

2. *Solidarité sociale* in der französischen Soziologie

2.0 EINLEITUNG: EINE SZIENTISTISCHE KRISENWISSENSCHAFT

Der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehende politisch-soziale Begriff der Solidarität wurde in seinen verschiedenen Entstehungskontexten also vor allem zur Auszeichnung ›unerbittlich geltender‹, vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängiger, nicht zu ihrer Disposition stehender Gesetzmäßigkeiten historisch-gesellschaftlicher Natur verwendet. Er setzt damit einen scharfen Gegenakzent zum voluntaristischen Artifzialisismus der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, der das Gestaltungs- und Veränderungspathos des Projekts der politischen Moderne gehörig konterkariert. Und dieser ›kalte‹, sachlich-neutrale, moral- und gefühlsfreie Solidaritätsbegriff blieb auch bestehen, nachdem die Rede von der Solidarität – im Kontext des Revolutionsjahres 1848 – eine erhebliche moralische Aufwertung erfuhr, sich mit demokratisch-sozialen Idealen universaler Freiheit und Gleichheit verband und sich den Kampf gegen die grassierenden sozialen Ungleichheiten auf die Fahne schrieb. Der nun entstehende politisch-moralische ›Wärmestrom‹ der Solidaritätssemantik, der ihren bis heute anhaltenden Siegeszug prägen und dazu führen sollte, dass die antihumanistisch-›kalte‹ Grundbedeutung des Solidaritätskonzepts gegenwärtig in Vergessenheit geraten ist, änderte jedoch nichts daran, dass die Solidaritätsdiskurse des 19. Jahrhunderts in hohem Maße von der deskriptiven Nüchternheit dieses Begriffs geprägt blieben, der zunächst ›nichts von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ (Kurt Eisner) an sich hatte. Schließlich ist auch in der sozialistischen Arbeiterbewegung präsent geblieben, dass der Rekurs auf die Solidarität nicht auf die Belebung emphatischer Gefühle einer universalistischen Menschheitsmoral zielt, sondern vor allem auf die kognitive Einsicht in gemeinsam geteilte gesellschaftliche Benachteiligungen, in mächtige soziale Herrschaftsbeziehungen und Interdependenzverhältnisse, denen die Einzelnen nicht allein und individuell, sondern nur im organisierten Kontext gemeinschaftlichen

Handelns erfolgreich Widerstand leisten können. Auch hier also bleibt – aller kämpferischen Aufladung in der Rhetorik der Arbeiterbewegung zum Trotz – die soziale *de facto*-Solidarität des historisch-gesellschaftlichen Zusammenhangs weiterhin die zentrale Bedeutungsschicht des Solidaritätskonzepts.

Der ›kalte‹ Traditionsstrang der Solidaritätssemantik sollte dann auch – in deutlicher Kontinuität zu ihren frühen Motiven in der Literatur der Restaurationsphilosophie – die in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende französische Soziologie kennzeichnen, die sich jenseits von ›Revolution‹ und ›Reaktion‹ ansiedelt und explizit mit zentralen Plausibilitäten der Aufklärungsphilosophie bricht. Diese neue Forschungsrichtung entwirft sich nämlich als eine szientistische, nicht an normativen Leitbildern eines voluntaristischen Rationalismus, sondern am naturwissenschaftlichen Vorbild der modernen Biologie orientierte ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹. In ihr avanciert die Rede von der Solidarität – bei Auguste Comte ebenso wie bei Émile Durkheim – zur zentralen makrosoziologischen Beschreibungskategorie, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt moderner arbeitsteiliger Gesellschaften, eben ihre *de facto*-Solidarität, auf den Begriff zu bringen. Denn so wie die höheren Lebewesen durch eine ›biologische Solidarität‹ gekennzeichnet seien, die das komplexe Zusammenwirken der einzelnen Organe dieser Lebewesen gewährleiste und dadurch verhindere, dass diese sich chaotisch-unorganisiert in ihre Einzelorgane auflösen, so sieht die neue Gesellschaftswissenschaft auch die komplexen, hoch arbeitsteilig organisierten Gesellschaften der entstehenden industriekapitalistischen Moderne durch eine – zur ›biologischen Solidarität‹ der höheren Lebewesen durchaus analoge – ›soziale Solidarität‹ gekennzeichnet. Und diese Sorge dafür, dass diese Gesellschaften ›unabhängig vom Willen und Bewusstsein der Individuen‹ und insofern auch unabhängig von ihrer rationalen Zustimmung und ihrem moralischen Einverständnis, gleichsam ›hinter ihrem Rücken‹, d.h. *de facto*-solidarisch zusammengehalten werden. Mit dieser moralfrei-szientistischen Frage nach den Grundlagen und den Reproduktionsbedingungen einer stabilen – und von der rationalen Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder entkoppelten – sozialen Ordnung hatte die neue ›Soziologie‹ ihr eigentliches, spezifisch postaufklärerisch formatiertes Thema gefunden.

Dabei ist diese ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹ politisch und ›moralisch‹ keineswegs desinteressiert. Im Gegenteil: Es geht ihr von Anfang an und ganz entscheidend – bei Comte ebenso wie bei Durkheim – um die Frage, wie sich die permanente Krisenträchtigkeit der postrevolutionären französischen Nation, die seit 1789 politisch und moralisch nicht zur Ruhe kommt, überwinden lässt, wie die Nation zu einer stabilen ›Reorganisation der Gesellschaft‹ und die Republik zu verlässlichen moralischen Fundamenten gelangen kann, mit denen sich die Revolution endgültig vollenden und beenden lässt (*terminer la révolution*). Denn die Konflikte zwischen *les deux Frances*, dem alten monarchistisch-katholischen und dem neuen republikanisch-laizistischen Lager, waren im Frankreich des 19. Jahrhunderts im-

mer wieder mit alter und neuer Unerbittlichkeit ausgebrochen und hatten dazu geführt, dass es die Nation zwischen 1789 und 1871 mit höchst gegensätzlichen politischen Regimen zu tun bekommen hatte, »darunter drei Monarchien, zwei Kaiserreiche und zwei Republiken mit insgesamt vierzehn Verfassungen«¹.

Um die zerrissene Nation politisch und moralisch zu stabilisieren, scheint den Protagonisten der neuen ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹ jeder weitere Rückgriff auf individualistische Moral und moderne politische Philosophie, auf die Leit motive von individueller Zustimmung und rationalem Konsens aussichtslos. Auf der Suche nach tragfähigen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens können aus ihrer Sicht nur noch die Objektivitätsstandards unbestreitbarer wissenschaftlicher Erkenntnis, der Aufweis unverrückbar feststehender Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens weiterhelfen. Denn wenn der Nachweis gelingen würde, dass komplexe Gesellschaften ebenso wie komplexe Organismen höherer Lebewesen ein von den einzelnen Individuen bzw. den einzelnen Organen unabhängiges Eigenleben haben, dann wäre der leidenschaftliche ideologische Kampf zwischen Monarchie und Republik als sinnlos und überflüssig erkannt. Und der Soziologie als szientistischer Krisenwissenschaft wäre es dann gelungen, die ›überindividuellen‹ Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen sozialer Ordnung aufzuweisen und diese damit von allen ›soziologisch unaufgeklärten‹ Versuchen einer willkürlichen gewaltsamen Umgestaltung revolutionärer oder restaurativer Art zu befreien.

In diesem Sinne ist es Auguste Comte, der seit den 1830er Jahren eine Gesellschaftswissenschaft jenseits von Revolution und Restauration auf den Weg bringt und einen ›wissenschaftlichen Begriff der sozialen Solidarität‹ zur Beschreibung des sozialen Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften ins Zentrum der neuen Soziologie rückt. Er hat damit Pionierarbeit geleistet und die solidaritätstheoretischen Grundlagen einer modernen postliberalen Sozialtheorie arbeitsteiliger Gesellschaften gelegt. Dabei macht er aus seiner fundamentalen Skepsis gegenüber den Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Aufklärungsphilosophie keinen Hehl. Er sucht deshalb nicht nach einer tragfähigen Balance von Freiheit und Verpflichtung, von Autonomie und Verantwortung, von Individualität und Sozialität, sondern am Ende nur noch nach Perspektiven einer kollektivistisch-totalen Religionspolitik im Rahmen eines erst noch künstlich zu erschaffenden *gouvernement spirituel* des *Grand-Être de l'Humanité*, um dem Einzelnen die überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen Dankbarkeit vor Augen zu führen; einer Dankbarkeit gegenüber den im historischen Prozess akkumulierten sozialen Schätzen seiner Gemeinschaft, die jede Vorstellung individueller Rechtsansprüche des Einzelnen gegenüber Staat und Gesellschaft ins Leere laufen lässt (2.1).

1 Hans-Peter Müller, Emile Durkheim (1858-1917), in: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias, 3. Aufl., München: Beck 2002, 150-170 [im Folgenden: Müller 2002], 153.

Ähnlich wie Comte setzt eine Generation später auch der junge Émile Durkheim auf einen aus Analogien zur modernen Biologie gewonnenen Begriff der *solidarité organique*, um eine sich aus arbeitsteiligen Differenzierungsprozessen vermeintlich naturwüchsig einstellende neue soziale Ordnung zu beschreiben, die die Gegenwartsgesellschaften daran hindere, in Chaos und Anomie zu zerfallen, nachdem sich die liberalen Leitbilder einer sich über Marktbeziehungen und freie Verträge vollziehenden Sozialintegration als unbrauchbar erwiesen haben. Allerdings sollte Durkheim dieses Vertrauen in eine sich mit der Zeit gleichsam anonym einstellende postliberale soziale Solidarität schon bald verlieren. Während aber Comte auf seiner Suche nach dem *lien social* am Ende – wenig soziologisch und hoch artifizuell – bei der schwärmerischen Vision einer planvoll zu errichtenden und den Gesellschaftsmitgliedern verbindlich vorzuschreibenden Solidaritätsreligion landete, macht sich der späte Durkheim für eine politisch-moralische ›Reorganisation der Gesellschaft‹ auf berufsständisch-korporativer Grundlage stark. Denn auf diesem Feld erkennt er am ehesten aussichtsreiche Perspektiven, um die fehlende Gemeinschaftsmoral der modernen Gesellschaft hervorzubringen und so die permanente Krisenträchtigkeit der postrevolutionären Nation zu überwinden (2.2).

Mit ihren gleichermaßen postliberal wie posttraditionalistisch ansetzenden Bemühungen um die Grundlegung einer nicht voluntaristisch, sondern szientistisch verfassten Sozial-Wissenschaft hat die französische Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts deutlich gemacht, dass man Geschichte und Gesellschaft, die *faits sociaux et moraux* und das Verhältnis der Individuen zu ihnen nicht länger nach den ethisch-philosophischen Wahrnehmungsmustern des 18. Jahrhunderts verstehen kann und darf. Wenn in diesem Rahmen aber das politische Projekt der Moderne, d.h. die moralische Überzeugung von der Freiheit und Gleichheit der Individuen und der republikanische Glaube an die Möglichkeit einer vernünftig-planvollen Politik im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹, vor der Komplexität und dem Eigenleben der sozialen Welt nicht einfach kapitulieren will, dann steht es vor fundamental neuen Aufgaben. Es muss ihm dann nämlich um die Entfaltung einer neuen postliberalen Gesellschaftstheorie gehen, die die nüchtern-›kalten‹ Einsichten der Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts mit den emphatischen Moral- und Freiheitsambitionen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts in einen produktiven Kontakt bringen kann. Und genau diesen Brückenschlag sollte sich dann der gleichermaßen soziologisch informierte wie republikanisch inspirierte französische *solidarisme* der Jahrhundertwende zur Aufgabe machen, um unter der Programmformel *solidarité d'abord* die soziologische *solidarité de fait* mit einer von den Individuen frei und bewusst übernommenen politisch-moralischen *solidarité devoir* in Verbindung zu bringen.

2.1 *PHYSIQUE SOCIALE* UND *RÉPUBLIQUE OCCIDENTALE*: AUGUSTE COMTE

Das Verdienst, den ersten systematischen Entwurf einer dezidiert modern-säkularen Gesellschaftstheorie auf der Grundlage des Konzepts einer ›sozialen Solidarität‹ (*solidarité sociale*) vorgelegt zu haben, kommt dem französischen Philosophen und Mathematiker Auguste Comte (1798-1857) zu.¹ Comte, der als Begründer der Soziologie als einer eigenständigen ›positiven‹ Wissenschaft gilt, hatte seit den späten 1830er Jahren, wie er selbst schreibt, einen ›wissenschaftlichen Begriff der Solidarität‹ eingeführt, der für die Theoriebemühungen der neuen ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹, der *sociologie*, grundlegende Bedeutung erlangen sollte. Als Schüler und langjähriger Sekretär des Grafen Henri de Saint-Simon² hat er – in deutlicher

-
- 1 Vgl. zu Leben und Werk Auguste Comtes in deutscher Sprache neben den Essays von Wolf Lepenies (*Wolf Lepenies*, Auguste Comtes Wandlungen. Wissenschaft und Literatur im frühen Positivismus, in: Ders., Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft (1985), 2. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer 2006, 15-48; *Wolf Lepenies*, Auguste Comte. Die Macht der Zeichen, München: Hanser 2010 [im Folgenden: *Lepenies* 2010]) einfürend Roger Repplinger, Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise, Frankfurt/M.-New York: Campus 1999 [im Folgenden: *Repplinger* 1999], 36-79. Eine grundlegende Biographie stammt von *Mary Pickering*, Auguste Comte. An Intellectual Biography, Vol. I-III, Cambridge: Cambridge University Press 1993 u. 2009. Vgl. zur Einführung in deutscher Sprache neben *Werner Fuchs-Heinritz*, Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk, Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher 1998 [im Folgenden: *Fuchs-Heinritz* 1998] auch *Gerhard Wagner*, Auguste Comte zur Einführung, Hamburg: Junius 2001 [im Folgenden: *Wagner* 2001].
 - 2 Saint-Simon, der als der bedeutendste soziologisch-philosophische Autor der Restaurationszeit gelten kann, war davon überzeugt, dass die ›parasitären‹ Klassen des Adels zum Untergang bestimmt seien und nun das Zeitalter der positiven Wissenschaften unter der Führung der *classe industrielle* von Arbeitern, Landwirten, Handwerkern, Bankiers, Händlern und Angestellten angebrochen sei. In diesem Rahmen gelte es, den auf Egoismus und Ausbeutung beruhenden *libéralisme* durch einen neuen *industrialisme* zu überwinden. Die ›Ausbeutung des Menschen durch den Menschen‹ wollte er durch das Prinzip ›Jedem nach seinen Fähigkeiten; jeder Fähigkeit nach ihren Werken‹ ersetzen (vgl. *Mauranges* 1909, 87). Er behauptet dabei eine Interessengemeinschaft von Industriellen und Besitzlosen, die bei entsprechender Arbeit in die Führungsschicht der Industriellen aufsteigen könnten; vgl. dazu einfürend aus der jüngeren deutschsprachigen Literatur *Matthias Lemke*, Ordnung und sozialer Fortschritt. Zur gegenwartsdiagnostischen Relevanz der politischen Soziologie von Henri de Saint-Simon, Münster 2003 und *Hans-Christoph Schmidt am Busch*, Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-

Anknüpfung an Theoriemotive der französischen Restaurationsphilosophie, aber im strikten Kontrast zu deren rückwärtsgewandten Politikinteressen – die ersten Fundamente einer spezifisch ›postliberal‹ ansetzenden Solidaritätstheorie moderner Gesellschaften gelegt. Er verband damit die Hoffnung, auf diese Weise ein neues ›soziales System‹ (*systeme social*) zu begründen, das in der Lage ist, die tiefgreifende politisch-soziale Krise der postrevolutionären Zeit endgültig zu überwinden.

Im Folgenden will ich zunächst das spezifische Forschungsprogramm und das gleichermaßen posttraditional wie postliberal ansetzende Selbstverständnis der Soziologie Comtes nachzeichnen und in diesem Zusammenhang den eminenten Stellenwert der Kategorie der sozialen Solidarität verdeutlichen (2.1.1), bevor dann die von Comte später entwickelten Vorstellungen zur *République occidentale* und zur Religion des *Grand-Être de l'Humanité* zur Sprache kommen. Comte entwickelt hier ein soziologisches Religionskonzept, mit dem sich ein klarer normativer Vorrang der Verpflichtungskraft der sozialen Solidarität gegenüber den Selbstbestimmungsrechten des Individuums verbindet; ein Konzept, mit dem der späte Comte das egalitäre Freiheitsversprechen der politischen Moderne radikal aufkündigt (2.1.2).

2.1.1 Eine neue Wissenschaft jenseits liberaler Philosophie

Comte hatte sein zentrales Forschungsprogramm bereits im Alter von 24 Jahren in seiner ersten größeren Veröffentlichung vorgelegt, dem im April 1822 erschienenen *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*³. Mit dieser Schrift distanziert er sich von Saint-Simons hoffnungsvollen Erwartungen, mit den Fortschritten der Technik ein auf dem Einklang von Arbeit und Kapital beruhendes *systeme industriel* errichten zu können, das eine neue und harmonische *organisation sociale*, ein ›Neues Christentum‹ (*Nouveaux Christianisme*) ermögli-

simonistische Theorie und die Hegelsche Rechtsphilosophie, Hamburg: Meiner 2007, 27-91.

- Über diesen Text und die Modalitäten seiner Veröffentlichung kam es zwischen Comte und Saint-Simon zum endgültigen Zerwürfnis. Im Vorwort zum 1851 erschienenen ersten Band seines vierbändigen *Systeme de politique positive* bezeichnet Comte den *prospectus* als sein ›opuscule fondamental‹. Der Text erschien in leicht abgewandelter Form erneut im vierten Band des *Systeme* (1854) unter dem Titel *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*; vgl. *Repplinger* 1999, 33 u. 48f. Zitiert wird er im Folgenden nach *Auguste Comte*, Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. Einleitung von Dieter Prokop, München: Hanser 1973 [im Folgenden: *Comte* 1973].

chen würde. Comte ging es demgegenüber um die rationale Erarbeitung einer umfassenden wissenschaftlichen Grundlage für die dringlich benötigte ›Reorganisation der Gesellschaft‹ – und dazu schien ihm einzig eine auf strikten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufruhende Geschichts- und Gesellschaftstheorie in der Lage zu sein: die Soziologie eines kommenden ›positiven‹ Zeitalters, die die bisherigen politischen Auseinandersetzungen zwischen den Kräften der Restauration und der Revolution endgültig zu überwinden erlaubt.

Réorganiser la société: ›Philosophie positive‹ jenseits von Reaktion und Revolution

Am Beginn seiner Bemühungen um die Entfaltung einer neuartigen philosophisch-soziologischen Lehre von Geschichte, Politik und Gesellschaft stehen also die Krisenerfahrungen seiner Zeit, die Comte immer wieder auf dramatische Begriffe wie ›soziale Verwirrung‹, ›Anwachsen der geistigen Anarchie‹, ›allmähliche Zerstörung der öffentlichen Moral‹, ›Desorganisation‹, ›Demoralisation‹ u.ä. bringt.⁴ Dabei ist die Krise für ihn vor allem moralisch-intellektueller Natur; und er erklärt dementsprechend ›die Reorganisation der geistigen Gewalt‹ (Comte 1973, 63) zur dringlichsten Aufgabe. Diese Reorganisation müsse – wie er auch in seinem sechsbändigen, zwischen 1830 und 1842 erschienenen Hauptwerk *Cours de philosophie positive*⁵ immer wieder betont – darauf zielen, »in dem gründlich verwirrten System

4 So schrieb Comte im Jahr 1824 in einem Brief an einen Schulfreund, der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft sei »ein sehr heftiger Krisenzustand, der, wiewohl er seit einigen Jahren nicht mehr äußerlich anarchisch ist (und ich hoffe, für immer), nicht minder äußerst kritisch ist in moralischer Hinsicht. Es ist ein Zustand, der sich notwendigerweise ändern muß, [...] denn es ist unmöglich, daß eine Gesellschaft, vor allem eine so ausge dehnte wie die europäische, lange Zeit ohne feste, allgemein gebilligte Anschauungen überleben kann.« (Brief an Valat vom 25.12.1824; zit. nach *Fuchs-Heinritz* 1998, 86f.)

5 Die sechs Bände des *Cours* wurden von Émile Rigolage zu einer zweibändigen Ausgabe gekürzt. Diese beiden Bände galten als Vorlage für eine wenig geglückte Übertragung des *Cours* ins Deutsche, die 1883 in Leipzig erschien. Eine neuere, gekürzte und veränderte Fassung dieser Ausgabe erschien 1933 und in einer zweiten Auflage im Jahr 1974. Die ersten drei Bände des *Cours*, die 1830, 1835 und 1838 erschienen sind, liegen in deutscher Übersetzung deshalb nur auszugsweise und in einer nicht unproblematischen Textfassung vor. Der 1839 erschienene und für das Verständnis der Comteschen Gesellschaftslehre in besonderer Weise relevante vierte Band und die 1841 und 1842 erschienenen beiden letzten Bände liegen dagegen in einer vollständigen, drei voluminöse Bände umfassenden Übersetzung vor unter dem irreführenden Titel *Soziologie* (als Bände 8-10 der von Heinrich Waentig herausgegebenen Reihe: Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister, Jena: Gustav Fischer, 1907-1911). Im Folgenden wird aus dem *Cours* nach der

unserer verschiedenen sozialen Ideen endlich wieder eine wirkliche und dauerhafte Harmonie herzustellen« (Comte 1923a, 15f.). Dies aber traut Comte einzig dem naturwissenschaftlichen Geist und einer daran angelehnten *philosophie positive* zu, »einer Wissenschaft, die ins Leben zu rufen ich mich bemühe« (ebd., 3). Allein eine solche Wissenschaft könne es nämlich mit den beiden mächtigsten, zur Überwindung der Krise aber gleichermaßen unfähigen geistigen Grundtendenzen der Gegenwart aufnehmen: mit der ›reaktionären Schule‹ der Anhänger des *ancien régime* und der ›revolutionären Schule‹ der Aufklärungsphilosophie.⁶

Die ›reaktionäre Schule‹ betone, so Comte, zwar mit Recht die unverzichtbare Notwendigkeit des Prinzips gesellschaftlicher Ordnung, habe mit ihrem Insistieren auf einer bruchlosen Wiedereinführung des legitimistischen Gedankens eines unmittlerbaren Gottesgnadentums des Monarchen diese ordnungsstiftende Kraft unter den Bedingungen der Gegenwart aber definitiv verloren. Von daher könne man das restaurationspolitische Ansinnen, »die soziale Ordnung auf ein politisches System zu stützen, das nicht imstande war, sich selbst vor dem natürlichen Fortschritt der Intelligenz und der Gesellschaft zu behaupten« (ebd., 14), nur als einen »absurden Plan« (ebd., 13) bezeichnen. Aber auch die ›revolutionäre Schule‹ der politischen Moderne müsse an dieser Aufgabe scheitern, denn auch ihr könne es nicht gelingen, den Zustand der geistigen Anarchie zu überwinden. Im Gegenteil: Heute sei gerade die »Vorherrschaft der kritischen Tendenz das größte Hindernis« (Comte 1973, 36) für die Entwicklung jener ›positiven‹ Kultur und Zivilisation, von der sich Comte eine tragfähige ›Reorganisation der Gesellschaft‹ erhofft.

In ihrem langen Kampf gegen die feudale Herrschaft habe sich die ›revolutionäre Schule‹ nämlich angewöhnt, die Regierung so darzustellen,

»als sei sie ihrer Natur nach notwendig der Feind der Gesellschaft, gegen den sich letztere sorgfältig in einen dauernden Zustand des Argwohns und der Wachsamkeit versetzen muß, unaufhörlich bereit, dessen Wirkungskreis mehr und mehr einzuschränken, um seine Übergriffe zu verhindern, indem sie schließlich danach strebt, ihm keine anderen Befugnisse zu lassen als die bloßen Verrichtungen der allgemeinen Polizei, ohne irgend welche wesentliche Teilnahme an der Oberleitung der Gesamttätigkeit und der sozialen Entwicklung« (Comte 1923a, 33f.).

Zudem unterliege diese Schule dem rationalistisch-konstruktivistischen Irrglauben, »die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem

1923 erschienenen zweiten Auflage dieser dreibändigen Ausgabe zitiert [im Folgenden: *Comte 1923a*; *Comte 1923b*; *Comte 1923c*].

6 Comte verwendet zur Bezeichnung dieser Schulen auch die Begriffspaare ›rückschreitend‹/›kritisch‹ und – vor allem – ›theologisch‹/›metaphysisch‹. Im *prospectus* spricht er zumeist von der ›Lehre der Könige‹ und der ›Lehre der Völker‹.

willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers« (ebd., 226), so als ob dieser die gesellschaftlichen Verhältnisse jederzeit beliebig steuern, planen und verändern könne. Beide Vorstellungen – die liberale Abwehrhaltung gegen die ›Oberleitungs‹-Ansprüche der Regierung ebenso wie die optimistische Überzeugung von deren souveräner politischer Gestaltungsmacht – sind für Comte jedoch aus ›wissenschaftlicher‹ Sicht gleichermaßen unplausibel.

Mit ihrem Sieg über das theologisch-feudale System habe die »Zeit der Kritik und der Diskussion« (Comte 1973, 123) ihre »Laufbahn naturgemäß beschlossen« (ebd., 44), auch wenn sie sich hartnäckig weigere, dies zur Kenntnis zu nehmen. Für Comte haben dabei insbesondere »das Dogma von der unbegrenzten Freiheit des Gewissens« (ebd., 42) und »das Dogma von der Souveränität des Volkes« (ebd., 43) jede Chance auf eine feste geistige Grundlage des gesellschaftlichen Lebens vernichtet. In deutlicher Anlehnung an Theoreme de Maistres und de Bonalds führt er in diesem Zusammenhang aus:

»Wie das eine [...] nichts anderes darstellt als eine individuelle Infallibilität an Stelle der päpstlichen Infallibilität, so ersetzt das andere die Willkür der Könige durch die Willkür der Völker oder vielmehr durch die der einzelnen. Es bewirkt die vollständige Zerstörung des politischen Körpers und führt dazu, dass die Macht im Staat seinen wenigst kultivierten Klassen übergeben wird. Ebenso strebt das erste Prinzip die völlige Isolierung der Geister an, indem es die wenigst gebildeten Menschen mit dem Recht einer absoluten Kontrolle über das System der Gedanken ausstattet, welche von den höheren Geistern entwickelt worden sind, um der Gesellschaft als Führung zu dienen.« (ebd., 44)

Die auf ›Willkür‹ und ›Isolierung‹ beruhenden Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Volkssouveränität seien aus naturwissenschaftlich-positiver Sicht jedoch schlechterdings sinnlos: »Innerhalb der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Physiologie gibt es keine Freiheit des Gewissens. Denn jeder würde es absurd finden, nicht an die Prinzipien zu glauben, welche in diesen Wissenschaften durch kompetente Männer aufgestellt worden sind.« (ebd., 43)

Comte bekennt sich also mit Nachdruck zum antimodernistischen Ordnungsmotiv der ›reaktionären Schule‹ und erteilt dem freiheitsrechtlich-egalitären Ethos der Aufklärungsphilosophie eine schroffe Absage. Zugleich macht er aber deutlich, dass es ihm nicht um den restaurativen Rückzug in die vermeintlich heilen Verhältnisse einer idealisierten Vormoderne, sondern um die ordnungsstiftende Kraft eines kommenden ›positiven‹ Zeitalters geht, das sich allein an sozialwissenschaftlichen Einsichten in die Bewegungsgesetze und Funktionsmechanismen des gesellschaftlichen Lebens orientiert. Nur wenn man anerkenne, dass das Menschengeschlecht »einem Naturgesetz der Entwicklung unterworfen« ist, »welches durch die Beobachtung bestimmt werden kann und welches in jedem Augenblick auf die unzweideutigste Weise angibt, welche politische Tätigkeit ausgeübt werden soll«, werde es

möglich, dass »in der Politik wirkliche Gesetze zur Geltung kommen« (ebd., 110). Die Krise der Gegenwart werde sich deshalb erst dann überwinden lassen, wenn sich »eine Anschauung entwickelt haben wird, welche gleichzeitig diese beiden großen Bedingungen erfüllen kann, die unsere Zeit erfordert und welche bis heute als widersprechend angesehen worden sind: nämlich das alte System aufzugeben und doch eine regelmäßige und stabile Ordnung zu schaffen« (ebd., 50).

