religiöse Rituale sind Handlungen, die "dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände" von Kollektiven zu erzeugen. Alle religiösen Fakten sind "Produkte des kollektiven Denkens." (EF 28) Durkheim stellt uns diese Sätze als das Ergebnis dieses Buches vor. Man sieht die Brisanz der These noch nicht; und das Ergebnis ist auch nicht vollständig. Neben religiösen Vorstellungen geht es auch um andere Formen des Wissens - es geht (in Fortführung des Aufsatzes zu den *primitiven Formen der Klassifikation*) um die These des sozialen Ursprungs von Denkweisen und Kategorien. Und es geht um einen Beitrag zur allgemeinen Soziologie. Die Studie zu den ‚elementaren Formen des religiösen Lebens‘ – den totemistischen Gesellschaften Australiens – ist Durkheims letztes Werk. Noch einmal ist es monumental, originell; zuweilen fulminant. Hier führt Durkheim einerseits die Methode der ‚französischen Schule der Soziologie‘ durch, die vergleichende Analyse der nicht-modernen Gesellschaften mit der eigenen, im Ziel, auf die Grundlagen des sozialen Lebens schlechthin zu kommen. Was ist, wie entsteht und verstetigt sich eine ‚Gesellschaft‘? Gestellt ist hier die Grundfrage der soziologischen Theorie. Beantwortet wird sie mit einer komplexen These zu den imaginären, symbolischen und materiellen Aspekten der Institution von Kollektiven, einer These der ungeplanten, eigendynamischen Emergenz von Kollektiven. Diese These – die Antwort auf die Frage, wie eine Gesellschaft ‚entsteht‘ und was sie ‚ist‘ – steckt in der berühmtesten Passage des Buches, in der Durkheim Szenen ritualgestützter kollektiver Erregung beschreibt. In dieser emergenz- und symboltheoretischen Konzeption des Sozialen liegt ein starkes Moment der Aktualität Durkheims insgesamt. Die Ritual-, Symbol- und Ding-gestützte ‚imaginäre Institution der Gesellschaft‘, die Durkheim hier beschreibt, verläuft durchaus nicht immer auf dieselbe Weise - die Riten sind je spezielle, die Vorstellungen des Kollektivs ebenso. Durkheim interessiert sich namentlich für totemistische Kollektive, die neben Menschen Nichtmenschen (Tiere und Pflanzen) als aktive Mitglieder umfassen - im Gegensatz zu dem, was in ‚anthropistischen‘ Gesellschaften vor sich geht (Descola 2011, Seyfert 2011). Heute interessiert man sich in diesem Sinne nicht mehr mit evolutionistischen Annahmen, sondern systematisch für den Totemismus - als eine Möglichkeit neben anderen, Kollektive zu bilden (s.u.).

#### 4.5.2 Vorbereitendes (Religionssoziologie):

Es gibt einen vorbereitenden Text, *Sur le totémisme*. Hier formuliert Durkheim neben einer These zur Exogamie eine zur Entwicklung des Totemismus. Der totemistische Kult habe eine „autochthone Evolution“, die aus dem „Leben des Stammes selbst stammt, dessen inneren Ereignissen, den Verbindungen mit benachbarten Stämmen, dem Gebrauch der Zeit“. Und weiter: „Man weiß heute, dass diese Völker nicht stationär sind; sie haben eine Geschichte, die sie oft selbst ignorieren, aber deren Spur sich in der Textur ihrer Institutionen zeigt“. Auch die Arunta haben eine lange Vergangenheit, sie zählen gar zu den „fortgeschrittensten“ australischen Völkern, da das Kollektiv bereits ein Gefühl seiner Einheit hat (Durkheim 1900/1901: 89f.). Vor allem aber bereitet Durkheim hier seine religionssoziologische Interpretation vor, die im Gegensatz steht zu der führender Totemismusforscher, namentlich James G. Frazer (*Totemism and exogamy*, 1910). Der Kern des Totemismus ist, so Durkheim, weder der ökonomische Nutzen der Klane füreinander noch die Bezeichnung der Einzelnen, oder das Tabusystem. Primär sind die „solidarischen Beziehungen“ zwischen Menschen und Nichtmenschen. Alles „andere tritt in die totemistischen Gesellschaften später ein“ - erst "nachdem dieses solidarische Band verloren gegangen ist" (so Seyfert 2011: 186). Sicher handelt es sich bei den totemistischen Riten darum, die Kontinuität der Spezies zu sichern: um dem Klan die heiligen Wesen zu bewahren, mit denen seine Schicksalsgenossen solidarisch waren. Das System hat aber nicht primär eine ökonomische Funktion (dem Nachbarklan essbare Pflanzen oder Tiere zu geben). Vielmehr hat es eine "rein religiöse" Funktion - eine gesellschaftliche: die Konstitution von Gruppen. "Damit es einen Klan des Kängurus geben kann, braucht es Tiere dieser Art" (Durkheim 1900/1901: 115). Später - in den *Elementaren Formen* - wird Durkheim von einer Gesellschaftsform sprechen, in der die 'Tierform' die Grundform ist, in der sich das kollektive Leben einrichtet und der Mensch seine Beziehungen zu seinesgleichen denkt und fühlt. "Tatsächlich ist das wesentliche Prinzip dieses religiösen Systems, dass der Mensch und das Tier, das ihm als Totem dient, durch eine enge Verwandtschaft vereint sind. Tatsächlich gibt es zwischen ihnen eine veritable substantielle Identität." (Durkheim 1900/01: 117) Bei Descola (s.o.) führt dies heute dazu, von einer anderen, der europäisch-modernen fremden "sozialen Ontologie", einem anderen "Identifikationsmodus" zu sprechen - anderen Arten, wie sich Kollektive zusammensetzen. Auch der Text über das Inzestverbot (*La prohibition de l'inceste*) bereitet die religionssoziologische Argumentation vor. Es geht um die Frage, warum die meisten "Gesellschaften den Inzest verboten haben, und es selbst unter die amoralischsten aller Praktiken klassifiziert haben" - eine Frage, die später Lévi-Strauss' Elementare Strukturen der Verwandtschaft motiviert (mit der Antwort: das Verbot des Inzests ist die Kehrseite einer positiven Beziehung: dem Gebot der Exogamie, das dazu dient, die Gesellschaft zu ermöglichen und immer erneut zu konstituieren). Durkheim bringt hier bereits das Inzestverbot mit der Exogamieregel in Verbindung; erkennt die differenzierende Bedeutung des Totemismus - die Gruppen differenzieren sich, indem sie andere Totems haben; diskutiert die symbolische Bedeutung des Totems, die Tatsache, dass die Totemtiere oder -pflanzen den menschlichen Mitgliedern des Clans einen Namen geben - und definiert die "kollektiven Repräsentationen" als Gegenstand der Soziologie: Betonend, dass die menschliche Entwicklung, die Veränderung von Gesellschaften und ihrer Vorstellungen *keiner* einlinigen Entwicklung unterliegen. Eine weitere Grundlage legt Durkheim in *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (1903/04), die Komplexität der totemistischen Klassifikationen betonend, ihre quasi-mathematische Logik, die Tatsache, dass sie soziale und logische Operationen sind. Zu nennen ist zudem der bereits zitierte Text *Zur Bestimmung der religiösen Phänomene*, der diese als ver-

pflichtende charakterisiert, die sich auf Heiliges beziehen - das ursprünglich ist, nicht auf anderes ableitbar. Erwähnen muss man als Vorarbeiten der Religionssoziologie auch Huberts und Mauss' *Essai über das Opfer* (2012 [1899]) und die *Theorie der Magie* (2012 [1904]); oder Robert Hertz' Arbeit über die *Vorherrschaft der rechten Hand* (1909).

### 4.5.3 Vorbereitendes (Wissenssoziologie)

1903 veröffentlichen Durkheim und Mauss in der *Année sociologie* ihre - mit der Religionssoziologie eng zusammenhängende, aber auch differente - *Wissenssoziologie*: die Erforschung des sozialen 'Ursprungs' der Kategorien. In *Über einige primitive Formen von Klassifikation* sind die wichtigsten Ideen bereits versammelt; Hubert hat mit der Idee des religiösen Ursprungs der Zeiteinteilungen einen Beitrag geleistet (*La représentation du temps dans la religion* 1905); weitere Arbeiten werden folgen (z.B. zur Kategorie der Persönlichkeit von Mauss; oder zum chinesischen Denken bei Granet). Was ist das Vorhaben dieser Wissenssoziologie? Es geht um die Klassifikationen der Natur in anderen Gesellschaften:

"Jede Klassifikation impliziert eine hierarchische Ordnung, für die wir weder in der äußeren Welt noch in unserem Bewußtsein ein Vorbild finden. Wir müssen uns daher fragen, woher wir sie haben. Schon die Ausdrücke, mit denen wir sie kennzeichnen, berechtigen uns zu der Annahme, daß all diese logischen Begriffe außerlogischen Ursprungs sind." (Durkheim, Mauss 1993: 177)

Was könnte dieser Ursprung sein, wie ließe er sich nachweisen? Bei den totemistischen Gesellschaften (die einfach sind, da sie nur aus Clans und Phatrien bestehen) sind alle Mitglieder eines Stammes "klar abgegrenzten Bereichen zugeordnet". Die These ist, dass diese Klassifikation der Dinge die der Menschen "reproduziert", da alle Dinge zwischen den Stammesmitgliedern aufgeteilt sind (gelten als männlich oder weiblich); oder je einem Clan zugehörig sind, in dessen Inneren sich die Dinge ebenso wenig unterscheiden wie die Menschen. Es folgt - nach dem Nachweis des gleichen Prinzips der Klassifikation in Hochkulturen - eine Passage, die das "primitive" mit dem wissenschaftlichen Denken zusammenbringt. *Beides* sind Klassifikationen, die "primitiven" haben alle "Merkmale der wissenschaftlichen Klassifikationen" und dieselbe "ausschließlich" spekulative Funktion, "Beziehungen zwischen den Wesenheiten ... intelligibel zu machen." (ebd. 249) Das Wesentliche ist: Das Soziale wird vorausgesetzt - die Klassifikationen sind sozialen Ursprungs, es haben nicht die logischen Beziehungen zwischen Dingen die Grundlage für die sozialen Beziehungen zwischen Menschen gebildet, sondern die sozialen Beziehungen waren Vorbild der logischen. Die Menschen klassifizieren Dinge, "weil sie selbst" in Gruppen aufgeteilt sind; und sie können sich eine Einheit, ein Universum der Dinge denken, "weil man auch die Gesellschaft in dieser Weise sieht. Sie ist ... das einzige Ganze", ebenso wie die logische Hierarchie nur die soziale Hierarchie reproduzieren kann". - Wenn man also bislang oft gedacht hat, "die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt", so werden Mauss und Durkheim sagen: der Anthropozentrismus ist in Wahrheit ein "Soziozentrismus". "Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft" (ebd. 254).

### Wissenstest

Erläutern Sie die Vorgehensweise und die These der durkheimschen Wissenssoziologie: Was ist daran brisant - aus dem Blick klassischer Disziplinen wie der Philosophie? Und was ist das genuin soziologische?

Wissenstext



#### 4.5.4 Durkheims Buch: Religions-, Wissens- und Moralsoziologie

Durkheim selbst spricht nicht von einer Gesellschaftstheorie als Theorie der Konstitution des Sozialen. Für ihn stellt sich der Ertrag des Buches religions- und wissenssoziologisch dar. Faktisch interessiert er sich gleichwohl für die (symbolische) Konstitution der Gesellschaft, wenn er (wie Arnold van Gennep sagt) eine ‚emblemistische‘ und ‚kollektivistische‘ Theorie des Totemismus entwirft; faktisch kommt er zudem zu einer These der differenzierenden Identifikation des Menschen mit dem Totemtier oder der Totempflanze. Was will Durkheim also selbst für Fragen beantworten? Vor allem geht es um die Erklärung des Religiösen.

Der „Hauptzweck“ des Buches ist, die „primitivste und einfachste Religion zu studieren, die bis jetzt bekannt ist“, und sie zu erklären. Dazu muss man zunächst die „Struktur dieses Systems mit der Genauigkeit und der Treue beschreiben, wie es ein Ethnograph“ tut (EF 17). Aber damit hat die Aufgabe des Soziologen erst begonnen, er muss auch die Religion allgemein analysieren, ihre konstitutiven Elemente (die Vorstellungen oder Mythen, die Praxen oder Riten. Dabei ist der Soziologe nicht darauf aus, von allerlei „Wunderlichkeiten und Seltsamkeiten“ zu berichten. Ihm geht es letztlich um die moderne Gesellschaft – sie muss man erklären (EF 17). Will man in den Gesellschaften einen gemeinsamen sozietaalen Grund, generelle Mechanismen behaupten, muss man Religion und Kultur in allen Formen rehabilitieren. Statt aus dem Studium ‚einfacher‘ Religionen eine „Kriegsmaschine gegen die Religion“ zu machen; statt diesen Kulturen ein wirres Denken zuzuschreiben, will Durkheim ihre ‚Wahrheit‘ zeigen. Alle Formen des religiösen und damit sozialen Lebens sind funktional, denn ein „wesentliches Postulat der Soziologie ist ..., daß eine menschliche Einrichtung nicht auf Irrtum und auf Lüge beruhen kann: denn sonst könnte sie nicht dauern“ (EF 19, 18). Die Frage nach der Funktion der Religion stellen, heißt, das „Problem des Ursprungs der Religionen“ neu zu fassen (EF 25f.).

Mit dieser funktionalen Erklärung des Religiösen verbindet sich ein zweites Ziel. Das ‚sekundäre Untersuchungsobjekt‘ ist die soziologische Erklärung des Denkens respektive Wissens. Durkheim begründet (gemeinsam mit Mauss) jene spezifisch französische Variante der Wissenssoziologie, die dann, modifiziert und gegen seinen Strich gebürstet, Lévi-Strauss entfalten wird – die vergleichende Studie der Ordnungen der Dinge und Menschen. Inwiefern hängen Religion und Wissen zusammen? Jede Religion ist zugleich auch eine Kosmologie, eine Ordnung aller Dinge. Und weil die Religion in diesem Sinne selbst zunächst auch Wissenschaft und Philosophie gewesen ist, sind diese aus ihr entstanden - nicht nur, was den Inhalt des Wissens betrifft, vielmehr auch dessen Form. Die Kategorien, Begriffe, die das ‚ganze intellektuelle Leben beherrschen‘, sind religiösen, also sozialen Ursprungs: „Zeit, Ort, Substanz, Qualität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden“ (EF 27f.).

Drittens gibt es einen mehr oder weniger impliziten Zweck, den der Moralwissenschaft. Durkheim verweist auf die Notwendigkeit jeder Gesellschaft, ‚Götter‘ zu schaffen, faszinierende, Verhalten leitende Ideale, die symbolisch verkörpert und deren Kraft periodisch erneuert werden

müssen. Jede Gesellschaft braucht kollektive Attraktionen. Durkheim hofft im Übrigen endlich einen „Schlußstrich“ unter das Missverständnis zu ziehen, der Zwang sei für ihn das Wesentliche des Sozialen. Es handelt sich nur um dessen „äußeres Zeichen“. Und wenn er derart aus dem Druck ein „Definitionsmerkmal der soziologischen Phänomene“ machte, so nicht, um zu sagen, es sei das einzige Merkmal. Es gibt einen mindestens ebenso wichtigen: die Energie, die den Einzelnen in Situationen „kollektiver Wallung“ (EF 310) zufließt, das „stimulierende Handeln der Gesellschaft“ (EF 291). Der Moderne muss man vor Augen führen, dass auch sie dessen bedarf. Die Essenz des Sozialen ist ideeller Art, es ist die „moralische Autorität“ (EF 287f., Fn.). Kurz, auch dieses Buch sucht nach dem ‚sozialen Band‘, das zur Existenz jeder Gesellschaft notwendig ist. (4) Viertens, gibt es eine wissenspolitische Aufgabe. Noch einmal will Durkheim zeigen, dass das Soziale Gegenstand einer Wissenschaft sein muss – an diesem lebendigen ‚Experiment‘ der Arunta. Zu wenige wissen bisher, dass die Gesellschaft Gesetzen unterworfen ist, zu viele halten hier noch „Wunder für möglich“. So denke man immer noch, der Gesetzgeber könne eine „Institution aus dem Nichts erschaffen“, wie es Gläubige für Gott und die Welt annehmen. „Den sozialen Fakten gegenüber benehmen wir uns noch wie Primitive“ (EF 50).

#### 4.5.5 Rezeption

Wie wurde das Buch aufgenommen? Den Zeitgenossen war Durkheim einmal mehr, mit diesem auffälligen Interesse für nichtmoderne Kulturen, suspekt. Zusammen mit Henri Hubert, Marcel Mauss und Arnold Van Gennep galt er etwa Georges Foucart (dem Herausgeber der Neuauflage der *Histoire des religions et méthode comparative*) der ‚französischen Totemismusschule‘ zugehörig, einer Art Sekte, die der Öffentlichkeit den ‚Glauben an Totem, Tabu, kollektives Opfer und bäuerliche Riten‘ aufzwingen wolle. Unter den Philosophen, die das Thema der Religion neben den Religionshistorikern bisher für sich beanspruchten, provozierte die Schrift ebenso sehr. Die ‚Realität‘ der ‚tiefen Gründe‘ des religiösen Phänomens anzuerkennen, reiche nicht, deren ‚Wahrheit‘ zu behaupten, wie Durkheim voraussetzt. Wenn die Soziologie Gott als Auto-divination der Gesellschaft enthüllt: was bleibt von der Religion? Es ist der ‚notwendig‘ destruktive Charakter der Soziologie, den man fürchtet – destruktiv, da die Soziologie sich vornimmt, das Eigentliche des Religiösen aufzudecken. Die Wissenschaft als solche müsse, so fürchten die Zeitgenossen, ihr Objekt ‚profanieren‘; sie impliziere per se die ‚Negation‘ des Sakralen. Der Wissenschaft ist eben nichts heilig. Durkheim reagiert auf diese Ängste im Vortrag über die Dualität der menschlichen Natur, zeigend, dass sein Ansatz kein Reduktionismus ist, da er die ‚soziale Natur‘ nicht auf der Seite des Abstiegs verortet, sondern auf der des Aufstiegs. Die Gesellschaft zieht die Einzelnen hinauf, statt sie zu reduzieren. Daher auch, wegen der Empfindlichkeiten, die Bekräftigung am Ende der Elementaren Formen: Die Gesellschaft ist nicht das „a-logische“ Wesen, „das man nur zu oft in ihr sehen möchte. Im Gegenteil: das kollektive Bewußtsein ist die höchste Form des psychischen Lebens, denn es ist ein Bewußtsein der Bewußtseine ... Dem logischen Denken soziale Ursprünge beizumessen heißt nicht, es herabzuwürdigen“ (EF 593). Mindestens ebenso schockiert die Philosophen der zweite Aspekt des Buches, die Wissenssoziologie. Zwei Thesen empören hier: die Kontinuität zwischen religiösem und rationellem Denken und die soziale Genese der Kategorien. Man will wohl glauben, dass die religiösen, moralischen und auch logischen Konzeptionen sozialen Ursprungs sind; aber dass die Begriffe Projektionen sozialer Dinge sind, ist den Experten des Denkens doch unannehmbar. Einmal mehr wehrt man sich gegen den soziologischen Imperialismus. Durkheim antwortet kurz: Die Soziologie ist durch und



durch rationalistisch; sie ist nicht destruktiv, sondern konstruktiv; sie arbeitet auf demselben Gebiet wie die (theoretische) Philosophie und besser, denn eine „kollektive Vorstellung bietet, weil sie kollektiv ist, schon Garantien der Objektivität“ (EF 586, vgl. Soulié 2012: 456f.).

Auch die Ethnologen reagierten kritisch auf den Sonntagsethnologen, der die Kulturen, die er sich zu assimilieren schien, nie besucht hatte. Ihm gegenüber wähten sie sich per se in einer privilegierten Position, sie kannten die Wahrheit des Totemismus. Nicht nur Malinowski sieht in Durkheims These, das Objekt der Kulte sei die Gesellschaft, eine Metaphysik (1913). Arnold van Gennep hat bereits 1906 (*Mythes et légendes en Australie. Étude d'ethnographie et de sociologie*) Durkheims Soziologismus kritisiert: „In Wirklichkeit ist es ... das Individuum, das Veränderungen erfindet“ (van Gennep 1906: xxxv). Sicher bewundert er in seinem Bericht über den ‚aktuellen Zustand des totemistischen Problems‘ Durkheims ‚Ingeniosität‘ (van Gennep 1920 [1917]: 49) – aber er äußert sich doch ironisch über diese ‚Theologie der *Nouvelle Sorbonne*‘, die Durkheim da vorlegt, zumal dessen Thesen in Bezug auf die australischen Gesellschaften falsch seien – diese sind gar nicht ‚einfach‘, sondern äußerst komplex. Falsch ist ebenso die ‚nominalistische‘ wie ‚emblematische‘ These (Tiere oder Pflanzen als Name und Emblem des Klans). Durkheim verkehrt die Dinge, ordne die prinzipiellen Merkmale den sekundären unter. Nur sekundär ist das Totem Name und Emblem, zunächst ist es Pflanze oder Tier (ebd. 43)! Für van Gennep ist das Wesentliche des Totemismus der Glaube an die gemeinsame Herkunft; genauer: „1) Begriff, Gefühl und Institution der Verwandtschaft zwischen einer Gruppe und einer Spezies; 2) die Lokalisation auf einem begrenzten Territorium der Gruppe und des Teils der Spezies, mit der man sich verwandt fühlt“ (ebd.: 344). Die ethnologische Kritik scheint wenig von Durkheims Buch stehen zu lassen. Alexander Goldenweiser attestiert ihm zwar Attraktivität (1915), aber nur als Steinbruch: Durkheims Kriterium der Religion, die Trennung des Sakralen/Profanen, erscheint ihm nicht als universell gültig; die Methode, aus einer Zeremonie eine ganze Religionstheorie zu zaubern, zu simpel; die Wissenstheorie zu eng, da sie die Alltagserfahrung ignoriert. Goldenweiser (1922: 361ff.) systematisiert die Kritik einer Generation von Anthropologen am Totemismuskonzept; wobei nun auch die Basis des Buches, die Identität von Klanorganisation und totemistischem Glauben, in Frage steht. Weder sind alle Australier in Klanen organisiert, noch sind totemistische Praktiken und Klans identisch. Radcliffe-Brown führt die Kritik fort: Durkheim verkenne die Vielfalt der religiösen Formen Australiens, stecke in metaphysischen Thesen, habe aber das zentrale Problem erkannt: den rituellen Bezug von Individuen zu natürlichen Dingen (Radcliffe-Brown 1952 [1929]: 194ff.).

Die Frage interessiert die Forschung bis heute. Warum nehmen diese Kulturen eine rituelle Haltung gegenüber Tieren und Pflanzen ein, warum haben die Erzählungen, die die Menschen betreffen, eine solche Vorliebe für Tiere? Franz Boas versucht (wie Malinowski, nach Frazer) eine ökonomistische These: Ein Tier wird ‚totemistisch‘, wenn es ‚gut zu essen‘ ist. Durkheim hatte festgestellt, dass die Totemtiere nur rituell oder nur unter Vorkehrungen verspeist werden dürfen, woran ihr heiliger Charakter kenntlich wird (EF 178ff.). Zudem gibt es Totemtiere, die ‚nicht gut zu essen‘ sind. Hier liefern bereits Spencer und Gillen eine bessere Erklärung als Boas und Malinowski (Lévi-Strauss 1965: 82). Weshalb gibt es etwa Mücken als Totems, warum Rituale, die ihre Vermehrung sichern? Man dürfe, so Spencer und Gillen, nicht vergessen, dass diese Tiere, „obwohl an sich sehr widerlich, ganz eng mit dem verbunden sind, was der Eingeborene in bestimmten Perioden des Jahres zu erhalten wünscht, nämlich einen starken Regen“. Mücken

und alle anderen Spezies sind „als Zeichen“ zu verstehen (so Lévi-Strauss, ebd. 83). Als Zeichen der Gruppe, so wird Durkheim sagen, nicht des Wetters –

Lévi-Strauss hat Durkheims Theorie am tiefsten fortgeführt, auch wenn er ihr eine ‚Illusion‘ attestiert, weil Durkheim unter ‚Totemismus‘ verschiedene Riten versammle - und auch wenn er dessen Ansatz umdreht. Zu erklären sei *nicht* die Projektion der sozialen Ordnung auf die Natur – sondern *wie sich die soziale Ordnung konstituiert*. Durkheim leite sie letztlich aus der Affektivität ab (die Menschen seien „durch einen Instinkt“ gezwungen, sich Bilder auf den Körper zu malen: EF 317, Lévi-Strauss 1965: 93f.). Immerhin findet Lévi-Strauss in diesem Buch aber auch den ‚besten Durkheim‘, für den jedes soziale Leben eine „intellektuelle Tätigkeit voraussetzt“ (ebd.: 124), etwa eben die Klassifikation der Tiere und Pflanzen. So gesehen ist der Totemismus (die Identifikation des Menschen mit anderen Spezies; die Benennung von Verwandtschaften mit Tier- oder Pflanzennamen) ein spezieller Fall von Klassifikationssystemen: jenes System, in dem sich die Gruppen in der Differenz zueinander konstituieren, da sie je andere Tiere als Totem haben. *Die Klassifikation der Tiere wird von der Sozialordnung verwendet, um sich zu konstituieren*. Damit formuliert sich das Kernproblem der Anthropologie neu. Es ist nun das des *Übergangs von der Natur zur Kultur*. Carl von Brandenstein nimmt in dieser Frage nach dem Bezug zwischen Totemtier und Gruppe die dritte Position ein. Demnach beruht die Einteilung in Klans auf den visuellen, taktilen, auditiven usw. Eigenschaften der Tiere (und Pflanzen), die ihrerseits einer klassifizierenden Struktur folgen. *Weder* erhält der Klan den Namen vom Känguru, *noch* wird das Känguru nach ihm benannt. Beiden wird gleichzeitig ein Eigenschaftswort zugeordnet (von Brandenstein 1982: 13, Désveaux 2013).

#### 4.5.6 Aktualität

Trotz oder gerade wegen der vielen Kritiken gilt: Es ist heute das attraktivste Werk Durkheims, in der soziologischen Theorie und in der Anthropologie. Für diese ist es eines der wirkmächtigsten Bücher überhaupt. Dies gilt zunächst in dem, was Durkheim negiert: Seither sind die Kinderkrankheiten der Ethnologie, der Evolutionismus und die These einer ‚primitiven Mentalität‘, obsolet. Sodann in dem, was Durkheim begründet - zunächst den Funktionalismus, die dominante Theorie der Anthropologie bis zum Strukturalismus; sodann diesen selbst. Die Anthropologie ist übrigens heute nachsichtiger als damals. Aus ihrer Sicht hat Durkheim bei allen Fehlern immerhin „alle Entwicklungen der zeitgenössischen australischen Anthropologie vorweggenommen“. Er erkannte die Bedeutung der mythischen *dreamtime*, der Darstellungs- oder Gedenkriten, des ‚Sexualtotems‘. Dies ist womöglich gar das Fundament dieses Totemismus (Désveaux 2013: 233). In ihm bilden Männer und Frauen eines Stammes „zwei verschiedene und sogar feindliche Gesellschaften“ (vgl. EF 229ff.), indem sie verschiedene Totems haben. Wie wird die Schrift also aktuell wahrgenommen? Ihre Lektüre ist eine „zugleich lustvolle wie leidige Erfahrung. Lustvoll, da man einen Autor auf dem Höhepunkt seiner geistigen Fähigkeiten vor sich hat; leidvoll, da Durkheim seine Fähigkeit, das ethnologische Material zu beherrschen, doch überschätzt“. Zudem hat es etwas „Rührendes, sich vorzustellen, wie dieser Mann reifen Alters, mit seinem strengen Aussehen, dem gepflegten Kinnbart und den vermutlich ziemlich puritanischen Sitten nach Hause kommt, seinen Gehrock ablegt, sich an seinen Schreibtisch setzt und in ein ganzes Universum von Initiationen, Subinzisionen, Doppelbestattungen, Orgien, Blutvergießen und Selbstverstümmelungen eintaucht“ (Désveaux 2013: 214). Natürlich gibt es weiterhin Kritik, auf

die wir schon hingewiesen haben: Durkheim nutze diese Kulturen als ‚Vergrößerungsglas‘ für die eigene (ebd.: 215ff.) und schreibe eine Theologie (Latour 2012, 2014).

#### 4.5.7 Inhalt und Argumentationsgang

Was ist der Inhalt des Buches? Durkheim teilt seine Erklärung des ‚einfachsten‘ sozialen Lebens und Denkens in drei Teile. Der erste ist ‚Einleitenden Fragen‘ gewidmet, insbesondere der soziologischen Definition der Religion (45-140). Der zweite gilt den totemistischen Vorstellungen (141-403); der dritte den Ritualen (405-555). Hinzu kommen die Einleitung, die dem Aufsatz *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* (1909) entnommen ist. Hier entfaltet Durkheim vor allem die wissenssoziologische Seite des Buches. Im Fazit geht es um mögliche Verallgemeinerungen - erneut insbesondere im Blick auf erkenntnissoziologische Fragen (556-597). Angesichts des Titels ist wichtig, zu erinnern, dass Durkheim das religiöse mit dem sozialen Leben in eins setzt: Die Religion, so schrieb er 1897 an Mauss, sei die ‚Matrix‘ des sozialen Lebens (und nicht die Ökonomie, Durkheim 1998: 71). Es ist zunächst im religiösen Leben alles enthalten, was sich in der Moderne ausdifferenzieren und säkularisieren wird – Recht, Moral, Wissenschaft, Politik, Familie. Die Studie zu den ‚elementaren Formen des religiösen Lebens‘ ist eine zu den ‚elementaren Formen des sozialen Lebens‘. Zudem ist es auch eine Studie zu den ‚elementaren Formen des religiösen Denkens‘, eine Wissenssoziologie. Angesichts des Titels ist zweitens wichtig zu wissen, warum es um ‚elementare‘ Formen geht. Bei den moderneren Kulturen ist alles schon zu verstellt. „Man sehe nur einmal die Religionen Ägyptens, Indiens oder des klassischen Altertums an! Nichts als ein Dickicht von vielfältigen Kulturen ...!“ (EF 22) Angesichts des Untertitels Das totemistische System in Australien ist drittens wichtig, zu wissen, warum es ausgerechnet um diese Gesellschaften geht: Sie sind die ‚elementaren‘ Formen des sozialen respektive religiösen Lebens, weil die soziale Struktur die einfachstmögliche ist. Sie besteht aus Klanen, in denen allen alles gemeinsam ist. Alle führen dieselben Bewegungen aus und denken dasselbe; nichts scheint so „unentwickelt wie diese Mythen, die aus einem einzigen Thema bestehen, das endlos wiederholt wird, wie diese Riten, die aus einer kleinen Anzahl ständig wiederholter Gesten bestehen“ (EF 23). Zudem ist es die ‚einfachste‘ Religion, weil zur Erklärung des Totemismus kein Element nötig sei, „das von einer vorausgegangenen Religion geborgt“ ist (EF 17). Die Arunta erfüllen alle Bedingungen: Die Einzelnen sind ‚völlig homogen‘; es ist die ‚einfachste Religion‘; auch die Technik ist „höchst rudimentär“. Vor allem ist die soziale Struktur die „einfachste“ (EF 137f.). Hinzu kommt, dass es ausgezeichnete Daten gibt, v.a. Spencers und Gillens *The Native Tribes of Central Australia*, 1899 und *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904. Zusätzlich bezieht Durkheim ab und an den nordamerikanischen Totemismus ein. Im Übrigen ist er durchaus reserviert gegenüber Begriffen wie ‚Wilde‘ und ‚Primitive‘; es gäbe schlicht keine besseren (EF 17, Fn. 1; EF 79). Bis heute schwankt man ob der ‚richtigen‘ Bezeichnung für diese ‚anderen‘ Kulturen: Völker ohne Schrift; nicht-modern, indigen – alles enthält Fallstricke. Was also macht Durkheim auf diesen 600 Seiten? Zunächst hat das Buch einen negativen Ertrag: Es weist alle Deutungen zurück, die in ‚einfachen‘ Religionen nur Illusionen sehen. Sodann zeigt es positiv die Funktion all jener Mythen und Riten, die uns auf den ersten Blick so fremd sind. Die Argumentation ist verwickelt, zumal sie stets noch Theorien diskutiert, die wir heute nicht mehr präsent haben – nicht verwickelter jedoch, als die Mythen und Riten der Arunta selbst.

#### 4.5.8 Was ist, soziologisch gesehen, eine Religion? (Buch 1)

Wenden wir uns zuerst der religionssoziologischen Seite zu. Das erste Buch bemüht sich, den Regeln folgend, zunächst um eine Definition der Religion, um all jene Phänomene, die nicht in unseren Christentum-geprägten Blick fallen, nicht zu vergessen. *Was ist eine Religion?* Es gibt Religionen ohne Monotheismus und solche, die weder Götter noch Geister kennen. Immer aber handelt es sich um ein System von Mythen oder Dogmen sowie Riten oder Zeremonien. Dies sind die „Elementarphänomene“ jeder Religion (EF 60f.). Wovon handeln sie?

Durkheim findet in allen Glaubensvorstellungen denselben Zug: Sie klassifizieren die Dinge in zwei Gattungen, in profan und heilig. Diese Aufteilung ist das entscheidende Merkmal des religiösen Denkens. Dabei kann jedes Ding heilig sein; es liegt nicht an ihm. Die profanen und heiligen Dinge sind weiter stets entgegengesetzt; und nicht unbedingt handelt es sich um Respektverhältnisse. Oft kommt es vor, dass der Mensch auf seine Götter einen "Zwang ausübt, um von ihnen das Gewünschte zu erhalten" (EF 63f.). Zudem brauchen auch die Götter die Menschen. Nicht die Hierarchie definiert das Heilige, sondern die Tatsache, dass zwischen beiden Welten ein „logisches Loch“ klafft. Daher die Kontaktverbote; das heilige Ding ist eines, welches das „Profane nicht ungestraft berühren darf“ (EF 65f.). Dieses Loch kann nur durch spezielle Riten überwunden werden, die eine „Verwandlung *totius substantiae*“ bewerkstelligen (EF 68). Es ist zum Beispiel die Funktion der Initiationsriten. Was hat den Menschen veranlasst, sich zwei derart getrennte Welten vorzustellen? Anstelle einer womöglich verfrühten Antwort ist es Durkheim zunächst wichtig, Magie und Religion zu trennen. Religiöse Überzeugungen sind stets die einer Gruppe, die "bekennt, ihnen anzuhängen und die dazugehörigen gemeinsamen Riten zu praktizieren". Hier stellen sich die Einzelnen die heilige Welt und deren Bezüge zur profanen stets auf dieselbe Weise vor und setzen diese Vorstellung in dieselben Praktiken um. Es handelt sich also um eine „Kirche“, die jede Religion besitzt. Die Magie hingegen sei eine eher individuelle Angelegenheit. „Es gibt keine magische Kirche“, zwischen Magier und Klient gibt es „keine dauerhaften Bindungen“ (EF 71ff.). Daher die Definition: Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“. (EF 75)

Auf der Suche nach der elementaren Religion stellt Durkheim nun zunächst fest, dass in allen bis dato untersuchten ‚Religionssystemen‘ zwei Religionen stecken: Die eine (der Naturismus) wendet sich an natürliche Dinge (die kosmischen Kräfte: Winde, Flüsse, Gestirne; Dinge, die die Erde bevölkern: Pflanzen, Tiere, Felsen). Die andere (der Animismus) wendet sich an bewusste Vermittler (Geister, Seelen, Dämonen, Gottheiten), die sich vom Menschen durch ihre Kräfte und darin unterscheiden, dass sie unsichtbar sind. Welche von ihnen ist ursprünglich und wieso sind stets beide da? Sicher ist, dass der Animismus nicht ursprünglich ist: Es gibt ‚einfache‘ Religionen ohne Totenkult. Zudem führt die Animismus-Theorie (Edward B. Tylors *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 1871) die Religion auf eine Illusion zurück. Aus soziologischer Sicht aber ist es

„unzulässig, daß Ideensysteme wie die Religionen, ... aus denen die Völker zu allen Zeiten die Energie geschöpft haben, die sie zum Leben brauchen, nur Illusionen sind. Heute erkennt man allgemein an, daß das Recht, die Moral, das wissenschaftliche Denken selbst aus der Religion gekommen sind, daß sie lange mit ihr vermischt waren und von ihrem Geist durch-

drungen sind. Wie hätte ein eitles Traumgeflecht so stark und so dauerhaft das menschliche Bewußtsein beeinflussen können?“ (EF 104)

Die ‚naturistische‘ Theorie (Albert Réville, Andrew Lang, Max Müller) hingegen stellt sich vor, die Erfahrung der Natur, genauer, das „erdrückende Gefühl ihrer Unendlichkeit“ sei in den Glauben projiziert worden (EF 106). Wie ist zu erklären, dass etwas so Profanes wie die tägliche Naturerfahrung Heiliges hervorbringt? Beide Theorien sind unmöglich, denn ob man das Heilige in den Menschen oder das Universum verlegt, man setzt eine „Schöpfung aus dem Nichts“ voraus. Da weder Mensch noch Natur von sich aus heilig sind, muss die Heiligkeit aus einer anderen Quelle stammen. Es muss eine dritte „Wirklichkeit geben, die dieser Art des Deliriums (das in einem Sinn jede Religion ist) eine Bedeutung und einen objektiven Wert gibt“ (EF 127f.). Anders formuliert: Gegenüber Naturismus und Animismus muss es einen „Kult geben, von dem die beiden nur abgeleitete Formen ... sind. Dieser Kult existiert in der Tat: die Ethnographen haben ihm den Namen Totemismus gegeben“ (EF 128). *Was also ist der Totemismus?* Es ist die Religion, in der die heiligen Dinge in tierischer oder pflanzlicher Form auftreten. Durkheim hält sie für ursprünglich. In den späteren Religionen habe sich die ‚Menschenform‘ von den Tieren und Pflanzen gelöst. Der Unterschied zwischen Tier oder Pflanze, Mensch und Gott werde im Totemismus ‚noch‘ „nicht gefühlt“, und zumeist sei die „Tierform die Grundform“, unter der man sich auffasst (EF 101f., Durkheim zitiert A. Réville). Der so verstandene Totemismus, für Durkheim gebunden an die Klanorganisation, behauptet also die „Konsubstantialität“, die Identität von Mensch und Tier (resp. Pflanze, EF 131).

#### 4.5.9 Die totemistischen Vorstellungen (Buch 2)

Das zweite Buch widmet sich den totemistischen Vorstellungen, wobei es sich auf die „Grundbegriffe“ konzentriert, die Grundideen, die das Totem betreffen und sich zugleich auf die Basis der sozialen Organisation beziehen, den Klan. Es geht um folgende Vorstellungen: Die Individuen verstehen sich als verwandt, und zwar verwandt durch den Namen; wobei dieser Name auch der einer „bestimmten Gattung von materiellen Dingen“ ist, mit denen man sich verwandt weiß. Diese Dinge, die der „Kollektivbezeichnung“ des Klans wie auch seiner einzelnen Mitglieder dienen, heißen „Totem“. Jeder Klan hat sein eigenes (EF 144f.). Die Dinge, die als Totem dienen, sind meist Tiere, seltener Pflanzen; noch seltener Unbelebtes. Meist ist das Totem zudem kein Individuum, sondern die Gattung – nicht dieses oder jenes Känguruh. Drei Weisen der Weitergabe des Totems gibt es: Entweder bekommt das Kind das Totem der Mutter, des Vaters, oder es ist das Totem des mythischen Ahnen, das auf mystische Weise die Mutter befruchtet (EF 150). Nicht nur jeder Klan hat ein Totem; auch die Phratrien, die mehrere Klane in sich vereinen, haben je eines. Meist sind es erneut Tiere („weißer und schwarzer Kakadu“; „Adlerfalke und Rabe“). Das Totem der Phratrie ist dem des Klans übergeordnet; somit ist der Kreis der Totems, die ein Individuum haben kann, durch die Phratrie bestimmt. Bis hierhin hat Durkheim seine nominalistische These vorbereitet: Die Totemtiere dient der Gruppe dazu, ihre Individuen zu benennen und zu integrieren (und die Gruppen voneinander zu differenzieren).