Physique sociale: Eine neue Wissenschaft der Solidarität zwischen Biologie und Geschichte

In diesem Rahmen versteht sich Comte als ingenieuser Begründer einer neuen »Wissenschaft der sozialen Entwicklung«, die sich zwischen Biologie und Geschichte ansiedelt und »die schwerste und wichtigste von allen« (Comte 1923c, XXXII, XXV) sei. Er nennt sie zunächst *physique sociale*, später dann *sociologie*⁷, weil es in ihr um »Ordnung und Fortschritt«, um »Statik und Dynamik« der gesellschaftlichen Entwicklung geht. Diese Wissenschaft müsse »das vergebliche unbedingte Suchen nach dem besten Regierungssystem« endgültig aufgeben und stattdessen »das fundamentale Bewußtsein einer spontan erfolgenden und durch Gesetze natürlich geregelten sozialen Bewegung auf dem Gebiete der politischen Ereignisse« entwickeln; einer Bewegung, die »jede vernünftige Gesetzgebung immer als entscheidende Basis respektieren muß« (Comte 1923a, 226).

Comte orientiert sich dabei an den Interpretationsmustern der modernen Biologie, denn anders als etwa die Physik habe diese einen grundlegenden methodolo-

7 Karl Acham zufolge findet sich das Wort *sociologie* erstmals im bereits erwähnten Brief Comtes an Valat vom 25.12.1824 (*Karl Acham*, Art. Soziologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel: Schwabe u.a. 1995, 1270-1282, 1270). Im 1839 erschienenen vierten Band des *Cours* verwendet Comte den Topos der *sociologie* synonym mit dem der *physique sociale*. Er beschwert sich in einer später eingefügten Anmerkung aber darüber, dass der »vor 17 Jahren in meinen ersten Werken über politische Philosophie« (Comte 1923a, 5) geschaffene Begriff der *physique sociale* »durch die fehlerhaften Aneignungsversuche verschiedener Schriftsteller sozusagen verdorben worden« sei. Insbesondere moniert er den »Mißbrauch [...] bei einem belgischen Gelehrten« [gemeint ist Adolphe Quételet, der »Ahnherr der modernen sozialwissenschaftlichen Statistik« (Acham 1995, 1270); HJGK], der diese Formel, so Comte, »in den letzten Jahren zum Titel einer Arbeit wählte, worin es sich im höchsten Falle um einfache Statistik handelt« (Comte 1923a, 5; Anm. 1). Mit dieser Einschätzung wird Comte den »soziologischen Ambitionen Quételets allerdings nicht gerecht, vgl. dazu die Hinweise in *François Ewald*, *Der Vorsorgestaat* (1986), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 [im Folgenden: *Ewald* 1993], 175-209.

gischen Erkenntnisfortschritt vollzogen. Sie gehe nämlich nicht mehr mechanisch, sondern organologisch vor, erhebe also nicht das singuläre Einzelne, sondern das organische Ganze zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtungen. In ihr habe sich die Einsicht durchgesetzt, dass dieses über höhere und komplexere Eigenschaften verfüge als seine einzelnen Elemente, dass das Ganze also eine eigene Existenz *sui generis* habe und von daher mehr und anderes sei als die bloße Summe seiner Teile. Dieser organische Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen gilt Comte zufolge aber nicht nur für die Funktionszusammenhänge biologischer Organismen, sondern in analoger Weise auch für das soziale Leben einer Gesellschaft, denn soziale Organismen würden sich durchaus ähnlich wie biologische Organismen organisieren und entwickeln.

Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, recurriert Comte nun mit großer Selbstverständlichkeit auf die Vokabel der Solidarität. So notiert er etwa, die moderne Biologie habe gezeigt, »daß die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus vor allem in der immer mehr hervortretenden Spezialisierung der mannigfachen Funktionen besteht, die von den mehr und mehr unterschiedenen und gleichwohl streng solidarischen Organen ausgeführt werden, aus denen er sich allmählich zusammensetzt, indem er sich mehr dem menschlichen Organismus annähert« (ebd., 427). Da Comte analoge Funktions- und Entwicklungsgesetzmäßigkeiten auch den menschlichen Gesellschaften zugrunde liegen sieht, kann er umstandslos fortfahren und ergänzen: »Vorzüglich derart ist nun der eigentümliche Charakter unseres sozialen Organismus«, der damit zugleich in »seiner notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus« (ebd.) vor Augen trete. Und geradezu begeistert fragt er seine Leser schließlich, ob man irgendwo »ein wunderbareres Schauspiel sehen« könne

»als diese regelmäßige und fortgesetzte Konvergenz einer unzähligen Menge von Individuen, von denen jedes einzelne eine ganz bestimmte und bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz besitzt, und die gleichwohl alle, trotz der größeren oder geringeren, zwiespältigen Verschiedenheiten ihrer Talente und insbesondere ihrer Charaktere, unaufhörlich geneigt sind, durch eine Unzahl verschiedener Mittel zu ein und derselben allgemeinen Entwicklung beizutragen, ohne sich für gewöhnlich darüber verständigt zu haben, ja sogar meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen?« (ebd., 427f.)

Comtes *physique sociale* definiert sich also explizit antivoluntaristisch und antisubjektivistisch. Nur die Biologie könne »den notwendigen Ausgangspunkt der gesamten sozialen Spekulation« (ebd., 349) bilden. So könne man den zeitgenössischen biologisch-physiologischen Erkenntnissen etwa entnehmen, dass »der wesentlich spontane Vergesellschaftungstrieb der menschlichen Gattung« vor allem »einer instinktiven Neigung zum Gemeinschaftsleben« entspringe; und zwar »ganz unab-

hängig von jeder persönlichen Berechnung und oft im Widerspruche zu den stärksten individuellen Interessen« (ebd., 394). Von daher werde schon vor aller philosophischen Spekulation die »außerordentliche Unvernunft der sonderbaren Lehren« deutlich,

»die den sozialen Zustand einzig und allein von dem wesentlichen Nutzen herleiten [...], den der Mensch aus ihm für die vollkommenste Befriedigung seiner verschiedenen persönlichen Bedürfnisse zieht. Denn dieser unbestreitbare Nutzen, welchen Einfluß man ihm auch unterschiebt, hat tatsächlich erst nach einer langen vorherigen Entwicklung der Gesellschaft, deren Entstehung man ihm so zuschreibt, zutage treten können.« (ebd., 393f.)

Trotz dieser starken Orientierung an der Biologie als zentraler Bezugswissenschaft distanziert sich Comte jedoch deutlich von den »biologischen Philosophen« seiner Zeit,⁸ denen er vorwirft, dass sie den organisch-physiologischen Phänomenen »fast immer einen übertriebenen Wert beilegen, was auf die völlige Unterdrückung der Soziologie als direkter und besonderer Wissenschaft hinwirken würde«. Hier nehme man nämlich »jeder historischen Beobachtung im eigentlichen Sinne« ihre Bedeutung (ebd., 352). Comte betont dagegen durchgängig, dass es die Soziologie gegenüber der Biologie mit einem wesentlich komplexeren Gegenstandsbereich zu tun habe. Während sich die Biologie nämlich auf die Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten der Funktionen und der Entwicklungsdynamik körperlicher Phänomene und Prozesse beschränke, habe die Soziologie den sozialen Organismus vor allem auch in seinen intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die sich einer langen Entwicklung von Kultur und Geschichte verdanken.

Wenn die Soziologie also die soziale Evolution und ihre Gesetzmäßigkeiten in angemessener Weise erfassen wolle, so bleibe sie fundamental auf historisch-vergleichende Beobachtungen angewiesen. Andernfalls gerate »die Hupterscheinung der Soziologie, diejenige, welche allem Anscheine nach ihre wissenschaftliche Originalität begründet, d.h. der allmähliche und fortgesetzte Einfluß der menschlichen Generationen aufeinander«, empirisch und theoretisch aus dem Blick. Denn die »tatsächlichen Hauptphasen einer so komplizierten Evolution« wie die der

8 Comte bezieht sich hier namentlich auf den deutschen Biologen Franz Joseph Gall, veranlasst wahrscheinlich durch dessen 1809 erschienene Schrift *Untersuchung über die Anatomie des Nervensystems überhaupt, und des Gehirns insbesondere. Ein dem französischen Institute überreichtes Mémoire*. Diese Schrift erschien 1810 auch in einer französischen Fassung. Zu Gall vgl. *Peter-Christian Wegner, Franz-Josef Gall 1758-1828. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Hildesheim u.a.: Olms 1991. Hier wird eine Rezeption Galls durch Comte allerdings nicht erwähnt. Zum Siegeszug organologischen Denkens im Allgemeinen und in der Biologie des 19. Jahrhunderts im Besonderen vgl. einführend *Repplinger 1999*, 128-136.

Gesellschaft lassen sich für Comte ohne »das notwendige direkte Vorwiegen der historischen Analyse im eigentlichen Sinne« nicht ausfindig machen (ebd., 353). Und da schon in einem frühen Entwicklungsstadium menschlicher Gesellschaften »der successive und zunehmende Einfluß der früheren Generationen alsbald die hauptsächlichliche Ursache der allmählichen Veränderungen« bilde, die die Soziologie zu erfassen habe, müsse hier »die historische Analyse [...] mit Notwendigkeit auf immer vorherrschen« (ebd., 353f.).⁹

Comtes *physique sociale* bzw. *sociologie* erkennt den irreduziblen Eigenwert des Sozialen also durchaus an. Soziale Tatsachen und Entwicklungen werden von ihr nicht einfach mit biologischen Gesetzmäßigkeiten gleichgesetzt. Vielmehr habe die Soziologie – noch deutlich stärker als die Biologie, die angesichts der Komplexität ihres Gegenstandes bereits gelernt habe, jederzeit mit deutlichen Mutationen zu rechnen – von erheblichen sozialen *modifications* auszugehen, denn die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien »von allen die modifizierbarsten« (ebd., 286). Allerdings beharrt Comte darauf, dass derartige Modifikationen »die Gesetze der Harmonie oder diejenigen der Succession« (ebd., 288) nicht außer Kraft setzen können. Es gelte nämlich, dass die Entwicklung der Menschheit umso stärker soziologischen Gesetzmäßigkeiten – Comte spricht hier von »gebieterischen Naturgesetzen« (ebd., 274) – unterworfen sei, je komplexer und umfangreicher die Gesellschaft werde, da auf diese Weise zwangsläufig »die von irgendwelchen individuellen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten mehr zurücktreten müssen« (ebd.). Auch wenn Comte immer wieder »das Prinzip der allgemeinen Grenzen jedwedes politischen Handelns« betont, sieht er also durchaus Möglichkeiten »des lebhaftesten menschlichen Eingreifens« (ebd., 284). Und nur so lässt sich schließlich auch seine zentrale Überzeugung plausibel machen, dass es sich bei den Krisenerscheinungen der Gegenwart vor allem um eine intellektuelle Krise handle, die durch die erwähnte »Reorganisation der geistigen Gewalt« (Comte 1973, 63) geheilt werden könne und müsse.

9 So habe auch der »berühmte Gall« mit seinen Arbeiten zur Physiologie des menschlichen Gehirns, wie Comte in diesem Zusammenhang anmerkt, zu Unrecht die These einer »Unveränderlichkeit der militärischen Tendenzen der Menschheit« vertreten. Hier habe »das verkehrte Übergewicht biologischer Erwägungen und die unvernünftige Geringschätzung historischer Erkenntnisse« zu einem »tiefen Verkennen der wahren sozialen Entwicklung« (Comte 1923a, 356) geführt.

Soziale Statik und soziale Dynamik: Eine ›théorie positiviste des accumulations‹

In dem Maße, wie Comte einem simplifizierenden biosozialen Organismus entgeht und historisch-vergleichende Forschungsaufgaben ins Zentrum seiner neuen Wissenschaft rückt, differenziert sich seine *sociologie* in zwei verschiedene Forschungsfelder aus: in die *statique sociale*, die die »Gesetze der Harmonie« (Comte 1923a, 392) erforscht und in der der »Begriff des Consensus« im Mittelpunkt steht; und in die *dynamique sociale*, die die »Gesetze der Succession« (ebd., 254) betrachtet und sich mit »der unvermeidlichen Solidarität« beschäftigt, die »unter den verschiedenen Elementen unserer sozialen Evolution unaufhörlich herrscht« (ebd., 470).¹⁰ Für beide Forschungsfelder will Comte die jeweiligen Gesetzmäßigkeiten und Funktionslogiken aufdecken, und in beiden steht »der wissenschaftliche Begriff der Solidarität« (ebd., 255), das Konzept »der allumfassenden sozialen Solidarität« (ebd., 254)¹¹ im Mittelpunkt der Betrachtungen. Während es der sozialen Dynamik vor allem diachron um die Gesetze der historischen Kontinuität geht, hat es die soziale Statik synchron mit denjenigen Gesetzen zu tun, die den gegenwärtigen Zusammenhalt eines sozialen Systems bestimmen. Auf beiden Ebenen lassen sich die jeweils geltenden sozialen Gesetzmäßigkeiten Comte zufolge »beim positiven Studium der sozialen Solidarität und der menschlichen Evolution« (ebd., 287) ausfindig machen.

Im Zusammenhang mit der *dynamique sociale* betont Comte ganz in Einklang mit der französischen Restaurationsphilosophie, dass die von ihm angestrebte *science nouvelle* wie keine andere Wissenschaft sonst aufzeige,

10 Wesentlich bekannter als Comtes Überlegungen zur *statique sociale* sind seine Theoreme zur *dynamique sociale* geworden. Hier ist vor allem das sogenannte ›Drei-Stadien-Gesetz‹ der Evolution der Menschheitsgeschichte und des menschlichen Geistes zu nennen, das er in Anlehnung an entsprechende Überlegungen der Aufklärungsphilosophen Turgot und Condorcet schon 1822 in seinem *prospectus* formuliert hatte – mitsamt den daran anschließenden Visionen eines bevorstehenden positivistischen Weltzeitalters unter dem Signum von ›Ordnung und Fortschritt‹ (*ordre et progrès*). Comte vermochte damit im 19. und frühen 20. Jahrhundert innerhalb und außerhalb Europas eine erhebliche Wirkungsgeschichte auszulösen.

11 An anderer Stelle notiert er mit einem gewissen definitiven Einschlag: »Man kann in der Tat sagen, daß überall, wo irgendein System besteht, hinfort auch eine gewisse Solidarität bestehen muß.« (Comte 1923a, 254) Dazu habe schon die noch rein mechanisch ausgerichtete Astronomie »den ersten wirklichen Ansatz« geliefert; und zwar mit dem Aufweis, dass »gewisse Strömungen eines Gestirnes [...] auf dem Wege modifizierter Gravitation manchmal auf ein anderes fühlbar hinüberwirken« (ebd., 254f.).

»wie die Masse des Menschengeschlechtes, in der Gegenwart, in der Vergangenheit und selbst in der Zukunft, in jeder Hinsicht und immer mehr, sei es örtlich oder zeitlich, eine ungeheure und ewige soziale Einheit bildet, deren verschiedene individuelle oder nationale Organe, unaufhörlich durch eine innige und allumfassende Solidarität verbunden, jedes auf seine Art und in einem bestimmten Maße zur fundamentalen Entwicklung der Menschheit unvermeidlich beitragen; eine wahrhaft bedeutungsvolle und ganz moderne Anschauung, die später die rationelle Hauptgrundlage der positiven Moral werden muß« (ebd., 297f.).

Zu dieser unaufhörlichen historischen Solidaritätskontinuität gehört für Comte auch das Motiv einer – ebenfalls schon bei den französischen Restaurationstheoretikern angelegten – permanenten *transmission* bzw. *accumulation* von Kenntnissen, Fähigkeiten und Ressourcen aller Art, die die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte ansammelt und von Generation zu Generation weitergibt.¹² Comte legt hier besonderen Wert auf die Feststellung, dass sich diese Ressourcenakkumulation nicht nur auf die materielle Dimension des gesellschaftlichen Reichtums, sondern weit darüber hinaus auf die Gesamtheit des kulturellen und moralischen Erbes der Menschheit beziehe. In diesem Sinne arbeite nie jemand allein für sich selbst, für seinen *profit personnel*. Vielmehr gelte, dass jeder Einzelne, ob er darum weiß oder nicht, stets *travaille effectivement pour autrui*. In diesem Sinne schreibt Comte in seinem zwischen 1851 und 1854 erschienenen vierbändigen *Système de politique positive*:

»Ehrlich gesagt, selbst wenn der Arbeiter nicht mehr Sklave ist, erhebt er sich allzu selten zum kontinuierlichen Gefühl seiner wahren sozialen Würde und verharrt lange Zeit, seine Aufgabe als eine einfache Quelle von persönlichen Profiten anzusehen. Doch diese primitiven Sitten unserer Industrie, die zunächst aus der Sklaverei resultieren und dann durch die moderne Anarchie verlängert werden, sollen im Gesamt der menschlichen Schicksale nur eine vorübergehende Phase darstellen, während welcher man selbst bereits den normalen Zustand wahrnehmen kann. Da jeder effektiv für den anderen arbeitet, wird diese Wahrheit damit enden, allgemein gefühlt zu werden, wenn der Positivismus überall eine exakte Würdigung der Realität vorherrschend gemacht haben wird.«¹³

12 Vgl. zu diesem für die späteren Theoriebemühungen der französischen Solidaristen zentralen Motiv *Patrick Cingolani*, *L'idée d'Humanité chez Auguste Comte. Solidarité et continuité*, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Presses universitaires de France 1992, 42-54 [im Folgenden: *Cingolani* 1992], 44f.

13 *Auguste Comte*, *System der Positiven Politik*. Zweiter Band von vier Bänden. Aus dem Französischen übersetzt von Jürgen Brankel, Wien: Turia und Kant 2008, 169.

Schon 1830, im ersten Band des *Cours*, hatte Comte auf den historischen Akkumulationsprozess der Arbeitsleistungen der Menschheit aufmerksam gemacht und – unter Rückgriff auf ein Zitat des Aufklärungsphilosophen Condorcet – betont, dass dies nicht nur für die materiellen Güter gelte, sondern vor allem auch für »die rein spekulativen Arbeiten«, etwa für die »rein theoretischen Arbeiten von Archimedes und Apollinius; derart, dass Condorcet diesbezüglich mit Recht sagen konnte: »Der Matrose, den eine genaue Beobachtung des Längengrades vor dem Schiffbruch rettet, verdankt sein Leben einer Theorie, die zweitausend Jahre zuvor von genialen Menschen durch simple geometrische Spekulationen hervorgebracht worden ist.«¹⁴

Arbeitsteilung und Kräftevereinigung: Adam Smith soziologisch wiedergelesen

Während es Comte in seiner *dynamique sociale* um die historische Kontinuitätsolidarität der gesamten Geschichte der Menschheit und der ihr bevorstehenden Zukunft geht, betont er in der *statique sociale* vor allem das Phänomen der »natürlichen und unwillkürlichen Ordnung« (Comte 1923a, 254) im sozialen Leben der Gegenwart. Von fundamentaler Bedeutung für die synchrone »Statik« und »Solidarität« der Gesellschaft sind dabei auch für Comte – wie zuvor für Adam Smith in dessen epochemachender Untersuchung zum *Wealth of Nations* und später dann für Émile Durkheim und seine berühmte Studie zur *division du travail social* – die Phänomene der Arbeitsteilung und die damit verbundenen Prozesse zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und Spezialisierung.

Im Blick auf die treibenden Kräfte, die die soziale Statik einer Gesellschaft erst generieren, spricht also auch Comte »der Arbeitsteilung und der Kräftevereinigung« (ebd., 428) eine zentrale Rolle zu. Insbesondere in den Gegenwartsgesellschaften wachse dem arbeitsteiligen »Zusammenwirken« eine elementare Bedeutung zu, die für jedes Gesellschaftsmitglied im Alltag spürbar werde und ein deutliches Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Verpflichtung mit sich bringe. So notiert er:

»Gewiß ist nichts in dem sehr entwickelten System unserer sozialen Ökonomie fühlbarer, wo Tag für Tag jeder von uns in notwendiger Folge der großen, immer erneuten Teilung der menschlichen Arbeit in vieler Hinsicht selbst den Unterhalt seines eigenen Lebens auf der Tüchtigkeit und Sittlichkeit einer Unmenge von beinahe unbekanntenen Kräften beruhen läßt, deren Untauglichkeit oder Verderbtheit oft sehr ausgedehnte Massen berühren könnten.« (ebd., 445)

14 *Auguste Comte*, *Cours de philosophie positive*, Tome premier, Paris: Bachelier 1830, 65; vgl. *Jean Antoine N. de Condorcet*, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 192.

Smiths Behauptung allerdings, dass eine in der Natur des Menschen liegende Neigung zum Tausch letztlich auch den Anstoß zur Arbeitsteilung gegeben habe (vgl. Smith 1974, 16), greift für Comte deutlich zu kurz. Die Prozesse der Arbeitsteilung sind für ihn nämlich nicht abstrakt-anthropologischer, sondern historisch-sozialer Natur und treten im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung umso mehr hervor und werden »um so bewundernswerter«, je mehr sich die Gesellschaft »kompliziert und ausdehnt« (Comte 1923a, 428). Ein dauerhafter sozialer Zusammenhang über die Sozialform der Familie hinaus entstehe nämlich erst durch das Phänomen des »spontanen oder vereinbarten Zusammenwirkens«, das auf »die bestimmte und gleichzeitige Teilnahme an einer gemeinsamen Unternehmung« (ebd., 432) ziele. Und nur in dem Maße, wie sich allmählich die gewohnheitsmäßige Praxis eines solchen arbeitsteiligen Zusammenwirkens entwickle, komme es auch zur »eigentlichen Vergesellschaftung«. Denn »die Spezialisierung der Arbeiten, die das elementare Prinzip der Gesellschaft im allgemeinen ist« (ebd., 429), schaffe mit der Zeit eine »Gewohnheit dieses teilweisen Zusammenwirkens«; und erst diese sei in der Lage,

»auf dem Wege der intellektuellen Reaktion den sozialen Instinkt zu entwickeln, indem sie jeder Familie spontan ein dauerndes richtiges Gefühl ihrer engen Abhängigkeit gegenüber allen anderen, und zugleich ihrer eigenen persönlichen Wichtigkeit einflößt, insofern sich dann jede so ansehen kann, als erfüllte sie bis zu einem gewissen Grade eine wahrhafte, öffentliche Funktion, die für die Gesamtökonomie mehr oder weniger unentbehrlich, aber vom Gesamtsystem unzertrennlich ist« (ebd., 437).

Comtes Theorie arbeitsteilig konstituierter sozialer Solidarität bleibt also – anders als die nationalökonomischen Theorien, die im Gefolge Adam Smiths dieses fundamentale soziologische Phänomen lediglich auf ökonomische Aspekte der Wohlfahrtsmehrung hin interpretieren – keineswegs bei den materiellen Effekten der Arbeitsteilung stehen. Die Arbeitsteilungs-Lehren der Nationalökonomie unterzieht Comte vielmehr einer scharfen Kritik, da sie dieses Phänomen »unvernünftigerweise auf viel zu untergeordnete Fälle« beschränkten und nur »eine außerordentlich enge Vorstellung davon geben«. Dadurch komme jedoch »die Ausdehnung und die Tragweite dieses großen Prinzips [...], dem die menschliche Gesellschaft notwendigerweise die wichtigsten Eigenschaften verdankt, die sie von anderen Ansammlungen tierischer Familien unterscheiden« (ebd., 433), viel zu kurz.¹⁵ Comtes »so-

15 Die Arbeitsteilungs-Überlegungen der Klassiker der schottischen Moralphilosophie versucht Comte von diesem Verdikt allerdings auszunehmen, wenn er dem »berühmten Adam Smith« konzidiert, dieses Prinzip »weitaus philosophischer gewürdigt« zu haben. Und auch zu Adam Ferguson notiert er: »Der scharfsinnige Ferguson hatte dessen wissenschaftlichen Wert gebührend vorhergeahnt.« (Comte 1923a, 433) Schon vor Adam

ziologische Kritik an den nationalökonomischen Interpretationen der Arbeitsteilung kann damit als eine der zentralen Lehren des ersten Bandes seines *Cours* angesehen werden; und mit Recht ist in diesem Zusammenhang konstatiert worden: »Comte ist der Erste, der in der Arbeitsteilung etwas anderes als ein rein ökonomisches Phänomen gesehen hat.« (Mauranges 1909, 95)

2.1.2 Soziale Solidarität statt individueller Rechte?

Auguste Comte geht es vor allem um die Bedeutung der Arbeitsteilung für die soziale Integration der Gesellschaft, die für ihn letztlich nur eine geistig-moralische sein kann. Es geht ihm um die Frage, inwiefern die Prozesse der Arbeitsteilung in der Lage sind, bei den Individuen den so dringend benötigten »auf das Ganze gerichteten Geist« zu entwickeln. Dabei ist er gegenüber der sozialintegrativen Kraft der Arbeitsteilung durchaus skeptisch. Aus ihr resultiere nämlich zunächst einmal eine erhebliche »Zersplitterung«, da derartige Differenzierungen »individuelle Abweichungen hervorbringen« (Comte 1923a, 439f.). Die Arbeitsteilung gestatte zwar einerseits »dem auf das Einzelne gerichteten Geiste eine glückliche Entwicklung«, habe andererseits aber die »Tendenz, den auf das Ganze gerichteten Geist zu ersticken oder wenigstens gründlich zu fesseln«. Denn obwohl der Einzelne durch seine spezialisierte Tätigkeit *de facto* »in eine enge Abhängigkeit von der Masse gebracht wird«, werde er in seinen Gefühlen von der Wahrnehmung dieses neuen Abhängigkeitszusammenhangs erst einmal »abgelenkt«, da ihn seine Arbeit »beständig an sein Privatinteresse erinnert, dessen wahren Zusammenhang mit dem öffentlichen Interesse er nur sehr undeutlich wahrnimmt« (ebd.). Comte verdeutlicht dies nicht nur am Schicksal des berühmten Smithschen Manufaktur-Arbeiters¹⁶, der aus-

Smiths Lobrede auf die Arbeitsteilung hatte Adam Ferguson u.a. vor den Folgen der Arbeitsteilung gewarnt und betont, dass »die Teilung der Berufe« auch dazu führe, »die Bande der Gesellschaft zu zerbrechen [...] und die Individuen von jenem gemeinsamen Schauplatz ihrer Beschäftigung abzuziehen, auf dem die Gefühle des Herzens und der Geist am glücklichsten Verwendung findet« (Adam Ferguson, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (1767), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 388).

- 16 In der Tat kommt Adam Smith in seinem *Wealth of Nations* in keiner Weise auf die Auswirkungen zu sprechen, die die arbeitsteilig zergliederte Produktion für die Person des Arbeiters haben könnte. Die Manufakturarbeiter seines berühmten Stecknadelspiels geraten bei ihm nur im Hinblick auf die Optimierungschancen arbeitsteiliger Produktivitätszuwächse in den Blick. So heißt es etwa, dass »die Arbeitsteilung zwangsläufig auch die Geschicklichkeit oder Handfertigkeit des Arbeiters beträchtlich« steigern, wenn

schließlich »mit der Herstellung von Messergriffen oder Stecknadelköpfen« (ebd., 440) beschäftigt ist, sondern auch an der zunehmenden Spezialisierung in den intellektuellen Berufen, in denen jemand seine gesamte Arbeitszeit nur »mit der Lösung einiger Gleichungen oder der Klassifizierung einiger Insekten« (ebd., 441) zubringt. Diese Spezialisierungen haben für Comte – und hier formuliert er zentrale Intuitionen der klassischen Kritik an der fabrikgesellschaftlichen Arbeitsteilung – zunächst einmal den Effekt, den einzelnen Individuen »eine verderbliche Gleichgültigkeit gegenüber dem allgemeinen Gange der menschlichen Angelegenheiten einzuflößen, vorausgesetzt, dass es nur immerfort Gleichungen zu lösen und Stecknadelköpfe zu produzieren gibt« (ebd.).