Das Totem ist ein Name. Es ist auch ein Zeichen, ein Emblem. In Form von Skulpturen, ausgestopften Tieren, Ornamenten ist es ständig präsent. Dass es derart ständig vor Augen und Ohren steht, vermittelt „schon ein Gefühl von dem Platz, den das Totem im sozialen Leben der Primitiven einnimmt“. Indes schien es bisher dem Menschen äußerlich, „bisher sahen wir es nur auf

Dingen“. Nun – es gibt auch Tätowierungen, die das Totem darstellen; und sie sind „bei weitem“ am wichtigsten (EF 161f.). Es gibt eigens Operationen, die die Körper den Totemtieren anähneln. Im Schildkrötenklan etwa werden die „Haare bis auf sechs Locken rasiert, zwei auf den Seiten, je eine hinten und vorne, um die Beine, den Kopf und den Schwanz des Tieres zu imitieren“; es gibt Operationen des Zahnziehens beim Regenklan, um die Physiognomie Wolken mit scharfen Rändern ähnlich zu machen, die den Regen ankündigen. Narben haben die Form von Linien, die das Totemtier darstellen. Kurz, die körperlichen „Verunstaltungen“ geben den Einzelnen stilisiert das Aussehen ihres Totems. Hinzu kommen rituelle Bemalungen (EF 163).

Das Totem ist Name und Emblem. Und es ist heilig. Durch es werden die Dinge in heilige und profane eingeteilt. Besonders heilig – am heiligsten, sagt Durkheim (während er gerade die Tätowierungen hervorhob) – sind den australischen Stämmen *churinga*, Holzstücke oder Steine, von denen jede Gruppe eine Sammlung besitzt. Sie tragen Zeichnungen, Gravuren, Ornamente. Sie sind für nicht Initiierte (Frauen, Kinder) tabu und werden an speziellen Orten (*ertnatulunga*) aufbewahrt. Sie haben oft die Funktion von Schwirrhölzern - bei schneller Umdrehung erzeugen sie ein Brummen, das wichtige Zeremonien begleitet. Das *churinga* hat eine ansteckende Heiligkeit, sie erstreckt sich auf den Ort, an dem es aufbewahrt wird, und die Umgebung. Man pflegt es sorgsam, fettet es ein, reibt, poliert es. Dabei ist, wie Durkheim festhält, der heilige Charakter deutlich zugeschrieben. Diese Dinge haben nichts, was sie prädestiniert, „Sitz einer Ahnenseele oder das Bild seines Körpers zu sein“, es sind Stücke aus Holz oder Stein - wie unsere Urkunden, die auch 'nur' ein Stück Papier sind. Die Heiligkeit muss von woanders her kommen – woher sonst, wenn nicht vom Totemzeichen? (EF 170ff.). Neben den *churinga* gibt es noch *nurtunja*, Holzpfähle, deren Spitzen mit Adlerfalkenfedern geschmückt sind; und *wanina*, ‚so etwas wie‘ Fahnen. Beide werden bei zentralen Zeremonien benutzt. Auch ihr heiliger Charakter kann „nur eine Ursache haben“: *Sie stellen das Totem dar* (EF 174). Kurz, sie sind heilig, weil sie das Totemzeichen tragen. Dabei bestehen die Zeichen im australischen Fall aus abstrakten Figuren: Männer und Frauen werden durch Halbkreise dargestellt, Tiere durch Kreise oder Spiralen, Menschen- oder Tierspuren durch punktierte Linien. Es geht nicht darum, das Tier möglichst getreu darzustellen, sondern es geht um die "Idee" des Tieres (EF 175ff.). Nun gibt es auch die Lebewesen, die Tiere oder Pflanzen, die die Gattung vertreten. Sie sind ebenfalls Gegenstand von Riten, indes nur, sofern sie auf den heiligen Artefakten abgebildet sind; auch sie beziehen ihre Heiligkeit vom Zeichen. Dass sie heilig sind, zeigen die Verbote: Man darf sie nicht essen; nicht sehen oder berühren. Im Vergleich zu denen, die sich auf das Emblem beziehen, sind die Verbote weniger streng. Das Zeichen erzeugt eine „viel größere Ehrfurcht als das Wesen“, das dargestellt ist. All dies führt zu dem „erstaunlichen Ergebnis, daß die Bilder des Totemwesens viel heiliger sind als das Totemwesen selber“ (EF 185).

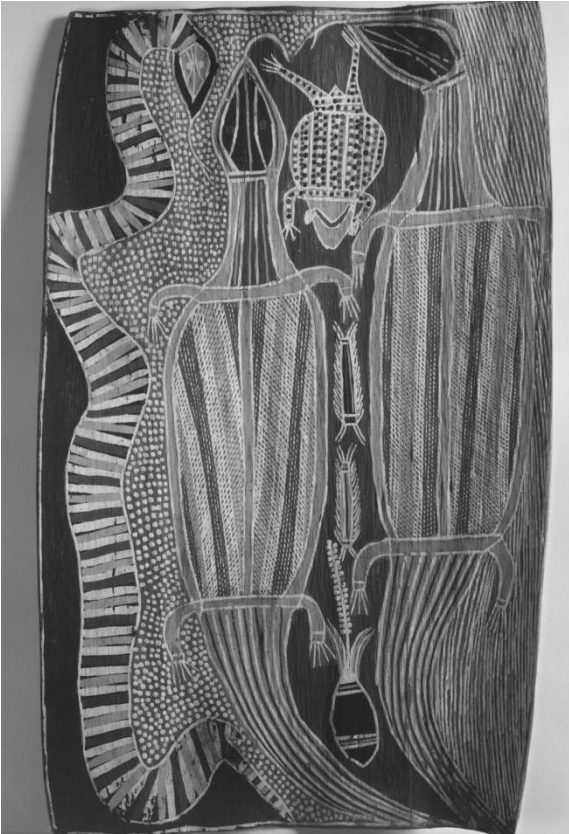


Abbildung 6: Totemzeichen (aus: Philippe Descola (dir.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes du représentation*, Paris 2010)

Was ist der Platz des Menschen in diesem System? Auch jedes Klanmitglied ist heilig, und zwar, weil der Mensch glaubt, Mensch und zugleich Tier (oder Pflanze) zu sein. Er trägt ihren Namen und glaubt sich 'daher' mit ihnen identisch. „Ein Mitglied des Känguruhklans heißt selbst Känguruh; der Mann ist also in einem gewissen Sinn ein Tier dieser Gattung ... Jeder Mann (sic!) hat also eine doppelte Natur: es existieren zwei Wesen in ihm: ein Mensch und ein Tier“. Die Mythen zielen auf nichts anderes, als zwischen Mensch und Tier genealogische Beziehungen herzustellen. Diese Gesellschaften stellen an den Beginn der Menschheit

„seltsame Tiere, von denen die Menschen, man weiß nicht wie, abstammen, oder Mischwesen, die zwischen den beiden Gattungen stünden, oder unförmige Wesen, die man kaum beschreiben kann, denn sie besitzen keine bestimmten Organe und Glieder ... Mythische Mächte, manchmal unter Tierformen, hätten dann eingegriffen und diese zweideutigen und unaussprechlichen Wesen ... in Menschen verwandelt. Diese Umwandlungen werden uns als das Ergebnis gewaltsamer, fast chirurgischer Eingriffe dargestellt. Mit Axthieben oder, wenn es sich um einen Vogel handelt, mit Schnabelhieben wurde der Mensch aus dieser amorphen Masse gehauen.“ (EF 186f.)

Wie immer man sich diese mythische Prozedur vorstellt - durch sie hat der Mensch an der Natur des Totemtieres teil. Daher ist auch er heilig, zumindest Teile von ihm, vor allem das Blut des männlichen Organismus. Diese ‚Wesensidentität‘ ist wörtlich zu nehmen. Der Mensch hat zu den totemistischen Tieren oder Pflanzen nicht die „Haltung eines Gläubigen gegenüber seinem Gott“. Beide stehen auf *einem* Niveau, man versteht sich mit dem Tier verwandt, es ist Freund oder Bruder. Man kann es zu Hilfe rufen, es kommt und hilft (EF 193). Die Tiere sind den Klanen

nicht nur zugeordnet, sie deren „rechtmäßige Mitglieder“. Tiere und Menschen reden „miteinander, verstehen sich und harmonieren“. Sie bilden ein „solidarisches System, in dem alle Teile in Sympathie verbunden sind“ (EF 207f.).

Man ahnt: Der Totemismus ist viel komplizierter, als man zunächst meinen könnte. Durkheim hat „schon drei Kategorien“ heiliger Dinge unterschieden: das Totemzeichen; die Pflanze oder das Tier; die menschlichen Klanmitglieder. Das Bild ist indes noch unvollständig. Der Totemismus ist auch ein kosmologisches System. Die zum Klan gehörenden Dinge umfassen nicht nur die Totemtiere und die Menschen, diese Religion "erstreckt sich bis an die letzten Grenzen des bekannten Universums" (EF 213f.) – alle Dinge werden den Klanen in einem System zugeordnet (EF 197). Das System seinerseits ist an sinnlich wahrnehmbare Ähnlichkeiten oder Differenzen der Dinge angelehnt. Diese werden also einerseits nach den Kollektiven geordnet; andererseits wird aber auch der Gegensatz der Dinge auf die Menschen ausgedehnt. Dessen Systematik indes erklärt sich für Durkheim aus der Strenge der sozialen Einteilungen (EF 202ff.). Die „einzigen Gruppierungen“, die Dinge von sich aus haben, sind „Haufen“, aber keine streng differenzierten, hierarchisierten Gruppen. Wir hätten nicht „daran gedacht, die Dinge des Universums in homogene Gruppen (Klassen genannt) zu vereinen, wenn wir nicht vor unseren Augen das Beispiel der menschlichen Gesellschaften gehabt hätten“ (EF 205f.).

Die Vorstellung einander untergeordneter Totems konnte nur die Gesellschaft erzeugen - Hierarchie ist eine „ausschließlich soziale Angelegenheit“ (EF 206). Es ist Durkheims wissenssoziologische These, dass es sich bei den Ideensystemen stets um die Projektion der sozialen Ordnung handelt. Für die Klassifizierung der Welt gilt: „Weil die Menschen in Gruppen eingeteilt waren, konnten sie die Dinge gruppieren.“ (EF 201f.) Der Totemismus ist aber auch ein System, das mehrere Gruppen übergreift - die Dinge werden auch nach den Namen der Phratrien aufgeteilt. So gehören etwa alle unbelebten Dinge neben den Klans dieser oder aber jener Phratrie an. Die Kosmologie muss aus einer „Verständigung“ resultieren, da die Welt so aufgeteilt ist, dass „sich ein und derselbe Gegenstand nicht bei zwei verschiedenen Klanen wiederfindet“ (EF 215f.). Bisher erscheint der Totemismus als Institution, die Lebewesen und Dinge in Klane aufteilt.

Es gibt auch individuelle Totems; und solche, die sich auf eines der Geschlechter beziehen, namentlich das weibliche. Frazer hatte drei Arten von Totems gezählt: *Klantotem*, *Sexualtotem* und *Individualtotem* (1887: 2), zudem gibt es den *Lokaltotemismus*, der sich auf den Erwerb des Totems bezieht. Das Bild wird noch komplizierter. Für Durkheim ist entscheidend, welches Totem primär ist. Zunächst zum *Individualtotem*: Zwischen dem Einzelnen und dem Tier, von dem man seinen Namen bezieht, bestehen erneut enge Beziehungen; man hat an dessen Eigenschaften und Fehlern teil. Hat man den Adler zum Totem, so besitzt man die Gabe, in die Zukunft zu schauen. Zudem sind Leben und Sterben von Tier und Mensch aufs Engste verbunden. Das Tier schützt seinen Totembruder, es ist sein „Patron“; umgekehrt kann der Mensch auf es einwirken, er „gibt ihm Befehle“ (EF 220f.). Dieses Totem wird durch einen „überlegten Akt“ erworben, in den Initiationsriten, genauer: den Träumen, die die Riten auslösen, in deren Folge der junge Mann in einen „Zustand außerordentlicher Überreizung“ verfällt, der dem „Delirium“ ähnelt (EF 224f.). Das *Sexualtotem* ist kollektiv. Ihm gehören Individuen desselben Geschlechts an, wobei es zwischen Männern und Frauen „zu wirklichen und blutigen Schlachten“ kommt, wenn die diesbezüglichen Verbote verletzt werden. Es sind zudem „Stammestotems“, da der Stamm, so



erzählen es die Mythen, von einem Paar ‚mystischer Wesen‘ abstammt (EF 230). Es geht um die Frage, wie im Totemismus die Geschlechter aufgefasst werden – *gender studies avant la lettre*. Im Fall der totemistischen Gesellschaft hat man es, wie wir erwähnten es, eher mit „zwei getrennten Arten zu tun“ als mit zwei Geschlechtern. Die weibliche dient der männlichen, damit „beauftragt, ihr lebende Individuen zu liefern. Durkheim hat dies klar gesehen: Der ganze männliche Initiationsprozess zielt darauf ab, die Jungen von den Frauen zu trennen“, aus beiden getrennte Gesellschaften zu machen. Das angezielte Ergebnis der Initiationsriten (denen nur die männlichen Heranwachsenden unterzogen werden) ist die „radikale Zustandsveränderung. Vor der Initiation lebte [der Junge] mit den Frauen: damit war er vom Kult ausgeschlossen. Jetzt wird er in der Gesellschaft der Männer zugelassen“ (EF 421). Daher die Prozeduren der Umformung der Körper (Beschneidung, Aderlaß, Hautritzung, Rasierung, Subinzision – eine Operation, die den menschlichen Penis dem des Känguruhs anähnelte): Man formt aus dem ‚Rohmaterial‘, das die Frauen liefern, einen Körper, der dem männlichen Totemtier gleicht. Kurz, der Totemismus versteht Männer und Frauen als differente Spezies (Désveaux 2013: 228ff.).

Welche dieser Vorstellungen ist nun ursprünglich - das individuelle oder kollektive Totem, und wenn letzteres, welches? Durkheim diskutiert hier erneut bisherige Thesen. Zunächst ist der Ursprung des Totemismus keine andere religiöse Überzeugung, etwa der Ahnenkult (Tylor). Man verehrt nicht bestimmte Tiere, weil man sie als Inkarnation der Ahnen ansieht. Zwar glaubt man, dass die mythischen Ahnen des Klans sich „periodisch inkarnieren; aber ausschließlich in tierischen Körpern“, was voraussetzt, dass sich der Mensch bereits als Verwandter des Tieres auffasst. Zudem ist der Totemismus kein Tierkult, das Tier wird nicht verehrt (EF 237). Die Theorie des Ahnenkults lässt schließlich das Verhältnis von Individual- und Gruppentotem aus. Ist ersteres ursprünglich, wäre die Religion individuell entstanden. Dann kann man nicht erklären, wieso zwei Klane eines Stammes stets verschiedene Totems haben, man versteht die *systematische* Art nicht, in der die Totems unter Stammeshälften und Klans verteilt sind. Der Totemismus muss anderes sein als eine individuelle Praxis. Zudem, wenn das Individualtotem ursprünglich ist, müsste es sich bei den ‚einfachsten‘ Gesellschaften am klarsten finden. Australien aber ist das Verbreitungsgebiet des „Kollektivtotems“ (EF 248). Kurz, die Kollektivtotems sind ursprünglicher.

Bleibt noch zu klären, warum die Tiere oder Pflanzen als heilig und als identisch mit dem Menschen gelten. Erklärt sich dies im Lokaltotemismus, den Frazer Empfängnistotemismus nennt? Dieser Vorstellung nach erhält ein Kind nicht das Totem seiner Eltern, sondern - wegen der speziellen Vorstellungen der Arunta hinsichtlich der Empfängnis (vgl. Désveaux 2013) - dasjenige, das sein Zentrum dort hat, wo die Mutter die ersten Symptome der Schwangerschaft fühlt. War die Frau gerade „mit dem Einsammeln irgendeiner Pflanze oder mit der Beobachtung eines Tieres beschäftigt“, als sie die Symptome bemerkt, glauben die Arunta, die Seele dieses Tieres oder der Pflanze sei in sie übergewechselt (EF 250f.). Aber um „sich vorstellen zu können, daß die menschliche Seelen Tier- oder Pflanzenseelen sind, müßte man schon glauben, daß der Mensch das, was in ihm wesentlich ist, von der Tier- oder Pflanzenwelt borgte“. Erneut ist das Entscheidende bereits vorausgesetzt - nun, dass Tier- und Menschennatur identisch und beide heilig sind (EF 252). Wie steht es mit der These, nach der die Tiere und Pflanzen als Inkarnationen des Heiligen gewählt wurden, weil sie ‚gut zu zeichnen sind‘ (Lang 1903), die doch Durkheims These so ähnelt? („Sobald es konstituierte menschliche Gruppen gab, hätte jede das Bedürfnis gehabt,

sich von der Nachbargruppe zu unterscheiden und ihr deshalb einen anderen Namen gegeben"; die Namen hätte man Tieren oder Pflanzen entnommen, weil sie leicht zu zeichnen sind, EF 255) – Auch hier erklärt sich der heilige Charakter nicht. Damit hat man nichts erklärt.

*Wie also erklärt man den Totemismus, insbesondere den der Klane, der – aus Gründen, die wir noch kennenlernen werden – primär ist? Bisher wurde sichtbar, dass es drei Kategorien heiliger Dinge gibt: die Bilder des Totems; die Tiere oder Pflanzen; die Menschen. Sind all diese Dinge heilig, kann dieser Charakter nicht an einem von ihnen allein haften. Es muss ein gemeinsames „Prinzip“ geben. „An dieses Prinzip“ wendet sich der Kult. Der Totemismus ist also keine Religion dieser oder jener Tiere, Menschen oder Bilder, sondern die einer „anonyme[n] und unpersönliche[n] Kraft, die sich in jedem dieser Wesen befindet, ohne mit einem von ihnen zusammenzufallen. Keiner besitzt sie ganz, aber alle sind daran beteiligt“ (EF 260f., Hervor. HD). Das Totemprinzip ist ein Gott „ohne Namen, ohne Geschichte, der der Welt immanent ist“. Der Australier stellt sich ‚Gott‘ nicht in personaler Form vor, sondern in Tier- oder Pflanzenform. Das Tier ist die materielle Form, unter der man sich die „immaterielle Substanz, diese Energie“ vorstellt – sie ist der ‚wirkliche‘ Gegenstand des Kults. Das Mitglied eines Rabenklans versteht sich nicht ‚wirklich‘ als Rabe, sondern nur, sofern in ihm ein „Prinzip lebt, das das Wesentlichste darstellt, was ih[m] und den Tieren desselben Namens gemeinsam ist“. Dieses Prinzip wird „unter der äußeren Form des Rabens gedacht“. Es gibt anonyme Kräfte, man fühlt sie und projiziert sie in die Tiere, und zwar so viele differente Tiere, wie es Klans im Stamm gibt (EF 262). Was der Totemismus den anderen Religionen bietet, ist die Idee einer religiösen Kraft.*

„Jetzt kann man besser verstehen, warum es uns unmöglich war, die Religion durch die Idee von mythischen Persönlichkeiten, Göttern oder Geistern zu definieren ... [A]n der Basis des religiösen Denkens stehen keine bestimmten und unterscheidbaren Gegenstände oder Wesen..., sondern unbestimmte Mächte, anonyme Kräfte, die je nach den Gesellschaften mehr oder weniger zahlreich sind“ (EF 276).

Woher stammt aber wiederum diese Idee einer anonymen Kraft? Offensichtlich nicht von den Dingen, die als Totems dienten. Die Tiere sind nur zu oft ‚bescheiden‘. Rabe, Ente, Hase, Eidechse, Raupe, Frosch haben nichts, was so „starke oder dauerhafte Eindrücke vermitteln könnte“, wie es die „religiösen Gemütsregungen“ sind. Das Tier dient als Symbol „von etwas anderem! Aber wovon?“ Einerseits symbolisiert es das ‚Totemprinzip‘; andererseits den Klan. Wenn es aber beides symbolisiert – sind "dann nicht Gott und die Gesellschaft eins? [D]as Totemprinzip kann also nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen". (EF 283f., Herv. HD)

Wie ist diese ‚Selbstvergottung‘ der Gesellschaft vor sich gegangen? Nun, das war nicht schwierig. Eine Gesellschaft hat ja „alles“, um das „Gefühl des Göttlichen zu erwecken“. Sie ist für die Einzelnen, was „Gott für seine Gläubigen ist“ - ihnen überlegen, die von ihm abhängen. Die Gesellschaft erzeugt in uns dasselbe Gefühl der Abhängigkeit; und sie hat wie Gott eine eigenständige Natur und eigene Ziele, die aber „nur über unsere Vermittlung erreichen kann“. Wie Gott verlangt sie, „daß wir ihr dienen, und unterwirft uns allen möglichen Zwängen, Entbehnungen und Opfern, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre“. (EF 285) Das ist die religions-

soziologische Idee Durkheims: Die Gesellschaft ist die unpersönliche Kraft, die wir in die Götter oder heiligen Prinzipien projizieren.

Um sie ganz zu teilen, muss man indes noch die Deutung der Rituale abwarten. Das dritte Buch entfaltet sie. Wir lassen vorerst die Wissenssoziologie weg, die sich andeutet, wenn Durkheim sagt, das Totemprinzip sei die "erste Form des Begriffs der Kraft" und Kausalität (EF 280). Und bevor wir uns den Ritualen zuwenden, müssen wir noch einen Umweg gehen: Zunächst bereitet Durkheim seine Kernthese weiter vor, indem er eine *Affekttheorie* entfaltet, eine Theorie *kollektiver Gefühle* und aus ihnen stammender Vorstellungen der Gesellschaft. Die unpersönliche Macht, die das Kollektiv ausübt, ist der Respekt, den es erheischt. Kollektive sind nicht nur Zwangsapparate, sie sind auch anziehend, schaffen intensive Gefühle – intensivere, als man es allein vermag. Die Handlungen, die das Kollektiv ‚aufzwingt‘, rufen "Respekt" hervor, weil die in den Festen und Versammlungen, aber auch täglichen Kontakten erzeugten Affekte lebendiger sind (Respekt, Demut, Patriotismus, Heldenmut, Euphorie, Trauer, EF 286f.). Es ist das „stimulierende Handeln“ aller, der „Energiefluß“ (EF 291) des *gemeinsamen* Handelns, der in die anonyme Kraft projiziert wird. Man hat ihn sich - vor Durkheim - mythologisch erklärt, nicht soziologisch (EF 287). Aus all dem folgt: *Die Gesellschaft ist der Ursprung des Glaubens*. Sie schafft nach wie vor heilige Dinge – Menschen, Dinge, Ideen. So gesehen wäre die Idee der Menschenrechte das ‚Totem‘ der Moderne. Die „Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergöttern oder Götter zu erschaffen“, ist für den Franzosen "nirgends deutlicher" als in der Französischen Revolution" (EF 293f.), mit diesem Kult, den sie aus den Leitideen *Égalité, Fraternité, Liberté* machte.

### Wissenstest

Erklären Sie Durkheims Interpretation des Totemismus: Warum betrachtet er ausgerechnet diese Religion; warum überhaupt die Religion; und was ist seine These zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft (Religionssoziologie und Allgemeiner Soziologie)? Und worin liegt der aktuelle Aufklärungswert einer solchen Religionssoziologie?



#### 4.5.10 Die Affekt- und Symboltheorie der Gesellschaft (die 'kollektive Erregung')

So kann man nun auch verstehen, weshalb gerade der Klan (nicht Phratrie oder Stamm) die Idee solcher Kräfte erweckt – von ihm hängt der Einzelne am direktesten ab. Daher ist das Klantotem zentral, nicht das individuelle oder sexuelle. Diese haben gleichwohl ihre Funktion, sie teilen die Einzelnen weiteren Gruppen zu und verbinden die Generationen. Es gibt bei den Arunta vor allem eine kollektive Handlung, die dieses Heilige im Klan schafft: Das Ritual des *corrobbori*. An ihm entfaltet Durkheim seine Theorie der Herstellung und Mythisierung des Kollektivs - in Situationen ‚*kollektiver Efferveszenz*‘ (Erregung). Die Passage, die wir ausführlich zitieren werden, beginnt mit dem Gegensatz des Alltags zum Fest: Die meiste Zeit des Jahres leben die Arunta in kleine Gruppen zerstreut; dieses tägliche Leben erscheint Durkheim als „schleppend und farblos“. Bei Festen und Zeremonien jedoch, vor allem dem *corrobbori*, ist „alles anders“. Leidenschaften werden systematisch angestachelt, und da der ‚Primitive‘ (wie Durkheim nun ganz inakzeptabel weiter schreibt) „nur unzulänglich seiner Vernunft und seinem Willen unterworfen“ ist, „verliert er leicht die Selbstbeherrschung“. Schon die Versammlung „bringt ihn außer sich“.

„Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich ... eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider ... Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr, wie eine Lawine anwächst, je weiter sie läuft. Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken ... [S]elbst wenn diese eine regelhaftere Form annehmen, so verlieren sie doch nichts von ihrer natürlichen Heftigkeit; auch der geregelte Tumult bleibt Tumult. ... Die entfesselten Leidenschaften sind so heftig, daß sie durch nichts mehr aufgehalten werden können. ... Das führt zu einer so heftigen Überreizung des physischen und geistigen Lebens, daß es nicht lange ertragen werden kann: Der Akteur, der die Hauptrolle spielt, fällt schließlich erschöpft zu Boden ...

Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt; drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen. Da sich aber zur gleichen Zeit auch seine Genossen auf die gleiche Weise verwandelt fühlen und ihr Gefühl durch ihre Schreie, ihre Gesten und ihre Haltung ausdrücken, so geschieht es, daß er sich wirklich in eine fremde, völlig andere Welt versetzt glaubt ..., in eine Umwelt voller intensiver Kräfte, die ihn überfluten und verwandeln.

Wie sollen solche Erfahrungen ... nicht die Überzeugung stärken, daß es wirklich zwei verschiedene und miteinander nicht vergleichbare Welten gibt? In der einen schleppt er träge sein tägliches Leben dahin, in die andere kann er aber nicht eindringen, ohne alsbald mit außerordentlichen Mächten in Verbindung zu treten, die ihn bis zur Raserei aufpeitschen. Die erste ist die profane Welt, die zweite die Welt der heiligen Dinge. In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung [*effervescence*] selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein“ (EF 295-301).

*Voilà. Das ist Durkheims komplexe Soziologie der Religion. Die Religion erklärt sich durch die rituell gestützte Konstitution des Kollektivs, das wegen der Intensität der Affekte, die es erzeugt, geheiligt wird.*



Abbildung 7: corroboree (*Arrernte welcoming dance, entrance of the strangers, Alice Springs, Central Australia, 9 May 1901*) - fotografiert von Durkheims ethnologischen Informanten Spencer und Gillen

Gleich darauf findet er zum zweiten Aspekt seiner Erklärung der Gesellschaft: der *Symboltheorie*. Es geht um die Antwort auf die Frage, warum die kollektiven Kräfte meist in 'Tierform' gedacht werden – und zunächst, warum es überhaupt eines Zeichens oder Emblems bedarf, eines Symbols. Dies kommt daher, dass die gemeinsam erzeugten und erlebten Gefühle "spontan" auf etwas übertragen werden, das sie ausgelöst haben könnte (EF 301f.). Egal was es ist, es muss ein Symbol her. Und dieses drückt das kollektive Gefühl nicht nur aus; es stellt es her (EF 315). Durkheim erwähnt als Symbol gemeinsame Körperbewegungen: Indem sich alle im selben Takt bewegen (etwa das Totemtier nachahmend), erhält die Gruppe ein Selbstgefühl. Zudem gilt, dass solche Gefühle ohne materielle Symbole eine „ungewisse Existenz“ hätten. Sie sind intensiv, solange man versammelt ist, und „fallen in sich zusammen“, sobald man sich löst. Erst wenn die „Bewegungen“, die die Gefühle begleiten, mit einem dauerhaften Ding, einem Artefakt, verbunden ist, werden sie selbst dauerhaft. Das Ding gräbt das Gefühl „unablässig ins Gedächtnis ein“ und hält es wach, so, als ob die Ursache, die es hervorrief, weiterwirkt. Kurz, die Symbole oder „Embleme“ (und deren materielle Grundlage, das Artefakt), waren zur Herstellung der „Selbstbesinnung der Gesellschaft“ nötig, und sie sind es, „um die Fortdauer dieses Bewußtseins zu sichern“. Die Symbole sind also keine „Anhänger, die fertigen Vorstellungen angehängt werden ...: Sie sind vielmehr deren integraler Teil“ (EF 316). Das ist eine veritable Theorie der symbolischen Herstellung der Gesellschaft (oder, mit Castoriadis gesprochen: der Gesellschaft als imaginärer Institution). Das soziale Leben ist, so sagt es Durkheim, in allen „Aspekten und zu allen Augenblicken seiner Geschichte nur dank eines umfangreichen Symbolis-

mus möglich“ (EF 317). Visuelle Symbole sind dabei nur eine Möglichkeit; die Kollektivgefühle können sich auch in Personen oder Ideen verkörpern – oder in Tieren.

Warum sind es nun vornehmlich sie, die als Symbol dienen? Durkheim gibt mehrere Antworten; die Richtung hat er sich durch die These vorgegeben, dass das ‚wirklich‘ Heilige das Zeichen ist. Demnach muss das Totem ‚gut zu zeichnen‘, vertraut sein. Das Tier erfüllt dies in Gesellschaften, die jagen und fischen, am besten; es ist mit deren Leben enger verbunden als Pflanzen, ganz zu schweigen von Sonne, Mond, Sternen. Auch müssen die Totems ‚gut zu klassifizieren sein‘, sie müssen eine „genügende Vielfalt an genau unterscheidbaren Dingen“ bieten, um allen Klans eines Stammes einen Namen zu geben. Auch hier eignet sich die (reiche australische) Tierwelt am besten. Und die Totems müssen an den heiligen Orten konzentriert vorkommen – wie der Stamm, der sich dort versammelt. Strehlow zufolge liegen die „Totemzentren“ also oft dort, „wo die Tiere, die der Gruppe als Totem dienen, in Mengen vorkommen“, so dass „jede Gruppe das Tier oder die Pflanze zum Zeichen“ nimmt, das am häufigsten in der Nähe des heiligen Ortes vorkommt (EF 319f.).

Bleibt noch zu erklären, wozu sich die Menschen mit dem Tier identisch machen und sich mit ihm identisch wissen. Durkheim entfaltet hier eine These der ‚ursprünglichen‘ Identität. Demzufolge haben sich die Menschen ‚zunächst‘ nicht von den Tieren unterschieden. ‚Ursprünglich‘ war in ihrem Kopf alles „miteinander vermischt. Die Felsen haben ein Geschlecht; sie können sich vermehren; die Sonne, der Mond, die Sterne sind Männer oder Frauen, die menschliche Gefühle haben ...“, während die Menschen im Gegenteil wie Tiere oder Pflanzen aufgefaßt werden“. Der Mensch hat nicht zunächst nur die Welt nach „seinem Bild begriffen“, der Totemismus erklärt sich nicht nur durch die Ausdehnung menschlicher Charaktere auf die Tiere; vielmehr hat der Mensch sich auch umgekehrt nach dem Bild der natürlichen Welt begriffen, er hat in die „Idee, die er sich von sich selber machte, ... Elemente eingeführt, die von den Dingen kamen.“ Der Mensch hat sich also ‚zunächst‘ in Form eines Tieres oder einer Pflanze „vorge stellt“, und diese umgekehrt als Verwandte verstanden (EF 321ff.). Durkheim will diese Denkweise dabei nicht als so ‚archaisch‘ und fremd hinstellen, wie Lucien Lévy-Bruhl und mit ihm viele, wenn sie vom ‚prälogischen Denken‘ sprechen. Die Mentalität dieser Gesellschaft kennzeichne sich nicht nur durch eine die „Unterscheidung ausschließende Neigung“; wenn sie „Dinge vermengt, die wir unterscheiden, so unterscheidet [sie] im Gegensatz andere ... aufs heftigste“. Man versteht etwa die „Sonne und den weißen Kakadu als Einheit“, differenziert aber weißen und schwarzen Kakadu zutiefst. Noch stärker trennt dieses Denken die heiligen und profanen Dinge – es kann sie „nicht zu gleicher Zeit denken“ (EF 326).

Die Vorstellung der Arunta von der Seele zeigt nun genauer, wie die Gesellschaft ‚in‘ den Individuen existiert, inwiefern sie nämlich - wie Castoriadis sagen wird - eine "imaginäre Institution" ist, und warum es daher auf die Totemtiere oder -pflanzen so ankommt. Die Arunta kennen ein Land der Seelen. Jede Totemgruppe hat darin ihr eigenes Areal, den Ort, an dem die Gründer des Klans "in die Erde eingedrungen sind und an dem sie seit ihrem Tod weiterleben" (EF 333). Woher erklärt sich die Vorstellung der Seele, die Idee, dass es im Menschen zwei Wesen gibt? Diese Kollektive stellen sich eine ‚Fundamentalseele‘ (*Alcheringa*) vor, von dem jedes Individuum eine Reinkarnation ist. Wenn ein Individuum stirbt, verlässt die Seele den Körper und reist in dieses Land der Seelen, um sich erneut zu reinkarnieren. Die Ahnen, denen die Seelen ursprüng-

lich entstammen, waren Tiere, Pflanzen oder „Mischwesen, in denen das tierische oder pflanzliche Element überwog“. Die individuellen Seelen sind derselben Gestalt, auch in ihnen gibt es ein tierisches (pflanzliches) Element, das das menschliche überwiegt. Kurz: Die Seele ist das in jedem inkarnierte Totemprinzip (EF 338). Indem es in die Einzelnen „eindringt“, muss es sich individualisieren, es lebt nur durch sie hindurch (EF 339). Sie braucht dazu ein „körperliches Element“ (EF 343) – das des Tieres oder der Pflanze.

Nun hat der menschliche Körper (bis auf die gemalten oder geritzten Zeichen) nichts, was an ein spezielles Tier erinnert. Woher, noch einmal, die Vorliebe für Tiere? Alles wird Durkheim hier „klar“, da die Seele durch eine Eigenschaft mit der Tiergattung „nah verwandt ist“: die der Metempsychose (EF 356). Die Seele ist unsterblich, ebenso wie die tierische oder pflanzliche Gattung. Die Tiere werden also gewählt, insofern sie Gattungsvertreter sind; ihre Ahnenseele steht für die Gesellschaft, die die Einzelnen überlebt. Daher denken wir in uns "zwei Wesen", das körperliche, sterbliche; und das immaterielle, unsterbliche. Das Kollektiv und seine Einzelnen, das verbirgt sich in der "Antithese, die alle Völker ... zwischen dem Körper und der Seele" aufstellen (EF 357f.). Daher unterscheiden die Arunta die Seelen der Ahnen und die individuellen Seelen: Diese machen ‚wirklich‘ den „Bestand des Stammes“ aus, sind von kurzer Dauer; jene sind unsterblich, in ihnen stellt man sich das Kollektiv vor (EF 365).

## Wissenstest

Erklären Sie Durkheims Theorie der affektiven und der symbolischen Erzeugung von Gesellschaft - bezogen auf den Totemismus, aber ebenso auch auf moderne Gesellschaften. Warum ist Durkheim die Tatsache so wichtig, dass die Zeichen des Totems heiliger sind, als das Totemtier selbst? Und wieso steht im Kern des Buches eine Betrachtung von kollektiven Erregungen, und den Ritualen, in denen diese systematisch erzeugt werden?



### 4.5.11 Die soziologisierte Monadologie – was ist die 'Gesellschaft'?

Es folgt eine zunächst unscheinbare Passage, auf die wir bereits eingegangen sind: im Rückgriff auf Leibniz konzeptualisiert Durkheim die 'Gesellschaft' in ihrem Verhältnis zu den Einzelnen. Es klärt sich für ihn selbst, am Ende jenes langen Prozesses, in dem er seine Konzeption des Sozialen immer wieder überarbeitet. Gerade diese Passage erweist sich für die Anthropologie als anschlussfähig, nachdem Mauss sie weiterspannt (*Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ‚Ich‘*). Folgen wir Durkheim: Der Begriff der Seele besteht aus zwei Faktoren. Der eine ist das unpersönliche Prinzip, das für das Kollektiv steht. Damit es „Einzelpersönlichkeiten gibt“, muss ein Faktor dieses Prinzip differenzieren - ein „Individualisierungsfaktor“ muss her. "Der Körper spielt diese Rolle." (EF 366) Durkheim erinnert sich hier also an Leibniz: Dieser sei zu einer „analogen“ Theorie der 'Persönlichkeit' in der Monadologie gekommen. Die Monade ist ein persönliches, autonomes Wesen; wobei alle Monaden (Personen) denselben Inhalt haben. Es sind die individuellen Bewusstseine, die alle *ein* Objekt ausdrücken: die Welt. Da diese selbst ein System von Vorstellungen ist, ist jedes einzelne Bewusstsein „nichts anderes als

der Widerschein des Universalbewußtseins“, wobei jedes eine differente Perspektive einnimmt, je nachdem, wie die Monade in Bezug auf das „Gesamtsystem, das sie konstituieren“, gelagert ist (EF 367, Herv. HD). *Die Gesellschaft konstituiert sich aus den einzelnen Perspektiven jedes Individuums!* Bei Leibniz hieß es: " Jede Monade ist ein "Spiegel des Universums" (2002 § 63). Durkheim überträgt: Eine Person ist wie die Monade ein "relativ" autonomes Wesen (nicht ganz autonom, hier "übertreibe" Leibniz). Dieser Lesart nach formuliert Leibniz eine Theorie der Person, die zwei Ursprünge hat - Eindrücke aus dem Organismus; und Ideen und Gefühle aus der Gesellschaft. Die allgemeinen Ideen, etwa Glaubenssätze, sind die des Kollektivs. Der Körpers ist die Basis solcher Ideen, das individualisierende Element. Ohne ihn, ohne die Einzelnen sind Kollektivideen und -gefühle nicht existent. Mit anderen Worten: Individuell sind wir durch unsere Körper und seine Leidenschaften - und nur die Idee der Person ist mit der Autonomie verknüpft, die wir Modernen suchen (EF 368f.). Die Geschichte des Totemismus lässt diese zunehmende ‚Personalisierung‘ der Subjekte vorahnen. Je zentralistischer das soziale System, umso zentralistischer die Kraft, in die man es sich projiziert; umso abstrakter und allgemeiner werden die Götter; umso freier der Einzelne. Zuerst werden die Phratrien-Totems 'überörtlich', dann denkt man sich 'große Götter', in die sich der Stamm, nicht nur der Klan projiziert - bis hin zum Individuum, dem Gott moderner, funktional differenzierter Gesellschaften 'ohne Zentrum'.