Dennoch ergibt sich für Comte aus den Prinzipien der Teilung und des Zusammenwirkens der Arbeit eine fundamentale geschichts- und gesellschaftstheoretische Einsicht, die allerdings nicht allen Gesellschaftsmitgliedern unmittelbar bewusst werde; nämlich

»nicht allein die Individuen und die Klassen, sondern in vielen Beziehungen auch die verschiedenen Völker so anzusehen, als wenn sie gleichzeitig in einer eigentümlichen, genau bestimmten Weise und in einem besonderen, genau bestimmten Grade an einem ungeheuren und gemeinsamen Werke teilnahmen, dessen unvermeidliche, allmähliche Entwicklung überdies auch die gegenwärtigen Mitarbeiter mit der Reihe ihrer etwaigen Vorgänger und selbst mit derjenigen ihrer verschiedenen Nachfolger verknüpft. Es ist also die fortgesetzte Verteilung der menschlichen Arbeiten, welche vornehmlich die soziale Solidarität ausmacht [...]« (ebd., 436)

In diesem Sinne ruft Comte, von dem übrigens auch das berühmte Wort: »Die Toten regieren die Lebenden« (*Les vivants sont toujours et de plus en plus gouvernés essentiellement par les morts*)¹⁷ stammt, auch in seinem erstmals 1852 erschienenen *Catéchisme positiviste* in Erinnerung, dass wir geboren werden mit »Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen«. Und daraus resultiere eine überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen sozialen Dankbarkeit; eine Pflicht, vor der alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft »ungereimt« und »unsittlich« würden:

sie »jede Tätigkeit, die ein Arbeiter sein ganzes Leben lang ausübt, auf einen einfachen Arbeitsgang zurückführt« (Smith 1974, 12).

17 Auguste Comte, *Système II*, Paris 1852, 363; zit. nach Werner Fuchs-Heinritz, Auguste Comte: Die Toten regieren die Lebenden, in: Klaus Feldmann/Werner Fuchs-Heinritz (Hg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 19-58, 51.

»Der Positivismus gestattet immer nur Pflichten Aller gegen Alle. Denn sein jederzeit sozialer Standpunkt kann niemals irgend welchen Rechtsbegriff zulassen, der stets den Einzelmenschen zur Voraussetzung hat. Wir werden geboren, belastet mit Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen. Später entwickeln und vergrößern sie sich nur, bevor wir im Stande sind, irgend eine Dienstleistung zurückzuerstatten. Auf welche menschliche Grundlage könnte man also den Gedanken des *Rechts* stützen, der vernünftigerweise eine vorgängige Wirksamkeit einschließen würde? Wären auch unsere Anstrengungen noch so groß, so wird uns das längste wohlhangewandte Leben niemals erlauben, mehr als einen unmerklichen Theil dessen zurückzugeben, was wir erhielten. Gleichwohl würde uns nur eine völlige Rückerstattung gehörig berechtigen, den Ausgleich der ferneren Dienste zu beanspruchen. Alles menschliche Recht ist daher ebenso ungereimt, wie unsittlich. Da es keine göttlichen Rechte mehr giebt, so muß dieser Begriff völlig verschwinden als ausschließlich die vorläufige Ordnung betreffend, und als geradezu unvereinbar mit dem endgültigen Zustand, der in Folge der Aufgaben nur Pflichten gestattet.«¹⁸

Die arbeitsteiligen Differenzierungsprozesse bilden auch die Basis für Comtes geschichtsphilosophischen Ausblick auf die bevorstehende Vollendung dieser Entwicklungsdynamik, wenn er in einer von holistisch-harmonistischem Überschwang geprägten Emphase erklärt:

»So betrachtet, strebt die soziale Organisation immer mehr sich auf eine strenge Würdigung der individuellen Verschiedenheiten zu gründen, indem sie die menschlichen Arbeiten so verteilt, daß sie jeden mit der Aufgabe betraut, die er am besten erfüllen kann, nicht allein seiner eigenen Natur gemäß, die nur zu oft in jedem Sinne zu wenig ausgesprochen ist, sondern auch nach seiner tatsächlichen Erziehung, seiner augenblicklichen Stellung, kurz nach allen seinen

18 *Auguste Comte, Catéchisme positiviste. Ou sommaire exposition de la religion universelle en 13 entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité* (1852; Zweite Ausgabe: 1859). Dt. Fassung: *Katechismus der Positiven Religion*. Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von E. Roschlau, Leipzig: Otto Wigand 1891 [im Folgenden: *Comte* 1891], 315f. (Herv. i.O.) Zentrale Theoreme der *sociologie* Comtes, nicht zuletzt auch das Motiv von der ›Last der Verpflichtungen‹, sollten dann – vor allem über die Vermittlung des Comte-Schülers und späteren Senators Émile Littré – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Eingang »sowohl in das allgemein republikanische Denken als auch in den Solidarismus und die Durkheimsche Soziologie« finden, wie *Fiegle* 2003, 94 zu Recht betont. Auch wenn hier, abgesehen von Comtes schroffem Antiindividualismus, mit den Topoi der ›Verbindlichkeiten von Geburt an‹ und der ›Unmöglichkeit der Rückerstattung‹ bereits nahezu alle Ingredienzien der späteren solidaristischen Bewegung auftauchen, so findet sich die Kernformel des republikanischen *solidarisme* der Jahrhundertwende, der von Léon Bourgeois geprägte Begriff der *dette sociale*, bei Comte wohl noch nicht.

Haupteigenschaften, so dass alle individuellen Organisationen schließlich zum gemeinsamen Wohle verwertet werden, selbst die mangelhaftesten und unvollkommensten nicht ausgenommen, es handle sich denn um Fälle ausgesprochener Unnatur. Das ist wenigstens das ideale Vorbild, das man sich hinfort als wesentliches Endziel der tatsächlichen Ordnung denken muß [...].« (ebd., 437)

*Okzidentale Republik und Menschheits-Religion:
Plädoyer für eine Erziehungsdiktatur*

Weil die aus den Prozessen der Arbeitsteilung resultierende »fatale Neigung zur wesentlichen Zersplitterung der Ideen, der Gefühle und der Interessen« für Comte eine schwerwiegende Herausforderung für den organisch-sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft darstellt, sieht er vor allem die Regierung in der Pflicht, diese Zersplitterungstendenz »hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen« (Comte 1923a, 441). Sie habe deshalb »unaufhörlich den Gedanken an das Ganze und das Bewußtsein der gemeinsamen Solidarität darin wachzuerhalten« (ebd., 442). Die Frage, mit welchen Mitteln und Maßnahmen dies konkret geschehen soll, sollte dann Comtes publizistisches Schaffen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts voll und ganz in Anspruch nehmen.

Aber schon 1842, im sechsten und letzten Band des *Cours*, ist unübersehbar, dass Comte vor allem an eine intensive Religions- und Ideologiepolitik zur geistig-moralischen Erziehung der Menschheit denkt. Nur so sei zu gewährleisten, dass sich die Individuen affektiv und emotional dem »auf das Ganze gerichteten Geist« ohne Vorbehalte hingeben. Dazu denkt er an die Neuerrichtung einer zunächst die westlichen Gesellschaften und dann potenziell die gesamte Menschheit umfassenden *république occidentale*, einer nach dem Vorbild des Mittelalters mit seiner Einheit von *regnum* und *sacerdotium* aufgebauten *sociocratie*, die als »Herrschaft der Gesellschaft« die restaurative Aristokratie und die anarchistische Demokratie endgültig überwindet und sich durch die bedingungslose religiöse Verehrung des *Grand-Être* der *Humanité* auszeichnet.¹⁹ So heißt es im *Catéchisme positiviste*:

»Es ist somit frei und offen unsere Absicht, den Westen sowohl von einer anarchistischen Demokratie, als von einer rückschrittlichen Aristokratie zu befreien, um, soweit dies möglich, eine wahre Soziokratie zu begründen, die mit weisem Vorbedacht alle menschlichen Kräfte an der allgemeinen Wiedergeburt, jede einzelne ihrem Wesen entsprechend, mitwirken läßt.« (Comte 1891, 3f.)

19 Vgl. dazu nach wie vor *Henri de Lubac*, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewski als Prophet (Le drame de l'humanisme athée, 1943), Salzburg: Otto Müller 1950 [im Folgenden: *de Lubac* 1950], 109-217.

Sämtliche Bildungs- und Erziehungsinstitutionen dieser *sociocratie* hätten deshalb dafür zu sorgen, dass überall »gesunde Gewohnheiten, unter dem Einfluß richtiger, im voraus gebildeter Urteile sorgfältig gepflegt« werden und jeder »von Kindheit an zur wirksamen Entwicklung des sozialen Instinktes und des Pflichtgefühls« angehalten wird (Comte 1923c, 449). Das kommende Zeitalter dieser Okzidentalischen Republik, für deren neu zu errichtende Institutionen Comte in seinen Spätschriften akribische Spezialbestimmungen und detaillierteste Vorschriften erließ, sah er beherrscht von einer neuen sozialen Moral auf positivistisch-religiöser Grundlage. Alle individualistisch-metaphysischen Mentalitätslagen des Aufklärungszeitalters würden dann endgültig der Vergangenheit angehören; und nicht zuletzt würde auch das Wort ›Recht‹ überflüssig und aus der Sprache der Politik verschwinden. Die individuellen Rechtsansprüche des Einzelnen würden dann ebenso wie die bürgerlich-liberalen Leitideen von abstrakter Freiheit und Gleichheit durch ein organisches Bewusstsein von der Allgegenwart sozialer Pflichten ersetzt, das aus dem Wissen um die umfassende historische und soziale Solidarität der Menschheit und des menschlichen Lebens erwachse. Das bisher zumeist nur schwach empfundene Gefühl allgemeiner Solidarität und wechselseitiger Abhängigkeit werde dann, so Comtes Hoffnung, endgültig durch starke Gefühle und Affekte einer sozialen Liebe (*amour social*) abgelöst, um »fortan den wahren auf das Ganze gerichteten Geist und infolgedessen das wahre Pflichtgefühl, das damit seiner Natur nach eng verknüpft ist, überwiegen zu lassen« (ebd., 420). Der einzelne Bürger verstehe sich dann nicht länger als individueller Träger unantastbarer Rechte, sondern als *un fonctionnaire public*, der sich ganz in den Dienst der Gemeinschaft stellen will. Denn schließlich hätten die Menschen, so Comte, eine echte und tiefe Empfindung davon, »wie süß es ist, zu gehorchen, wenn wir das in unseren Tagen fast unmögliche Glück verwirklichen können, durch weise und würdige Führer von der drückenden Verantwortlichkeit einer allgemeinen Leitung unseres Handelns angemessen befreit zu werden« (Comte 1923a, 450).

Liberaler Schutz- und Abwehrrechte sind hier aufgrund ihrer grundsätzlich ›anti-sozialen‹ Natur ebenso wenig vorgesehen wie eine parlamentarische Demokratie, ein Mehrparteiensystem oder eine freie politische Öffentlichkeit. Im Zentrum der Soziokratie steht vielmehr die ›geistliche Regierung‹, *le gouvernement spirituel*, während die ›weltliche Regierung‹ bei den Industriellen und Bankiers liegen sollte. Denn diese seien aufgrund ihrer Erfahrungen und Kompetenzen dazu berufen, die akkumulierten Kapitalien der Gesellschaft²⁰ sinnvoll und erfolgreich in den Dienst

20 »Der Reichtum ist immer stillschweigend für eine soziale Zielsetzung anvertraut, ohne jede eitle persönliche Vorliebe.« (Système II (1852), 198; zit. nach *Cingolani* 1992, 46) Erbrecht und individuelles Eigentum sind hier nicht mehr vorgesehen, da aus der Sicht der *théorie positive des accumulations* ohnehin aller Reichtum, alles Wissen und alle Fähigkeiten durch und durch kollektiver Natur sind. Comte will aber sehr wohl – ähnlich

des gesellschaftlichen Fortschritts zu stellen, der »allen in angemessener Weise Arbeit und Erziehung zu sichern« (Comte 1923c, 506)²¹ habe.

Das *gouvernement spirituel* solle dagegen der Herrschaft der *Religion de l'Humanité* und der dankbaren kollektiven Verehrung des *Grand-Être* zum endgültigen Durchbruch verhelfen. Das ›Große Wesen‹ der *Humanité*, dem sich jede individuelle und kollektive Existenz verdanke, beschreibt Comte dabei als einen die gesamte Menschheitsgeschichte umgreifenden sozialen Organismus. Es umfasse alle achtenswerten und würdigen Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, die an der generationenübergreifenden Kontinuität des Solidarzusammenhangs der Menschheitsentwicklung mitgearbeitet haben und noch mitarbeiten werden. In diesem Sinne gelte: »Alles an uns gehört somit der Menschheit, denn Alles erhalten wir von ihr – Leben, Vermögen, Talent, Bildung, Zartgefühl, Thatkraft u.s.w.« (Comte 1891, 292) Und dieser Dankbarkeitszusammenhang ist für den Einzelnen unausweichlich, denn auch »der geschickteste und thätigste Mensch kann immer nur einen sehr kleinen Theil dessen zurückgeben, was er erhält. Er wird auch fernerhin, ebenso wie in der Kindheit, von der Menschheit genährt, beschützt, ausgebildet u.s.w.«, nur dass er dies nun nicht mehr »durch Vermittelung seiner Eltern empfängt«, sondern »durch eine Menge mittelbar thätiger Kräfte, deren Mehrzahl er niemals kennen lernt« (ebd., 293f.).

Comte hatte schon im sechsten Band des *Cours* – da es »hinsichtlich der moralischen und sozialen Lehren« unverzichtbar sei, »immer eine strenge Aufsicht über

wie sein Lehrer Saint-Simon – eine industrielle Klassengesellschaft mit deutlichen sozialen Ungleichheiten beibehalten.

- 21 Weil auch die Arbeiter wie die Unternehmer und Bankiers unter dem heilenden Einfluss des *gouvernement spirituel* stehen, würden sie sich, so Comte, von ihren partikularen Eigeninteressen lösen und schon bald in echte ›öffentliche Funktionäre‹ verwandeln. Vom ursprünglich in Aussicht genommenen Bündnis von Proletariat und Positivismus blieb später aber nicht viel übrig. Nach den Revolutionsereignissen des Jahres 1848 setzte Comte nämlich verstärkt auf eine politische Unterstützung durch das konservative Lager. So heißt es in einem Brief an Pierre Lafitte aus dem Jahr 1855: »Man muß in der Masse der Konservativen und Reaktionäre den eigentlichen Nährboden des Positivismus sehen. [...] Der Positivismus wird für sie der einzige systematische Schutz der Ordnung gegen den kommunistischen oder sozialistischen Umsturz sein.« (zit. nach *de Lubac* 1950, 207) De Lubac notiert dazu ergänzend: »Der großen Masse der ›Handarbeiter‹ gesteht Comte keinerlei Anteil an der Abwicklung der öffentlichen Angelegenheiten zu. Was Comte von ihnen fordert, ist Glaube, ist alles in allem Unterwerfung, sonst nichts.« (ebd., 209) Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, dass Comte in seinen Plänen zur Umgestaltung der Stadt Paris u.a. eine Wohnungsbaupolitik im Blick hatte, »die den Proletariern auch auf den großen Boulevards im Zentrum der Hauptstadt zu bezahlbaren Eigentumswohnungen verhelfen sollte« (*Lepénies* 2010, 13).

die ursprüngliche Bewegung des menschlichen Geistes zu führen, um ihn an die Rücksichtnahme auf das Ganze zu erinnern« – vorgeschlagen, »in kluger Nachahmung des Katholizismus ein System von zugleich öffentlichen und privaten Gewohnheiten zu errichten, die das kräftige Bewußtsein der sozialen Solidarität energisch wiederbeleben können« (Comte 1923c, 458). Der präzisen Ausarbeitung eines solchen Erziehungs- und Religionsprogramms widmete er seit Mitte des 19. Jahrhunderts – vor allem in Reaktion auf seine mystisch-religiösen Erschütterungen durch die unerfüllte Liebe zu der siebzehn Jahre jüngeren, lungenkranken Clothilde de Vaux, die er im Herbst 1844 kennengelernt hatte und die schon im Frühjahr 1846 verstarb²² – sein *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité* (1851-1854).²³ Hier finden sich über Hunderte von Seiten ausführliche Angaben für die soziokratisch-spirituelle Ausgestaltung von Familien- und Schulleben, von Arbeitswelt und Industrie, vor allem aber für den zu etablierenden Kult der *Religion de l'Humanité*, der alle bisherigen Formen von Religion und Gottesverehrung ablösen und hinfort nur noch die Menschheit selbst feiern und verehren soll.

In diesem Kult sollte im Rückgriff auf das breite Bilder-, Riten- und Symbolarsenal der katholischen Liturgie und des christlichen Kirchenjahres – Comte operiert mit Tempeln und Schutzengeln, mit Gebetstexten und Kreuzzeichen, mit einem positivistischen Kalender, mit sozialen Sakramenten und nicht zuletzt mit detaillierten Ausarbeitungen zur Erziehung und Etablierung einer positivistischen Priesterschaft – sinnfällig zum Ausdruck gebracht werden, dass der Einzelne seine individuelle Existenz einzig der unverdienten Herkunft aus dem *Grand-Être* der Menschheit verdanke. Die eigentliche Berufung des Menschen liege nämlich darin, sich diesem einzugliedern, in ihm aufzugehen und so auch nach seinem Tode noch geistig-spirituell weiterzuleben und gewissermaßen sozial unsterblich zu werden, denn »das wahre Glück« ergebe sich vor allem »aus einer würdigen Unterwerfung [...], der einzigen dauernden Grundlage eines edlen und umfassenden Wirkens« (Comte 1891, 296).

22 Heinrich Waentig, Comte, in: *Comte* 1923a, III-XII, Vif. bezeichnet Comtes Spätschriften, die »wohl überhaupt nicht mehr als wissenschaftliche Werke zu betrachten« seien, als »die poetischen Phantasien eines in erotischer Psychose Befangenen und insofern (als) ein ›document humain‹ von besonderer Art«.

23 Die vier voluminösen Bände dieses Werkes stehen unter dem Motto: *L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but*. John Stuart Mill, der mit Comte in enger Verbindung stand und ihn lange Zeit mit regelmäßigen Geldzahlungen unterstützte, notiert in seiner *Autobiography*, dieses Werk sei »the completest system of spiritual and temporal despotism which ever yet emanated from a human brain, unless possibly that of Ignatius Loyola« (Mill 1948, 149; zit. nach *Repplinger* 1999, 69).

Individualitätsaversionen als Ausgangspunkt einer postliberalen Solidaritätstheorie

Die aus heutiger Sicht wohl als ›totalitär‹ zu qualifizierenden politisch-praktischen Konsequenzen, die Comte mit seiner Konzeption gesellschaftlicher Solidarität zumindest in seinen Spätschriften deutlich intendiert, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er als derjenige Autor gelten kann und muss, der als Erster die solidaritätstheoretischen Grundlagen einer Theorie moderner Gesellschaften gelegt hat. Dabei ist die Tatsache der wechselseitigen Einwirkung aller sozialer Phänomene aufeinander für Comte – wie er im 1839 erschienenen ersten Band seines *Cours* notiert – derart offensichtlich, dass es schlicht überflüssig sei, noch einen »förmlichen, methodischen Nachweis einer solchen grundlegenden Solidarität zwischen allen möglichen Seiten des sozialen Organismus zu liefern, über die außerdem heute bei allen vernünftigen Denkenden, wenigstens im Prinzip, keine ernststen Meinungsverschiedenheiten mehr bestehen« (Comte 1923a, 238). Comte verwendet den Begriff der *solidarité sociale* durchgehend deskriptiv und strikt moralfrei, d.h. als Synonym für unabhängig von den Einsichten und Empfindungen der Individuen bestehende soziale Interdependenzen, was auch daran deutlich wird, dass er im Blick auf individuelle Bewusstseinszustände stets vom ›Gefühl‹ bzw. dem ›Bewusstsein‹ der Solidarität spricht, das eigens zu befördern und zu stärken sei, da das soziale Faktum der Solidarität eben noch nichts mit persönlichen Solidaritätsempfindungen der Individuen zu tun habe.

Comte gibt diesem ›wissenschaftlichen‹ Solidaritätsbegriff jedoch eine gesellschaftstheoretische Fassung, die sich von allen politischen Restaurationshoffnungen distanziert, ohne sich auf die Seite der bürgerlich-liberalen Aufklärungsphilosophie zu schlagen. Damit steht Comte gewissermaßen an der Schwelle zu einem neuen, spezifisch ›postliberalen‹ Niveau gesellschaftlicher Selbstverständigung, das den unproduktiven Streit zwischen ›Restauration‹ und ›Revolution‹ überwindet und eine über den politischen Liberalismus hinausweisende Perspektive politischer Philosophie im Kontext arbeitsteilig organisierter Industriegesellschaften eröffnen könnte. Allerdings sollte ihn sein fundamentales Misstrauen gegen die Freiheitsrechte der Einzelnen, die die Französische Revolution seiner Ansicht nach ebenso selbstüberschätzend wie geschichts- und gesellschaftsvergessen verkündet hatte, daran hindern, sich auf die Suche nach einer tragfähigen ›postliberalen‹ Balance von gesellschaftlicher Solidarität und individueller Freiheit, von sozialen Pflichten und persönlichen Rechten, von historisch-sozialen Vorgaben einerseits und frei übernommenen Verantwortlichkeiten andererseits zu begeben.

Statt also eine modernitätsadäquate Balance von Freiheit und Solidarität zum Thema einer *réorganisation sociale* zu machen, hat Comte das an den moralischen Ambitionen individueller Freiheit und Gleichheit ansetzende Projekt der politischen Moderne *de facto* aufgekündigt. In seiner mitunter geradezu panisch anmutenden Suche nach den Springquellen des ›sozialen Instinkts und des Pflichtgefühls‹ hat er

nie auch nur ansatzweise darauf gesetzt, dass sich mündige Staatsbürger mit der moralisch gehaltvollen Motivationskraft kognitiver Einsichten und kritischer Reflexion selbst über die sozialen Kontexte und Bedingungen ihrer Existenz aufklären und auf dieser Grundlage starke Solidaritätsempfindungen und -bereitschaften ausbilden. Ihm blieb deshalb nur die – am Ende dann maßlos übersteigerte – Option für Gefühl und Gewöhnung, für Affekt und Emotionalität, die den Rationalitätsstandards eines für das politische Projekt der Moderne unverzichtbaren ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ keinerlei Raum gestatten konnte. Und dies musste dann bei einem Gesellschaftsentwurf enden, der die zentralen Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Moderne durch das simplizistische Projekt einer holistischen Religions- und Ideologiepolitik aus obrigkeitlicher Warte ersetzen will. Comte hat damit jeden normativen Versuch einer gleichermaßen freiheitsrechtlich wie solidaritätstheoretisch ansetzenden politischen Theorie moderner Gesellschaften schwer in Verruf gebracht. Dennoch sollte die Aufgabe, die Individualitäts- und Autonomiestandards des 18. Jahrhunderts mit den Solidaritätseinsichten des 19. Jahrhunderts auf der Höhe der Komplexitätslagen hoch arbeitsteiliger Gesellschaften und im Einklang mit dem Normativitätsprofil republikanischer Politik in Einklang zu bringen, seit Comte endgültig auf der Agenda stehen. Und auch wenn Comte an dieser Aufgabe grandios scheiterte, so ist und bleibt seine *sociologie* doch der eigentliche Ausgangspunkt für alle weiteren Versuche einer postliberalen Solidaritätstheorie moderner demokratischer Gesellschaften.

2.2 SOLIDARITÉ ORGANIQUE UND RÉFORME CORPORATIVE: ÉMILE DURKHEIM

Im Frühjahr 1858 wurde Émile Durkheim als jüngster Sohn – er hat vier deutlich ältere Geschwister – in eine mittellose jüdische Familie des kleinen Städtchens Épinal in den Vogesen geboren.¹ Als Sohn und Enkel eines Rabbiners schien er schon als Kind dazu bestimmt zu sein, ebenfalls diese Laufbahn einzuschlagen und so die Tradition der Familie fortzusetzen. Zudem sah er sich aufgrund der bescheidenen Verhältnisse seiner Familie gezwungen, »unaufhörlich beste Noten anzustreben, um Stipendien für weiterführende Schulen gewährt zu bekommen« (Heisterberg 1981, 11). Nach einer ernsten und lerneifrigen Jugendzeit, in der er zwei Klassen übersprang, begann er 1876 in Paris am *Lycée Louis le Grand* seine Vorbereitungszeit für die Aufnahmeprüfung an der *École Normale Supérieure*, die er erst drei Jahre später bestehen sollte. Der junge Durkheim, von dem viele das Bild eines zu vernünftigen Ausschweifungen kaum fähigen Kopfmenschen zeichnen (vgl. Šuber 2012, 14), traf als *normalien* u.a. auf Henri Bergson, Maurice Blondel und vor allem auf Jean Jaurès, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte.² Er erlebte hier seinen endgültigen Bruch mit der jüdischen Glaubenstradition,³ ent-

-
- 1 Épinal gehört zu demjenigen Teil Lothringens, der bis zum Ersten Weltkrieg überwiegend deutschsprachig war und in dem damals »bei vollständiger Tolerierung, mehr Franzosen jüdischen Glaubens lebten als in irgendeinem anderen Teil Frankreichs« (Lore Heisterberg, Einleitung: Durkheims Weg zu einer echten Wissenschaft von der Gesellschaft, in: Emile Durkheim. Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, hg., eingeleitet und übersetzt von Lore Heisterberg, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand 1981 [im Folgenden: Heisterberg 1981], 11-23 [im Folgenden: Heisterberg 1981a], 11). Zu Leben und Werk Durkheims vgl. neben Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harmondsworth: Penguin 1973 [im Folgenden: Lukes 1973] vor allem die fast 900-seitige Studie von Marcel Fournier, *Émile Durkheim. A Biography* (2007), Cambridge: Polity Press 2013 [im Folgenden: Fournier 2013]. Einen zuverlässigen biographischen Abriss bietet auch Daniel Šuber, *Émile Durkheim*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2012 [im Folgenden: Šuber 2012], 13-42.
 - 2 Vgl. zu seiner Zeit an der ENS Lukes 1973, 44-65 und Fournier 2013, 28-44.
 - 3 »That break was painful but decisive; henceforth he was to regard religious beliefs, not as simply false, but rather as a confused and distorted form of morality [...].« (Lukes 1973, 44) René König notiert dazu: »Es scheint, daß Durkheim Jaurès auf die »soziale Frage« gestoßen hat, wie dieser ihn seinerseits veranlaßte, den jüdischen Glauben definitiv abzulegen.« (René König, *Der Soziologe als Moralist*, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, München: Beck 1976, 312-364 u. 501-508; wieder abge-

wickelte deutliche Sympathien für Ferrys laizistische Schulpolitik und bekannte sich flammend zu den republikanischen Werten von Freiheit und Gleichheit.⁴

Zu seinen philosophischen Lehrern an der ENS gehörten Émile Boutroux⁵, der sich um eine Vermittlung von Kant und Comte bemühte, aber auch Charles Renouvier, dessen Einfluss auf die republikanisch-liberalen Kräfte im späten 19. Jahrhundert kaum überschätzt werden kann und den Durkheim später als seinen großen ›Meister und Erzieher‹ bezeichnen sollte (vgl. Lukes 1973, 54). Wichtiger noch dürfte aber der Einfluss des Philologen und Altertumshistorikers Numa Denis Fustel de Coulanges gewesen sein, der »das bodenlose philosophische Phrasieren als dilletantisch« (Šuber 2012, 20) ablehnte und die Geschichtsschreibung in Analogie zu den Naturwissenschaften als eine methodisch strenge ›Wissenschaft der sozialen Tatsachen‹ (vgl. Fournier 2013, 35; König 2013, 221) betreiben wollte.⁶ Zudem hat sich Durkheim in dieser Zeit intensiv mit Schriften Comtes und Spencers beschäftigt (vgl. Fournier 2013, 38f.). Und auch wenn die Frage nach den Ursprungsquellen, den entscheidenden Inspirationen und Impulsen, denen sich die Soziologie Durkheims verdankt, bis heute kontrovers diskutiert wird, so sind sich die meisten

druckt in: Ders., Schriften, Bd. 8, Wiesbaden: Springer 2013, 215-286 [im Folgenden: König 2013], 219)

- 4 »Durkheim is reported to have spent the entire day demonstrating in Paris streets during the fourteenth of July celebrations of 1880.« (Lukes 1973, 48)
- 5 Zu Boutroux notiert Durkheim rückblickend, dass dieser »uns an der École Normale Supérieure immer wieder darauf hinwies, daß jede Wissenschaft sich, wie Aristoteles sagt, mit Hilfe ›eigener Prinzipien‹ erklären muß, die Psychologie mit psychologischen Prinzipien und die Biologie mit biologischen. Ganz durchdrungen von dieser Idee, habe ich sie auf die Soziologie angewandt. In diesem Vorgehen wurde ich durch die Lektüre Comtes bestätigt [...]« (Émile Durkheim, Brief an den Direktor der *Revue néo-scolastique* vom 8. November 1907, in: Franz Schultheis/Andreas Gipper (Hg.), Emile Durkheim über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915, Konstanz: Universitätsverlag 1995 [im Folgenden: Schultheis/Gipper 1995], 239-242 [im Folgenden: Durkheim 1995f], 241)
- 6 Zu Fustel de Coulanges und seiner einflussreichen Studie *La cité antique* über Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms (so der Untertitel) aus dem Jahr 1864 vgl. Hartmann Tyrell, Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität, in: Niklas Luhmann (Hg.), Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher 1985, 181-250 [im Folgenden: Tyrell 1985], 200-203. Wie Tyrell hier betont, stimmen Fustel und Durkheim darin überein, »daß die Religion in der Frühzeit der Menschheit die schlechthin bestimmende, das ganze soziale Leben durchdringende gesellschaftliche Institution war« (ebd., 201), wobei Durkheims Arbeitsteilungsbuch die gesamte Evolutionsgeschichte der Gesellschaft vor allem als eine Geschichte der Erosion und Auflösung der als *conscience collective* verstandenen Religion beschreibt. Zu Fustels Einfluss auf Durkheim vgl. auch König 2013, 221.