#### **4.5.12 Die totemistischen Riten (Buch 3)**

Die totemistischen Vorstellungen sind nicht unabhängig von den Ritualen. Beide bilden eine Einheit, und so hatte sie Durkheim implizit behandelt. Nun, im dritten Buch, werden sie klassifiziert und erklärt. Durkheim beginnt mit den 'negativen' Kulturen (präziser, ihren negativen Aspekten), speziell den Verboten, die der Trennung des Profanen vom Sakralen dienen; es folgen die 'positiven' Aspekte, die wichtigsten positiven Riten: Initiationsriten, mimetische oder Imitationsriten, Darstellungs- respektive Gedenkriten; Reinigungs- und Kommuniionsriten; Sühne- und Trauerriten. Negative Kulte sind zunächst die, die etwas verbieten, es sind die vielen Tabus - der polynesischen Begriff jener Institution, die bestimmte, dadurch geheiligte Dinge dem gewöhnlichen Gebrauch entzieht. Die wichtigsten Verbote sind Berührungsverbote. Ist etwas heilig, darf man es nicht essen; zuweilen darf man es nicht anschauen (eine "Frau darf niemals die Kultinstrumente sehen", EF 412), aus- oder ansprechen ("Es gibt Ritualgesänge, die Frauen bei Todesstrafe nicht hören dürfen", EF 415). Es gibt heilige Orte und Zeiten, an denen jede profane Beschäftigung untersagt ist (EF 417f.). Die Verbote entsprechen der ansteckenden Eigenschaft des Heiligen. Die religiösen Kräfte scheinen stets bereit, „aus den Orten zu entschlüpfen, an denen sie zu Hause sind, um in alles einzudringen" (EF 431). Dies ist nicht überraschend - die heiligen Kräfte sind ja „nur hypostasierte kollektive Kräfte“ (EF 436f.), und diese sind besonders intensiv. Sie verbreiten sich „wie ein Ölfleck“, infizieren alles, was man gerade in der Hand oder vor Augen hat. Daher „nehmen Menschen, Tiere, Pflanzen oder Felsen am gleichen Totem teil: die Menschen, weil sie Tiernamen tragen; die Tiere, weil sie an das Totembild erinnern; die Pflanzen, weil sie zur Nahrung der Tiere dienen; die Felsen, weil sie den Ort bezeichnen, an dem die Zeremonien gefeiert werden" (EF 438ff.).

Die negativen Kulte sind die Voraussetzung für den positiven Kult. Sie separieren das Heilige und sensibilisieren die Einzelnen. Dies gilt namentlich für die Initiationsriten, in denen der Neuling asketischen Praxen unterworfen wird, um eine Zustandsveränderung herbeizuführen. Die nega-



tiven Riten haben zugleich positive Effekte. Denn weshalb sind die Initiationsriten derart grausam; warum bedarf es der Schmerzen? Es geht, so Durkheim, nicht darum, den Charakter der zu Initiierenden zu prüfen. Der Ritus bringt diesen Charakter erst hervor, er vermittelt die Eigenschaften, "derenthalber es ihn überhaupt gibt" (EF 425). Wenn auch negative Kulte im Grunde positiv sind – was ist insgesamt die soziale Funktion des Ritus, warum gibt es keine Religion ohne Rituale? Es sind in jedem Fall keine materiellen Zwecke, die diese Rituale erklären. Im Gegensatz zu dem, was Boas oder Malinowski meinen, geht es nicht um die Vermehrung der Tiere zugunsten der Nachbarklans. Es sind "rein moralische" Zwecke (EF 498); genauer, werden die Riten weniger ihres Inhalts, *als um des Ritus selbst willen abgehalten*. Man führt einen Ritus stets genauso durch - und bewahrt das Kollektiv vor Veränderungen. Man begeht ihn, „um den moralischen Charakter der Kollektivität zu bewahren und nicht wegen physischer Wirkungen, die er bewirken könnte“ (EF 499).

Aber vollziehen wir zunächst die Klassifikation der Riten nach, denn es gibt weitere Funktionen. Durkheim unterscheidet (1) Nachahmungsriten (in denen man sich mit dem Totemtier identisch macht); (2) Darstellungs- oder Gedenkriten (in denen man gestisch oder erzählend die mythische Vorzeit erinnert); und (3) Darbietungs-, Opfer-, Sühne- oder Trauerriten. Diese Klassifizierung beschreibt offenbar die Form der rituellen Handlung. Das formal selbe Ritual kann dabei mehreren Zwecken dienen (Nachahmungs-Riten werden zur Initiation oder Vermehrung benutzt). Umgekehrt können denselben Zweck verschiedene Ritenformen erreichen (um die Vermehrung „zu sichern, kann man auf Darbietungen ... oder auf Erinnerungsaufführungen zurückgreifen“, EF 519f.). Die Gedenkriten (2) kamen bereits zur Sprache, wo es um die Vorstellung der Arunta darüber ging, wie man ein Totem erwirbt, und wie Menschen und Tiere genealogisch zusammenhängen. Widmen wir uns daher nur noch den anderen beiden Riten. Unter dem Thema Nachahmungsriten (1) beschreibt Durkheim insbesondere das *intichiuma*. Es ist ein zentrales Vermehrungsritual, das je nach Stamm verschiedene Formen hat. Es umfasst zuweilen auch Gedenkriten; oder solche, die weder mimetisch noch erzählend zu sein scheinen. So gibt es Riten, die die Vermehrung auslösen, indem die Kraft des *churinga* verbreitet wird (man schleift es und verteilt den Schleifstaub); oder indem Blut vergossen wird (auf dem Felsen, auf dem sich die Geister der Känguru-Tiere befinden, um die Kängurus zu vermehren). Das *intichiuma* hat auch eine Darbietungsseite, ist auch ein Opferritus: Zunächst werden die Tabus in Bezug auf die Totemtiere verstärkt; dann findet ein Ritual statt, das das Verbot aufhebt; man sammelt oder jagt die Art, die sich nun vermehrt hat, und verzehrt sie rituell. So jedenfalls hatte es Robertson-Smith dargestellt: das *intichiuma* als Prototyp jener "großen religiösen Institution", des Opfers. Mindestens ebenso interessant ist indes der mimetische Aspekt dieses Ritus. Je nach dem Totem "springt oder frißt man wie ein Känguruh, fliegt man wie die fliegenden Ameisen, schreit man wie die Fledermaus, krächzt man wie der wilde Truthahn, wie der Adler, pfeift man wie die Schlange, quakt man wie der Frosch, usw. Ist das Totem eine Pflanze, so macht man die Gesten des Erntens, des Essens" (EF 476f.).

Was ist die Funktion solcher Nachahmungsgesten? Zunächst sind rituelle Gesten schlechthin „Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert“. Sodann haben die Nachahmungsgesten einen speziellen Effekt: Die Menschen versammeln sich, bewegen sich auf dieselbe Weise, werden sich dadurch ihrer Einheit bewusst - die sie sich als Wesensgleichheit mit einem *Dritten* vorstellen, dem Tier. Sie machen in den Bewegungen, mit denen sie das Tier nachahmen, ihre

„kollektive Existenz geltend“ (EF 520). Man fühlt sich mit dem Tier identisch, bewegt sich und schreit wie es - und bezeugt sich so, Mitglied eines Kollektivs zu sein. Genauer, wird man sich dessen erst bewusst. Der Ritus drückt nicht einfach eine schon bestehende Verwandtschaft aus – er "bewirkt sie oder er stellt sie wieder her" (EF 482).

Das mimetische Ritual produziert Verwandtschaft, es produziert Gruppenmitglieder. Und es produziert noch etwas: das kollektive Bewusstsein, *Mensch* zu sein. Um dies zu sehen, muss man zu Arnold Gehlen springen, der die Effekte der totemistischen Riten genauer ausformuliert hat: Der mimetische Ritus und der mit ihm verbundene Mythos etablieren einerseits das Kollektiv, sofern sich alle Einzelnen mit „demselben anderen, einem X, identifizieren und von daher verhalten. Alle bewegen sich im selben Takt, eben den Bewegungen des Tieres – damit hat ihr Selbstbewusstsein einen „gemeinsamen Schnittpunkt“, einen nötigen symbolischen Außenhalt. "Alle Mitglieder des Bären-Clans mögen symbiotisch schon eine Gruppe sein. Geistig werden sie ein 'Wir, diese Gruppe' nur“, wenn sich alle sicht- und fühlbar im selben Takt bewegen, eben dem des Tieres (Gehlen 1993 [1940/1950]: 375). Damit kündigt sich nun der zweite Effekt an: Im identifizierenden Gestus erlebt der Mensch zugleich die *Differenz zum Tier*, er wird sich bewusst, einer anderen Gattung, der des Menschen, anzugehören. Der Mensch braucht stets ein Bild seiner selbst; dieses ist nur indirekt zu haben, indem man sich mit etwas identifiziert, von dem man sich als *different* erlebt (Gehlen 2004 [1956]: 236, vgl. Delitz 2011). Die Identität, Mensch zu sein, entsteht in jenen Riten, in denen man sich, das Tier nachahmend, *gleichwohl ja nicht als Tier erlebt* – sondern als Mensch, im *Anlegen* der Häute und Federn, in der *Nachahmung* der Bewegungen. In den Ritualen blitzt ein „rituelles Mensch-Werden“ auf. In diesen Gesellschaften ist die ‚Tierform die Grundform‘; zugleich entdecken sie die „Menschenform“ (Seyfert 2011: 195).

Schließlich widmet sich Durkheim den Trauer- oder Sühneriten (3). Die Affekte sind andere, die das Kollektiv erzeugt; entsprechend sind die Körperbewegungen, die Gesten andere. Was ist deren Funktion? Es ist ein weiterer Schlenker des Buches, der These der Autodivination des Kollektivs in den religiösen Ideen und Praxen den letzten Schliff gebend: Wenn die Gesellschaft in „Umstände gerät, die sie traurig machen, sie erschrecken“, müssen die Einzelnen sich ihre Traurigkeit, Angst oder Wut zeigen. Diese „Manifestationen ... geben der Gruppe die Energie wieder, die die Ereignisse ihr zu nehmen drohten“ – egal, ob es sich um einzelne Todesfälle oder Unglücke handelt, die die ganze Gruppe treffen. Daher erklären sich auch Dämonen, "übelwollende Wesen". Sie sind "objektivierte Kollektivzustände": Sie sind die „Gesellschaft selbst, gesehen unter einem ihrer Aspekte“ (EF 552f., Herv. HD). Es gibt ein 'heilvolles' und ein 'unheilvolles Heiliges'; kollektive Euphorie und Niedergeschlagenheit. Welche Färbung das Kollektiv auch hat, wie

„komplex die Manifestationen des religiösen Lebens auch seien, es ist im Grund eins und einfach. Es antwortet überall einem gleichen Bedürfnis ... In all seinen Formen hat es das Ziel, den Menschen über sich hinauszuhoben und ihn ein höheres Leben leben zu lassen ...: Die Glaubensauffassungen fassen dieses Leben in Vorstellungen; die Riten organisieren es und regeln seinen Verlauf“ (EF 555).

## Wissenstest

Was ist Durkheims Erklärung der drei verschiedenen Riten in den australischen Kollektiven; und welche Rituale können Sie für die aktuelle, eigene Gesellschaft erkennen und erklären?

Wissenstext



#### 4.5.13 Das religionssoziologische Ergebnis: Die imaginierte, transfigurierte Gesellschaft

Um welches Leben es geht, liegt nun offen zu Tage. Hinter den religiösen Ideen und Kräften verbirgt sich die Gesellschaft; das soziale Leben ist das ‚höhere‘. Wenn der Australier in den Ritualen außer sich gerät, dann nicht aufgrund irgendeiner Illusion. Seine Ekstase ist „wirklich“, und sie ist „wirklich“ das Ergebnis äußerer, das Individuum übersteigender Kräfte. Wenn man glaubt, es handele sich um eine tier- oder pflanzenförmige Macht, so irrt man sich nur "bezüglich des Buchstabens oder des Symbols"; hinter diesen Mächten liegt tatsächlich eine Wirklichkeit, und zwar eine "konkrete und lebendige" – eben die des Kollektivs. Die Funktion der Religion ist so gesehen keineswegs die realitätsnahe Darstellung der Welt. Sie ist

"ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen, deren Mitglieder sie sind. ... Obwohl diese Vorstellung gleichnishaft und symbolisch ist, ist sie doch keinesfalls unzuverlässig. ... dadurch, daß ihre offensichtliche Funktion darin besteht, die Bande, die den Gläubigen an seinen Gott binden, zu verstärken, verstärken sie gleichzeitig tatsächlich die Bande, die das Individuum mit seiner Gesellschaft verbindet, denn der Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft" (EF 309).

Immer gilt: *Die Gesellschaft ist das Erklärende. Sie "hebt den Gläubigen über sich hinaus: sie selbst tut das"* (EF 559f.). Im Totemismus findet Durkheim alle Ideen und Rituale, die auch in moderneren Religionen auftauchen: die Einteilung der Dinge (heilig/profan); der Begriff der Seele und des Geistes, der mythischen Persönlichkeit, der Gottheit; der negative Kult, asketische Praxen; Opferriten; Nachahmungs-, Gedenk-, Sühneriten. Indem er hier nur eine einzige Religion untersuchte, will er ein ‚Experiment‘ durchgeführt haben - lassen sich diese ‚elementarsten‘ religiösen Vorstellungen und Rituale "nur soziologisch erklären", dann gilt dies für alle Religionen (EF 557). Und wenn diese Wirklichkeit, die die Religionen vorstellen, die Gesellschaft ist, hat (nur) die Soziologie die Möglichkeit, sich in sie einzufühlen, sie zu übersetzen.

#### 4.5.14 Das wissenssoziologische Ergebnis: Der soziale Ursprung des Denkens

Es gibt noch die wissens- und erkenntnissoziologische Seite des Buches. Die These ist nicht weniger kühn: Alle Formen des Denkens, alle Kategorien sind kollektiven Ursprungs, sind aus dem sozialen Leben abgeleitet. Etwa das Denken in zeitlichen Abschnitten – es ist nicht das Ergebnis individuellen Denkens und auch nicht a priori gegeben, wie die Kantianer meinen. Es ist „nicht meine Zeit, die auf diese Weise" - eingeteilt in Jahre, Tage, Stunden - organisiert ist; es ist die "Zeit, wie sie von allen Menschen einer und derselben Zivilisation gedacht wird" (EF 28). Ebenso gilt für den Raum, dass er stets unterteilt ist und diese Unterteilungen nur kollektiven Ursprungs sein können.

"An sich hat er weder rechts noch links, weder oben noch unten, weder Nord noch Süd, usw. Diese Unterschiede entstehen natürlich, weil den Regionen verschiedene affektive Werte zugeteilt worden waren. Da sich alle Menschen einer und derselben Zivilisation den Raum auf die gleiche Weise vorstellen, müssen diese affektiven Werte und die Unterscheidungen, die davon abhängen, ebenfalls gleich sein. Das setzt fast notwendig voraus, daß sie sozialen Ursprungs sind" (EF 29).

Es gibt Gesellschaften, die sich ihren Raum in Kreisform denken, weil das Lager eine kreisrunde Form hat. Dasselbe will Durkheim für die Begriffe Gattung, Kraft, Persönlichkeit, Kausalität 'beweisen'; ebenso im Fall des Begriffes des Widerspruchs oder aber der Identität. In Über einige primitive Formen von Klassifikation hatten Durkheim und Mauss dies vorbereitet, dicht orientiert an den Fakten der australischen Stämme, der Züni, der Chinesen. In Bezug auf die Aktivität des Klassifizierens hieß es hier bereits: Die 'Klasse' als Gruppe von Dingen basiert stets auf dem Vorbild des Kollektivs, die Dinge sind nie von selbst geordnet. Der Beweis: Jede "Klassifikation impliziert eine hierarchische Ordnung", für die sich nur in der Gesellschaft das „Vorbild“ findet (Durkheim/Mauss 1993: 175f.). Am deutlichsten zeigen dies erneut australische Gesellschaften. Sie sind in zwei Hälften geteilt, die je mehrere Klane umfassen; die Totems sind auf sie verteilt. Zudem gibt es in jeder Phratrie Heiratsklassen. Alle „Mitglieder des Stammes finden sich solcherart klar abgegrenzten Bereichen zugeordnet“, wobei die Klassifikation der Dinge die der Menschen „reproduziert“ (ebd.: 178).

Zurück (vor) zu 1912: Das *logische* Denken ist eine Notwendigkeit für das Soziale, die Gesellschaft braucht zu ihrer Existenz einen "logischen Konformismus" - nur so haben die Einzelnen gemeinsame Inhalte, die wiederum jede gemeinsame Handlung voraussetzt (EF 38f.). Je nach Gesellschaft haben die Kategorien dabei eine andere Stellung, die sich Durkheim aus der jeweiligen sozialen Struktur erklärt. Insbesondere die Stellung des Satzes vom 'ausgeschlossenen Dritten' ist hier instruktiv - wenn es Gesellschaften gibt, in denen er nicht gilt, da sie sich Wesen denken, die zugleich "eins und mehrere sind, materiell und spirituell, die sich unendlich teilen können, ohne etwas zu verlieren" - dann zeugt dies von der historisch-kulturellen Variabilität des Denkens. Dann stellt sich nicht weniger als das "Erkenntnisproblem neu" (EF 30ff.). Heißt die Variabilität der Denkweisen und ihr sozialer Ursprung, dass die Logik weder universell noch objektiv ist? Der klassische Empirismus endet so, er endet damit, so Durkheim, im Irrationalismus (denn rational und universal sind für ihn deckungsgleich). Der Apriorismus hingegen setzt das logische Denken einfach voraus, lässt es unerklärt. Die Soziologie allein ermögliche demgegenüber eine "neue Haltung" (EF 34f.). Diese neue Haltung ist letztlich ein Spagat: Die Denkweisen sind sozialen Ursprungs und dennoch objektiv und rational. Sie gelten für alle Bereiche, nicht nur für das Soziale.

Wie geht das? Man dürfe hier nicht vergessen, dass die Gesellschaft zwar eine eigene Wirklichkeit ist, aber nicht eigenständig sei; sie bleibt "Teil der Natur". Sie ist (so fährt Durkheim fort) "deren höchste Äußerung". Das Soziale ist von anderen Regionen nur durch seine "größere Kompliziertheit" getrennt. Die Gesetze, die sich hier abzeichnen, müssen daher auch anderswo gelten ("wenn auch unter verhüllteren Formen"). Durkheim demonstriert dies an der Zeit: An ihrer "Basis" steht der "Rhythmus des sozialen Lebens". Wenn es diesen gibt, "kann man sicher sein, daß es einen anderen im Individualleben gibt, oder allgemeiner, im Leben des Universums" (EF 40f.). Kurz, wenn die "Welt, die das Gesamtbegriffssystem ausdrückt, die Welt ist, die sich

die Gesellschaft vorstellt, kann uns allein die Gesellschaft die allgemeinsten Begriffe liefern, nach denen die Welt vorgestellt werden muß" (EF 590). Weil die Kategorien sozialen Ursprungs sind, heißt dies also nicht, dass sie keinen objektiven Wert hätten. Das logische Denken sei nämlich erst möglich geworden, als sich dem Einzelnen jenseits seiner 'flüchtigen' Vorstellungen eine "Welt von beständigen Idealen" bot, die zudem allen gemeinsam war (EF 583f.). Zudem sind die Kategorien 'Typusbegriffe', ihre Rolle ist, andere Begriffe "zu umfassen". Die allgemeinste Kategorie ist dann die der Totalität - und diese ist nichts anderes als ein Synonym für 'Gesellschaft', nur dessen "abstrakte Form". Die Gesellschaft ist eben das, was "alle Dinge umfaßt, die oberste Klasse, die alle anderen Klassen umschließt" (ebd.). So gibt es auch einen 'Gesamtraum', der die Räume der Individuen beinhaltet; eine 'Gesamtdauer', die die Dauern der Individuen rhythmisiert; die 'Totalzeit', die die Zeit der Einzelnen umfasst; die Kausalität als Vorbild aller individuell erwarteten Regelmäßigkeiten, usw. Ist die Gesellschaft Ursprung der Kategorien, dann ist sie nicht das „a-logische, unzusammenhängende und fanatische Wesen, das man nur zu oft in ihr sehen möchte. Im Gegenteil, das kollektive Bewußtsein ist die höchste Form des psychischen Lebens", es ist das "Bewußtsein der Bewußtseine" (EF 593f.). Ist die Gesellschaft das Vorbild des Denkens, *so ist sie umgekehrt "nur möglich, wenn die Individuen und die Dinge ... in verschiedene Gruppen aufgeteilt, d.h. klassifiziert sind"* (EF 592, Herv. HD). Sie setzt eine Organisation ihrer selbst voraus, eine Einteilung der Individuen und Dinge. Deshalb müssen Zeit und Raum aufgeteilt werden! Hier übersteigt Durkheim seinen Denkmechanismus, der die Gesellschaft voraussetzt - und stellt die Frage, wie es zu ihr kommt. Der Schlusssatz aber formuliert noch einmal den Soziozentrismus: Von dem Moment an, in dem Durkheim 'erkennt' hat, dass "über dem Individuum die Gesellschaft steht" wird alles in Bezug auf den Menschen klar: Das, was den Einzelnen 'übersteigt', kommt aus der Gesellschaft. Diese These "so methodisch wie möglich an den Fakten" zu messen, das habe er hier versucht (EF 596).

### Wissenstest

Erklären Sie den Unterschied - und Zusammenhang - von Wissenssoziologie und Religionssoziologie bei Durkheim und seiner Schule - und nennen Sie je die beiden Grundthesen. Was unterscheidet diese Religionssoziologie von derjenigen Max Webers - und was die Wissenssoziologie von derjenigen der deutschen Schulen (Klassische Wissenssoziologie von Mannheim, Neue Wissenssoziologie von Berger/Luckmann).

Wissenstest



### 4.5.15 'Neue Stunden schöpferischer Erregung': das politische Ziel der Totemismus-Analyse

Ein nun wirklich letzter Aspekt ist der moralsoziologische. Er weist auf Durkheims ungeschriebenes Buch vor (Die Moral) und ist zugleich jener Aspekt, der sich im Gesamtwerk immer dort fand, wo Durkheim aus den Begriffen 'Moral', 'soziales Band', 'Solidarität' Synonyme machte. Kollektive bedürfen zu ihrer Existenz nicht nur eines logischen, sie brauchen auch einen 'moralischen Konformismus', gemeinsame Werte und Ideale. Wie schafft man eine neue Moral? War dies die Frage von *Arbeitsteilung* und *Selbstmord* – wo Durkheim noch versuchte, selbst einen Vorschlag zu machen - so wird er nun antworten: Jede Gesellschaft, auch die eigene, hat die Fähigkeit und Notwendigkeit, *sich zum Gott zu machen*; dazu braucht es Situationen kollektiver Erregung, Feste und Zeremonien. Alles Weitere muss man der Eigendynamik des Sozialen über-

lassen, der Affektivität der Ideen Einzelner. Diese These der Werte schaffenden Eigendynamik des Kollektivs hätten auch seine Kritiker Hauriou ('*idée directrice*', 1925) und Bergson (die 'offene Gesellschaft', 1932) geteilt, die sich auf diese *Kreativität* im Gesellschaftlichen konzentrieren. Durkheim ist hier weit entfernt von dem Konservativen, den man in ihm sehen wollte: Es gibt "historische Perioden, in denen die sozialen Interaktionen unter dem Einfluß großer kollektiver Erschütterungen häufiger und aktiver werden", in denen eine "allgemeine Gärung" entsteht, die für "schöpferische Epochen kennzeichnend ist". In solchen werde der Mensch "anders" (EF 290f.). Auch die moderne Gesellschaft sei darauf verwiesen, periodisch die Gefühle und Ideen in Bezug auf sie zu erneuern. Dass sie keine Idee hat, worin die neuen Feste und Zeremonien bestehen werden, liege nicht an der Spezifik dieser 'rationalen' und 'individualistischen' Gesellschaft - sondern an der Zeit des "Übergangs und der moralischen Mittelmäßigkeit". Man teilt nicht mehr die alten Werte; neue sind noch nicht in Sicht. Aber sie werden kommen, ein "Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden" (EF 571f.). Damit ist eine letzte Linie bereits angesprochen, die Durkheim äußerst wichtig war: Diese Soziologie verstand sich als Moralwissenschaft, sie hatte das theoretische Ziel, die Moral der Gesellschaften zu studieren und das praktische, der französischen Gesellschaft eine neue Moral zu geben. Diese Soziologie ist auch eine ‚Moralistik‘, wobei die ‚Moral‘ ein *fait social* wird, etwas gesellschaftlich Funktionales. Das Werk dazu wollte Durkheim allerdings erst noch schreiben.

### Wissenstest

Wissenstest



Erklären Sie den Zusammenhang des religionssoziologischen Buches von Durkheim - zum australischen Totemismus - zu seinem zeitgenössischen politischen Kontext. Was will Durkheim damit praktisch erreichen?

## 4.6 Weitere Schriften: Die Moral- und Erziehungssoziologie

### 4.6.1 Die Soziologie der Moral: die ‚Physik‘ moralischer und rechtlicher Phänomene

Durkheim hat seine Moral nur noch in wenige Seiten fassen können, mit „feiner und zittriger“ Hand, in einer „letzten Anstrengung des Willens und des Pflichtbewußtseins“ (Mauss 1986 [1919]: 50). Marcel Mauss hat sie posthum publiziert (Durkheim 1986 [1917]). Demzufolge würde die Moral so aussehen: Durkheim definiert zunächst den Gegenstand, geht dann zu „traditionellen“ Moralkonzeptionen über, um sie zu kritisieren, ebenso wie die, die aus der Moral Subjektives machen: Tarde, die Kantianer. Das erste Buch sollte dann den „soziologischen Idealismus“ entfalten, die Theorie der Moral, der zufolge diese das kollektive Bindemittel ist, den Menschen erst zum Menschen macht. Die soziologische Moraltheorie führt sodann zur Frage, wie die Moral in das Individuum kommt. Geendet hätte Durkheim mit dem Postulat und der Frage: Wir haben die Pflicht, uns an die Gesellschaft zu binden – wie können wir es? Das Thema ist alles andere als neu. Die Schrift wäre inhaltlich den Vorlesungen gefolgt, v.a. der *Physik der Sitten und des Rechts* (1890-1900) – wobei ‚Physik‘ so viel heißen soll wie die objektive, distanzierte Untersuchung der Moral der differenten Gesellschaften. Auch hier fühlt man sich an Foucault (und Nietzsche) erinnert. Voraussetzung und Frage sind homolog: Gesetzt, die Moral ist eine Wirklichkeit, ein soziales Phänomen wie andere auch; welche Funktion hat sie? Die moralsoziologische Frage ist gerade nicht die der Ethik: Was ist das moralisch Gute? Die Antwort lautet: die Gesellschaft ist Zweck und Quelle der Moral (nicht das Subjekt). Inwiefern? Einerseits wird Durkheim wie in der *Arbeitsteilung* antworten: ‚Moral‘ oder ‚Solidarität‘ ist das Bindemittel der Kollektive; man kann und muss es klassifizieren (in eine familiale, berufliche, staatsbürgerliche, internationale Moral). Die Moralwissenschaft ist eine historische Institutionen-Analyse, die deren Leitideen zum Gegenstand hat. Es gibt eine zweite Funktion; deren Betonung mag das Neue sein, das Durkheim vorhatte: Es wäre die *reflexive Veränderung der Gesellschaft*, ihre Flexibilisierung, die Institutionenkritik. Canguilhem, der Durkheim wegen der Gleichsetzung des Normalen mit dem Normativen kritisiert hatte (s.o.), hat es ebenso formuliert, wenn er die Suche nach dem Neuen als ‚Normalzustand‘ der Gesellschaft beschreibt (2002 [1955]). Er folgt Bergson, dessen Gesellschaftstheorie 1932 aus einer Durkheim-Kritik resultiert – dieser privilegiere ‚geschlossene‘ Gesellschaften. Durkheim denkt nun in diesem letzten Text in gewissem Sinn die ‚offene Gesellschaft‘, die sich durch die moralischen Ideen Einzelner integriert. Es ist die Funktion der Moralistik als sozialer „Kunst der Moral“.

„Der Moralist betrachtet sich selbst überhaupt nicht als jemand, der sich dafür einsetzt, der öffentlichen Meinung zu folgen; er gesteht sich im Gegenteil das Recht zu, diese Meinung zu kritisieren, sie neu zu formen... Das Ideal von morgen wird nicht das von heute sein. ... Die Aufgabe des Moralisten ist es, diese notwendigen Veränderungen vorzubereiten. Da er sich nicht durch die institutionalisierte Moral aufhalten läßt, da er für sich ja das Recht beansprucht, *tabula rasa* zu machen, ... kann er ein völlig eigenständiges Werk schaffen, am Neuen arbeiten.“ (Durkheim 1986 [1917]: 34f.)

Die Moralwissenschaft hat diese ‚Kunst‘ zum Objekt. Aber sie ist wohl auch selbst Moralistik, mischt sich ein, will neue Moralen erfinden. Man kann hier bei Durkheim eine ‚Sozioprudenz‘ angelegt sehen, eine „Klugheitsschulung im Hinblick auf das Soziale“. An die Stelle der moralischen Fakten treten so gesehen „reine“ (von aller Moralphilosophie gereinigte) soziale Tatsachen, an die Stelle der Moralphilosophie tritt die Soziologie (Fischer 2013: 95, 113). Übrigens ist Lévy-Bruhl Durkheim auch hier zuvorgekommen: *La morale et la science des mœurs* (1903) kommt am Ende zu ‚praktischen Konsequenzen‘, zur Idee einer ‚rationalen moralischen Kunst‘ mit der Aufgabe, die Moral dem Gesellschaftswandel anzupassen.

#### 4.6.2 Die Soziologie der Erziehung und der Pädagogik

Durkheim hat sein Leben lang auch Pädagogik gelehrt. Bei diesen Schriften handelt es sich um die Antrittsvorlesung ‚Pädagogik und Soziologie‘ 1902; sowie um Vorlesungsmanuskripte: die Vorlesung Erziehung, Moral und Gesellschaft (1999) von 1902/03. Natürlich geht es Durkheim hier zunächst um eine Soziologie von Erziehung und Pädagogik. Er analysiert die Erziehung, statt zu erziehen (wie der Erzieher) oder über die richtige Erziehung nachzudenken (wie der Pädagoge). Durkheim spricht, so betont er jedenfalls, als Soziologe. Als solcher stellt man das Postulat auf, dass diese eine „eminent soziale Angelegenheit“ sind (Durkheim 1999: 37). Aber Durkheim ist auch selbst ein Pädagoge: Die Pädagogik, die er auch vertritt, ist keine reine Wissenschaft, sie ist „praktische Theorie“, entwirft „Handlungsprogramme“ und „Leitideen“ (Durkheim 1972a [1911]: 60). Nicht von ungefähr betitelt René König seinen Eintrag im Lexikon der Klassiker des soziologischen Denkens: der ‚Soziologe als Moralist‘ (König 1976). Bevor wir zum praktischen, politischen Ziel Durkheims, seinen ‚Leitideen‘ kommen: Wie wurde dieser Zweig seiner Soziologie zeitgenössisch wahrgenommen, der ja nicht die Gestalt einer Monografie erhielt? Wenig überrascht, dass es auch hier Widerstände gab. Das gesamte Werk ist ja ein ‚Gegen-Werk‘. Fauconnet nennt einerseits alle ‚Humanisten‘. Sie sehen in Durkheim einen Nationalist, der die Interessen der Menschheit dem Staat unterordne. Durkheim thront, so verteidigt ihn Fauconnet schwach, über jeder solchen Kritik – er wolle kein Erziehungsprogramm aufstellen, sondern analysiere Tatsachen (Fauconnet 1999: 10f.). Inhaltlich kann man Durkheim hier durchaus verteidigen – als der Soziologe und Moralist der Idee der Menschenrechte. Fauconnet nennt als zweite Kritik die individualistische: Wenn die Erziehung die Einfügung des Kindes in die Gesellschaft ist, wenn sie eine Sozialisierung ist – wie wird das Kind zur Person, zum autonomen Individuum? Diesem Problem hat sich Durkheim selbst gestellt, den ‚Kult des Individuums‘ verteidigend. Was also ist der Inhalt dieser Erziehungswissenschaft oder Pädagogik? Das Hauptthema ist: die Solidarität, die Moral, das soziale Band. Die Erziehungssoziologie Durkheims ist die positive Wissenschaft der Moral; darauf läuft diese Soziologie zu, im praktischen Interesse – wie schafft man eine neue Moral? Zunächst behandelt Durkheim die Moralität im Sinne der „moralische[n] Zivilisation, die die Erziehung dem Kind vermittelt“; dann geht es um die (biegsame) „Natur des Kindes, das diese Moralität übernehmen soll“. Die Vorlesung ist das „Vollendetste“, was Durkheim zur Soziologie der Moral schrieb, neben dem Fragment von 1917, der „Prolegomena seiner Moral“ (so Fauconnet 1999: 19). Durkheim teilt die Moralität weiter in drei Grundelemente (es klingt teilweise recht preußisch), ohne die sich moderne Gesellschaften nicht institutionalisieren können: den ‚Geist der Disziplin‘; der ‚Selbstverleugnung‘; der ‚Autonomie‘. Jeweils stellen sich die Fragen funktional: wozu dient dieser ‚Geist‘ je in dieser modernen Gesellschaft? Durkheim geht zugleich über die Analyse hinaus, wenn er die Ziele formuliert, die die eigene Gesellschaft



betreffen - die Antwort auf die Frage, welche Ziele ‚wir, die Franzosen des 20. Jahrhunderts‘, brauchen. Wir kommen zu diesem normativen Durkheim, und damit endlich zum politischen Kontext jetzt, ganz zum Schluss dieses langen Durchgangs durch das Werk.

### **Wissenstest**

Erklären Sie die Differenz einer moralsoziologischen Untersuchung - im Sinne Durkheims - von einer moralphilosophischen; sowie den Unterschied zwischen einer erziehungssoziologischen und einer erziehungswissenschaftlichen Fragestellung.



## 5 Die Erzeugung einer neuen Moral: Der politische Durkheim

Der stets latente Zug dieser Soziologie ist das, was Durkheim als Moralistik bezeichnen hätte können: als soziale Kunst (in seinen Worten); als politisches Ideal (in unseren). Was will Durkheim - vor dem zeitgenössischen Kontext (s.o.) - für eine Moral schaffen, abgesehen von der Installierung der Berufsgruppen, die wohl doch nicht den affektiven Gehalt haben können, den es braucht, um Kollektive zu binden? Auch die Antwort darauf verbirgt sich hinter einer kühlen, historischen Analyse, wie sie *Arbeitsteilung* und *Selbstmord* durchführten: der Analyse des historischen (Durkheim würde meinen: evolutionären) Wandels von den ‚mechanisch‘ solidarischen Gesellschaften zu den ‚organisch‘ solidarischen. Sie erfinden - wie bereits gesehen - den „Kult des Individuums“, in der Einzelne „Gott“ wird (Durkheim 1991: 84). Solche Gesellschaften sind nicht religiös fundiert; ihr ‚zentrales Imaginäres‘ (Castoriadis) ist das Subjekt, die individuelle Person, wie sie im Diskurs über die Menschenrechte erfunden wurde. Daher kann man Durkheim als Soziologen der Menschenrechte verstehen. Matthias König sieht Durkheim ganz von der französischen Revolution affiziert, vom Kult der ins Verfassungsrecht modernster Gesellschaften übernommenen *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen 1789*. Diese *idée directrice* des republikanischen Frankreich ist der Hintergrund dieser Soziologie als Moralwissenschaft, hieraus erkläre sich das theoretische Problem – das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (König 2002: 19f.). Durkheim will, so König, diesen Diskurs und die entsprechende Gesellschaft verwirklichen, indem er ihn zum Objekt der Moralsoziologie macht. Welches sind die Leitideen des ‚Kults des Individuums‘?

„Da die Vertreter des französischen Volkes ... erwogen haben, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind, haben sie beschlossen, die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen in einer feierlichen Erklärung darzulegen, damit diese Erklärung allen Mitgliedern der Gesellschaft beständig vor Augen ist ... Infolgedessen erkennt und erklärt die Nationalversammlung in Gegenwart und unter dem Schutze des Allerhöchsten folgende Menschen- und Bürgerrechte:

(1) Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten. Soziale Unterschiede dürfen nur im gemeinen Nutzen begründet sein.

(2) Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung ...

(17) Da das Eigentum ein unverletzliches und heiliges Recht ist, kann es niemandem genommen werden, wenn es nicht die gesetzlich festgelegte, öffentliche Notwendigkeit augenscheinlich erfordert und unter der Bedingung einer gerechten und vorherigen Entschädigung.“

Wir alle kennen diesen feierlichen Text: die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789. Der Text ist eine soziale Tatsache; eine, die sich – so erzählt Durkheim in *Physik der Sitten*

*und des Rechts* – aus der historischen Entwicklung des Staates erklärt. Der Staat schafft die modernen Subjekte und heiligt sie, indem er deren Freiheitsrechte einsetzt. Damit erklärt sich „alles“, man versteht nun, dass der Individualismus keine gegenstaatliche Idee ist, sondern der modernen Form der politischen Integration entstammt. Das Individuum ist „Produkt des Staates“ und dieser ist „auf die Befreiung des Individuums ausgerichtet“. Sieht man von „anormalen Fällen“ ab, so gilt: „Je stärker der Staat, desto größer die Achtung vor dem Individuum“ (Durkheim 1991: 85). Was sich etabliert, ist eine ‚staatsbürgerliche Moral‘. Ist das Individuum heilig, wird es zum Zentrum des öffentlichen Handelns, zum Ziel des Staates (ebd. 84). Wen wundert es, dass Durkheim seitens linker Intellektueller als Staatsideologe verfehmt war; seitens der Staatsbefürworter als Anarchist; seitens der Kleriker als Laizist. Er war Demokrat und Republikaner (vgl. zum politischen Engagement neben Suber 2011 z.B. Gülich 1991, Sintomer 2009). Unter den vielen Fronten, gegen die er kämpfte, befand sich auch die (katholische) Kirche. Im Kontext der Gesetze zur Trennung von Staat und Kirche hat er sie als "Monster" bezeichnet: Aus soziologischer Sicht sei es "anormal", dass eine so große Institution "einer so absoluten intellektuellen und moralischen Homogenität unterliegt" (Durkheim 1975a [1905]: 369). Andererseits ist der moderne, ‚recht verstandene‘ Individualismus ein Ergebnis der christlichen Religion der „Innerlichkeit“ (Durkheim 1991: 86). Und er ist selbst eine Religion, ein Kult. Er hat alles, um dieselbe Funktion zu übernehmen, die die Religionen erfüllten; er kann ebenso "jene Gemeinschaft des Geistes und des Willens" schaffen, die die "Grundvoraussetzung jeglichen sozialen Lebens" ist. In dieser Gemeinschaft arbeitet man "für die Größe des Menschen" statt zum "Ruhme von Zeus, Jahwe oder Athene". Der Kult des Individuums ist eine "Religion des Individuums", eine, die menschlicher ist, da einem dieser "Gott" viel näher steht (Durkheim 1991: 102). Das ist einmal eine kreative These zur Säkularisierung! „In der Tat ist eines der Hauptaxiome unserer Moral ..., daß die menschliche Person heilig ist. Sie hat Recht auf den Respekt, den der Gläubige aller Religionen seinem Gott vorbehält“ (Durkheim 1999 [1902/03]: 153f.).