Interpreten einig, dass der zentrale Einfluss der Arbeiten Comtes auf Durkheim nicht unterschätzt werden darf, wobei man ihn keineswegs als Schüler Comtes qualifizieren kann.

Nach seiner *agrégation* in Philosophie im Jahr 1882 arbeitete Durkheim, wie damals üblich, mehrere Jahre als Philosophielehrer an verschiedenen *lycées* in der französischen Provinz,⁷ bevor er im Januar 1886 einen sechsmonatigen Forschungsaufenthalt in Deutschland begann, der ihn zuerst nach Leipzig und später nach Berlin und Marburg bringen sollte.⁸ Im Herbst 1887 übernahm er dann eine für ihn eingerichtete Dozentur für Sozialwissenschaft und Pädagogik an der Universität in Bordeaux, bevor er 1902 an die Pariser Sorbonne wechselte. Dort wurde er 1906 zum ordentlichen Professor für Pädagogik berufen, konnte schnell große Erfolge als Soziologe feiern und geriet schon bald in den Ruf eines *prêtre laïque* (Hubert Bourgin), der eine ›neue Reformation‹ (Gilbert Maire) verkündigt.⁹ Robert N. Bellah sollte ihn noch Jahrzehnte später als ›Hohenpriester und Theologen der Zivilreligion der Dritten Republik‹ bezeichnen.¹⁰

Im Folgenden will ich zunächst die Formierungsphase der Durkheimschen Moralsoziologie nachzeichnen, die sich in überraschend großen Ausmaßen spezifischen Anregungen aus der zeitgenössischen Moral- und Sozialwissenschaft Deutschlands verdankt (2.2.1), denn ohne diese wäre die Durkheimsche Solidaritätstheorie mit ihren Differenzierungen von *solidarité mécanique* und *solidarité organique* nicht angemessen zu verstehen (2.2.2). Anschließend möchte ich dann Durkheims Überlegungen zu einer spezifisch postliberal ansetzenden *réforme corporative* der modernen Arbeitsgesellschaften vorstellen (2.2.3), um deutlich zu machen, inwiefern Durkheim zeitlebens zwischen den Rollen eines neutralen Sozialwissenschaftlers und eines engagierten Sozialreformers changierte. Denn es ging

7 Bereits in dieser Zeit scheint er den Plan für eine soziologische Dissertation zur Entwicklung und den Folgen der modernen Arbeitsteilung gehegt zu haben (vgl. Šuber 2012, 25).

8 Womöglich hat er in Leipzig auch Marx' *Kapital* gelesen, denn gleich nach seiner Rückkehr gründete er »einen Diskussionskreis für soziale Fragen [...], in dem viele der führenden Sozialisten Frankreichs zu Wort kamen« (so Heisterberg 1981a, 21, mit Verweis auf Marcel Mauss, Introduction, in: Émile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, Ses débuts, La doctrine Saint-Simonienne* (édité par M.Mauss), Paris: Alcan 1928 [im Folgenden: *Durkheim* 1928], V-XI [im Folgenden: *Mauss* 1928]). Näheres über diesen Kreis – seine Bedeutung sollte wohl nicht überschätzt werden – ist nicht bekannt. Šuber 2012, 19 notiert, dass Durkheim schon als *normalien* »enthusiastisch über sozialistische Ideen und die virulente ›soziale Frage‹« debattiert habe.

9 Vgl. dazu Fournier 2013, 417-422, bes. 420.

10 Vgl. Robert N. Bellah, Introduction, in: Ders. (Hg.), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings*, Chicago-London: University of Chicago Press 1973, IX-LV, X.

ihm stets darum, für die französische Republik Entwicklungschancen einer solidarischen und gerechten Gesellschaft zu eruieren, mit denen sich die langanhaltenden politischen Krisen und sozialen Verwerfungen der postrevolutionären Nation überwinden lassen könnten.

2.2.1 Unterwegs zu einer postliberalen Moralsoziologie

In Frankreich war seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Interesse an Deutschland groß, und nach der Niederlage im Französisch-Preußischen Krieg kam die sorgenvolle Frage hinzu, wie man in Zukunft die wissenschaftliche und technisch-industrielle Überlegenheit Deutschlands kompensieren könnte, wobei nicht zuletzt auch »die deutsche Disziplin, das deutsche Methodenbewußtsein, der deutsche Fleiß und der deutsche Gemeinschaftssinn«¹¹ im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Die französische Regierung lobte in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe von Stipendien für französische Absolventen aus, um diesen Studienaufenthalte in Deutschland zu ermöglichen. Im Gegenzug wurde die Erstellung entsprechender Berichte erwartet, die durchaus »den Status von halboffiziellen Untersuchungsberichten« (Gipper/Schultheis 1995, 9) hatten; eine Tradition, die erst mit dem Beginn der nationalsozialistischen Ära in Deutschland endete.

Mit einem solchen, bis Herbst 1886 datierten Stipendium ausgestattet, brach auch Durkheim als 27-jähriger Philosophielehrer am Gymnasium vom Saint-Quentin im Januar 1886 ins Nachbarland auf. Grundlage war ein Gespräch mit Louis Liard, einem hohen Beamten des Bildungsministeriums, in dem ihm im Anschluss an diese Forschungsreise eine Dozentur in Aussicht gestellt worden war. Rückblickend erklärte Durkheim dazu, dass er damals »das Licht der Erkenntnis von Deutschland«¹² erwartet habe. Die vom Geist der französischen Aufklärung kaum beeinflussten, dafür stark historisch geprägten rechts-, moral- und staatswissenschaftlichen Texte und Theorien seines östlichen Nachbarlandes haben sein frühes Denken in hohem Maße beeinflusst, auch wenn Bezugnahmen auf deutsche Autoren in seinen späteren Schriften nur noch eine geringe Rolle spielen. Spezifische Impulse aus Deutschland, mit denen sich Durkheim schon zuvor beschäftigt hatte,¹³

11 *Andreas Gipper/Franz Schultheis*, Einleitung, in: Schultheis/Gipper 1995, 7-25 [im Folgenden: *Gipper/Schultheis* 1995], 8.

12 *Émile Durkheim*, Stellungnahme zum deutschen Einfluß auf die französische Soziologie (1902), Auszug aus dem *Mercure de France*, in: Schultheis/Gipper 1995, 237 [im Folgenden: *Durkheim* 1995e].

13 Schon 1885 hatte er in der *Revue philosophique de la France et de l'étranger* – neben einer Auseinandersetzung mit Alfred Fouillée *La propriété sociale et la démocratie* (Paris

haben in der Formierungsphase seiner Soziologie somit gleichsam Pate gestanden; und sie müssen in der gebotenen Ausführlichkeit zur Sprache kommen, wenn man sich über Durkheims Programm einer Moralsoziologie moderner Gesellschaften Klarheit verschaffen will. Durkheim selbst notierte im Jahr 1902 rückblickend: »Persönlich schulde ich den Deutschen viel. Den Sinn für die soziale Realität, für ihre organische Komplexität und Entwicklung habe ich zum Teil über ihre gute Schule erworben.« (Durkheim 1995e, 237)¹⁴

Die Liebe zum Gemeinschaftsleben und der Sinn für die soziale Realität

Über die Einsichten, die er während seines Deutschland-Aufenthalts gewonnen hatte, berichtet Durkheim in zwei großen Aufsätzen aus dem Jahr 1887.¹⁵ Er zeigt sich darin fasziniert von der deutschen Wertschätzung gemeinschaftsbezogener Sozialformen und Lebenswelten, die er im Frankreich seiner Zeit schmerzlich vermisst

1884) – zwei aktuelle Werke der deutschen Soziologie ausführlich und anerkennend besprochen: Ludwig Gumplowicz' *Grundriß der Soziologie* (Wien 1885) und den ersten Band von Albert Schäffles *Bau und Leben des sozialen Körpers* (Tübingen 1885). Diese beiden Texte finden sich in deutscher Übersetzung in: Schultheis/Gipper 1995, 177-189 und 189-216. Im Jahr 1889 kommt noch eine Rezension von Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (ebd., 217-225) hinzu; vgl. hierzu auch Anm. 20.

- 14 Als sich Durkheim nach seiner Berufung an die Pariser Sorbonne (1902) auf dem Zenit seiner Karriere befand und zu einem zentralen Repräsentanten der laizistischen Bildungspolitik der Republik geworden war, sieht er sich im Rahmen des auflodernden Nationalismus verstärkten Angriffen ausgesetzt, u.a. wegen der vermeintlichen Nähe seiner Soziologie zu den Sozial- und Morawissenschaften Deutschlands. In diesem Zusammenhang wehrt er sich mit Nachdruck gegen die Behauptung, er habe seine Deutschlandreise angetreten, »um bei Wagner und Schmoller zu studieren« und sei anschließend »durch und durch von ihren Ideen durchdrungen und von ihrem Einfluss völlig verwandelt gewesen« (Durkheim 1995f., 240). In Wirklichkeit kenne er beide, wie er 1907 schreibt, nicht persönlich. Für Wagner hege er »nur eine höchst bescheidene Sympathie«, und dem Werk Schäffles sei er erst begegnet, nachdem sich die Grundzüge seiner Soziologie bereits entwickelt hätten. Die entscheidenden Impulse stammten, so betont er hier mit Nachdruck, »direkt von Comte, Spencer und Espinas, die ich gekannt habe, lange bevor ich Schäffle kennenlernte« (ebd.); vgl. dazu Gipper/Schultheis 1995, 18-22. Zu Espinas vgl. Anm. 23.
- 15 Sie liegen erst seit 1995 in deutscher Übersetzung vor: *Émile Durkheim*, Die Philosophie an den deutschen Universitäten, in: Schultheis/Gipper 1995, 27-83 [im Folgenden: *Durkheim* 1995a]; *Émile Durkheim*, Die positive Morawissenschaft in Deutschland, in: ebd., 85-175 [im Folgenden: *Durkheim* 1995b].

und deren Missachtung ihm als eine der zentralen Ursachen der permanenten Krisenrächigkeit seines Landes gilt. Es müsse nämlich gerade der französischen Republik darum gehen, »in uns aufs neue die Liebe zum Gemeinschaftsleben wachzurütteln« (Durkheim 1995a, 79). Und deshalb sei es »höchste Zeit, diese Studien nach Frankreich zu importieren, denn da wir uns entschlossen haben, uns selbst zu führen und zu regieren, bedürfen wir ihrer viel mehr noch als die Deutschen« (ebd., 83).¹⁶

Durkheim zeichnet hier ein geradezu überschwängliches Bild von der Überlegenheit der »moraltheoretischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen in Deutschland« (ebd.). Weil diese längst damit begonnen hätten, »sich den Nachbardisziplinen wie Volkswirtschaft, Jura und Geschichte anzunähern« (ebd., 56f.), erscheine die Moral hier »nicht mehr als etwas Abstraktes, Inertes und Totes, das von einer überpersönlichen Vernunft betrachtet wird«, sondern als ein »Faktor des kollektiven Lebens«, der entscheidend geprägt werde durch »unsere Vorlieben, unsere Sitten, unsere besondere Mentalität und die Geschichte der Gesellschaft, deren Glieder wird sind« (ebd., 58). In Frankreich dagegen habe die Philosophie »immer noch zu viel mit Literatur zu tun« (ebd., 80).¹⁷ Während die in Frankreich dominierenden rationalistischen Ethikkonzeptionen davon überzeugt seien, dass sich die Grundfragen von Recht und Moral »mit einem Federstrich oder einer abstrakten Formel entscheiden« (ebd., 55) lassen, weil das autonome Individuum »der einzige Akteur und das einzige Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung« (ebd., 58) sei, befinde sich »dieser Individualismus, der an Kant anknüpft« (ebd., 59), in Deutschland längst auf dem Rückzug. Die Geschichte zeige nämlich nur allzu deutlich die Kontingenz und Relativität der von den liberalen Philosophen vertretenen Vorstellung, dass die Menschen überall »exakt die gleichen« seien, als wenn es »auf der Welt weder Nationen noch Staaten gegeben hätte« (Durkheim 1995b, 91).¹⁸ Die deutsche Schule der Moralwissenschaft habe dagegen ein starkes »Gefühl für die

16 So konstatiert Durkheim, dass in Deutschland »die Mehrheit der Nation den öffentlichen Angelegenheiten weiterhin vollkommen unbeteiligt gegenübersteht.« Zwar schließe »diese Gleichgültigkeit [...] nicht das lebhafteste Gefühl deutscher Größe und Stärke aus, aber man interessiert sich nicht für politische Ereignisse und überläßt sie in blindem Vertrauen der Führung jener bewährten und kompetenten Männer, die dafür verantwortlich sind« (Durkheim 1995a, 62).

17 »In Frankreich verbringt man seine Zeit damit, über das Gute und Nützliche nachzudenken und die Grundlagen der Ethik zu diskutieren. Die Moralisten sind einer nach dem anderen damit beschäftigt, die Grundlagen für ein Gebäude zu legen, das sie niemals errichten werden.« (Durkheim 1995a, 55)

18 »Sie begreifen die Nation in der Art einer riesigen Aktiengesellschaft, aus der jeder nur genau das zurückerhält, was er eingezahlt hat, und deren Mitglied man nur bleibt, wenn man auf seine Kosten kommt.« (Durkheim 1995b, 91)

Komplexität lebendiger Dinge« (Durkheim 1995a, 60) entwickelt, denn »der reale und konkrete Mensch ändert sich mit dem physischen und sozialen Milieu, das ihn umgibt, und mit den Menschen ändert sich natürlich auch die Moral« (ebd., 58).

Durkheim wünscht sich insbesondere eine nähere Beschäftigung mit der empirisch-experimentellen Völkerpsychologie Wilhelm Wundts, der historischen Rechtslehre Rudolf Iherings, der historisch-ethischen Schule der deutschen Nationalökonomie um Gustav Schmoller und Adolph Wagner und – vor allem – der historisch-organologischen Soziologie Albert Schäffles. Denn diese Autoren setzen, so Durkheim, an die Stelle einer »mechanischen Konzeption der Gesellschaft [...] immer mehr eine organische Konzeption«, die darauf aufmerksam mache, dass das Individuum »ein integraler Bestandteil der Gesellschaft« sei, »in die es hineingeboren ist. Es ist von ihr vollkommen durchdrungen.« (ebd., 59) So stelle auch der Staat hier nicht »wie für uns eine gewaltige Maschine dar, die dazu bestimmt ist, jene Menge an ungeselligen Wesen zusammenzuzwingen, die Rousseau sich vorgestellt hat und an die wir zu unserem Unglück weiter glauben«; er erscheine vielmehr als »ein spontanes Produkt des sozialen Lebens« (ebd.; Anm. 34), dessen moralische, rechtliche und politische Ausprägungen als »Fakten *sui generis*« (Durkheim 1995b, 107; Anm. 19; Herv. i.O.) zu betrachten seien und nicht einfachhin zu unserer Disposition stünden.

Durkheim geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, den sogenannten Kathedersozialisten um Schmoller und Wagner vorzuwerfen, sie würden, motiviert durch ihr Interesse an interventionistischer Wirtschafts- und Sozialpolitik, dem naiven Glauben anhängen, die Entwicklungsprozesse des sozialen Lebens könnten »vom Gesetzgeber nach Belieben verändert werden« (ebd., 101). Dagegen sei aber festzuhalten, dass sich psychologische, moralische und soziale Tatbestände »von den anderen Bereichen der Natur nur durch Nuancen und Gradunterschiede« abheben, sodass sich soziale Veränderungen »nicht durch ein magisches Wort des Gesetzgebers« herbeiführen ließen. Sie könnten vielmehr »nur aus einem Zusammenwirken von Naturgesetzen hervorgehen. Jedenfalls ist es fast immer unmöglich, ihnen systematisch und gezielt den Weg zu bahnen.« (ebd., 102) Recht und Moral seien nämlich »nichts anderes als Kollektivgewohnheiten, das heißt konstante Handlungsmuster, die einer ganzen Gesellschaft gemeinsam sind« (ebd., 95) und das soziale Leben dieser Gemeinschaft abbilden und absichern. In diesem Sinne lasse sich die Moral bestimmen »als jene Autorität der öffentlichen Meinung, der sich niemand, ob er nun oben oder unten auf der sozialen Leiter steht, entziehen kann« (ebd., 118). Als solche habe sie dem Menschen nicht zuletzt »ein Gefühl dafür zu vermitteln, daß er nicht ein Ganzes, sondern der Teil eines Ganzen ist, und wie wenig er wiegt, verglichen mit den grenzenlosen Welten, die ihn umgeben« (ebd., 155). Die hier zum Ausdruck kommende Geringschätzung der liberalen Ideale von personaler Selbstbestimmung und individueller Autonomie wird besonders deutlich, wenn Durkheim im Blick auf das Individuum melancholisch – und im Te-

nor durchaus vergleichbar mit den Stimmungslagen der Schriftsteller der Gegenrevolution – notiert:

»Wenn das Individuum im Bereich der Moral nicht im Vordergrund steht, so deshalb, weil es zu wenig Gewicht hat: Was bedeuten der Welt seine Leiden und seine Freuden? Sie sind wie Wassertropfen im Meer des Lebens. Als vergängliches Wesen lebt es nur im Augenblick. Die Gesellschaften dagegen wurzeln in der Vergangenheit und erstrecken sich in die Zukunft: Sie sind deshalb ein würdigeres Objekt unserer Liebe und Hingabe.« (ebd., 146)

Moralische Phänomene als empirische Realitäten sui generis

Durkheims Sympathien gelten, wie erwähnt, vor allem der organologischen Soziologie Albert Schäffles und seiner vierbändigen Studie *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1875-78). Ihr hatte der junge Durkheim schon 1885 eine ausführliche Besprechung gewidmet, die in der These gipfelt, es gebe »kaum eine Lektüre, die für einen Franzosen in höherem Maße instruktiv wäre«¹⁹. Schäffle habe nämlich wie niemand sonst die Gesellschaft als ein Wesen beschrieben, »dessen Existenz den Individuen, aus denen es sich jeweils zusammensetzt, vorausgeht, ein Wesen, das diese überleben wird, das stärker auf sie einwirkt als umgekehrt, und das sein eigenes Leben, sein Bewußtsein, seine Interessen und sein Schicksal hat« (Durkheim 1995c, 190). Während die Gesellschaft, so Durkheim, für Wagner und Schmoller noch »zumindest teilweise eine Maschine« bleibe, »die man von außen antreibt« (Durkheim 1995b, 104), werde sie bei Schäffle erstmals wirklich »zu einem lebendigen Wesen, dessen Bewegung von innen stammt. Der Gesetzgeber erfindet die Gesetze nicht, sondern kann sie lediglich feststellen und klar formulieren«, da sie im Kern nichts anderes seien als »das gemeinsame Werk der Gesell-

19 *Émile Durkheim*, *Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schäffle* (1885), in: Schultheis/Gipper 1995, 189-216 [im Folgenden: *Durkheim* 1995c], 211. Albert Schäffle, der als einer der »interessantesten deutschen Gelehrten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts« (*Wilhelm Bleek*, *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*, München: Beck 2001, 162) gelten kann, dessen sozialwissenschaftliche Forschungsansätze heute aber ebenso wie sein breites politisch-publizistisches Engagement, etwa im Umfeld der Einführung der Bismarckschen Arbeiterversicherung, kaum gewürdigt und aufgearbeitet werden, vertrat seit den 1870er Jahren eine organisch-holistische Gesellschaftskonzeption, mit der er »zu einem der ersten deutschen Soziologen« (ebd.) werden sollte. Eine große historisch-systematische Monographie zu Leben, Werk und Bedeutung Schäffles steht aus; vgl. allerdings die Beiträge in *Jürgen Backhaus* (Hg.), *Albert Schäffle (1891-1903). The Legacy of an Underestimated Economist*, Hanau: Haag + Herchen 2010.

schaft; der Gesetzgeber spielt bei ihrer Ausbildung nicht die übertriebene Rolle, die ihm die Kathedersozialisten bisweilen zugeschrieben haben« (ebd., 104f.).²⁰

Für Durkheim sind es »allein die deutschen Moraltheoretiker« (ebd., 166), die die moralischen Phänomene als eine empirische Realität *sui generis* betrachten, d.h. als vom Willen und Bewusstsein der Einzelnen unabhängige, ihnen vorgängige und von ihnen weitgehend unbeeinflussbare soziale Tatsachen. Die Moralwissenschaft habe hier »ihren eigenen Gegenstand, den sie untersuchen muß, wie die Physiker physikalische Phänomene und die Biologen biologische Phänomene, und zwar in Anwendung der gleichen Methode. Ihr Gegenstandsbereich sind Sitten, Gebräuche, positive Rechtsvorschriften und wirtschaftliche Phänomene [...]« (ebd.) Dies bedeute jedoch nicht, dass die Moralsoziologie am Ende nichts anderes sei als eine organisch-evolutionäre Biologie oder Physiologie des sozialen Lebens; ein Theorieprojekt, das etwa der auch in Frankreich breit rezipierte Paul von Lilienfeld explizit betrieb²¹, dem in unterschiedlicher Weise aber auch Autoren wie René Worms²², Alfred Espinas²³ und der im damaligen Frankreich ebenfalls viel gelesene

20 Schäffle spreche in diesem Zusammenhang sogar, wie Durkheim anmerkt, »von den Gefahren des legislativen Einflusses in Worten, die von einem Schüler Bastiats stammen könnten« (Durkheim 1995b, 105). Aber auch noch Schäffle weise »der Reflexion eine überstarke Rolle bei der Bildung der menschlichen Gesellschaften und der Genese der Moralvorstellungen« (ebd.) zu, denn er nenne »die Gesellschaft mehrfach ein Product der Kunst und erkennt nur eine einzige Gruppe, nämlich die Familie, als wahrhaft natürlich an [...]« (ebd., 106). Mit der gleichen Aversion gegen die Vorstellung von ›Gesellschaft als Kunstprodukt‹ distanziert sich der frühe Durkheim auch von Ferdinand Tönnies und dessen Dichotomisierung von natürlicher Gemeinschaft und künstlicher Gesellschaft. In einer Besprechung von Tönnies' Schrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1889) betont er, »daß das Leben der großen gesellschaftlichen Agglomerationen genau so natürlich ist wie dasjenige der kleinen Aggregate«, denn »wenn die Gesellschaft ursprünglich eine Naturerscheinung ist, dann bleibt sie dies bis zum Lebensende« (*Émile Durkheim, Gemeinschaft und Gesellschaft nach Tönnies* (1889), in: Schultheis/Gipper 1995, 217-225, 224f.).

21 Der russische Politiker und Soziologe Paul von Lilienfeld, der vor allem Rudolf Virchows Theorie der Zellulärpathologie unvermittelt auf die vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens übertrug, kann als der extremste und einflussreichste Vertreter der organistischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts gelten.

22 René Worms gilt als Begründer der organistischen Soziologie in Frankreich. Er war der wichtigste soziologische Gegenspieler Durkheims und gründete 1893 – drei Jahre, bevor Durkheim seine *L'Année sociologique* ins Leben rief – die *Revue internationale de sociologie* und das *Institut international de Sociologie*, dem zwei Jahre später die Pariser *Société de sociologie* folgte. Seine 1896 vorgelegte Studie *Organisme et société* greift vor allem auf Alfred Espinas und Edmond Perrier zurück.

Herbert Spencer nahestehen. Da nämlich die moralischen Phänomene »das Komplexeste« seien, »was es auf der Welt gibt« (ebd., 165), könne man sie nicht derart reduzieren, dass sie am Ende nur noch als quasibiologische Phänomene erscheinen, die sich mit den Kategorien der modernen Evolutionsbiologie bzw. der evolutionären Physiologie hinreichend beschreiben ließen. Denn auch wenn Analogien zwischen Individuen und Zellen, zwischen Verkehrswegen und Nervenbahnen, zwischen menschlichen Handlungsvollzügen und biologischen Prozessen, d.h. zwischen Gesellschaft und Organismus, hilfreich seien, um den *sui generis*-Charakter sozialer Phänomene zu erfassen, so müsse man doch festhalten, dass die Soziologie »keine bloße Verlängerung und so etwas wie das letzte Kapitel der Biologie« (Durkheim 1995c, 192) sein könne.²⁴ »Zwischen beiden Wissenschaften besteht ein Bruch, wie auch zwischen ihren Gegenstandsbereichen. Es gilt, zur Konzeption von Comte zurückzukehren.« (ebd.) Um die moralischen Phänomene des sozialen Lebens angemessen zu erfassen, braucht es für Durkheim also eine entsprechend komplex angelegte, eigenständige empirische Wissenschaft von den moralischen Tatsachen. Und in deren Zentrum müsse die Einsicht stehen, »daß die psychischen und sozialen Phänomene Fakten wie alle anderen sind, welche Gesetzen unterliegen, die der menschliche Wille nicht beliebig ändern kann, daß folglich Revolutionen im strengen Wortsinn genauso unmöglich sind wie Wunder« (Durkheim 1995a, 82).

-
- 23 Alfred Espinas legte mit seiner 1877 veröffentlichten Doktorthese *Des sociétés animales*, die sich dem Thema der Solidarität – gegenläufig zu Charles Renouvier – nicht aus philosophisch-idealistischer, sondern aus physiologisch-biologischer Sicht widmet, den ersten größeren Versuch vor, »to root social philosophy in biology« (Linda L. Clark, *Social Darwinism in France*, Birmingham AL: The University of Alabama Press 1984 [im Folgenden: Clark 1984], 42). Diese Studie sollte auf die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Dritten Republik einen erheblichen Einfluss ausüben. »More than half of its long introduction to the history of sociology was devoted to Comte and Spencer« (ebd.) – und beide galten in der frühen Phase der Republik, in der die Monarchisten bis 1878 die Mehrheit im Parlament bildeten, als politisch subversiv, sodass Espinas diese Einleitung zurückziehen musste. Espinas' Studie lehnt sich allerdings eher an Henri Milne Edwards' Kooperationstheorem an als an Spencers *survival of the fittest*.
- 24 Schon in seiner Schäffle-Besprechung aus dem Jahr 1885 notierte Durkheim in diesem Sinne, dass »kein Soziologe diese beiden Begriffe [Gesellschaft und Organismus; HJGK] je vollständig miteinander identifiziert« (Durkheim 1995c, 191) habe, auch wenn sie oft in eine erhebliche Nähe gerückt würden. Schäffle sehe zwischen beiden sogar deutlich »eine Kluft«, die sich aus seinem »robusten Glauben an die Vernunft und die Zukunft der Menschheit« speise, während man doch längst spüre, »daß eben nicht alles klar ist und die Vernunft nicht alle Wunden heilt« (ebd., 216).

›Ein dunkles und scheinbar widersprüchliches Phänomen‹

In seinem zweiten Forschungsbericht plädiert Durkheim deshalb, unter expliziter Bezugnahme auf Rudolf Ihering, aber auch in Anlehnung an entsprechende Überlegungen Auguste Comtes und Herbert Spencers, für ein Wahrnehmungsmuster, das mit der Vorstellung einer spezifischen Parallelität der Lebens- und Entwicklungsbedingungen von höheren Lebewesen und höheren Gesellschaften arbeitet. So wie sich höhere Lebewesen durch »ein komplizierteres Nervensystem« (Durkheim 1995b, 114) auszeichnen, so sei auch die moderne Gesellschaft durch eine höhere Komplexität gekennzeichnet, denn die Individuen seien heute allesamt »derart eng zusammengedrängt, daß sich gewissermaßen niemand von ihnen rühren kann, ohne daß es alle anderen spüren« (ebd., 115). Mit der wachsenden organischen Enge verbindet sich für Durkheim aber auch – und dies sollte das entscheidende Theoriemotiv seiner späteren Solidaritätstheorie werden – eine wachsende Individualisierung der Gesellschaftsmitglieder, denn

»mit zunehmendem Fortschritt unterscheidet sich die menschliche Person immer mehr von dem sie umgebenden natürlichen und sozialen Milieu und entwickelt ein Gefühl ihrer selbst: Die Freiheit, die sie genießt, wächst zur gleichen Zeit wie ihre sozialen Verpflichtungen. Wir haben es hier mit einem dunklen und scheinbar widersprüchlichen Phänomen zu tun, für das es unseres Wissens noch keine Erklärung gibt.« (ebd., 114f.)²⁵

Dieses ›dunkle Phänomen‹ sollte ihn in den nächsten Jahren weiter umtreiben und zum Ausgangspunkt seiner im Jahr 1893 veröffentlichten Dissertation *De la division du travail social* werden, die das Konzept einer durch Arbeitsteilung und soziale Dichte verursachten *solidarité sociale* entwirft, in der der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht länger sozialkulturell über gemeinsam geteilte kollektive Überzeugungen, sondern sozialstrukturell über berufsspezifische Unterscheidungen zustande kommen soll. In seinen Berichten über Deutschland spielt das Motiv der Arbeitsteilung und ihrer gleichermaßen freiheits- wie verpflichtungsschaffenden Kraft, der gleichzeitigen Beförderung von Individualität und Abhängigkeit, von Selbstentfaltung und Sozialverstrickung aber noch keine nennenswerte Rolle. Allerdings finden

25 Dieses Theoriemotiv scheint Durkheim keinem seiner deutschen Referenzautoren zu verdanken. Die spezifische Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von ›Freiheit‹ und ›sozialer Verpflichtung‹ dürfte eher von Alfred Fouillée stammen, denn sie entspricht dessen berühmter Formel vom ›gleichzeitigen Wachstum des individuellen und sozialen Lebens‹, wie sie sich prominent in dessen im Jahr 1880 erschienenen Schrift *La science sociale contemporaine* findet (vgl. Kap. 3.1.2). Unbestreitbar sind in diesem Zusammenhang aber auch die starken Einflüsse Auguste Comtes, auf die Durkheim selbst immer wieder hinweist.

sich Anklänge an dieses Theoriemotiv, wenn auch nur am Rande, in seiner frühen Schäffle-Besprechung, in der er mit antirousseauistischer Akzentsetzung – und mit deutlich erkennbaren Comte-Anleihen – notiert:

»Jeder Mensch ist im Gegenteil für die Gesellschaft und in einer Gesellschaft geboren. Das beweist nicht nur seine phantastische Fähigkeit, sich zu spezifizieren und folglich zusammenzuschließen, sondern auch seine Unfähigkeit, in Isolation zu leben. Man ziehe von der Summe unserer Kenntnisse, unserer Gefühle und unserer Gewohnheiten alles ab, was wir von unseren Vorfahren, unseren Lehrern und der Umgebung haben, in der wir leben. Was bleibt dann noch übrig? Im gleichen Zug hätte man uns alles genommen, was uns zu wirklichen Menschen macht.« (Durkheim 1995c, 194)

Freiheit und Individualität könnten von daher nicht bedeuten, »sich aus jeder Umgebung zu lösen, um sich als ein Absolutum zu setzen«. Eine solche »sterile Unabhängigkeit« stelle nichts anderes als »eine moralische Pest« dar, denn »das Einzige, woran man festhalten muß, ist das Recht, unter allen Aufgaben diejenige zu wählen, die unserer Meinung nach am besten unserer Natur entspricht. Sich ohne Zwang spezialisieren zu können, das ist die einzige Freiheit, die einen Wert hat, und sie ist nur möglich innerhalb einer Gesellschaft.« (ebd., 195)

Durkheims Plädoyer für eine historisch informierte Moralsoziologie, die die individualistischen Wahrnehmungsmuster einer gleichsam am Reißbrett des Philosophen entworfenen Ethik des Politischen hinter sich lässt, kreist also, ohne Berührungängste gegenüber den vielfach ähnlich lautenden Krisendiagnosen des restaurativen monarchistischen Lagers zu entwickeln, um die Einsicht, dass unsere moralischen Überzeugungen »aus einer unendlichen Folge von tastenden Versuchen, von Bemühungen, Niederlagen und Erfahrungen aller Art« (Durkheim 1995b, 174) resultierten und keineswegs künstlich erdacht und rational konstruiert werden könnten:

»Da ihre Ursprünge sehr weit zurückliegen und sehr kompliziert sind, passiert es uns nur zu oft, daß wir die Ursachen, die sie erklären, nicht wahrnehmen. Dennoch müssen wir uns ihnen respektvoll unterordnen, weil wir wissen, daß die Menschheit nach so viel Mühe und Arbeit nichts Besseres gefunden hat. Wir können genau aus diesem Grunde sicher sein, daß sich in ihnen mehr Weisheit versammelt findet als im Kopf des größten Genies.« (ebd.)

Lässt man die Forschungsberichte des jungen Durkheim Revue passieren, drängt sich mithin die Frage auf, wie sich seine Sympathien für die antiindividualistischen, antivoluntaristischen und antirationalistischen Positionen der deutschen Moralswissenschaften, seine Wertschätzung der historisch-empirisch gegebenen und in ihrer Vorrangstellung zu den Individuen zu achtenden sozialmoralischen Gegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens mit seinen politischen Optionen für den freiheits-

rechtlichen Republikanismus in Einklang bringen lassen. Ernsthaftige Bemühungen, aus diesem Dilemma herauszufinden und die universalistischen Rechtsprinzipien von Freiheit und Gleichheit – diese spielen in seinen Forschungsberichten normativ keine Rolle – in einer nicht philosophisch-abstrakten, sondern in einer neuartigen, historisch und sozial ›geerdeten‹ Moralsoziologie zu verteidigen, finden sich in diesen frühen Texten nicht. Von daher bleibt für den jungen Durkheim eine erstaunliche Nähe und Affinität zu zentralen historisch-sozialen Theoriemotiven aus der französischen Restaurationsphilosophie zu konstatieren, auch wenn deren Autoren, vor allem de Bonald und de Maistre, bei ihm in keiner Weise auftauchen.

2.2.2 Nichtnormative Vergesellschaftung qua Arbeitsteilung

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland wurde Durkheim auf Vermittlung Liards im Herbst 1887 eine eigens für ihn eingerichtete Stelle als *chargé de cours* für Sozialwissenschaft und Pädagogik an der Universität Bordeaux angeboten (vgl. Lukes 1973, 95; Šuber 2012, 29). Seine erste Vorlesung hielt er dort im akademischen Jahr 1887/88 unter dem Titel: *Cours public de science sociale: La solidarité sociale*. Hier also spielt das Konzept der sozialen Solidarität, das sich in seinen Berichten über Deutschland noch nicht findet, bereits eine tragende Rolle; und in der Tat scheint hier seine Idee einer für moderne Gesellschaften typischen *solidarité organique* erstmals zur Sprache gekommen zu sein. Von diesem Vorlesungszyklus ist allerdings nur die programmatische Eröffnungsvorlesung überliefert,²⁶ in der Durkheim – in Auseinandersetzung mit der liberalen Nationalökonomie sowie mit Comte, Spencer, Espinas und Schäffle – sein zentrales Theorieinteresse präsentiert: die Etablierung einer ›wissenschaftlichen‹ Moralsoziologie als Alternative zur theoretisch-abstrakten Moralphilosophie seiner Zeit.

Zu den vornehmsten Aufgaben einer neu zu begründenden Soziologie der Moral gehöre, so Durkheim, die Vermittlung einer erheblichen Skepsis gegenüber den aufklärerischen Idealen freier Selbstbestimmung und unabhängiger Lebensgestaltung. Und keine Wissenschaft könne so gut wie die Soziologie »dem Individuum verständlich machen, was die Gesellschaft bedeutet, wie sie den Einzelnen vervollständigt, wie wenige Dinge er auf seine eigene Kraft zurückführen kann«, auch wenn jeder von uns »ein derart übertriebenes Gefühl von seinem Ich« hat, »daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt« (Durkheim 1981b, 51). Es komme deshalb entscheidend darauf an, jedem Einzelnen klar-

26 *Émile Durkheim*, Einführung in die Sozialwissenschaft. Eröffnungsvorlesung an der Universität Bordeaux 1887/88, in: *Heisterberg* 1981, 25-52 [im Folgenden: *Durkheim* 1981b].

zumachen, dass er nichts anderes sei als »ein Organ im Organismus« (ebd.), und dass er diese Einsicht keineswegs zu bedauern habe. Sie könne ihm im Gegenteil zeigen, »wie schön es sein kann, auf bewußte Weise seine Rolle als Organ zu erfüllen. Sie könnte ihn fühlen lassen, daß es für ihn keine Verminderung bedeutet, mit anderen solidarisch zu sein, von anderen abzuhängen und sich nicht vollständig selbst zu gehören.« (ebd., 52)

Solidarité organique: Das ›große Neue‹ der gegenwärtigen Nationen

Die Vorlesungen des Jahres 1888/1889 eröffnet Durkheim dann mit einem sehr knapp gehaltenen Rückblick auf die Ergebnisse des vorausgegangenen Studienjahres.²⁷ Man könne demnach, so resümiert er, »mit Sicherheit zwei große soziale Typen« von Gesellschaften und dementsprechend auch »verschiedene Arten von sozialer Solidarität« unterscheiden:

»Auf der einen Seite haben wir die unorganisierten Gesellschaften oder, wie wir sie genannt haben, die amorphen; diejenigen nämlich, die sich abstufen von der Horde aus Blutsverwandten bis hin zur Stadt; und auf der anderen Seite genau gesagt die Staaten, die bei der Stadt beginnen, um bei den großen zeitgenössischen Nationen zu enden. Bei der Analyse dieser beiden sozialen Typen gelang es uns, zwei sehr verschiedene Formen von sozialer Solidarität zu entdecken; die eine, die auf der Ähnlichkeit des Bewußtseins, auf der Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen beruht, während die andere, im Gegensatz dazu, ein Produkt der Differenzierung von Funktionen und von Arbeitsteilung ist.« (Durkheim 1981c, 54)

Die erste Solidaritätsform sollte man, so schlägt er vor, »mechanisch« und die zweite »organisch« nennen, da diese daran erinnere, »wie sich bei höheren Tierarten die Teile verbinden« (ebd.). Die »mechanische Solidarität« finde sich vor allem in den »primitiven Gesellschaften«, in denen »das Individuum völlig von der Gruppe aufgesogen ist, wo Tradition und Brauchtum auch die kleinsten eigenen Schritte bis ins einzelne regeln«. Hier trage »wegen der vollständigeren Lebensgemeinschaft und wegen einer beinahe absoluten Identität der Denkinhalte die Ähnlichkeit den Sieg über die Verschiedenheit« davon. Wenn die Gesellschaften aber größer und dichter werden, könnten die Einzelnen ihre Existenz nur sichern, indem sie sich differenzieren und »jeder eine eigene Aufgabe und Lebensweise wählt« (ebd., 55). In dem Maße, wie dies geschieht, werde

27 *Émile Durkheim*, Einführung in die Soziologie der Familie (1888), in: *Heisterberg* 1981, 53-76 [im Folgenden: *Durkheim* 1981c].

»die Arbeitsteilung zur Hauptbedingung des sozialen Gleichgewichts. Das gleichzeitige Anwachsen des Volumens und der sozialen Dichte der Gesellschaft, das ist in der Tat das große Neue, das die gegenwärtigen Nationen von den früheren trennt; das ist wahrscheinlich auch einer der Hauptfaktoren, die die ganze Geschichte beherrschen. In jedem Fall ist das die Ursache, die die Veränderungen erklärt, durch die die soziale Solidarität hindurchgegangen ist. Dies sind die Resultate, zu denen wir in der Vorlesung des letzten Jahres gelangt sind.« (ebd.)

In Durkheims *cours publique* über die soziale Solidarität finden sich also schon alle zentralen Theoriemotive seines Arbeitsteilungsbuches von 1893: das Organismus-Konzept, die Vorstellung von zunehmender sozialer Dichte und sozialem Volumen, das Milieu-Motiv und die Idee einer »sozialen Solidarität«, die in den modernen Gesellschaften nicht mehr aus Ähnlichkeiten, sondern aus neu entstehenden Unterschieden hervorgeht. Die Kategorie der Arbeitsteilung wird damit – zumindest vorübergehend – zum Kernmotiv seiner Theorie moderner Gesellschaften, denn mit ihrer Hilfe meint er nun, eine überzeugende Antwort für das »dunkle und scheinbar widersprüchliche Phänomen« des gleichzeitigen Wachsens der »Freiheit« und der »sozialen Verpflichtungen« des Individuums gefunden zu haben, das ihn einige Jahre zuvor noch ratlos zurückgelassen hatte (vgl. Durkheim 1995c, 115).

Arbeitsteilung als Universalgesetz der lebenden Welt

Im Frühjahr 1893 verteidigte Durkheim an der Pariser Sorbonne seine schon damals Aufsehen erregende Dissertationsschrift *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*²⁸, die gleich im Vorwort ihr forschungsleitendes Interesse klar benennt:

28 *Émile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988 [im Folgenden: *Durkheim* 1988]. »Die Verteidigung wird zu einem lange erinnerten Ereignis, indem der streng geprüfte, 34-jährige Kandidat auf ganzer Linie reüssiert – »un des meilleurs docteurs« befindet die Jury.« (Šuber 2012, 31) Marcel Mauss erklärt in einem Interview aus dem Jahr 1934, die Professoren hätten seinerzeit gesagt: »Comte was a madman, and you must be a madman, too, to present a »sociological« thesis«. Such was the feeling towards Comte for several decades after his death.« (*Marcel Mauss*, A 1934 Interview with Marcel Mauss. Edited and annotated by Stephen O Murray, in: *American Ethnologist* 16 (1989), 163-168, 164) Zu den Vorbehalten gegenüber der neuen Wissenschaft der Soziologie, die u.a. auch Durkheims Hoffnungen auf eine Karriere an der Sorbonne entgegenstanden, vgl. *Fournier* 2013, 152-156. Schon 1882 hatte Durkheim seine lateinische Dissertation über Montesquieu vorgelegt und gleich im Vorwort, unter expliziter Berufung auf Comte, auf die neue »Soziologie« rekurriert, die nicht in Großbritannien oder Deutschland, sondern

»Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderlegbar, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel verlaufen. Das ist das Problem, das wir uns gestellt haben. Uns schien, daß die Auflösung dieser scheinbaren Antinomie einer Veränderung der sozialen Solidarität geschuldet ist, die wir der immer stärkeren Arbeitsteilung verdanken. Das hat uns dazu geführt, die Arbeitsteilung zum Gegenstand unserer Studien zu machen.« (Durkheim 1988, 82)

Durkheim entwickelt in dieser Schrift seine zentrale These, dass »in den Gesellschaften, in denen wir leben, die soziale Solidarität tatsächlich aus der Arbeitsteilung abgeleitet werden kann« (ebd., 110). Längst habe nämlich eine neuartige, auf Verschiedenheit und Differenz beruhende Solidarität damit begonnen, sich als funktionales Äquivalent zur erodierenden Ähnlichkeitssolidarität vormoderner Gesellschaften zu entwickeln. Niemand könne sich, so erklärt Durkheim gleich zu Beginn, »über die Tendenzen unserer modernen Industrie täuschen. Sie verschreibt sich immer mehr den großen Maschinen, den großen Kraft- und Kapitalballungen und folglich der äußersten Arbeitsteilung« (ebd., 83). Und diese habe längst auch Landwirtschaft und Handel erfasst, sei aber »nicht nur der ökonomischen Welt eigentümlich« (ebd., 84), sondern ein Phänomen, das sich bei allen lebenden Organismen beobachten lasse. Das Gesetz der zunehmenden Arbeitsteilung schein »die ganze lebendige Welt in die gleiche Richtung« (ebd., 85) zu führen. Bei der Arbeitsteilung gehe es insofern nicht um »eine soziale Institution, die ihre Wurzeln in der Intelligenz und im Willen des Menschen hat« (ebd.), sondern um ein allgemeines Phänomen, das für biologische Organismen ebenso wie für menschliche Gesellschaften gilt. Während dies bei den höheren Lebewesen seit langem der Fall sei, habe sich in den höheren Gesellschaften allerdings noch keine vergleichbar beständige und hinreichend belastbare Form organischer Solidarität ausgebildet.

Wie schon Comte verwendet also auch Durkheim den Begriff der *solidarité sociale* in strikter Analogie zur biologischen Solidarität. So spricht er etwa von den mehr oder weniger engen Solidaritäten zwischen den verschiedenen Organen des Frosches, der – anders als andere Lebewesen – nicht regelmäßig atmen müsse, um

»bei uns ins Leben gerufen wurde«, denn »der wahre Ansturm auf gesellschaftliche Probleme in der Gegenwart ging von Philosophen unseres Landes aus, die im 17. und 18. Jahrhundert lebten«, wobei hier insbesondere Montesquieu »eine besondere Stellung« einnehme. Dieser habe mit seiner Schrift *De l' esprit des lois* (1748) nämlich »eine Abhandlung über die Gesamtheit sozialer Phänomene« geschrieben und »den Grundstein für die neue Wissenschaft« gelegt (*Émile Durkheim*, Montesquieus Beitrag zur Gründung der Soziologie, in: *Heisterberg* 1981, 85-28, 87).

seine Lebensfunktionen aufrechtzuerhalten. Hier bestehe »also eine große Unabhängigkeit und folglich eine nur unvollkommene Solidarität zwischen den Atmungsfunktionen des Frosches und den anderen Funktionen des Organismus« (ebd., 460). Zumeist bestehe bei den höheren Lebewesen aber eine deutlich engere Solidarität zwischen den verschiedenen Organen. Ähnliche Solidaritäten bestünden auch zwischen den verschiedenen Teilen komplizierter Maschinen; und auch in einer Verwaltung, in einer kaufmännischen, industriellen oder anderen Unternehmung, lasse sich diese Solidarität antreffen. Denn wenn hier etwa »ein Angestellter nicht genügend beschäftigt ist, die Bewegungen schlecht zusammenpassen, die Operationen nicht aufeinander abgestimmt sind«, dann tauchen »Zusammenhanglosigkeit und Unordnung« auf und es komme dazu, dass »sich die Solidarität lockert« (ebd., 459). Durkheim ist deshalb davon überzeugt, dass die Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften die »wenn nicht einzige, so doch hauptsächlichste Quelle der sozialen Solidarität ist« – und Comte sei der erste Soziologe gewesen, der die Arbeitsteilung in diesem Sinne nicht nur als ökonomisches Phänomen, sondern als »die wesentlichste Bedingung des sozialen Lebens« (ebd., 109)²⁹ überhaupt beschrieben habe.

Das Ausmaß der Arbeitsteilung markiert für Durkheim den entscheidenden Unterschied zwischen den früheren und den späteren Gesellschaften. In Anlehnung an den Altertumswissenschaftler Fustel de Coulanges beschreibt Durkheim die Gesellschaften, die am Beginn der menschlichen Kulturentwicklung stehen – er nennt sie »niedere« Gesellschaften – als segmentär, um deutlich zu machen, »daß sie aus der Wiederholung von untereinander ähnlichen Aggregaten gebildet sind, analog den Ringen des Ringelwurm« (ebd., 230). Es sei in diesen Gesellschaften nicht ungewöhnlich, dass sich einzelne Segmente relativ leicht ablösen oder auch neu anschließen, da die einzelnen Teile nicht funktional miteinander verknüpft und insofern nicht voneinander abhängig, sondern je für sich überlebensfähig seien. Die soziale Solidarität werde hier »vor allem durch die Gemeinschaft der Glaubensüberzeugungen und der Gefühle gesichert« (ebd., 448), die Durkheim auf den Begriff des Kollektivbewusstseins (*conscience collective*) bringt. Als die »Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft« (ebd., 128) Sorge dieses Kollektivgefühl für die notwendigen Übereinstimmungen in den Empfindungslagen der Gesellschaftsmitglieder, die diese intensiv an die Gesellschaft binden. Für die Ausbildung individueller Eigenständigkeit gebe es hier keinen Ort, denn in diesen Gesellschaften »gehört sich das Individuum nicht selbst« (ebd., 182). Dieser Kohäsionstypus der *solidarité mécanique* – Durkheim meint, »ein fast reines Modell dieser sozialen Organisation [...] bei den Indianern Nordamerikas« (ebd., 229) erkennen zu können – erreiche dann »sein *Maximum*, wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Be-

29 In der deutschen Fassung mit Verweis auf *Comte* 1923a, 435f.

wußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (ebd., 181f.; Herv. i.O.). Auch in den Gesellschaften mit politisch-herrschaftlicher Ausdifferenzierung bleibe dieser Kohäsionstypus, so Durkheim, noch lange Zeit dominant, denn wo die Gesellschaft »jenen religiösen und sozusagen übermenschlichen Charakter hat [...], überträgt sich dieser notwendigerweise auf den Führer, der damit über den Rest der Menschen emporgehoben ist« (ebd., 236). Allerdings trage die Ausdifferenzierung des politischen Herrschers aus der sozialen Gruppe bereits den Beginn der Geburt des modernen Individuums in sich. Aber auch wenn die jahrhundertlang eingelebten und kollektiv geteilten religiösen Interpretationsmuster und Weltwahrnehmungen noch lange nachwirken und noch immer eine hohe Bindekraft freizusetzen vermögen, wenn sich also »die mechanische Solidarität bis in die höchsten Gesellschaften erhält« (ebd., 242), so sei heute unbestreitbar, dass sie den Zenit ihrer sozialintegrativen Leistungsfähigkeit längst überschritten hat.

Die Ursache für den Umbruch von der mechanischen zur organischen Solidarität sieht Durkheim – im Kontrast zur Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts und in strikter Parallelität zur Evolutionsbiologie seiner Zeit – nicht im vermeintlich unaufhaltsamen Siegeszug von Rationalität, Bildung und Vernunft, sondern im Phänomen zunehmender sozialer Dichte, d.h. in der »Verdichtung der Gesellschaften im Laufe der historischen Entwicklung« (ebd., 315), in der, etwa im Gefolge eines rapiden Bevölkerungswachstums, »der Überlebenskampf hitziger« (ebd., 325) werde. Durkheim erläutert dies in Anlehnung an entsprechende Beobachtungen Charles Darwins³⁰ und dessen deutschen Adepten Ernst Haeckel³¹. Diese hätten nämlich festgestellt, dass es einen Zusammenhang zwischen Lebenskampf und Differenzierung der Arten gebe, denn Tiere und Pflanzen, die auf engstem Raum zu-

30 »Auf einem ganz kleinen Gebiet, zumal wenn es der Einwanderung offensteht und infolgedessen der Kampf zwischen den Individuen heftig ist, finden wir stets eine große Mannigfaltigkeit der Bewohner. So fand ich z.B. auf einem drei Fuß langen und vier Fuß breiten Rasenstück, das jahrelang den gleichen Lebensbedingungen ausgesetzt war, zwanzig Pflanzenarten, die zu achtzehn Gattungen und acht Ordnungen gehörten; man sieht, wie sehr diese Pflanzen differieren.« (*Darwin*, Entstehung der Arten, Stuttgart 1967, 161f.; zit. nach *Durkheim* 1988, 326)

31 »Auch die Tiere entziehen sich dem Lebenskampf um so leichter, je verschiedener sie sind. Auf einer Eiche kann man bis zu 200 Insektenarten finden, die in guter Nachbarschaft miteinander leben. Die einen leben von den Früchten des Baumes, die anderen von Blättern, andere wieder von der Rinde und von der Wurzel. »Es wäre ganz unmöglich, daß die gleiche Zahl von Individuen auf diesem Baum lebte, wenn alle von einer Art wären; wenn z.B. alle nur von der Rinde oder nur von den Blättern lebten.« (*Durkheim* 1988, 326. Das Zitat im Zitat stammt aus *Haeckel*, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1868, 262)

sammenleben, nähmen nicht nur den vielbeschworenen ›Kampf ums Dasein‹ auf, um den Schwächeren zu vernichten; sie seien vielfach auch in der Lage, diesem Kampf durch Spezialisierung und Differenzierung der Arten zu entgehen.

Dieselbe Evolutionsdynamik reklamiert Durkheim auch für das soziale Zusammenleben der Menschen. Demnach schreite die Arbeitsteilung »um so mehr fort, je mehr Individuen es gibt, die in genügend nahem Kontakt zueinander stehen, um wechselseitig aufeinander wirken zu können« (ebd., 315). So könnten bei hinreichender beruflicher Differenzierung in ein und derselben Stadt »die verschiedensten Berufe nebeneinander leben«, sodass hier jeder sein Ziel erreichen könne, »ohne die anderen daran zu hindern, das ihre zu erreichen« (ebd., 326). Grundsätzlich gelte nämlich, dass sich die Individuen bei zunehmender sozialer Dichte nur dann erhalten können, »wenn sie sich weiter spezialisieren, mehr arbeiten und ihre Fähigkeiten intensivieren« (ebd., 402). Von daher ist die zunehmende Arbeitsteilung für Durkheim nicht – wie für den *mainstream* der damaligen Arbeitsteilungstheorien – eine zwar ökonomisch vorteilhafte, für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft aber gefährliche Entwicklung. Sie ist für ihn schlicht und einfach »der Motor des Fortschritts« (ebd., 329).

Berufliche Spezialisierungen und der Zwang zur individuellen Verschiedenheit

Dass aber soziale Dichte und hitziger Überlebenskampf zwischen den Individuen gleichsam naturwüchsig eine tief empfundene organische Solidarität stiften, ist auch für Durkheim keineswegs ausgemacht. Die Spezialisierung sei nämlich nicht »die einzig mögliche Lösung des Lebenskampfes«, da es u.a. auch breite Auswanderungsbewegungen und »die Resignation gegenüber einer unsicheren und in Frage gestellten Existenz und schließlich den völligen Ausschluß der Schwächsten durch Selbstmord oder anderes« geben könne (Durkheim 1988, 347). Dennoch ist Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch davon überzeugt, dass sich der Prozess der Spezialisierung der Individuen am Ende durchsetzen wird, denn »wenn nichts die Entwicklung der Arbeitsteilung behindert, dann spezialisieren sie sich ohne Zweifel« (ebd.). Innerhalb einer bestehenden Gesellschaft, in der die Individuen immer schon durch Zusammengehörigkeitsgefühle miteinander verbunden sind, wirkten Arbeitsteilung und Konkurrenz – in einer Art Doppelbewegung – nämlich nicht primär oder gar ausschließlich trennend, sondern immer auch verbindend: »Nun vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegengesetzt; sie läßt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt.« (ebd., 335)³²

32 Die von vielen Beobachtern – Durkheim bezieht sich hier explizit auf Comte und Espinas – geäußerte Befürchtung, dass sich »das Individuum, gebeugt über seine Aufgabe, in sei-

In der arbeitsteiligen Gesellschaft lösen sich die Individuen deshalb, so Durkheim, »nicht in eine Wolke von isolierten Atomen auf, zwischen denen es nur äußerliche und vorübergehende Kontakte geben kann« (ebd., 284). Vielmehr bildeten sich zwischen ihnen neuartige Beziehungen aus, die sich nach ihrer professionellen Spezialisierung und ihrer jeweiligen beruflichen Funktion ausrichten. In diesem Sinne verbinde die organische Solidarität nicht so sehr einzelne Individuen, wie Durkheim gegenüber der gängigen Arbeitsteilungskritik seiner Zeit einräumt,³³ sondern vor allem »Funktionen, d.h. festumrissene Handlungsweisen, die sich unter gegebenen Umständen als identische wiederholen, da sie von den allgemeinen und beständigen Bedingungen des sozialen Lebens abhängen« (ebd., 434f.). Zwischen diesen Funktionen – gemeint sind: berufliche Spezialisierungen – würden sich mit der Zeit, so Durkheims Prognose, Beziehungen und Verhaltensregeln etablieren, die zu eingelebten Gewohnheiten werden und das soziale Leben, das Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und die solidarischen Verpflichtungs- und Verbundenheitsgefühle zwischen den Mitgliedern ausdifferenzierter Gesellschaften entscheidend prägen.

Im Prozess arbeitsteiliger Differenzierung – und dies ist die eigentliche Spitze these des Arbeitsteilungsbuches – werden die Gesellschaftsmitglieder für Durkheim aber nicht nur immer enger miteinander verbunden, sondern vor allem immer differenzierter und individueller. Denn nun treten, so Durkheim, massenhaft Unterschiede zwischen den Menschen in Erscheinung, die sich nicht ausgebildet hätten, »wenn wir nicht, um neuen Schwierigkeiten zu begegnen, gezwungen wären, sie zu wecken und zu entwickeln« (ebd., 330). Individuelle Verschiedenheiten erhalten damit eine bisher nicht gekannte soziale Bedeutung. Waren sie zuvor für das gemeinschaftliche Leben störend und überflüssig, so würden sie für den sozialen Organismus nun notwendig und unverzichtbar. Die soziale Evolution führe also nicht zu einer »Verminderung der individuellen Persönlichkeit« (ebd., 473), sondern allererst zu deren Freisetzung: »Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verläßt die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und ent-

ner speziellen Tätigkeit isoliere; daß es die Mitarbeiter, die an seiner Seite am selben Werk arbeiten, nicht mehr beachte; und daß ihm nicht einmal mehr der Gedanke komme, daß das Werk ein gemeinsames sei« (Durkheim 1988, 425), teilt Durkheim also nicht. Für ihn entwickelt das Individuum nicht nur in den »niederer«, sondern auch in den »höheren« Gesellschaften vielmehr »ein starkes Gefühl der Abhängigkeit«, denn grundsätzlich könnten Menschen »nicht zusammenleben, ohne sich zu verstehen, und folglich nicht, ohne sich gegenseitig Opfer zu bringen, ohne sich wechselseitig stark und dauerhaft zu binden« (ebd., 285).

33 »Zugestanden, wenn sie nur die Individuen einander zuführt, die sich für einige Augenblicke vereinigen, um persönliche Dienste auszutauschen, dann könnte sie keine Regelwirkung erzeugen [...]« (Durkheim 1988, 434)

faltet immer mehr eigene Ideen und eigene Gefühle.« (ebd., 470) Zugleich hänge er »um so enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist« (ebd., 183), da er schon seine elementaren Bedürfnisse nicht unabhängig von den Arbeits- und Dienstleistungen anderer befriedigen könne. In diesem Sinne mache die Arbeitsteilung aber nicht nur die Individuen gleichzeitig »persönlicher und solidarischer« (vgl. ebd., 82); sie verleihe auch insgesamt »dem sozialen Organismus mehr Geschmeidigkeit und Elastizität« (ebd., 365) und erhöhe damit – analog zu den Existenzbedingungen höherer Lebewesen – die Fähigkeit der Gesellschaft, »sich als Ganzes zu bewegen, während zugleich jedes ihrer Elemente mehr Eigenbewegungen hat« (ebd., 183).

›Eigenständige Moralität‹ des Sozialen jenseits von Individuum und Vertrag

Wenn für Durkheim in diesem Sinne auch die modernen Gesellschaften, statt in Chaos und Anomie zu versinken, mit fortschreitender Entwicklung »ein tiefes Gefühl ihrer selbst und ihrer Einheit« gewinnen, dann muss also »eine andere Solidarität« unterwegs sein, die mit der Zeit immer mehr an die Stelle der früheren Solidarität aus Ähnlichkeiten tritt, »die im Begriff ist, sich aufzulösen« (Durkheim 1988, 228). Denn mit wachsender sozialer Dichte, mit der Zunahme von Bildung und Urbanisierung, von Handel und Verkehr »verliert das Kollektivbewusstsein an Autorität und vergrößert sich die individuelle Variabilität« (ebd., 363). Die einzigen kollektiven Gefühle, die in diesem Prozess intensiver werden, sind für Durkheim dementsprechend jene, »die nicht auf soziale Dinge hinzielen, sondern auf das Individuum« (ebd., 222). Und in dem Maße, wie sich das Kollektivbewusstsein vor allem auf den Wert und die Würde des Individuums zu richten beginnt und alle anderen Glaubensüberzeugungen zusammenbrechen, könne es zwar »für die Würde der Person einen Kult« (ebd., 227) entwickeln; dieser binde uns allerdings gerade nicht an unsere Gesellschaft, sondern nur noch »an uns selbst« und könne deshalb »kein echtes soziales Band« ausbilden (ebd., 228). Von daher habe man »den Theoretikern, die aus diesem Gefühl die ausschließliche Basis ihrer Moraldoktrin gemacht haben, mit Recht vorwerfen können, daß sie die Gesellschaft auflösen« (ebd.). Für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches reicht also der moderne Kult des Individuums bei weitem nicht aus, um der arbeitsteiligen Gesellschaft ein festes moralisches Band zu geben.³⁴ Allerdings gilt für ihn zugleich: weil jede bestehende Ge-

34 Durkheim sollte seine anfängliche Skepsis gegenüber dem »Kult des Individuums« im Kontext der Dreyfus-Affäre durch eine affirmative Lesart ersetzen. Im Konflikt um den zu Unrecht der Spionage für Deutschland verdächtigten jüdisch-elsässischen Hauptmann Alfred Dreyfus interpretierte Durkheim die heftige moralische Empörung, die dieser Vorgang vor allem in linksrepublikanischen Kreisen der großstädtischen Intelligenz aus-

sellschaft »eine moralische Gesellschaft« (ebd., 285) ist und sein muss, sei es unangebracht, die vermeintlich höhere Moralität der vergangenen Gesellschaften gegen den vermeintlichen Moralverfall der Gegenwart in Stellung zu bringen. Denn schließlich habe »gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität«, auch wenn diese »noch nicht so weit entwickelt ist, wie es jetzt schon nötig wäre« (ebd.).

Die »eigenständige Moralität« der arbeitsteiligen Gegenwartsgesellschaften, der Durkheims Arbeitsteilungsbuch auf die Spur kommen will, muss sich dabei – daran lässt der Autor keinen Zweifel – jenseits einer reinen Vertragssolidarität ansiedeln. Dies macht Durkheim insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Herbert Spencer deutlich. Für Spencer kennzeichnet sich der historische Entwicklungsprozess des menschlichen Zusammenlebens bekanntlich durch den Übergang von den militärischen Gewaltgesellschaften früherer Zeiten zu den friedlichen Industriegesellschaften der Gegenwart. Die sozialen Beziehungen würden in den modernen Gesellschaften, in denen dieser Entwicklungsprozess seinen End- und Höhepunkt erreicht habe, nicht länger durch herrschaftliche Willkür, sondern nur noch durch freiwillig geschlossene wechselseitige Verträge zum Zwecke individueller Bedürfnisbefriedigung konstituiert. Für den sozialen Zusammenhalt dieser Gesellschaften brauche es dann nicht länger ein von allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsam geteiltes Kollektivbewusstsein. Vielmehr reiche dazu die Praxis freiwillig und zum wechselseitigen Vorteil getätigter Tauschakte. Die moderne Industriegesellschaft werde demnach, in Durkheims Worten, allein durch das sich faktisch massenhaft entwickelnde »unermessliche System privater Verträge« zusammengehalten, sodass sie nichts anderes darstelle als »die Zusammenfassung von Individuen, die die Produkte ihrer Arbeit austauschen, ohne daß im eigentlichen Sinne ein soziales Handeln diesen Austausch regelte« (ebd., 259). Für Spencer reiche dies völlig aus, um eine hinreichend tragfähige *industrial solidarity* hervorzubringen, die allein darauf beruhe, »daß jeder seine eigenen Interessen verfolgt« (ebd., 256).³⁵

gelöst hatte, nun dahingehend, dass sich hier ansatzweise der Glutkern eines neuen religiösen Kultes entwickelt, der das Motiv der »Heiligkeit der Person« mit starken Ehrfurchts- und Anerkennungsbereitschaften ausstattet; und zwar so sehr, dass dieser nun zunehmend die Herzen und Gefühle der Menschen erobernde Kult eines Tages vielleicht ganz Frankreich unter das republikanische Banner von Freiheit und Gleichheit zu vereinigen vermag; vgl. dazu *Émile Durkheim*, *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898), in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 54-70 [im Folgenden: *Durkheim* 1986].

35 Vgl. dazu *Hartmut Esser*, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*, Bd. 3: *Soziales Handeln*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2000, 120f. Vgl. auch *Dietrich Rüschemeyer*, *Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?*, in:

Durkheim, der schon den klassischen Lehren vom Sozialvertrag wenig abgewinnen konnte,³⁶ bestreitet jedoch mit Nachdruck die Tragfähigkeit einer solchen *solidarité industrielle*. Zwar sei unbestreitbar, dass Verträge heute »eine der hervorragendsten Formen der sozialen Solidarität« (ebd., 450) konstituieren, denn »die meisten unserer Beziehungen mit anderen sind Vertragsbeziehungen« (ebd., 270), die »ihren Ursprung im Willen der Individuen« (ebd., 450) haben. Auf der alleinigen Grundlage des privaten Tauschinteresses könnten sie aber nur »zu vorübergehenden Annäherungen und zu flüchtigen Verbindungen« (ebd., 260) führen. Nicht zufällig werde nämlich »die soziale Intervention« (ebd., 261), der Umfang der rechtlichen Regelungen und Vorschriften in der industriellen Gesellschaft, keineswegs kleiner, wie Spencer erwarte, sondern deutlich größer. Ein allein auf individuellen Willensbekundungen beruhender Vertrag könne seinen Zweck nämlich nicht erfüllen. Um überhaupt existieren zu können, sei er »einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist« (ebd., 267f.). Denn jeder private Vertrag müsse eingebunden sein in das öffentliche Vertragsrecht, das »eine Zusammenfassung zahlreicher und verschiedener Erfahrungen« darstelle und uns Verpflichtungen auferlege, die »wir nicht im strengen Wortsinn vertraglich eingegangen sind« (ebd., 271). Der Privatvertrag sei also »nur möglich dank einer Reglementierung des Vertrags, die sozialen Ursprungs ist«, denn wenn ein realer, frei abgeschlossener Vertrag »das regelmäßige Spiel der Organe stört, wenn er, wie man sagt, ungerecht ist«, dann werde schnell deutlich, dass er seine öffentliche Autorität und Anerkennung verliert. Die soziale Rolle von Staat und Gesellschaft beschränke sich also keineswegs darauf, die Einhaltung bestehender Verträge zu garantieren, denn: »Die Verständigung der Parteien kann eine Klausel nicht gerecht machen, die es aus sich selber nicht ist, und es gibt Rechtsnormen, deren Verletzung das soziale Recht un-

Niklas Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher 1985, 163-180.

36 So notiert er etwa im Blick auf Rousseau: »Weder gibt es eine Gesellschaft, die einen derartigen Ursprung hätte, noch gibt es eine, deren Struktur die geringste Spur einer Vertragsorganisation aufwiese.« (*Durkheim* 1988, 258) Man könne diese Denktradition nur dann »verjüngen«, wenn man das gewöhnliche Zugehörigkeitsgefühl, »das jeder Erwachsene der Gesellschaft gegenüber empfindet, in die er geboren ist, aus der einfachen Tatsache heraus, daß er weiterhin in ihr lebt«, als bewusste gesellschaftsvertragliche Zustimmung interpretiere, wie etwa Alfred Fouillée dies tue. Dann aber müsse man die Vertragssemantik derart ausdehnen, dass man am Ende alles als vertraglich bezeichnet, was »nicht durch einen Zwang entstanden ist« (ebd.) – und dann hätte man gesellschaftstheoretisch nur noch die schlichte Dichotomie von Vertrag vs. Zwang zur Verfügung, die denkbar ungeeignet sei, die spezifische Eigenart sozialer Beziehungen zu erhellen.

terbinden muß, selbst wenn die beteiligten Interessen ihnen zugestimmt haben.« (ebd., 272)

Öffentliche Reglementierungen weit über interessenbasierte individuelle Vertragsabschlüsse hinaus sind für Durkheim deshalb nicht nur eine faktische Realität, sondern auch eine unverzichtbare Notwendigkeit gesellschaftlichen Lebens, und ihr Umfang wird mit wachsender sozialer Dichte und Komplexität immer größer. Die liberalen Hoffnungen auf eine hinreichend tragfähige Vertragssolidarität als Grundlage der sozialen Integration moderner Gesellschaften erweisen sich für Durkheim damit als hoffnungslos unterkomplex. Die gesuchte organische Solidarität muss sich deshalb wesentlich tiefer verankern können als die liberale Vertragssolidarität. Wie sie entsteht und wie sie in der Lage sein kann, das Individuum auch gefühlsmäßig ebenso intensiv an die Gesellschaft zu binden wie das religiöse Kollektivbewusstsein früherer Zeiten, ist dabei die zentrale Frage, an der sich Durkheims Arbeitsteilungsbuch empirisch und theoretisch – wenn auch weitgehend erfolglos – abzuarbeiten versucht.

Postliberale Solidarität allein aus Arbeitsteilung?

Durkheims zentrale Frage lautet also, wie sich in den modernen Gesellschaften eine stabile, von den Individuen intensiv gefühlte postliberale Arbeitsteilungssolidarität ausbilden und in den Herzen ihrer Mitglieder verlässlich verankern kann. Denn nur, wenn sich deutliche Hinweise auf einen solchen, bereits im Gang befindlichen Formierungsprozess identifizieren lassen, wird die soziologische Intuition einer allmählichen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität plausibel. Da sich die gesuchte neue Solidarität aber allein aus gelingenden Prozessen einer arbeitsteiligen Differenzierung, d.h. ohne bewusste Reflexion und Zustimmung durch die Individuen, entwickeln soll, setzt Durkheim hier einen deutlich anderen Akzent als Comte, der davon überzeugt war, für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft auf religions- und ideologiepolitisch zu organisierende gemeinschaftsstiftende Ähnlichkeitsgefühle nicht verzichten zu können.³⁷

Durch die Arbeitsteilung entsteht für Durkheim zwischen den Menschen in neuartiger Weise »ein ganzes System von Rechten und Pflichten, das sie unterei-

37 Für Comte war der Verlust an Ähnlichkeiten bekanntlich ein gesellschaftsbedrohendes Phänomen, das durch intensivierete Ähnlichkeitsgefühle kompensiert werden muss, um deren Herstellung sich der Staat zu kümmern habe. Schon in seiner Eröffnungsvorlesung von 1888 hatte Durkheim deshalb kritisch angemerkt, dass Comtes Soziologie »weniger ein spezielles Studium von sozialen Seinsweisen sei, sondern eher eine philosophische Meditation über die menschliche Vergesellschaftung im allgemeinen« (Durkheim 1981b, 35).

inander dauerhaft bindet« (Durkheim 1988, 477), denn »sobald wir begonnen haben, zusammenzuarbeiten, sind wir gebunden, und die Regelwirkung der Gesellschaft spannt uns ein« (ebd., 273). In diesem Sinne erzeuge die heutige Arbeitsteilung – auf völlig andere Weise als die frühere Solidarität des Kollektivbewusstseins, in ihrer sozialintegrativen Leistungsfähigkeit mit dieser aber durchaus vergleichbar – »Regeln, die den friedlichen und regelmäßigen Zusammenschluß der geteilten Funktionen sichern« (ebd., 477). Welche arbeitsteiligen Regeln das genau sind, welche »Regelwirkung« sie in welcher Weise entfalten und – vor allem – wie diese dann in der Lage sein sollen, massenhaft posttraditionale Solidaritätsgefühle auszuprägen, die die Individuen nicht länger über Ähnlichkeiten und ein weltanschaulich-religiöses Kollektivbewusstsein, sondern eben über ausgeprägte Verschiedenheiten in einer neuen *solidarité organique* emotional und affektiv an ihre Gesellschaft binden, bleibt in Durkheims Arbeitsteilungsbuch aber weithin offen. Und dies wird in der Literatur immer wieder als zentrales Defizit dieser Studie moniert, weshalb ihr durchgehend attestiert wird, mit ihrem Kernanliegen gescheitert zu sein. In diesem Sinne hatte schon Gustav Schmoller im Jahr 1894 in einer Besprechung des Arbeitsteilungsbuches kritisch angemerkt: »Die Arbeitsteilung hält keine Gesellschaft zusammen: höchstens von gewissen psychisch-sittlichen Folgen, die sich an sie knüpfen, kann man behaupten, daß sie so wirkten.« Durkheims Studie erfasse, so Schmoller, »die reale Wirklichkeit nicht genug« und gleite »über die Schwierigkeiten der Frage auf den Flügeln eines moralischen Ideals gar zu leicht hinweg«. Und dabei moniert er nicht zuletzt, »daß der Verfasser auf die soziale Klassenbildung gar nicht eingeht«. ³⁸

In diesem Sinne sollte auch Célestin Bouglé (1870-1940), ein enger Mitarbeiter Durkheims bei der *L'Année sociologique* und einer der führenden intellektuellen Sympathisanten des französischen *solidarisme*, im Jahr 1903 – mit Rekurs auf Georg Simmels 1890 erschienene Studie *Über soziale Differenzierung* – kritisch anmerken:

»Wenn die Beziehungen direkt bleiben zwischen Mensch und Mensch, zwischen Produzenten und Konsumenten oder zwischen Unternehmern und Arbeitern, dann kann man glauben, dass die Spezialisierung im Geist derer, die sie zusammenbringt, bestimmte Vorstellungen und Gefühle hervorbringt, die sie natürlicherweise dazu veranlassen, sich zu respektieren. Aber wenn

38 Gustav Schmoller, Besprechung von Emile Durkheim, *De la division du travail social*, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 18 (1894), 286-289. Auch wenn sich Schmoller in diesem Zusammenhang von der »Schwärmerei des Verfassers für ein demokratisches Zukunftsideal« deutlich distanziert, hält er als Fazit zu Durkheims Buch doch fest: »Es ist das Werk eines jüngeren Mannes, dem auch manches aus der deutschen Literatur bekannt ist. Wir begrüßen ihn freudig als einen Mitstrebenen, obwohl er uns nicht überall überzeugt hat.« (ebd., 289)

diese Beziehungen sich entfernen, wenn man füreinander arbeitet, ohne sich zu berühren und zu sehen, kann der moralische Effekt dann derselbe sein? Ist es nicht, wie Herr Simmel gezeigt hat, eine der Folgen der Rolle des Geldes in unseren Gesellschaften, die konkreten, lebendigen und menschlichen Bindungen überall durch ebenso unpersönliche wie abstrakte Bindungen zu ersetzen? Der große Vermittler ist zugleich auch der große Isolierer. Durch seine Allgegenwart erkalten die Seelen und ziehen sich zusammen. Und in dem Maße, wie die Arbeitsteilung verantwortlich ist für die Entwicklung des gesamten Handelssystems, hat sie uns, so kann man sagen, daran gewöhnt, hinter den Sachen nicht mehr die Menschen zu sehen, die Menschen wie Dinge zu behandeln.«³⁹

Dass sich aus sozialstrukturellen Prozessen zunehmender Arbeitsteilung von selbst neue, intensiv gefühlte soziale Zugehörigkeits- und Verpflichtungsgefühle ergeben, ist jedenfalls nicht einsichtig. Wenn man mit Durkheim der Meinung ist, moderne Gesellschaften könnten sich nicht vollständig von *Sozial- auf Systemintegration* umstellen und auch dann erfolgreich reproduzieren, wenn ihre Mitglieder diesen sozialen Zusammenhang nicht mehr mit gefühlter Anteilnahme, mit Sympathie und Wertschätzung mittragen, dann müsste jedenfalls angegeben werden können, wie sich intensiv erlebte Solidaritätsgefühle allein aus Prozessen funktionaler Arbeitsteilung entwickeln sollen und wie sie in der Lage sein können, die mit den Arbeitsteilungsprozessen zunächst einmal verbundenen Entfremdungen und Zersplitterungen, die Durkheim ja keineswegs bestreitet, hinreichend zu kompensieren. Diesbezügliche sozialintegrative Hoffnungen werden ihre Fallhöhe zur Realität wohl nur in dem Maße verlieren, wie zu erwarten ist, dass sich die Gesellschaftsmitglieder nicht über vermeintlich naturwüchsig und anonym entstehende Solidaritätsgefühle miteinander verbinden, sondern in bewussten Reflexions- und Meinungsbildungsprozessen wechselseitig darüber aufklären, dass sie ihre mittlerweile erreichten Grade an persönlicher Freiheit in entscheidender Weise eben den Prozessen zunehmender sozialer Arbeitsteilung zu verdanken haben, durch die sie – in Durkheims Worten – »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« werden (vgl. ebd., 82). Und auch dies allein dürfte noch nicht ausreichen. Man wird darüber hinaus auch erwarten müssen, dass sich mit einer solchen sozialwissenschaftlich vermittelten Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von Freiheit und Abhängigkeit auch eine von den Individuen frei und willentlich übernommene moralische Verpflichtung zur sozialen Verantwortung für andere verbindet. Und diese wiederum dürfte sich ebenfalls eher einer bewussten moralphilosophischen Reflexion als diffus wirkenden systemischen Kräften verdanken. Um seine These einer mehr oder weniger spontan entstehenden *solidarité organique* hinreichend zu plausibilisieren, hätte Durkheim

39 Célestin Bouglé, *Théories sur la division du travail* (1903), in: Ders., *Qu'est-ce que la sociologie?*, 5. Aufl., Paris: Alcan 1925, 98-161, 141f. Dieser Text ist zuerst in der *L'Année sociologique* erschienen.

also sowohl empirisch als auch theoretisch noch eine erhebliche Bringschuld abzutragen. Entsprechende Ausführungen sucht man in seinem Arbeitsteilungsbuch aber vergebens.

›Normale‹ und ›anormale‹ Formen der Arbeitsteilung

Durkheim ist freilich weit davon entfernt, ein harmonisches Bild der arbeitsteiligen Gesellschaften zu zeichnen. Er bestreitet die sozialstrukturellen Konfliktlagen und die sozialmoralischen Verwerfungen der modernen Industriegesellschaft keineswegs. Dass der soziale Zusammenhang der organischen Solidarität nicht vorhanden ist, liegt für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches aber einzig an vorübergehenden Störungen im Prozess arbeitsteiliger Differenzierung, da dieser nun einmal, »wie alle sozialen Tatsachen, oder allgemeiner, wie alle biologischen Tatsachen, auch pathologische Formen« (Durkheim 1988, 421) aufweise. Der gegenwärtige Stand des Prozesses arbeitsteiliger Differenzierung kennzeichne sich insofern durch »anormale Formen« (ebd., 419 u.ö.) der Arbeitsteilung, die in der Gegenwartsgesellschaft mit ihrer regellosen Marktwirtschaft und ihrer permanenten ökonomischen Krisenträchtigkeit ungehindert zum Ausbruch kämen. Durkheim spricht hier – freilich nur sehr knapp und pauschal – von der mit der modernen Industrie aufkommenen »Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital« und den in den letzten Jahren zunehmenden »industriellen und kommerziellen Krisen«, die ihm als »Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität« gelten (ebd., 422). Konkret diagnostiziert er einen »Mangel an Reglementierung«, der bis auf weiteres »die geordnete Harmonie der Funktionen nicht zuläßt« (ebd., 436). Dieser Mangel gelte etwa »für die Verschmelzung der Märkte zu einem einzigen Markt« und die damit verbundene Entstehung der »großen Industrie«, in deren Folge »der Produktion jeder Zügel und jede Regel« fehle, sodass es zu jenen Krisen komme, »die die Wirtschaftsfunktionen periodisch stören« (ebd., 439). Hier fehlten, wie Durkheim in Anlehnung an die Begrifflichkeit Herbert Spencers betont, so etwas wie die »Nervenknoten des großen sozialen Sympathikus«, denn der regulierende Einfluss ist heute entweder »diffus, oder er entstammt direkt dem Staat« (ebd., 275).

Derselbe Mangel gelte aber auch für die Beziehungen von Kapital und Arbeit, die sich »bis jetzt im selben Zustand rechtlicher Unbestimmtheit« (ebd., 436) befänden. Denn weil die industriegesellschaftlichen Umbrüche »mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit vor sich gegangen sind, haben die konfligierenden Interessen noch keine Zeit gehabt, sich auszugleichen« (ebd., 439). In einer Fußnote merkt er allerdings einschränkend an, dass diese Feindschaft wohl nicht »zur Gänze der Geschwindigkeit dieser Umwandlung zur Last gelegt werden darf, sondern zum guten Teil der noch zu großen Ungleichheit der äußeren Bedingungen des Kampfes« geschuldet sei; ein Faktor, auf den »die Zeit keinen Einfluß« habe (ebd.; Anm.

26). Als Ursache dieser Ungleichheiten identifiziert Durkheim hier vielmehr »die vererbte Übertragung des Reichtums« (ebd., 447). Zur Frage, ob und wie sich auch diese Störung mit der Zeit durch die soziale Evolution allein, also ohne »künstlich« eingreifende Umverteilungsmaßnahmen des Staates, abbauen lasse, wie sie sich gleichsam naturwüchsig auf ein gesundes Gleichgewicht einpendeln könne, finden sich im Arbeitsteilungsbuch allerdings keine Hinweise.

Dennoch ist Durkheim davon überzeugt, dass diese pathologischen Formen lediglich »Ausnahmefälle« darstellen, in denen die Arbeitsteilung »von ihrer natürlichen Richtung« abgelenkt werde (ebd., 421), denn es verhalte sich hier »wie beim Nervensystem, das die Evolution des Organismus keineswegs beherrscht, wie man es früher geglaubt hat, sondern von ihm abhängt« (ebd., 435). Die jeweils notwendigen, den veränderten sozialen Verhältnissen angemessenen Regeln könnten diesen demnach nicht von außen vorgegeben werden; sie entwickelten sich vielmehr, wenn auch oft erst mit zeitlichen Verzögerungen, aus diesen Verhältnissen selbst. Und da dies den Prozess sozialer Evolution entscheidend kennzeichne, könne man »*a priori* sagen, daß der *Anomie*zustand überall dort unmöglich ist, wo die solidarischen Organe in hinreichendem und genügend langem Kontakt miteinander stehen« (ebd., 437; Herv. i.O.). Sozialstrukturelle Grundprobleme der modernen Gesellschaften wie Klassenspaltung und soziale Ungleichheit können für Durkheims organologisch überakzentuierte Theorie der Gesellschaft also keine »normalen« Konsequenzen zunehmender Arbeitsteilung, sondern nur vorübergehende Fehlentwicklungen sein, mit denen man sich nicht intensiver zu befassen braucht. Man müsse lediglich abwarten, bis sich »die geordnete Harmonie der Funktionen« (ebd., 436) von selbst einstelle. Und dass dies über kurz oder lang geschehen werde, steht für Durkheim auch deshalb außer Frage, weil man derartige Phänomene eines sich mit der Zeit nicht von allein einpendelnden Gleichgewichts »im Organismus nicht beobachten« könne (ebd., 443).