Wie steht es um den zeitgenössischen Individualismus - gibt es diesen Kult schon? „Theoretisch hat er seinen Ausdruck in der Erklärung der Menschenrechte gefunden, wengleich ein wenig überspitzt“. Aber praktisch muss man noch einiges tun - man muss ihn 'verwurzeln', man muss diese Moral institutionalisieren, und dazu muss die "Gesellschaft so gestaltet werden, daß sie diese Moral möglich macht und auf Dauer stellt“ (Durkheim 1991: 88f.). Und wie stellt man nun eine neue Moral auf Dauer? Erneut bringt Durkheim die Berufsgruppen ins Spiel; sie federn die Staatsgewalt ab, verhindern eine ‚Tyrannei‘ des Staates, eine Kontrollgesellschaft. Zum anderen ist es die Aufgabe der Erziehung, die richtigen Subjekte zu formen. Dazu kommt also die Erziehungssoziologie oder die Sozialisationstheorie ins Spiel - durchaus zu einem ganz konkreten praktisch-politischen Zweck. Durkheims inhaltliche Vorstellungen zur Erziehung sind durchaus detailliert; und sie sind, was die Annahmen hinsichtlich des kindlichen Charakters betrifft, nicht eben originell. Das Kind ist die knetbare Masse, ein „stetig fließendes Bewußtsein“, mit „leidenschaftlichen Bewegungen, die bis zur Erschöpfung durchgehen“. Man muss es zur „Freude an einer regelmäßigen und abgemessenen Tätigkeit“ erziehen, in ihm „Eigenständigkeiten schaffen“ – kurz, all das dem Kind aufzwingen, was in ihm nicht „vorgeformt“ ist. Andererseits ist das Kind ein „Gewohnheitstier“ und beeinflussbar, aufgeschlossen „besonders für die imperative Beeinflussung“ – beides sind die „Hebel“, um das „Erziehungswerk bis auf den Grund des kindlichen Bewußtseins voranzutreiben“ (Durkheim 1999: 177f.). Was muss man in es einhämmern? Vor allem drei Kollektivgefühle - die Bindung an Familie, Vaterland, Menschheit. Diese

affektiven Bindungen schließen sich nicht aus; man kann allen angehören, sie stellen eher „verschiedene Phasen unserer sozialen und moralischen Entwicklung dar“ (ebd. 123). Welches ist die wichtigste Bindung? Im Prinzip möchte Durkheim antworten: die Menschheit; andererseits ist der Staat „augenblicklich die am höchsten organisierte menschliche Gruppe“. Auch wenn zu hoffen steht, dass „in Zukunft noch größere Staaten gegründet werden“, so wird es wohl keinen Staat geben, der die ganze Menschheit umfasst (ebd. 125). Die Europäische Union müsste ihm daher wertvoller als Frankreich gewesen sein – der Annahme folgend, dass die Entwicklung in eine fortschreitende Richtung zeigt. Dazu braucht es entsprechende Subjekte. Man muss, so Durkheim, das Kind vor allen Dingen an die Gruppe anschließen. Es muss „mit allen Fasern seines Wesens“ an ihr hängen, die Gesellschaft, in die es hineingeboren wird, muss ein „integrierender Teil seiner selbst“ werden. Dies gibt Gelegenheit, erneut zu sagen, *was die Gesellschaft ist*: Sie ist „nicht das Werk der Individuen“ sondern „eine Summe von Ideen und Gefühlen, von gewissen Arten zu sehen und zu fühlen, von gewissen intellektuellen und moralischen Physiognomien“ und vor allem „das Bewußtsein [dieser] Kollektivität“. Es „muß in die Seele des Kindes eingeschleust werden“. Was wäre besser geeignet, als der Geschichtsunterricht, in dem es den „Genius eines Volkes“ kennenlernt (ebd.: 309f.)? Dazu braucht es einer Erziehung der Erzieher; die Lehrer müssen die kosmopolitische Tendenz des „Nationalcharakters“ erkennen, der im französischen Geist angelegt sei – auch wenn er noch unvollständig ist, da kein Ideal, sondern ein Fakt. Noch denken die Franzosen „mehr für die Menschheit“, als etwas dafür zu tun (ebd.: 312f.). Einmal mehr müsste man auf den politischen Kontext eingehen, etwa die Front von ‚Irrationalisten‘ und ‚Rationalisten‘. Durkheim weiß, gegen wen er hier schreibt – gegen alle, die im französischen Geist die andere Seite kennen und betonen. Das Problem des ‚Geistes‘ (auf das wir schon eingegangen sind) ist nicht nur ein theoretisches; es ist ein praktisches. Es steht auch in Frage, wohin der ‚französische Geist‘ driftet. Um hier zu intervenieren, legt Durkheim seine Soziologie als Moralwissenschaft an, einen ‚eigenen Typ politischer Theorie‘ erfindend, die „Moralpolitik“ (Müller 2009: v.a. 241ff.). Das zeitgenössische Problem ist die Institutionalisierung des ‚recht verstandenen‘ Individualismus. Durkheims Soziologie dient, so Müllers Interpretation, dazu, die Bedingungen sichtbar zu machen, die den Menschenrechtsdiskurs ‚wirklich‘ machen. Er legt dieses Projekt szientistisch an, als Wissenschaft, nicht als Philosophie, auf der Suche nach einem ‚sicheren‘ Wissen über das ‚normale‘ Funktionieren moderner Gesellschaften. Zugleich hat diese Bestimmung der Soziologie einen zweiten Zweck. Sie steht nicht nur in einer analytischen Funktion. Durkheim macht die Soziologie selbst zur „Ethik“ (Firsching 1994: 29). Diesem Zweck gelten alle drei Forschungsbereiche: die Sozialisationstheorie, die Moral- und Religionssoziologie. Auch darin besteht die Aktualität der Soziologie Durkheims – gerade mit der tiefen Überzeugung von der Funktionalität oder ‚Normalität‘ der Idee der Menschenrechte. Im Kontext von Europäisierung und Globalisierung, neuer Religionskriege und der Unsicherheit des Westens selbst über seine normativen Standards ist Durkheim auch in dieser Hinsicht wirklich aktuell: normativ, und analytisch (z.B. König 2002).

### Wissenstest

Wissenstest



Inwiefern kann man sagen, dass die gesamte durkheimsche Soziologie (einschließlich der Werke seiner Mitarbeiter) vom politischen Kontext beeinflusst und aus diesem erklärbar ist? Inwiefern geht diese Soziologie zugleich nicht in diesem (vergangenen) Kontext auf, sondern bleibt aktuell?

## 6 Rück- und Ausblick

Es ist die bleibende Grundfrage der Soziologie, die Durkheim stellt: Was ist das Kollektiv, was ist eine Gesellschaft? Nicht etwas, was jenseits der Einzelnen steht - sondern als gleichzeitige Kollektiv- und Subjektformierung zu denken ist, mittels vielfältiger symbolischer Praxen (religiöser, rechtlicher, ästhetischer, technischer und ökonomischer). Seither ist es möglich, alle humanen Phänomene soziologisch zu betrachten - als kollektive Erfindungen, im Blick auf eine kollektive Funktion - für die 'Gesellschaft' (versteht man darunter nicht nur nationalstaatlich verfasste Gesellschaften, sondern alle weiteren, nicht an ein Territorium und einen verwaltenden Zentralstaat gebundene Formen kollektiver Identitätsbildung). Soziozentrismus nennen Durkheim und Mauss diesen ihren Ansatz, für den es die Gesellschaft (und nicht der ahistorisch, a-soziologisch gedachte einzelne Mensch) ist, die sich in den kulturellen Phänomenen objektiviert und genauer: konstituiert - wie alle nachfolgenden kulturosoziologischen Theorien von Gesellschaft sagen (vgl. zu dieser Aktualität Ingles 2016). Wegweisend war das Durkheimsche Werk auch in der Analyse der modernen Gesellschaft mit ihrer spezifischen Differenzierungsform, und daher ihrer eigentümlichen Moral und Religion - dem ‚Kult des Individuums‘. Das ist politisch eine zentrale Einsicht und ein hoch aktuelles Forschungsthema: Worauf beruhen eigentlich Demokratien, was ist ihr Imaginäres, der imaginierte Grund, auf den sie sich berufen; welche Werte stehen in unveröhnlicher Spannung und welches gibt je konkret den Ausschlag (etwa in den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts?) Solche Fragen stehen im Kontext des eigentlichen Anlasses zur Entstehung der neuen Disziplin, der bis heute bleibt, die Existenzberechtigung und Notwendigkeit der Soziologie ausmacht: Was sind eigentlich speziell 'moderne' (gegenwärtige moderne) Gesellschaften, wie konstituieren sie sich, was integriert hier die Einzelnen im Vergleich zu anderen Formen der Vergesellschaftung? Der soziale Effekt neuer 'symbolische Kommunikationsmedien' (Luhmann), neuer technischer Medien (die 'Neuen Medien' und 'Virtuelle Realität' sowie die 'Social Media') wird von hier aus beforschbar. Und welche neuen Subjektformen entstehen aktuell? (Durkheim würde hinzufügen: welche pathologischen, dysfunktionalen Eigenschaften haben sie, wenn bestimmte gesellschaftliche Bereiche, nämlich die Ökonomie, 'ungeregelt' funktionieren, wenn es keine gesamtgesellschaftliche 'Ethik' gibt - etwa im Blick auf Umweltzerstörung oder die psychische Erschöpfung der Einzelnen)? Eine neue Selbstmord-Studie könnte ebenso an Durkheim anknüpfen (vgl. Ehrenberg 2004, empirisch z.B. für Österreich Watzka 2008). Zugleich ist Watzka (ebd.: 17) zuzustimmen: Gerade die soziologische Suizid-Forschung (und Depressionsforschung) fehlt, sie ist nicht institutionalisiert, es gibt keine 'Sektion' etwa in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie dafür - statt dessen werden Selbstmordraten in erster Linie psychisch-medizinisch erklärt, aus genetischen Risikofaktoren sowie individuellen Motiven. Aus ihnen erklärt sich kaum die kontinuierliche Abnahme der Rate für die BRD von ca. 18.000 Selbstmorden 1980 auf 10.000 Selbstmorde 2015 und auch nicht die erheblichen Unterschiede zwischen den Regionen und Geschlechtern (Statistisches Bundesamt). Wenn es dort lediglich heißt: "Die Gründe hierfür können unterschiedlich sein", so dass nach einer besseren Statistik gerufen wird und nach einer elektronischen Erfassung (Rübenach 2007: 970), kann eine von Durkheim informierte Forschung Informatives beitragen. Insgesamt ist jede kulturalistische Perspektive auf Selbstmorde und Selbstmordraten von Durkheim begründet (vgl. z.B. zu Japan Di

Marco 2016) - und speziell jede Gesellschaftsanalyse der Moderne anhand der Suizidraten (Baudelot, Establet 2008, für die BRD Lidner-Baum 1990). Aktuell ist die Durkheim-Schule zweifellos auch in ihren neuen methodischen Wegen, auch wenn die Techniken der empirischen Sozialforschung heute andere sind, viel elaborierter und differenzierter, so stehen sie doch (und nicht nur die quantitativen, sondern auch viele qualitative) in dieser Tradition. Man kann aber auch die ‚soziale Morphologie‘ als Berücksichtigung der Dinge im Sozialen für aktuell halten, und von Durkheim aus zu Infrastrukturen, räumlichen Strukturierungen und Verteilungen der Einzelnen, und auch zu gesellschaftlichen Effekten von Architektur forschen (Schroer 2006, 2009). Auch Durkheims Ruf als Zwangsdenker, Holist und Kollektivist ist heute revidiert. Durkheim ist viel eher der Denker der Institutionen jenseits des Dualismus von Individuum und Gesellschaft und in ihrem einrichtenden, produktiven, auch imaginären Charakter. Institutionen, Kollektive, Gesellschaften sind erfinderisch - sie "erfinden Probleme" und deren Lösungen (Seyfert 2011: 15). Tatsächlich hat Durkheim das "Konzept der Institution als erster und am radikalsten zur Spezifik und zur Universallösung der Soziologie gemacht" (ebd.). Insofern ist er die grundlegende Inspirationsquelle einer jeden aktuellen Soziologie der 'Institutionalisierung' oder der sozialen Ordnungsbildung. Wegweisend und vorbildlich war die gesellschaftsvergleichende Methodologie und der interdisziplinäre, die verschiedenen Gesellschaftswissenschaften (Ethnologie, Archäologie, Geschichtswissenschaft) untrennbar verbindende Zug. Dasselbe gilt für die Verbindung von analytischer Distanz (die ermöglicht, soziale Phänomene relativ vorurteilsfrei zu sehen) und politischem Engagement. Ebenso sei noch einmal betont, dass nur von der durkheimschen Soziologie aus der Weg zur Erforschung von Subjektformierungen, von 'Unterwerfungen' und Identitäts-Zuschreibungen gebahnt wurde. Im Ausgang vom konstituierten Subjekt aus erklärt sich die poststrukturalistische Soziologie mit ihren Erforschungen des aktuellen Kapitalismus und seines Kreativsubjekts (Reckwitz 2013), oder des unternehmerischen Selbst (Bröckling 2007) und des projektförmigen Lebens (Boltanski, Chiapello 2003). Schließlich sind (wie ebenso bereits betont) viele der Teildisziplinen hier erfunden, parallel zu den Unternehmungen der deutschen Klassiker, die hierbei aber nicht derart systematisch vorgegangen sind, wie die Durkheimiens, von denen jeder ein Arbeitsgebiet zugeteilt bekam und es auf eigene Faust eroberte - im Handbuch *Spezielle Soziologien* (Kneer, Schroer 2009) erscheint Durkheim als Vorläufer von Bildungs-, Medien-, Rechts-, Religionssoziologie, als Begründer der Soziologie der Generationen, der Kindheit, der Soziologie sozialer Kontrolle, der Sozialisation, der Sozialpolitik, der Soziologie des Sterbens und des Todes, der Technik- und Umweltsoziologie; der Familien- und der Kultursociologie; der Mediensoziologie, der Geschlechter- und Wissenssoziologie...

### Wissenstest

#### Wissenstest



Klären Sie aktuelle gesellschaftliche Phänomene, Veränderungen und Herausforderungen aus den Augen Durkheims, indem Sie gleichsam mit ihm sprechen (z.B. die Entstehung neuer religiöser Bewegungen und auch des religiösen Fundamentalismus; die Tatsache der ständigen Feste und Drogengebräuche in modernsten Gesellschaften; die Tatsache der zunehmenden 'Infrastrukturierung', der stärkeren technischen Vernetzung der Gesellschaft oder die Veränderung von Werten und Subjektformen). *In welcher Gesellschaft leben wir aktuell* - was würde Durkheim darauf antworten?

## Literaturverzeichnis

### Siglen

- AT Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften [frz. zuerst 1893], Frankfurt/M. 1988  
 EF Die elementaren Formen des religiösen Lebens [1912], Frankfurt/M. 1994  
 R Die Regeln der soziologischen Methode [1895], Darmstadt 1961  
 SM Selbstmord [1897], Frankfurt/M. 1973

### Primärliteratur Durkheims

- Deploige, Simon/Emile Durkheim (1907), A propos du conflit de la morale et de la Sociologie. Lettres de Durkheim et réponses de S. Deploige, in: *Revue néo-scolastique* 14, 56, 606-621  
 Durkheim, Émile (1893): Définition du fait moral [Introduction], in: Ders., *De la division du travail social*, Paris 1893, 4-39  
 -(1896/97): Préface, in: *Année sociologique* I, I-VII  
 -(1896-97), La prohibition de l'inceste et ses origines, in: *Année sociologique* I, 1-70  
 -(1900/1901): Sur le totémisme, in: *Année sociologique* V, 82-121  
 -(1903/04): Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, in: *Année sociologique* VIII, 118-147  
 -(1906): Tarde, G., L'Interpsychologie, in: *L'Année sociologique* IX, 133-135  
 -(1909): Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, in: *Revue de métaphysique et de morale* 17, 733-758  
 -(1915): La sociologie, in: *La science française, Larousse et Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, vol. 1*, Paris, 39-49  
 -(1967a [1897]): Zur Definition religiöser Phänomene, in: J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie* I, Frankfurt/M. 1967, 120-141  
 -(1967b [1898]): Individuelle und kollektive Vorstellungen, in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 45-83  
 -(1967c [1906]): Bestimmung der moralischen Tatsache, in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M., 84-116  
 -(1972a [1903]): Pädagogik und Soziologie (Antrittsvorlesung an der Sorbonne 1902), in: Ders., *Erziehung und Soziologie*, Düsseldorf, 72-94.  
 -(1972b [1911]): Wesen und Methode der Pädagogik, in: Ders., *Erziehung und Soziologie*, Düsseldorf, 50-71  
 -(1975a [1905]): Débat sur les conséquences religieuses de la séparation des Églises et de l'État, in: Ders., *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, 165-168  
 -(1975b [1915]), *La sociologie*. In: Ders., *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris 1975, 109-118  
 -(1981a [1887]): Einführung in die Sozialwissenschaft, in: Ders., *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt, 26-52

- (1981b [1887/88]): Einführung in die Soziologie der Familie, in: Ders., *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt, 53-76
- (1981c [1889]): Ferdinand Tönnies. Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Ders., *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt, 77-84
- (1981d [1892]): Montesquieus Beitrag zur Begründung der Soziologie, in: Ders., *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt, 85-128
- (1986a [1917]): Einführung in die Moral, in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M., 33-53
- (1986b [1898]): Der Individualismus und die Intellektuellen, in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M., 54-70
- (1991 [1890-1900]): *Physik der Sitten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M.
- (1993 [1913/14]): Pragmatismus und Soziologie, in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Hg. von Hans Joas, Frankfurt/M., 11-168
- (1995a [1887]): Die positive Moralwissenschaft in Deutschland, in: Ders., *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, Konstanz, 85-175
- (1995b [1907]): Über den deutschen Einfluß auf die französische Soziologie, in: Ders., *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, Konstanz, 237-244
- (1995c [1915]): ‚Deutschland über alles‘. Die deutsche Gesinnung und der Krieg, in: Ders., *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, Konstanz, 245-290
- (1998): *Lettres à Marcel Mauss*, présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris
- (1999 [1902/03]): *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt/M.
- (1999a [1902/03]): Pädagogik und Soziologie. Antrittsvorlesung, in: Ders., *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt/M., 37-55
- (2009 [1900]): Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich, *Berliner Journal für Soziologie* 19, 164-180
- (2013 [1913/14]): Pragmatismus und Soziologie. Anhang, in: Stéphane Baciocchi, Jean-Louis Fabiani: Das verlorene Argument in Durkheims Pragmatismus-Vorlesung (1895-1955): Kritisches zu *Methode und Wahrheit*, in: Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.), *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt/M., New York, 457-465
- Durkheim, Émile/Fauconnet, Paul (1975 [1903]) *Sociologie et sciences sociales*, in: Émile Durkheim, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris 1975, 121-159
- Durkheim, Émile/Mauss, Marcel (1993 [1901/02]): Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Hg. von Hans Joas, Frankfurt/M., 169-256

## **Sekundärliteratur und Literatur der Durkheimiens**

- Abels, Heinz (2009): Ethnomethodologie, in: Georg Kneer, Markus Schroer (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden, 87-110
- Adloff, Frank (2007): Marcel Mauss — *Durkheimien* oder eigenständiger Klassiker der französischen Soziologie? *Berliner Journal für Soziologie* 17: 231–251