Durkheim bleibt in seinem Arbeitsteilungsbuch also durchgehend den Denkmustern der zeitgenössischen Evolutionsbiologie verhaftet; und man fragt sich immer wieder, welche »sozialen Organe« wohl gemeint sein könnten und wie sich ein spontaner Gleichgewichtszustand zwischen Kapital und Arbeit oder vererbtem Reichtum und vererbter Vermögenslosigkeit einstellen kann und soll. Durkheims Ausführungen bleiben hier seltsam unscharf und wenig erhellend. Seine überbordende Begeisterung für die neuen Erkenntnisse der modernen Biologie hat in diesem Zusammenhang offensichtlich zu Wahrnehmungsverengungen geführt, die ihm erst später zu Bewusstsein gekommen sind.

2.2.3 Korporatistische Reorganisation der Gesellschaft?

Den Problemen der modernen Klassengesellschaft nähert sich Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch also aus einer soziobiologischen Evolutionsperspektive. Auch wenn keinerlei Zweifel an seinen Sympathien für die französische Republik bestehen können, so scheint dabei für den frühen Durkheim – ähnlich wie zuvor für Comte – schon »sozialwissenschaftlich« vorentschieden zu sein, dass den politischen Idealen von freier Prüfung, öffentlichem Vernunftgebrauch, wechselseitigen Begründungs- und Rechtfertigungspflichten sowie bewusster Zustimmung der Bürger zu geltenden Gesetzen keine ernsthafte Relevanz eingeräumt werden kann.

Sozialbiologische Evolutionshoffnungen und politische Enthaltbarkeit

Der frühe Durkheim scheint damit eine erhebliche politische Enthaltbarkeit zu befördern, die nicht nur allen sozialrevolutionären, sondern auch sämtlichen sozialreformerischen Hoffnungen auf eine planvoll durchzuführende Umgestaltung von Politik und Gesellschaft eine gleichsam soziologische Absage erteilt. Dies hängt schon damit zusammen, dass er dem Staatsapparat, auch wenn dessen Ausmaße und Wirkungsmöglichkeiten mit der Zeit deutlich zunehmen, keinerlei eigenständige Handlungs- und Vollzugssouveränität gegenüber der Gesellschaft einräumen kann. Das soziale Leben besteht für ihn nämlich aus einer »Welt von Organen, die, ohne vom leitenden Organ ganz unabhängig zu sein, gleichwohl funktioniert, ohne daß es interveniert« (Durkheim 1988, 428). Von daher könne auch das Regierungsorgan, obwohl es als »Zentralorgan« immer mehr »die Überwachung der Erziehung der Jugend, die Protektion der öffentlichen Gesundheit und den Vorsitz über die öffentliche Fürsorge, die Verwaltung der Verkehrsmittel und der Kommunikationswege« (ebd., 278) übernehme, die zahlreichen Funktionen des gesellschaftlichen Organismus nicht einfach »aufeinander abstimmen und harmonisieren, wenn sie sich nicht selbständig in Einklang bringen« (ebd., 428).

Auf die Frage jedoch, wie dieser Staat in seinen Tätigkeiten programmiert und kontrolliert werden kann, findet Durkheim als beobachtender Soziologe keine Antwort. Hier macht sich ein weiteres Mal bemerkbar, wie sehr sein sozialbiologischer Evolutionsoptimismus dieser Grundfrage republikanischer Politik im Wege steht und wie sehr ihn seine Vorliebe für biologische Analogiebildungen daran hindert, mit seiner szientistisch überakzentuierten Moralsoziologie dem Normativitätsprofil der politischen Moderne gerecht zu werden. Brückenschläge zum politischen Selbstverständnis der modernen Republik unternimmt der frühe Durkheim nicht. Stattdessen dominiert in seinem Arbeitsteilungsbuch, wie in seinen frühen Texten zur deutschen Moralsoziologie, eine tiefe Skepsis gegenüber den politisch-

republikanischen Gestaltungs- und Veränderungsambitionen, die seit der Französischen Revolution in der Welt sind und aus Durkheims Sicht chronisch dazu neigen, die vermeintliche Freiheit und Autonomie der Einzelnen gegenüber ihrer Gesellschaft in gefährlichem Maße zu überschätzen. Schließlich müsse man als Soziologe daran festhalten, »daß die Individuen eher ein Produkt des gemeinsamen Lebens sind, als daß sie es bestimmen« (ebd., 404).

Das Ideal einer meritokratischen Arbeitsgesellschaft und die Pflichten der Berufsmoral

Dennoch plädiert Durkheim in seiner Studie zur organischen Solidarität nicht dafür, einfach abzuwarten und den Dingen ihren Lauf zu lassen. Seine Moralsoziologie will sich keineswegs auf die neutrale Rolle ›wertfreier‹ Beobachtung begrenzen. Vielmehr will sie die latenten Entwicklungschancen der gegenwärtig entstehenden, aber noch nicht vollständig ausgeprägten gesellschaftlichen Moral eruieren, um auf diesem Wege »die Richtung zu finden, in die wir unser Verhalten lenken müssen und das Ideal zu bestimmen, nach dem wir in dunklem Drange streben« (Durkheim 1988, 78). Den Vorwurf, seine Soziologie lasse keinen Raum für kritische Reflexion und politisch-moralische Idealbildung, weist Durkheim deshalb explizit zurück, denn aus der Tatsache, »daß alles nach Gesetzen verläuft, folgt nicht, daß wir nichts mehr zu tun hätten« (ebd., 406). Weil hier aber jedes »Übermaß« (ebd.) an Veränderungswille und Gestaltungsambition von Übel sei, habe eine historisch-empirisch arbeitende Moralsoziologie zunächst die Aufgabe, den Gesellschaftsmitgliedern »einen weise konservativen Sinn« (ebd., 79) zu vermitteln. Es könne nämlich nicht darum gehen, »eine völlig neue Moral neben oder oberhalb der gerade vorherrschenden zu errichten«; möglich sei lediglich, »diese zu korrigieren oder teilweise zu verbessern« (ebd., 80).

Sehr wohl aber sieht Durkheim sich in der Lage, das für die heutige Gesellschaft angemessene moralische Ideal näher zu bestimmen. Es sei nämlich vorherzusehen, dass »ein Tag kommt, an dem unsere soziale und politische Organisation eine reine oder fast reine professionelle Grundlage haben wird« (ebd., 246), sodass sich auch ein ihr entsprechendes Ideal gesellschaftlicher Moral entwickeln werde. Deshalb haben die heutigen Gesellschaften für ihn – gleichsam »als Vorwegnahme eines zukünftigen Normalzustandes« – die Aufgabe, »Gerechtigkeit herbeizuführen«, denn »unser Ideal« bestehe darin, »unsere sozialen Beziehungen immer gleicher zu gestalten, um allen sozial nützlichen Kräften deren freie Entfaltung zu sichern« (ebd., 457). Insbesondere in der Spannung zwischen den eigentumslosen, allein auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft angewiesenen Industriearbeitern und den Kapitaleignern, die ihnen »ungerechterweise ihr Gesetz« (ebd., 453f.) aufzwingen könnten, sieht Durkheim eine strukturelle Ungerechtigkeit am Werke, da »das öf-

fentliche Bewußtsein« im Blick auf die »ausgetauschten Dienste immer dringender eine genaue Gegenseitigkeit« (ebd., 455) verlange. In diesem Sinne kennzeichne sich die neu entstehende »Moral der organisierten Gesellschaften« dadurch, dass sie »aus uns keine Diener idealer Mächte« mehr macht: »Sie verlangt nur, unseren Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe gut zu erfüllen, darauf hinzuwirken, daß jeder in die Funktion berufen wird, die ihm am besten liegt, und daß er den gerechten Lohn für seine Mühe bekommt.« (ebd., 478)

Durkheim entfaltet hier also das – von den auch in Frankreich längst aufgekomenen Vermachtungs- und Vermassungstendenzen der fabrikgesellschaftlichen Modernisierung noch merkwürdig unberührte – Ideal einer meritokratischen Arbeits- und Berufsgesellschaft, »in der jedes Individuum seinen verdienten Platz findet, in der jeder nach seinem Verdienst belohnt wird, in der folglich jedermann spontan zum Wohlergehen eines jeden beiträgt« (ebd., 479). Zu diesem Ideal gehöre auch, dass jedermann diesen »verdienten Platz« klaglos annimmt; eine Forderung, deren Legitimität Durkheim ein weiteres Mal aus biologischen Analogien herleitet, denn schließlich versuche niemals »eine Zelle oder ein Organ eine andere Rolle zu übernehmen als die ihm zukommende« (ebd., 443). Und wie die Zelle im Organismus, so habe auch der Mensch in der Gesellschaft »normalerweise [...] das Glück, seine Natur zu erfüllen«. Wenn nämlich »nichts die Konkurrenten, die sich um die Aufgaben streiten, behindert oder unberechtigt begünstigt, dann ist es unvermeidlich, daß alleine jene, die für jede Beschäftigungsart am geeignetsten sind, sie auch erhalten«. Falls es aber Menschen geben sollte, »deren Wünsche ihre Fähigkeiten übersteigen«, so seien dies »Ausnahmen« und »krankhafte Fälle« (ebd., 445). Der heutige Mensch solle deshalb, anders als im Ideal der humanistischen Bildung, nicht danach streben, »ein vollendetes und ganzes Wesen« zu werden; er solle vielmehr danach trachten, »nur Teil eines Ganzen zu sein, Organ eines Organismus« (ebd., 85) – und sich dementsprechend entwerfen als jemand, »der nicht versucht, vollkommen zu sein, sondern der produktiv ist, der eine begrenzte Aufgabe hat und sich ihr opfert, der seinen Dienst versieht oder seine Furche zieht« – mit anderen Worten: der sich »den Pflichten seines Berufes« verschreibt (ebd., 87). Der im Entstehen befindliche »kategorische Imperativ des moralischen Bewußtseins« lautet für Durkheim in der heutigen Arbeits- und Berufsgesellschaft dementsprechend schlicht und einfach: »*Bereite dich vor, eine bestimmte Funktion nützlich auszufüllen.*« (ebd.; Herv. i.O.) Und in dem Maße, wie es der organisierten Gesellschaft der Gegenwart gelingt, ein derart nüchternes Berufsethos auszubilden, werde jedes Mitglied dieser Gesellschaft, wie er hoffnungsvoll anmerkt, »jeden Augenblick durch tausende von Pflichten der Berufsmoral an das Gefühl der gemeinsamen Solidarität erinnert« (ebd., 472). Durkheims Studie zur Arbeitsteilung ist also davon überzeugt, dass sich die organische Solidarität in dem Maße ausbildet, wie die Individuen nicht daran gehindert werden, »innerhalb der sozialen Ordnung den Platz einzunehmen, der ihren Fähigkeiten entspricht«; und dies sei immer dann der

Fall, wenn »der absoluten Gleichheit bezüglich der äußeren Bedingungen des Kampfes« (ebd., 446) nichts im Wege steht.

Die Selbstmordstudie und das rasche Ende der Hoffnungen auf eine ›solidarité organique‹

Durkheim hat den in seiner Bordelaiser Vorlesung zur *solidarité sociale* eingeführten Programmbegriff der organischen Solidarität nach dem Erscheinen seines Arbeitsteilungsbuches im Jahr 1893 jedoch rasch aufgegeben. Die Hoffnung auf den Siegeszug eines aus zunehmender Arbeitsteilung spontan entstehenden Verbundenheitsgefühls wird in seinen späteren Schriften nicht mehr aufgegriffen. Es scheint geradezu, dass er diese Idee nun bewusst meidet, ohne allerdings je Auskunft darüber zu geben, was ihn zur Aufgabe dieses für sein Projekt einer Moralsoziologie der organisierten Gesellschaften so zentralen Begriffs veranlasst hat.

Ebenso auffällig ist die Tatsache, dass sich Durkheim nach 1893 auch von seinem biologisierenden Szientismus verabschiedet und den Versuch aufgibt, die Entwicklungsprozesse des gesellschaftlichen Lebens in möglichst strikter Analogie zur organischen Entwicklung der höheren Lebewesen zu beschreiben. Statt evolutionssoziologisch nach Selbstorganisationspotenzialen gesellschaftlicher Arbeitsteilung zu fahnden, rückt nun wieder jene moralische Prägekraft kollektiver Bewusstseinszustände ins Zentrum seiner Betrachtungen, der er in seiner Arbeitsteilungsstudie kaum noch sozialintegrative Relevanz zuerkennen wollte. Diese fundamentalen Umbrüche, die seine nach 1893 erschienenen Arbeiten kennzeichnen, können als ein grundlegender Paradigmenwechsel qualifiziert werden, sodass man mit guten Gründen von einem ›frühen‹ und einem ›späten‹ Durkheim sprechen kann.⁴⁰

40 Die Ursachen für diesen Wandel dürften mit der von Durkheim selbst als »eine Offenbarung« bezeichneten ›Entdeckung der Religion‹ zusammenhängen. Im Jahr 1907 hatte Durkheim notiert, er habe im Jahr 1895 »zum ersten Mal einen Weg [gefunden], das Studium der Religion soziologisch anzugehen. Dies ist eine Offenbarung für mich gewesen«; und sie beruhe »vollständig auf den von mir unternommenen religionsgeschichtlichen Studien und vor allem auf der Lektüre der Arbeiten von Robertson Smith und seiner Schule« (Durkheim 1995f, 241). Durkheim hat nach 1893 auch die Rede vom *conscience collective* aufgegeben. Dafür interessiert er sich nun – im Rahmen einer veritablen Umstellung von einem zunächst rein sozialstrukturellen zu einem nun deutlich stärker sozialkulturell verfassten Zugang zum Phänomen sozialer Ordnung – nachdrücklich für Rituale und Praktiken, für konkrete Kollektivgefühle und Kollektivvorstellungen und spricht in diesem Zusammenhang von *représentations collectives* (vgl. dazu u.a. König 2013, 245–248). Und dies sollte seine Stellungnahme zur Dreyfus-Affäre mit ihrer politisch-moralischen Aufladung des modernen ›Kults des Individuums‹ zum möglichen Kandida-

Dennoch hat Durkheim seine Hoffnungen auf den allmählichen Siegeszug einer im Kern noch vorindustriell anmutenden Arbeitsgesellschaft auf berufsethischer Grundlage nicht in Frage gestellt, obwohl er die durch und durch postliberalen Verhältnisse der großen Fabrikgesellschaften, »die große Industrie« (Durkheim 1988, 439), durchaus im Blick hatte. So wird in der Literatur denn auch immer wieder – mit einem erheblichen Erstaunen – darauf hingewiesen, dass Durkheim das Phänomen der Arbeitsteilung durchgehend auf die berufliche Spezialisierung engführt und die arbeitsteiligen Prozesse der auf der Trennung von Kapital und Arbeit beruhenden und wesentlich über den Geld-Mechanismus gesteuerten Klassengesellschaften nahezu vollständig ignoriert, jedenfalls nicht zum Ausgangspunkt seiner Theoriebildung erhebt. Statt also die industriegesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit in den Blick zu nehmen, orientiert er sich, wie Dietrich Rüschemeyer treffend anmerkt, politisch und programmatisch an der »Vision einer bürgerlichen Idealgesellschaft, die auf Chancengleichheit und Meritokratie, Abwesenheit von Zwang, beruflichen Zusammenschlüssen sowie auf die Verwirklichung individueller Anlagen, dem individualistischen Persönlichkeitsideal und gerechten Regelungen von Zusammenarbeit und Austausch aufgebaut ist«⁴¹.

War Durkheim im Arbeitsteilungsbuch noch der Meinung, das Ideal einer meritokratischen Arbeits- und Berufsgesellschaft werde sich mit der Zeit von selbst durchsetzen, so sollte er nur wenig später mit großem Elan nach Projekten einer planvoll intervenierenden Politik des Staates zur Förderung einer solchen berufsethischen Gesellschaftskonzeption Ausschau halten. Und dies wird schon im gemeinsam mit seinem Neffen Marcel Mauss verfassten Selbstmordbuch aus dem Jahr 1897 unübersehbar.⁴²

Durkheim, der in dieser empirischen Studie nach den Ursachen für »das anormale Anwachsen der Selbstmordzahlen und das allgemeine Elend in unseren derzeitigen Gesellschaften« (Durkheim 1983, 466) fragt, beklagt hier noch deutlich stärker als im Arbeitsteilungsbuch den Zustand zunehmender Anomie »in der Welt des Handels und der Industrie« (ebd., 290), der von einem »alarmierenden Zustand unserer Moral« (ebd., 460) zeuge. Während früher noch die christliche Religion, die Zunft- und Handwerksordnungen des Mittelalters oder das kraftvolle Wirken einer autoritären Regierung für Mäßigung und Ausgleich hätte sorgen können, sei die

ten einer neuartigen Integrationsreligion der Moderne (1986) ebenso prägen wie sein großes religionssoziologisches Spätwerk aus dem Jahr 1912: *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981 [im Folgenden: *Durkheim* 1981a].

41 *Dietrich Rüschemeyer*, Sollen wir heute noch Durkheim lesen?, in: *Soziologische Revue* 4 (1981), 237-242, 241.

42 *Émile Durkheim*, *Der Selbstmord* (1897), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983 [im Folgenden: *Durkheim* 1983].

Anomie mittlerweile »zum Dauerzustand und sozusagen normal geworden. Von oben bis unten in der Stufenleiter ist die Begehrlichkeit entfacht, ohne daß man weiß, wo sie zur Ruhe kommen soll.« (ebd., 292f.) Dies macht für Durkheim – ganz im Einklang mit den Krisendiagnosen konservativer Kultur- und Gesellschaftskritik – den eigentlichen Charakter der »tiefen Verwirrung« aus, »an der die zivilisierten Gesellschaften leiden« (ebd., 466). In diesem Zusammenhang ist von sich allmählich entwickelnden Gleichgewichtsprozessen o.ä. keine Rede mehr. Stattdessen betont Durkheim nun die Notwendigkeit einer starken moralischen Kraftquelle, der sich der Einzelne ein- und unterordnen müsse, wenn man die Selbstmordneigung so vieler Menschen dauerhaft überwinden wolle, denn »der Mensch unterwirft sich Schicksalsschlägen viel leichter, wenn er in einer Gesellschaft lebt, die ihn in gesunder Disziplin hält« (ebd., 293).

Auf der Suche nach solchen Kraftquellen setzt Durkheim nun wieder auf kollektive moralische Gefühle und Empfindungen, auch wenn diese nicht mehr von der Religion, vom Staat oder von den Familien ausgehen könnten. Die Familie habe ihre frühere Bindungskraft längst verloren. Und die Religionen könnten Individuen nur insoweit verpflichten, wie sie »den Menschen das Recht der Gedankenfreiheit« entziehen; ein Ansinnen, das heute »gegen unsere liebsten Gefühle« (ebd., 444) verstoße. Aber auch der Staat stehe »dem Individuum zu fern« (ebd., 443), um die nötigen Verpflichtungs- und Zugehörigkeitsgefühle hervorbringen zu können, denn nur selten, etwa bei nationalen Krisen, komme es hier zu engen Bindungen und tief empfundenen Gemeinschaftsgefühlen. Auf die drängende Frage, welche Instanz heute noch in der Lage sein könne, »den Menschen immer wieder zu diesem heilsamen Gefühl der Solidarität zurückzurufen« (ebd.), sieht Durkheim deshalb nur eine Antwort: die Berufsgruppe. Nur ihr sei zuzutrauen, die berufsspezifisch gegliederten Individuen sozial hinreichend fest und dauerhaft zu integrieren.⁴³

Korporationen als Kraftquellen des Moralischen jenseits von Markt und Staat

Durkheim nimmt hier also das im Arbeitsteilungsbuch nur am Rande⁴⁴ angesprochene Thema der Korporationen wieder auf und äußert sich nun ausführlich und af-

43 Vgl. dazu aus der diesbezüglich spärlichen Sekundärliteratur Kurt Meier, Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen. Eine Rekonstruktion und Diskussion ihrer Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte, Berlin: Dunker & Humblot 1987.

44 Im Blick auf die fehlende »gute Harmonie der zusammenwirkenden Funktionen« (Durkheim 1988, 274) in der modernen Industriegesellschaft hatte Durkheim hier *en passant* an die Zeit der alten Zünfte erinnert und u.a. notiert: »Aber allein schon die Tatsache, daß die Gesellschaften eine derartige Institution jahrhundertlang benötigten, beweist, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß sie sie plötzlich aufgeben könnten.« (ebd., 275)

firmativ zu den Möglichkeiten einer berufsständisch-korporatistischen Reorganisation der Gesellschaft (vgl. Fournier 2013, 353-358); eine Reformidee, die ihm schon lange am Herzen lag und bereits in seiner Schäßle-Rezension aus dem Jahr 1885 deutlich zur Sprache kam, denn schon dort hatte er eine »Wiederherstellung der Körperschaften« im Sinne eines Dritten Weges zwischen »Individualismus« und »despotischem Sozialismus« gefordert. Diese seien nämlich

»die beiden Abgründe, zwischen denen die zivilisierten Nationen heute hin und her zu schwanken scheinen. Um dieser Gefahr zu entgehen, die uns in nächster Zeit bedroht und die Staatsmänner zu beunruhigen beginnt, gibt es nur ein Mittel, und das besteht in einer Wiederherstellung der Körperschaften. Natürlich kann es nicht darum gehen, sie in der Form wiederzubeleben, in der sie im Mittelalter einmal existiert haben. Aber es ist nicht unmöglich, für sie eine neue Struktur zu finden, die weniger eng und unbeweglich und dem mobilen Leben von heute und der extremen Arbeitsteilung besser angepaßt ist.« (Durkheim 1995c, 208f.)

Damit tritt Durkheim nun nicht als distanzierter sozialwissenschaftlicher Beobachter, sondern als engagierter Sozialreformer auf den Plan, denn er präsentiert nun konkrete Vorschläge für ein vom Staat ins Werk zu setzendes Projekt korporatistischer Gesellschaftsreform. Berufsgruppen und Berufsverbände könnten und müssten heute, so sein nachdrückliches Plädoyer, »zu einem genau bestimmten und anerkannten Ort des öffentlichen Lebens« (Durkheim 1983, 450) werden und jenseits von Markt und Staat politische Aufgaben übernehmen, für die sie in besonderer Weise geeignet seien. Nur dadurch werde es möglich, aus dem »ewigen Hin und Her« zwischen dirigistischer Obrigkeit und ungezügelter Marktwirtschaft, zwischen der »autoritären Regelung, die ihr Übermaß an Starrheit ohnmächtig macht«, und der »Anarchie« der unregelten Beziehungen des bisherigen Wirtschaftslebens herauszufinden (ebd., 451).

Alle bisherigen Bemühungen, »in der Frage der Arbeitszeit, der Hygiene, der Löhne, der Arbeiterwohlfahrt oder der sozialen Fürsorge« Fortschritte zu machen, hätten nämlich immer wieder deutlich gemacht, dass sie »in der Praxis undurchführbar sind, weil ihnen jede Flexibilität mangelt« (ebd.). Deshalb nimmt Durkheim einen dritten Weg jenseits von obrigkeitlichem Etatismus und marktwirtschaftlicher Selbststeuerung in den Blick, auf dem neu zu gründende berufliche Fachverbände »außerhalb der Staatsmaschinerie, aber unter ihrer Kontrolle« ein neuartiges »System von Kollektivinstanzen« schaffen können und sollen (ebd.). Diesen Verbänden sollte »die Verwaltung der Sozialversicherung, der Unterstützungskassen, der Altersversorgung zufallen, deren Notwendigkeit von so vielen guten Köpfen eingesehen wird, und die man aus guten Gründen nicht den schon so mächtigen und so ungeschickten Händen des Staates anvertrauen möchte« (ebd., 451f.). Sie sollten sich zudem um »die Regelung der Konflikte« kümmern, »die sich laufend innerhalb der

verschiedenen Zweige desselben Berufszweiges ergeben«. Und nicht zuletzt sollten sie auch für »die Festlegung der Rahmentarife« verantwortlich sein (ebd., 452).

Die neu zu gründenden beruflichen Kollektivinstanzen könnten, so Durkheims Hoffnung, »das moralische Klima in der beruflichen Lebenssphäre, das heute so frostig und fremd auf die Mitglieder wirkt«, grundlegend verändern und ein »bisher fast unbekanntes Gefühl der Solidarität« erwachsen lassen (ebd.). Denn die Berufsgruppe »steht hoch genug über dem einzelnen, um seine Begehrlichkeit zügeln zu können; aber sie lebt dessen Leben zu sehr mit, um nicht an seinen Nöten teil zu haben« (ebd., 456). Deshalb habe gerade sie gegenüber ihren Mitgliedern »die nötige Autorität, von ihnen Opfer und unumgängliche Zugeständnisse zu verlangen und ihnen Vorschriften zu machen« (ebd., 455). Und wenn aus den verschiedenen Fachverbänden dann ein gemeinsames Verbände-System auf nationaler Ebene erwächst, dann könnte sich auch in der Gesellschaft insgesamt ein deutlich spürbares Gefühl der gemeinsamen Solidarität entwickeln. Dabei zielt Durkheim nicht nur auf das wirtschaftlich-soziale Leben, sondern auch auf die politische Ordnung der Republik. Denn er plädiert in diesem Zusammenhang dafür, »die Gesamtheit der Wahlberechtigten nicht nach territorialen Gesichtspunkten aufzugliedern, sondern nach Berufsverbänden«; nur so seien die Gesellschaftsmitglieder nicht lediglich »eine Ansammlung von Individuen, die am Wahltag zusammenkommen, ohne daß es zwischen ihnen etwas Gemeinsames gibt« (ebd., 465). Vor diesem Hintergrund sei dringend zu klären, »wie im einzelnen die berufliche Organisation beschaffen sein muß, die wir brauchen«, weshalb eine »Studie über das Berufsverbandswesen und die Gesetze seiner Entwicklung« (ebd., 466) notwendig sei, wie Durkheim am Ende des Selbstmordbuches nachdrücklich betont. Und während er in seinen bisherigen Schriften dem Staat nur denkbar wenig Gestaltungscompetenz zugesprochen hatte, so erklärt er nun energisch: »Tatsächlich sind heute die europäischen Gesellschaften vor die Alternative gestellt, entweder das Berufsleben ohne Regelung zu lassen, oder es mit Hilfe des Staates zu reglementieren, denn es gibt kein anderes bestehendes Organ, das diese Mittlerrolle spielen könnte.« (ebd., 450f.)

Mit diesen Vorstellungen zu einer korporatistischen Sozialreform hat Durkheim einen erheblichen Umbruch im theoretischen Selbstverständnis und in der politisch-praktischen Ausrichtung seiner Moralsoziologie vollzogen, der in der breiten Durkheim-Literatur jedoch kaum systematisch aufgegriffen wird.⁴⁵ Die gesuchte neue

45 Symptomatisch dafür ist der lakonische Kommentar von René König: »Aber die Gefahr des ›Korporatismus‹ lauert natürlich in der vorgeschlagenen Antwort, wie von zahllosen Seiten hervorgehoben worden ist, so daß man sagen muß, daß die Antwort grundsätzlich in Zweifel gezogen werden muß bei ebenso grundsätzlicher Aufrechterhaltung der Frage.« (König 2013, 233) Auch die jüngeren Arbeiten zu Durkheim blenden dieses Motiv regelmäßig aus. Fournier 2013, 7 betont allerdings mit Recht: »The ›corporatism‹ he defended was not, it has to be pointed out, incompatible with republican and democratic

Solidarität der arbeitsteilig ausdifferenzierten Industriegesellschaft erwächst für ihn nun nicht mehr von allein aus dem Humus gesellschaftlicher Selbstorganisation, sondern bedarf einer planvoll zu organisierenden, systematisch angelegten und langfristig durchgehaltenen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Damit ist Durkheim nicht nur auf dem Boden einer republikanischen Politik angekommen, die dem Staat ganz selbstverständlich eine hohe Gestaltungskompetenz zuspricht, auch wenn dies rechtshistorisch und moralsoziologisch nicht wenig naiv sein dürfte; er hat damit auch den Gestus reiner Wissenschaftlichkeit, die akademisch-kühle Distanz zu den Leidenschaften und Aufregungen staatlicher Politik zumindest partiell aufgegeben und sich auf die Seite konkreter wirtschafts- und sozialpolitischer Gesellschaftsgestaltung geschlagen, auch wenn er sich weiterhin vor allem als beobachtender Wissenschaftler des Sozialen verstand und sich gegenüber eigener politischer Aktivität und parteipolitischen Festlegungen aller Art zeitlebens sperrig und abweisend verhielt.⁴⁶

traditions.« Eine breite produktive Aufnahme und systematische Weiterentwicklung hat dieses zentrale reformpolitische Theoriemotiv in der Durkheim-Rezeption bis heute jedenfalls nicht gefunden.

- 46 Fournier notiert zutreffend: »He was politically active on only two occasions: during the Dreyfus affair and during the First World War.« (Fournier 2013, 5) Während der Dreyfus-Affäre engagierte sich Durkheim u.a. als erster Sekretär in der Sektion Bordeaux der zur Unterstützung Dreyfus' gegründeten *Ligue des droits de l'homme* (vgl. ebd., 287-302). Im Kontext des Ersten Weltkrieges veröffentlichte er eine Schrift gegen den »krankhaften Charakter« einer spezifisch deutschen, zwischen Obrigkeitsstaatlichkeit und Militarismus changierenden Mentalität, die sich vor allem gegen Heinrich von Treitschke richtet und zugleich auch in deutscher Übersetzung erschien: *Émile Durkheim*, »Deutschland über alles«. Die deutsche Gesinnung und der Krieg, in: *Schultheis/Gipper* 1995, 245-290. Zudem erschien 1915 eine 65-seitige Schrift zur Kriegsschuldfrage: *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*, Paris: Alcan. König notiert zu Durkheims Engagement während dieses Krieges: »Man könnte seine Aktivität in zahllosen Komitees am besten als »geistige Landesverteidigung« bezeichnen, die vielleicht auch durch den Umstand intensiviert wurde, daß man ihn gelegentlich deutscher Abstammung verdächtigte. Seine Überaktivität verbunden mit dem Schmerz über den Tod seines Sohnes André, der als Mitglied der alliierten Orientarmee in Saloniki beim Rückzug aus Serbien erst vermißt, dann als gefallen (April 1916) gemeldet worden war, wurde zur Ursache seines verfrühten Todes am 15. November 1917.« (König 2013, 223; Herv. i.O.)

Korporative Sozialreform und berufsständischer Sozialismus

Die am Ende des Selbstmordbuches angekündigte ›Studie über das Berufsverbandswesen‹ ist allerdings nie erschienen. Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Division du travail social*, die im Jahr 1902 erschien, kommt Durkheim jedoch noch einmal explizit auf dieses Publikationsprojekt zu sprechen, das sich wegen anderer Verpflichtungen nicht habe realisieren lassen.⁴⁷ Dafür liefert er in seinem neuen Vorwort nun einen Überblick zur historischen Entwicklung der Korporationen vom alten Rom über das europäische Mittelalter bis zur Französischen Revolution, in deren Folge sie in dem Maße, wie »die große Industrie entstand« (Durkheim 1988a, 64), zu Recht in Misskredit geraten seien. Die darauf folgenden Erfahrungen »eines Jahrhunderts unfruchtbaren Herumtastens und Experimentierens« (ebd., 66) hätten jedoch deutlich gemacht, wie dringlich heute eine »Wiederbelebung der Korporation« (ebd., 47) in einem neuen Gewande sei.⁴⁸ Denn da heute »die ganze Sphäre des kollektiven Lebens zum großen Teil der zügelnden Wirkung einer Regel entzogen« (ebd., 42) sei, herrsche hier schlicht »das Recht des Stärkeren, und der latente oder offene Kriegszustand ist notwendigerweise chronisch« (ebd., 43) und »eine Quelle allgemeiner Demoralisierung« (ebd., 44).

En passant nimmt Durkheim an dieser Stelle auch eine deutliche Korrektur seiner früheren Überlegungen zur *solidarité organique* vor. Ohne diesen Begriff noch zu erwähnen, distanziert er sich vom evolutionssociologischen Optimismus der Arbeitsteilungsstudie, der zufolge die Funktionen versuchen, »selbst einen Ausgleich zu gewinnen und sich zu regulieren« (ebd., 45). Er räumt nun explizit ein, diese Erklärung sei »unvollständig. Denn wenn es auch wahr ist, daß die sozialen Funktionen spontan versuchen, sich einander anzupassen, vorausgesetzt, sie stehen in regelmäßigen Beziehungen, so wird andererseits diese Form der Anpassung nur dann zu einer Verhaltensregel, wenn eine Gruppe sie mit ihrer Autorität sanktioniert.« (ebd.) Da es zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern aber »keine gemeinsame Organisation« gebe, in der sie »gemeinsam Regelungen ausarbeiten könnten«, seien bis auf weiteres lediglich auf ungleichen Machtverhältnissen beruhende Verträge möglich, die für sich keine Gerechtigkeit beanspruchen können, sondern immer nur »einen faktischen Zustand« abbilden (ebd., 47). Abhilfe könne hier nur eine umfas-

47 *Émile Durkheim*, Vorwort zur zweiten Auflage. Einige Bemerkungen über die Berufsgruppen, in: Ders. 1988, 41-75 [im Folgenden: *Durkheim* 1988a].

48 Mit der *Loi d'Allarde* vom März 1791 hatte die Nationalversammlung die Aufhebung der Zünfte, Innungen und Gilden beschlossen. Die *Loi Le Chapelier* vom Juni 1791 verbot darüber hinaus »den Meistern, Gesellen und Arbeitern, sich in Bänden zu vereinen« und untersagte »Versammlungen, die auf die Festsetzung von Löhnen zielten« (*Bernd Jeschonnek*, *Revolution in Frankreich: 1789-1799. Ein Lexikon*, Köln: Pahl-Rugenstein 1989, 149).

sende korporatistische Umgestaltung der Gesellschaft bieten; und da der Markt zunehmend »national und international geworden ist«, müsste auch die Korporation »dieselbe Ausdehnung annehmen« (ebd., 66), auch wenn eine internationale berufsverbandliche Organisation »beim augenblicklichen Stand des europäischen Rechts nur aus freien Abmachungen zwischen den nationalen Korporationen entstehen« (ebd.; Anm. 33) könne. Die nationalen Korporationen müssten sich aus gewählten Vertretern von Arbeitgebern und Arbeitnehmern zusammensetzen, die sich dann »beide in den Direktionsräten der Korporation begegnen«, auch wenn sie innerhalb der Korporation »unterschiedliche und unabhängige Gruppen bilden, denn ihre Interessen stehen sich zu oft rivalisierend und feindlich gegenüber« (ebd., 67; Anm. 34). In dem Maße aber, wie die Korporation in der berufsspezifisch organisierten Gesellschaft »einen immer zentraleren und überragenderen Platz einnehmen wird«, werde sich, so Durkheims Hoffnung, auch die französische Nation in Zukunft politisch nicht mehr als ein »Aggregat von aneinandergefügten örtlichen Distrikten«, sondern als »ein umfassendes System nationaler Korporationen« entwerfen, in dem die Wahlen zu den demokratischen Repräsentationsorganen nach Professionen und nicht mehr »nach örtlichen Wahlkreisen« erfolgen (ebd., 70).

Die »korporative Reform« (ebd., 73) der Gesellschaft müsse zudem, wie Durkheim am Ende dieses Vorworts betont, von einer staatlichen Politik sozialer Gerechtigkeit begleitet werden, denn die »Grundbedingung der idealen Gerechtigkeit« bestehe in der heutigen Gesellschaft darin, »daß die Menschen in vollkommener ökonomischer Gleichheit ins Leben treten, d.h. daß der Reichtum vollkommen aufgehört habe, erblich zu sein« (ebd.). Durkheim schlägt deshalb – deutlich anders als im Arbeitsteilungsbuch, in dem das Problem der Reichtumsvererbung nur am Rande angesprochen wurde – vor, die bisherigen Gepflogenheiten der gesellschaftlichen Vermögensweitergabe von den Familien abzukoppeln und auf die Korporationen zu übertragen:

»Um zu verhindern, daß die Nutzung der Güter periodisch unterbrochen wird, gibt es nur ein Mittel, nämlich daß eine Gruppe, die genau so ewig ist wie die Familie, jene Dinge entweder selbst besitzt und bewirtschaftet oder sie bei jedem Todesfall zurückerhält, um sie sodann irgendeinem anderen individuellen Besitzer zu überlassen, der sie verwertet.« (ebd., 74)

Der Staat als Freikäufer des Individuums

Auch in seiner zwischen 1896 und 1915 häufig gehaltenen und mehrfach überarbeiteten Vorlesung zur *Physik der Sitten und des Rechts*⁴⁹ kommt Durkheim immer

49 *Émile Durkheim*, *Physik der Sitten und des Rechts*. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991 [im Folgenden: *Durkheim* 1991].

wieder auf die Fragen der Berufsverbände und der Berufsmoral, des Staates und der Demokratie und nicht zuletzt auch des Eigentums- und Erbschaftsrechts zu sprechen. So verlangt er hier die »Aufhebung des Intestaterbes und insbesondere der gesetzlichen Erbfolge« (Durkheim 1991, 298) und wirft darüber hinaus die Frage auf, ob »letztlich nicht auch die auf Verdienst beruhenden Ungleichheiten zufallsbedingt« seien und »gleichfalls auf Geburt« beruhen:

»Wir halten es nicht für gerecht, daß ein Mensch gesellschaftlich besser behandelt wird, weil er das Kind reicher Eltern ist und in guten Verhältnissen aufwachsen durfte. Aber ist es gerechter, wenn ein Mensch gesellschaftlich besser behandelt wird, weil er von einem intelligenteren Vater abstammt und unter günstigeren geistigen Bedingungen aufgewachsen ist? Und genau hier beginnt der Bereich der Barmherzigkeit. Zur Barmherzigkeit wird das Gefühl mitmenschlicher Sympathie dann, wenn es sich auch von diesen letzten Möglichkeiten der Ungleichheit freimacht, wenn es auch diese letzte Form der Erbübertragung, der Übertragung psychischer Faktoren nämlich, nicht mehr als Verdienst anrechnet. Hier erreicht die Gerechtigkeit ihren Gipfel. Die Gesellschaft gelangt zur vollständigen Vorherrschaft über die Natur, schreibt ihr das Gesetz vor, setzt diese moralische Gleichheit an die Stelle der physischen Ungleichheit, die den Dingen unweigerlich eigen ist.« (ebd., 303)

Zudem betont Durkheim nun stärker als in seinen früheren Schriften die Bedeutung des Staates für die Sicherung der Freiheit und Gleichheit der Individuen. Der moderne Respekt vor dem Individuum und seinen Rechten könne sich nämlich nicht ohne den Staat oder gar gegen ihn entfalten. Vielmehr gelte: »Je stärker der Staat, desto größer die Achtung vor dem Individuum.« (ebd., 85) Denn erst der Staat bringe »diese Rechte hervor, organisiert und verwirklicht sie« (ebd., 89); und zwar auch und gerade gegenüber den sogenannten Sekundärgruppen, zu denen Durkheim hier explizit auch die Berufsverbände zählt. Diese könnten den Einzelnen nämlich leicht »einengen und sich seiner bemächtigen«, sodass es um der Freiheit willen unverzichtbar sei, »daß über all diesen Mächten lokaler, familialer, kurz: sekundärer Art eine allgemeine Macht steht, die allen ihr Gesetz aufzwingt [...]« (ebd., 92). Deshalb könne sich der Staat »nicht auf die Rolle eines obersten Schiedsrichters, auf die Verwaltung einer bloß negativen Gerechtigkeit beschränken, wie es der utilitaristische oder der Kantische Individualismus behaupten« (ebd., 96). Vielmehr habe er, wie Durkheim hier mit einer zuvor unbekanntem etatistischen Option notiert, »die Gemeinschaftsmaschinerie so zu steuern, daß sie den einzelnen möglichst wenig belastet, und zugleich für einen friedlichen Austausch und den Wettbewerb aller wohlgesonnenen Kräfte im Blick auf ein Ideal zu sorgen, dem man friedlich und gemeinschaftlich zustrebt« (ebd., 104).

Der Staat ist für den späten Durkheim also weit davon entfernt, »das Individuum zu tyrannisieren; vielmehr ist er es, der das Individuum von der Gesellschaft freikaufte« (ebd., 101), denn bei ihm habe man es »mit einem wirklichen Reflexi-

onsorgan zu tun«, das mit seinen Regulierungskompetenzen die »einzigsten Instrumente« bereithalte, »die der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, wenn es darum geht, unbedachtes, automatisches und blindes Handeln zu vermeiden« (ebd., 116). Deshalb sei eine am »öffentlichen Vernunftgebrauch« orientierte demokratische Republik auch diejenige Staatsform, »die unserer heutigen Auffassung vom Individuum am besten entspricht« (ebd., 130). Ein Volk sei nämlich umso demokratischer, »je größer die Rolle des Raisonnements, der Reflexion und des kritischen Geistes in der Regelung seiner öffentlichen Angelegenheiten ausfällt. Und umgekehrt ist es um so weniger demokratisch, je größer das Gewicht des Unbewußten, der uneingestanden Gewohnheiten, kurz: der jeder Überprüfung entzogenen Vorurteile ist.« (ebd., 128)

Durkheim hat seine Vorstellungen zu einer berufsständisch-korporatistischen Reorganisation der Gesellschaft im Rahmen eines demokratisch-öffentlichen Raisonnements allerdings nicht weiter systematisch ausgearbeitet. Insbesondere in seiner großen Studie zu den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) spielen diese Theoriemotive keine Rolle mehr, ebenso wie die seit dem Arbeitsteilungsbuch aufgegebenen evolutionssociologischen Hoffnungen auf eine spontan entstehende organische Solidarität. Stattdessen setzt er nun – in Weiterführung der seit seiner »religiösen Offenbarung« von 1895 entwickelten Überlegungen zur sozialintegrativen Kraft religiöser bzw. religioider Praktiken und Rituale⁵⁰ – dezidiert auf die Renaissance eines in Form und Inhalt freilich grundlegend modifizierten religiösen Kollektivbewusstseins, in dessen Zentrum erneut – wie in den vom ihm aufwendig

50 In diesem Sinne notiert Durkheim in seiner späten, im Jahr 1913/14 gehaltenen Vorlesung über *Pragmatisme et Sociologie* im Blick auf die soziale Macht kollektiver Vorstellungen (*représentations collectives*), dass diese »einen von allen geteilten Gedanken ausdrücken, und dies verleiht ihnen eine Kraft und eine Autorität, die bewirken, daß sie sich gebieterisch aufdrängen und der Kontrolle und dem Zweifel entzogen sind. So kommt es, daß in unseren Gesellschaften Formeln im Schwange sind, die wir nicht für religiös halten, die sich dennoch wie Dogmen gerieren und nicht in Frage gestellt werden. Dazu gehören etwa die Konzeptionen der Demokratie, des Fortschritts und des Klassenkampfes. Wir sehen also, daß das wissenschaftliche Denken nicht allein herrschen kann. Im sozialen Leben ist Platz für eine Form von Wahrheit (und dies wird auch in Zukunft so sein), die zwar in recht profanem Gewande daherkommen mag, die aber trotz allem auf einer mythologischen und religiösen Grundlage beruht.« (*Émile Durkheim*, Pragmatismus und Soziologie, in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 9-169, 149) Durkheim entwickelt in seiner Pragmatismus-Vorlesung insgesamt eine hohe Sympathie für die nicht an Ideen, sondern an Handlungen ansetzenden nachmetaphysischen Gehalte des pragmatistischen Denkens, aber auch eine erhebliche Skepsis gegenüber dessen vermeintlicher Nähe zu einem individualistischen Utilitarismus; vgl. ebd., 121-127.

beschriebenen ursprünglichen Gesellschaften der Ureinwohner Australiens und Nordamerikas – die gemeinsame kultische Erregung, die kollektive Effervescenz, stehen soll. Hatte Durkheim in seiner Arbeitsteilungsstudie noch notiert, dass »ein Tag kommt, an dem unsere soziale und politische Organisation eine reine oder fast reine professionelle Grundlage haben wird« (Durkheim 1988, 246), so setzt er seine Hoffnungen im Jahr 1912 – in Erinnerung an die Feste und Zeremonien der Französischen Revolution – auf die sozialen Binde- und Verpflichtungskräfte regelmäßiger ritueller Praktiken und Zeremonien. Und er erklärt in diesem Zusammenhang:

»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. Haben die Menschen einmal diese Stunden erlebt, dann werden sie spontan das Bedürfnis fühlen, sie von Zeit zu Zeit in Gedanken wieder zu durchleben, d.h. die Erinnerung durch Feste zu festigen, die deren Folgen regelmäßig beleben.« (Durkheim 1981a, 572)

Diese Fokussierung auf rituelle Praktiken und kollektive Effervescenz sollte in der Folgezeit die empirischen und theoretischen Forschungsbemühungen der sogenannten Durkheim-Schule der Soziologie entscheidend prägen, während die korporatistisch-berufsständischen Vorstellungen eigentümlich verblassten und – bei Durkheim selbst wie bei seinen Schülern – keine nennenswerte Rolle mehr spielten. Dennoch wird man einen deutlich etatistisch aufgeladenen Korporations-Sozialismus als das eigentliche politische Ideal Durkheims rekonstruieren können. Durkheim wird denn auch immer wieder eine deutliche Nähe zu sozialistischen Ideen, aber auch eine erhebliche Distanz zum damaligen Sozialismus attestiert.⁵¹ So notiert Marcel Mauss, der Neffe und engste Mitarbeiter Durkheims, im Rückblick treffend:

»Sein Leben lang widerstrebte es ihm, dem Sozialismus im eigentlichen Sinne anzuhängen, und zwar aufgrund bestimmter Merkmale seines Auftretens: sein gewalttätiger Charakter; sein Klassencharakter, mehr oder weniger einzig proletarisch; und auch sein politisierender Charakter (*et aussi son caractère politique et même politicien*). Durkheim war ein profunder Gegner jeglichen Krieges zwischen Klassen oder Nationen. Er wollte Veränderungen nur zu-

51 Schon in seinem Bordelaiser Vorlesungszyklus zur Geschichte des Sozialismus aus dem Jahr 1896/97, der sich mit Fourier und Proudhon, vor allem aber mit dem Saint-Simonismus beschäftigte (und von Marcel Mauss posthum im Jahr 1928 veröffentlicht wurde; eine deutsche Übersetzung liegt bis heute nicht vor), hatte Durkheim in diesem Sinne festgehalten: »Der Sozialismus ist keine Wissenschaft, auch keine Miniaturausgabe der Soziologie; er ist ein Schrei des Schmerzes und manchmal auch der Wut, der von Männern ausgestoßen wird, die am intensivsten unser kollektives Unbehagen spüren.« (Durkheim 1928; in der Übersetzung von König 2013, 264)

gunsten der ganzen Gesellschaft und nicht für eine ihrer Fraktionen. Er betrachtete die politischen Revolutionen und die parlamentarischen Entwicklungen als oberflächlich, kostspielig und als eher theatralisch denn seriös. Er widerstand immer der Vorstellung, sich einer parteipolitischen Disziplin, erst recht international, zu unterwerfen. [...] Er blieb immer in der goldenen Mitte (*dans un juste milieu*); er »sympathisierte«, wie man heute sagt, mit den Sozialisten, mit Jaurès, mit dem Sozialismus. Aber er gab sich ihm nie hin.« (Mauss 1928, VIIIff.)

Durkheims in diesem Sinne stets »unpolitisch« vertretenes politisches Ideal wird man also auf den Begriff eines »gemäßigten, reformerischen und nicht revolutionären, friedlichen und nicht gewaltsamen, kollektiven und nicht klassenbezogenen Sozialismus« (Müller 2002, 162) bringen können, dem es »auf der Grundlage eines egalitären Wohlfahrtsstaats, geregelter Ökonomie und der Garantie individueller Freiheit« darum geht, »die Dynamik kapitalistischer Produktivität mit der Gerechtigkeit einer solidarischen Ordnung zu verknüpfen«.⁵²

Die Überforderung einer soziologisch-kalten Suche nach dem »lien social«

Durkheims frühe Theoriekonzepte der *solidarité mécanique* und der *solidarité organique* gehören heute zumindest in ideengeschichtlicher Hinsicht zum festen Kanon der soziologischen Lehrbuch-Literatur. Der Verweis auf Durkheim darf dementsprechend nicht fehlen, wenn man sich in Soziologie oder Politikwissenschaft zu den Fragen der Solidarität und des sozialen Zusammenhalts moderner Gesellschaften äußert, auch wenn diese Durkheim-Reminiszenzen nicht selten wie akademisch-intellektuelle Pflichtübungen anmuten. In der wissenschaftlichen Literatur zum Solidaritätsthema gibt es denn auch, zumindest im deutschen Sprachraum,⁵³ kaum Studien, die Durkheim nicht nur pflichtgemäß erwähnen, sondern dessen frühe Solidaritätstheorie auch systematisch aufgreifen und weiterzuführen versuchen. Auch Durkheims Überlegungen zu einer *réforme corporative* und den Entstehungs- und Erfolgchancen einer postliberalen Moral auf berufsständisch-korporatistischer

52 Hans-Peter Müller/Michael Schmid, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim, in: *Durkheim* 1988, 481-521 [im Folgenden: *Müller/Schmid* 1988], 520.

53 Die französische Durkheim-Rezeption kann hier nicht in den Blick genommen werden. Es ist aber daran zu erinnern, dass Hans-Peter Müller noch vor wenigen Jahren notieren konnte: »In Frankreich ist es stillschweigend üblich, Durkheim nicht zu zitieren. [...] Man mag Durkheim nicht in Frankreich, man hat ihn noch nie gemocht. Auguste Comtes Denkmal thront vor der Sorbonne – und Durkheim? Bis heute hat man sich in Frankreich nicht einmal dazu durchringen können, ihm eine historisch-kritische Gesamtausgabe angedeihen zu lassen.« (*Müller* 2002, 166)

Grundlage bleiben in der aktuellen Durkheim-Literatur so gut wie unbearbeitet. Daran hat auch die veritable Durkheim-Renaissance der letzten Jahre wenig geändert. Als möglicher Inspirator einer demokratischen Theorie und Philosophie der Solidarität scheint Durkheim nicht wahrgenommen zu werden; und dies nicht ganz zu Unrecht, war doch schon seinem Arbeitsteilungsbuch zu attestieren, dass die These einer sich gleichsam von selbst einstellenden ›organischen Solidarität‹ »im eigentlichen Kern soziologisch unglauwbüdig und unhaltbar« (Tyrell 1985, 220) ist, da Arbeitsteilung in industriellen Massengesellschaften nun einmal, knapp und prägnant formuliert, »zwar durchweg Effizienz, aber keineswegs Solidarität fördert« (Müller/Schmid 1988, 515).

Dabei stand die Frage nach der sozialintegrativen Kraft einer spezifisch postliberalen Moral der komplexen Gegenwartsgesellschaft, die ihre Mitglieder »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« macht, von Anfang an im Zentrum der Forschungsbemühungen Émile Durkheims. Denn so sehr er sich als neutraler Sozialwissenschaftler zu inszenieren versuchte, so sehr ging es ihm darum, das *téminer la révolution*-Problem zu lösen, das die französische Republik noch immer schwer belastete. Durkheims Soziologie wird man deshalb, ebenso wie diejenige Auguste Comtes, als moderne Krisenwissenschaft verstehen müssen, die sich angesichts der chronischen Instabilität der postrevolutionären Verhältnisse auf die Suche nach einer belastbaren sozialen Moral begibt, die sich jenseits der überlieferten Religion zu etablieren hat – und sich angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften auch nicht länger allein aus dem Wertarsenal einer auf den Überzeugungen des politischen Liberalismus, auf den Prinzipien von rechtlicher Freiheit und Gleichheit, ökonomischer Unabhängigkeit und individuellen Vertragsschlüssen beruhenden ›Solidarität‹ liberaler Vergesellschaftung speisen kann.

Im Rückblick wird man allerdings konstatieren müssen, dass Durkheim zur intellektuellen Überwindung dieser Krisenträchtigkeit nur wenig beitragen konnte. Dabei gehört die von ihm vermittelte Einsicht, dass sich der soziale Zusammenhalt hocharbeitsteilig organisierter Gesellschaften in irgendeiner Weise zugleich sozialstrukturell, d.h. ›hinter dem Rücken‹ der Akteure, wie auch sozialkulturell, d.h. ›mit ihrem Willen und Bewusstsein‹, vollziehen muss, um dauerhaft erfolgreich zu sein, zu seinen interessantesten Theorieanregungen. Vor diesem Hintergrund scheiterte das Konzept der organischen Solidarität daran, dass der frühe Durkheim den gesuchten *lien social* konsequent organologisch, also ausschließlich in der ›kalten‹ Traditionslinie der Solidaritätssemantik, fassen wollte, ohne zugleich zu fragen, wie eine solche *de facto*-Solidarität, die sich sozialstrukturell aus den zunehmenden Verflechtungs- und Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Individuen entwickelt, auch bei diesen ›ankommen‹, d.h. von ihnen reflektiert, bewusst nachvollzogen und moralisch bejaht werden kann. Denn in einer subjektlos-anonymen Konzeption sozialer Kohäsion werden sich starke Gefühle und Empfindungen organischer Solidarität »keineswegs naturwüchsig einstellen« (ebd., 514). Vielmehr

spricht vieles dafür, dass für den sozialen Zusammenhalt komplexer Gegenwartsge-
 sellschaften faktisch so etwas wie eine ›kybernetische Infrastruktur‹ ausreichen
 könnte, die sich über die anonymen Steuerungsmedien von Geld und Macht organi-
 siert und dabei auf eine alle Gesellschaftsmitglieder auch emotional an ›ihre‹ Ge-
 sellschaft bindende Kollektivmoral weitgehend verzichten kann und womöglich
 auch verzichten muss.

In diesem Sinne besteht der spezifische Charme, aber auch das finale Scheitern
 des Durkheimschen Versuchs einer postliberalen Solidaritätstheorie darin, die Di-
 mensionen der sozialstrukturell-anonymen und der sozialkulturell-moralischen In-
 tegration der Gesellschaft »ungeschieden zusammengeworfen« (Tyrell 1985, 209)
 zu haben; und zwar in einer Weise, die die Frage einer von den Gesellschaftsmit-
 gliedern emotional mitgetragenen ›kollektiven Moral‹ der Solidarität als solche gar
 nicht erst in den Blick nehmen kann, obwohl sie genau diese für zentral und unver-
 zichtbar hält. Statt auf der Suche nach den auf bewusster Reflexion und willentli-
 cher Zustimmung beruhenden sozialintegrativen Potenzialen der modernen Gesell-
 schaft nun aber – mit dem späten Durkheim – die Realitäten der arbeitgesellschaft-
 lich induzierten *de facto*-Solidarität wieder aus den Augen zu verlieren und erneut
 auf religiöse oder religioide Integrationskräfte zu setzen, hätte man auch versuchen
 können, diese Suche in einem neuen Anlauf erneut mit den Mitteln politischer Phi-
 losophie und Theorie anzugehen. Zwar ist Comtes ideologiepolitisch exorbitant
 überzogener – und dabei hochgradig ›unsoziologisch‹ angelegter – Versuch zur
 Etablierung einer künstlich ›von oben‹ verordneten und auf affektive Überwälti-
 gung und Unterwerfung zielenden Solidaritätsreligion unter den Bedingungen der
 politischen Moderne dramatisch gescheitert; dennoch dürfte es in einer säkularen
 Republik durchaus aussichtsreich sein, das Entstehen eines hinreichend reißfesten
 sozialen Bandes nicht allein ›soziologisch-kalt‹, d.h. von sozialstrukturellen Ent-
 wicklungsdynamiken ›hinter dem Rücken der Akteure‹ zu erwarten. Dementspre-
 chend wäre zu fragen, ob es in diesem Zusammenhang nicht doch zielführender
 wäre, den *lien social* im Rahmen einer nun freilich soziologisch informierten Ge-
 sellschaftstheorie erneut mit den Mitteln politischer Philosophie und Ethik zu knüp-
 fen. Und genau dieses Anliegen steht im Zentrum der theoretischen Bemühungen
 der solidaristischen Bewegung, der es im Frankreich der Jahrhundertwende erstmals
 gelang, unter der Flagge der Solidarität republikanische Überzeugungen egalitärer
 Freiheit und Gleichheit mit Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit und politischer
 Wohlfahrtsstaatlichkeit zu verbinden und diese erfolgreich in die normativen
 Selbstverständigungsdebatten der Republik einzubringen.