- Adorno, Theodor W. (1967): Einleitung, in: Émile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M., 7-44
- Adorno, Theodor W., Tobisch, Lotte (2003): *Der private Briefwechsel*, Wien
- Adorno, Theodor W., Suhrkamp, Peter (2003): *So müsste ich ein Engel und kein Autor sein: Adorno und seine Frankfurter Verleger: Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld*, Frankfurt/M.
- Agathon (1911) : *L'esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique - la crise du français*, Paris
- (2013): *Les jeunes gens aujourd'hui*, Paris
- Albrecht, Clemens (2013): Nachwort des Herausgebers, in: René König, *Emile Durkheim. Zur Bestimmung der französischen Soziologie in Deutschland*, René König Schriften 8, Wiesbaden, 387-413
- Alexander, Jeffrey C. (1988) (ed.): *Durkheimian Sociology: Cultural studies*. Cambridge, New York
- Alexander, Jeffrey C., Smith, Philip (2005) (ed.): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge
- Audren, Frédéric ; Borlandi, Massimo (2015): *La sociologie de René Worms (1869-1926). Les Études Sociales* 161-162 (Themenheft)
- Baciocchi, Stéphane, Mariot, Nicolas (2015) (Hg.): *Robert Hertz, Sociologie religieuse et anthropologie : deux enquêtes de terrain (1912–1915)*, Paris
- Balog, Andreas (2004): Handlungen und Tatsachen. Über die 'Objektivität' des Sozialen, *Berliner Journal für Soziologie* 14: 485-502
- Baudelot, Christian, Establet, Roger (2008) *Suicide: The Hidden Side of Modernity*, New York
- Bergson, Henri (2012 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg
- (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt/M.
- Berthelot, Jean-Michel (1995): *1895: Durkheim: L'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse
- Besnard, Philippe (1979): La formation de l'équipe de l'Année sociologique, *Revue française de sociologie* XX, 7-31
- (1986): L'impérialisme sociologique face à l'histoire, in: Société française de sociologie (Hg.), *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Paris, 27-35
- (2000): La destinée du suicide: réception, diffusion, posteriorité, in: Massimo Borlandi, Mohamed Cherkaoui (eds.), *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris, 185-218
- (2003): *Études durkheimiennes*, Genf
- Bogusz, Tanja, Delitz, Heike (2013) (Hg.): *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt/M., New York
- Bloch, Marc/Febvre, Lucien (1933): *Correspondance*, Paris
- Boltanski, Luc, Chiapello, Eve (2003 [1999]): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz
- Borlandi, Massimo, Cherkaoui, Mohamed (eds.) (2000), *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris
- Boudon, Raymond (1988), Individualisme ou holisme: un débat méthodologique fondamental, in: Henri Mendras, Michel Verret (eds.), *Les champs de la sociologie française*, Paris, 31-45
- (2013): *Beiträge zur allgemeinen Theorie der Rationalität*, Tübingen
- Bouglé, Célestin (1924): Introduction, in: Emile Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Paris

- (1925): Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Émile Durkheims, *Jahrbuch für Soziologie* Band 1, 47-52
- (1935): *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris
- Bourdieu, Pierre, Boltanski, Luc (1974): Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction, *Actes de la recherche en science sociales* 2, 95-107
- (1981 [1967]): Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin* 3, Frankfurt/M., 496-551
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M.
- Brunschvicg, Léon (1927): *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris
- Canguilhem, Georges (1977 [1943/66]): *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt/M.
- (1968) : Qu'est-ce que la Psychologie? (1958) In: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 365-381
- (2002 [1955]): Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société (1955), in: Ders., *Ecrits sur la médecine*, Paris 2002, 101-125
- (2009 [1952]): Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin, 281-307
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1964/65, 1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- (2010): Institution der Gesellschaft und Religion, in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich, 87-110
- Chevalier, Jacques (1959): *Entretiens avec Bergson*, Paris
- Clark, Terry N. (1973): *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge
- Clastres, Pierre (1976 [1974]): *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M.
- Collins, R. (1985): *Three Sociological Traditions*, New York
- (2005): The Durkheimian movement in France and world sociology, in: Alexander, Jeffrey, Smith, Paul (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, 101-135
- Davy, Georges (1960): Emile Durkheim, *Revue française de sociologie* 1-1, 3-24
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus*, Berlin
- Delitz, Heike (2011), *Arnold Gehlen. Klassiker der Wissenssoziologie, Band 14*, Konstanz
- (2013): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist
- Descartes, René (2011 [1627/28]): *Regulae ad directionem ingenii. Lateinisch-deutsch*, Hamburg
- (2011 [1637]): *Discours sur la méthode. Französisch-deutsch*, Hamburg
- Descola, Philippe (2006): Beyond Nature und Culture, *Proceedings of the British Academy* 139: 137-155
- (2011 [2005]): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin
- Désveaux, Émmanuel (2013): Von Émile Durkheim zu Carl G. von Brandenstein: Lesarten des australischen Totemismus, in: Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.), *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie - Philosophie*, Frankfurt/M., New York, 213-236
- Di Marco, Francesca (2013): *Suicide in Twentieth Century Japan*, London
- Disselkamp, Annette (2005): Halbwachs vs Durkheim. Une critique de l'individu pur (et de la sociologie). *Revue européenne des sciences sociales* XLIII-131: 115-133

- Douglas, Mary (1986 [1970]): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt/M.
- Dellwing, Michael (2010): Rituelle Spiele mit Beziehungen. Goffmans Normen zwischen Interaktionsordnung und ironischer Offenheit. *Berliner Journal für Soziologie* 20:527–544
- Ehrenberg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt/M.
- Espinas, Alfred (1879): *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig
- Esser, H. (2002): *Soziologie. Spezielle Grundlagen. 1: Situationslogik und Handeln*, Frankfurt/M.
- Evans-Pritchard, Edward (1981): *A History of Anthropological Thought*, New York
- Fauconnet, Paul (1927): The Durkheim School in France, *The Sociological Review* 19 (1): 15-20
- (1999 [1934]): Das pädagogische Werk Durkheims, in: Émile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt/M., 7-36
- Fischer, Joachim (2013): Durkheims Soziologie als Sozioprudenz, in: Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.): *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt/M., 95-118
- Firsching, Horst (1994): *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Frankfurt a.M., New York
- (1995): Émile Durkheims Religionssoziologie – made in Germany? In: Volkhard Krech, Hartmann Tyrell (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 351-363
- Fournier, Marcel (2007): *Émile Durkheim. 1858 – 1917*, Paris
- Frazer, James G. (1910): *Totemism and exogamy, 4 Vols.*, London
- 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, 45-90
- Gehlen, Arnold (1993 [1940/1950]): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M.
- (2004 [1956]): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt/M.
- Girard, René (1976): Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory, *Contemporary Literature* 17, 3, 404-429
- Göbel, Andreas (2011): Société perdu? Eine Recherche. In: Thomas Schwinn, Clemens Kronenberg, Jens Greve (Hg), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, Wiesbaden, 45-72
- Goffman, Erving (1964): The neglected situation, in: *American Anthropologist* NS 66, 6, Part 2, 133-136
- (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt/M.
- Goldenweiser, Alexander (1915): Review of Durkheim, *American Anthropologist* 17, 4, 719-735
- (1922): *Early Civilization: an introduction to anthropology*, New York
- Granet, Marcel (1926): *Dances et légendes de la Chine ancienne*, Paris
- Greve, Jens (2008): Gesellschaft: Handlungs- und systemtheoretische Perspektiven, in: Andreas Balog, Johann August Schüle (Hg.): *Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft: Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?* Wiesbaden, 149-186
- Gülich, Christian (1991): *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M.

- Halbwachs, Maurice (1925): Les origines puritaines du capitalisme, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5: 132-154
- (2001 [1918]): Die Lehre Emile Durkheims, in: Ders.: *Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften*, Konstanz, 11-83
- (2003 [1944]): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land - Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz
- Hauriou, Maurice (1965 [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*, Darmstadt, 27-66
- Häuser, Henri (1903): *L'enseignement des sciences sociales*, Paris
- Heilbron, Johann (1985): Les métamorphoses du durkheimisme 1920-1940, *Revue française de sociologie*, XXVI, 2, 205-237
- Hertz, Robert (2007), Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität, in: Ders., *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, Konstanz, 181-217
- Hollier, Denis (2012 [1979]): *Das Collège de Sociologie 1937-1939*, Berlin
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel (2012 [1899]): Essay über die Natur und die Funktion des Opfers, in: Marcel Mauss, *Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, 97-217
- Inglies, David (2016): Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, In: Ders., Anna-Mari Almila (eds.), *The SAGE Handbook of Cultural Sociology*. London: 60-xx
- Jerusalem, Wilhelm (1926): Vorbemerkungen des Herausgebers, in: Lucien Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, Wien/Leipzig, V-XVII
- Joas, Hans (1997a): *Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1997b): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Joas, Hans, Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Karady, Viktor (1976): Durkheim, les sciences sociales et l'Université. Bilan d'un semi-échec, *Revue française de sociologie* XVII, 2, 267-311
- (1979): Stratégies de réussite et modes de faire valoir chez les durkheimiens, *Revue française de sociologie* 1979, XX, 1, 49-82
- Karsenti, Bruno (2006): *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris
- (2013): Durkheims Theorie des Totemismus revisited, in: Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.), *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie - Philosophie*, Frankfurt/M., New York, 529-558
- König, Matthias (2002): *Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*, Frankfurt/M., New York
- König, René (1976): Émile Durkheim – der Soziologe als Moralist, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, München, 312-364
- (2013 [1931/32]): Bilanz der französischen Soziologie um 1930, in: Ders., *Emile Durkheim. Zur Bestimmung der französischen Soziologie in Deutschland. René König Schriften 8*, Wiesbaden, 23-64
- (2013 [1958]): Emile Durkheim 1858–1917, in: Ders., *Emile Durkheim. Zur Bestimmung der französischen Soziologie in Deutschland, René König Schriften Band 8*, Wiesbaden, 89-117
- (2013 [1973]): Nachwort zum 'Suicide', in: Ders., *Emile Durkheim. Zur Bestimmung der französischen Soziologie in Deutschland, René König Schriften Band 8*, Wiesbaden, 188-214
- Kneer, Georg, Schroer, Markus (2009) (Hg.): *Handbuch Spezielle Soziologien*, Wiesbaden

- Kroeber, Alfred L. (1935): History and Science in Anthropology, *American Anthropologist* NS 37, 539-569
- Kron, Thomas, Winter, Rainer (2009): Aktuelle soziologische Akteurtheorien, in: Georg Kneer, Markus Schroer (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden 2009, 40-66,
- Lang, Andrew (1903): *Social Origins*, London
- Lapie, Paul (1979): Lettres de Paul Lapie à Célestin Bouglé, *Revue française de sociologie* XX, 32-42
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/M.
- (2012): Formes élémentaires de la sociologie; formes avancées de la théologie, Contribution pour le colloque du centenaire Collège de France, sous la direction de Frédéric Keck 8 juin 2012 [[http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/127-DURKHEIM-FORMES\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/127-DURKHEIM-FORMES_0.pdf)]
- (2014) Formes élémentaires de la sociologie, *Archives de sciences sociales des religions* 167: 255-275
- Leibniz, Wilhelm Gottfried (2002 [1714]): *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg
- Lepenes, Wolf (1988 [1985]): *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Reinbek
- Lévi-Strauss, Claude (1945): French Sociology, in: Georges Gurvitch (ed.), *Twentieth Century Sociology* 2, New York, 503-537
- (1965 [1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt/M.
- (1973 [1962]): *Das wilde Denken*, Frankfurt/M.
- (1967 [1958]): *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M.
- (1979a [1960]): Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France 1960, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt/M., 11-44
- (1979b [1960]): Was die Ethnologie Durkheim verdankt, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt/M., 57-62
- Lidner-Baum, Christa (1990). *Soziologie des Selbstmords*. Westdeutscher Verlag. Opladen
- Luhmann, Niklas (1988 [1977]): Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie, in: Emile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/M., 19-40
- Lukes, Steven (1985 [1973]): *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford
- Maffesoli, Michel (1986 [1982]): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgasmus*, Frankfurt/M.
- (1988): Ein Vergleich zwischen Emile Durkheim und Georg Simmel. In: Otthein Rammstedt (Hg.): *Simmel und die frühen Soziologen*. Frankfurt/M., 163-180
- (1991): Présentation, in: Émile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 5-36
- (1993): The Imaginary and the Sacred in Durkheim's Sociology, *Current sociology* 41 (2): 59-67
- Maire, Gilbert (1935): *Bergson mon maitre*, Paris
- Malinowski, Bronislaw (1913): Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie by E. Durkheim, *Folklore* 24, 4, 525-531
- (1929): 'Social Anthropology', in: *Encyclopaedia Britannica*, 14th. ed., Vol. 20, London, 862-870
- Marcel, Jean-Christophe (2001): *Le durkheimisme entre les deux guerres*, Paris

- Massis, Henri (1931): *Evocations. Souvenirs. 1905-1911*, Paris
- Maurer, A., Schmid, M. (2002): Die ökonomische Herausforderung der Soziologie? In: Dies. (Hg.), *Neuer Institutionalismus: zur soziologischen Erklärung von Organisation, Moral und Vertrauen*, Frankfurt/M.: Campus, 9-37
- Mauss, Marcel (1925): In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, *L'Année sociologique* n. s., 1, 7-29
- (1986 [1919]): Editorische Bemerkung, in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M., 50-53
- (1989a [1905]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 1, Frankfurt/M., 183-270
- (1989b [1923/24]): Die Gabe. Funktion und Form des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M., 9-144
- (1989c [1935]): Die Techniken des Körpers, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2. Frankfurt/M., 199-209
- (2006 [1930]): Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt, in: *Stephan Moebius /Christian Papilloud* (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden, 345-359
- Mauss, Marcel, Fauconnet, Paul (1901): Sociologie, in: *Grande Encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, Vol. 30, Paris, 165-176
- Mauss, Marcel/Hubert, Henri (1989 [1904]): Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie* 1, Frankfurt/M., 43-179
- (2012 [1899]): Essay über die Natur und Funktion des Opfers, in: Marcel Mauss: *Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin 2012, 97-217
- Meillet, Antoine (1905/06): Comment les mots changent de sens, *L'Année Sociologique* 1905-06, 1-38
- Merton, Robert (1938): Social Structure and Anomie, *American Sociological Review* 3, 5: 672–682
- Moebius, Stephan (2006a): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz
- (2006b): Die Gabe — ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe, *Berliner Journal für Soziologie* 16: 355–370
- (2012): Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. Nachwort, in: Marcel Mauss, *Religionssoziologische Schriften*, Berlin, 617-682
- (2017): René Worms. Von der Neuentdeckung eines vergessenen Gründers der Soziologie. *Soziopolis*, 28.6.2017 (<https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/rene-worms/>)
- Moebius, Stephan, Nungesser, Frithjof, Papilloud, Christian (2012): Der Stellenwert der Religionssoziologie in Marcel Mauss' Leben und Werk, in: Marcel Mauss, *Religionssoziologische Schriften*, Berlin, 9-32
- Moebius, Stephan, Papilloud, Christian (Hg.) (2006): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden
- Mucchielli, Laurent (1995a): Heurs et malheurs du durkheimisme. Problèmes historiographiques, enjeux épistémologiques et pédagogiques d'une mémoire disciplinaire, *Politix* 8, 29, 55-79
- (1995b): Pourquoi réglementer la sociologie? Les interlocuteurs de Durkheim, in: Massimo Borlandi, Ders. (eds.), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, 15-47

- Müller, Hans-Peter (1986): *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheims Schriften zur Politik*, Stuttgart
- (2009): Émile Durkheims Moralpolitik des Individualismus, *Berliner Journal für Soziologie* 19, 227 – 247.
- Münch, Richard (1982): *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt/M.
- Nizan, Paul (1981 [1932]): *Wachhunde*, Leipzig
- Noël, François Pizarro (2009): *Du désaveu du social a la présentation nominaliste: le mouvement de la réception de durkheim (1893-1939)*, thèse Université du Québec à Montréal
- Piaget, Jean (1955): *Etudes sociologiques*, Geneve
- Paoletti, Giovanni (1995): La réception des Règles en France, du vivant de Durkheim, in: Massimo Borlandi, Laurent Mucchielli (eds.), *La sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après*, Paris, 247-283
- Parodi, Dominique (1979), Lettres à Célestin Bouglé, *Revue française de sociologie*, 1, 43-44
- Parsons, Talcott (1967): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York
- (1979): Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems, in: Kurt H. Wolff (Hg.), *Émile Durkheim, 1858 – 1917*, New York, 118-153
- Paugam, Serge (2007): Le sociologue face au *suicide* (Introduction à la réédition), in: Emile Durkheim, *Le suicide*, Paris, V-XLVIII
- Radcliffe-Brown (1952 [1929]): The sociological theory of totemism, in: Ders. *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, Glencoe, Illinois, 116-134.
- Rawls, Anne (2013): Durkheims Theorie der Moderne: Selbstregulierende Praktiken als konstitutive Ordnung sozialer und moralischer Tatsachen, in: Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.), *Émile Durkheim. Soziologie - Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt/M., New York, 559-578
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin
- Richard, Gaston (1897): Emile Durkheim. Le suicide. Étude de sociologie, *Année sociologique* I, 397-407
- Rübenach, Stefan (2007): Todesursache Suizid. *Statistisches Bundesamt : Wirtschaft und Statistik* 10/2007, 960-971
- Sartre, Jean-Paul (1947): Un nouveau mystique, in: *Situations I. Essais critiques*, Paris, 133-175
- Schroer, Markus (2006): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*, Frankfurt/M.
- (2009): Materielle Formen des Sozialen. Die ›Architektur der Gesellschaft‹ aus Sicht der sozialen Morphologie, in: Joachim Fischer, Heike Delitz (Hg.) *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, Bielefeld, 19-48
- Seyfert, Robert (2011): *Das Leben der Institutionen. Aspekte einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist
- Stedman Jones, Susan (2001): *Durkheim Reconsidered*, Cambridge
- Steiner, Philippe (2010 [2005]): *Durkheim and the Birth of Economic Sociology*, Princeton
- (2013): Religion und Wirtschaft. Mauss, Simiand und das Durkheim'sche Programm, *Berliner Journal für Soziologie* 22: 473–496
- Stoetzel, Jean (1991 [1946]): L'esprit de la sociologie contemporaine, *Revue française de sociologie* 32 (3): 443-456

- Soulié, Stéphan (2012): Le débat philosophique autour des Formes élémentaires (1912-1914), *L'Année sociologique* 62, 447-463
- Strenski, Ivan (2006): *The New Durkheim*, Rutgers/New Jersey
- Suber, Daniel (2011): *Émile Durkheim. Klassiker der Wissenssoziologie Band 12*, Konstanz
- Sintomer, Y. (2009) Emile Durkheim zwischen Republikanismus und deliberativer Demokratie *Berliner Journal für Soziologie* 19: 205-226
- Tarde, Gabriel (1898a): *Études de Psychologie sociale*, Paris
- (1898b): *Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris
- (1908): *Die sozialen Gesetze*, Leipzig
- (2000): Contre Durkheim à propos de son *Suicide*, in: Massimo Borlandi, Mohamed Cherkaoui (Hg.), *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris, 219-255
- (2003 [1890]): *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt/M.
- Tarot, Camille (1998): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: sociologie et sciences des religions*, Paris
- (2008): *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris
- Thévenot, Laurent (1995): New Trends in French Social Sciences, *Culture* 9, 2, 1-7
- Tönnies, Ferdinand (1898): Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1895 und 1896, *Archiv für systematische Philosophie* IV, 1, 483-507
- van Gennep, Arnold (1906): *Mythes et légendes en Australie. Étude d'ethnographie et de sociologie*, Paris
- (1920 [1917]): *L'état actuel du problème totémique*, Paris
- von Brandenstein, Carl (1982): *Names and Substances of the Australian Subsection System*, Chicago
- Waquant, Loïc (1995): Durkheim et Bourdieu: Le socle commun et ses fissures, *Critique*, 579/580, 646-660
- Weber, Max (2011 [1920]): *Gesamtausgabe II.10.2. Briefe 1918-1920*, Tübingen 2012
- Worms, Frédéric (2009): *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris





002583542  
(10/18)

**03690-8-01-S 1**



Alle Rechte vorbehalten  
© 2018 FernUniversität in Hagen  
Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften