

3. Normative Ernüchterungen

Ungeliebte Einsichten postliberaler Solidaritätssoziologie

Die Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hatte die autonome Einzelpersönlichkeit – das ökonomisch unabhängige, politisch partizipierende und kulturell selbstbestimmte Individuum – kraftvoll und energisch zum Leitbild der europäischen Moderne erhoben. Der freie, vernunftbegabte, mit Willen und Bewusstsein ausgestattete – und dabei nur männlich gedachte – Mensch wurde nicht nur zum Herren seines individuellen Geschicks ausgerufen, sondern auch zum Herren von Welt und Geschichte erklärt, der von nun an auch Staat und Gesellschaft durch einen rationalen Gesellschaftsvertrag ins Leben ruft und mit normativer Anerkennung ausstattet. Dieses Wahrnehmungsmuster schmeichelte dem neu erwachten Selbstbewusstsein der Individuen; und es ist uns über die Jahrhunderte nicht nur vertraut, sondern auch lieb und teuer geworden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts setzte ihm aber die entstehende Soziologie irritierende antiindividualistische Einsichten und Vorstellungen entgegen, mit denen sich das autonome Individuum bis heute schwer tut.

Die in Frankreich entstehende ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹, für die Auguste Comte schon im Jahr 1824 den Neologismus *sociologie* erfunden hatte, war ein völlig neuartiges Phänomen. Sie erteilte den Staats- und Gesellschaftslehren des 17. und 18. Jahrhunderts eine energische Absage und verabschiedete sich programmatisch von den fortschrittsoptimistischen Hoffnungen des Aufklärungszeitalters. Stattdessen setzte sie – nach den ambivalenten Erfahrungen mit der Französischen Revolution und ihren Folgen – auf politisch-moralische Ernüchterung und eine abgeklärte Skepsis, die von der rationalistischen Selbstsicherheit und der philosophischen Schwärmerei des Aufklärungszeitalters nichts mehr wissen wollte. Statt um Vernunft und

Aufklärung ging es ihr um die Autorität wissenschaftlich-objektiver Erkenntnisse. Man wollte sich nicht länger an Philosophie und Spekulation, sondern streng am Erkenntnisideal der modernen Naturwissenschaften orientieren, und zwar gerade auch auf dem Feld der Moral, der Politik und der Gesellschaft. Einzig noch auf dieser Grundlage sei es legitim, über gesellschaftliche Leitbilder und politische Ordnungsmodelle nachzudenken. Die Soziologie ist insofern eine epochentypische Hervorbringung ihrer Zeit, denn dem »vernunftseligen 18. Jahrhundert« folgte das »wissenschaftsgläubige 19. Jahrhundert«; und dieses ließ für die Ideen von Freiheit und Gleichheit, für individuelle und politische Selbstbestimmung, für freie Meinungsbildung und »öffentlichen Vernunftgebrauch« (Immanuel Kant) kaum noch Entfaltungsräume. Das so emphatisch gestartete Projekt der Moderne hatte seinen Charme verloren. Und wenn es sich nicht gleich vollständig aufgeben wollte, hatte es zumindest eine Pause einzulegen und über seine Grundlagen neu – und zwar szientistisch-nüchtern – nachzudenken.

Soziologie als Naturwissenschaft der Gesellschaft

Dabei wird der neuen Wissenschaft von der Gesellschaft gerne attestiert, dass sie dem »Geist der Restauration« entsprungen sei (vgl. Spaemann 1959). Und in der Tat: Bei den französischen Gegenrevolutionären um Louis de Bonald und Joseph de Maistre artikulierte sich erstmals jene leidenschaftliche Zurückweisung der Ideen von Vernunft und Aufklärung, die sich in ähnlicher Form auch in der späteren Soziologie finden sollte. Unter dem Schock der gewaltsamen Revolution, die ihnen als *satanique dans son essence* (Joseph de Maistre) galt, riefen die katholischen Restaurationsphilosophen in den 1790er-Jahren, zumeist aus dem Exil heraus, zum unerbittlichen Kampf gegen den abstrakten Individualismus der Aufklärungsphilosophie. Einzig in der unverzüglichen Rückkehr zum *Ancien Régime* sahen sie noch eine Chance, die in Unordnung geratene Welt vor dem Chaos der Anarchie zu retten und den politisch-moralischen Wirrnissen der Gegenwart ein Ende zu bereiten.

Gegen das hoffärtige Vertrauen in die künstliche Herstellbarkeit gesellschaftlicher Verfassungen setzten sie die Überzeugung von der historischen Überlegenheit der Kategorien von Kontinuität und Dauer, von Erfahrung und Tradition, von organisch gewachsenen Institutionen und Verhältnissen. Der Willkür einer rationalistischen Philosophie, die sich selbst an die Stelle Gottes setzte und in blinder Selbstüberschätzung zur souveränen Herrin über die

Geschichte aufschwinge, stellten sie die Unveränderlichkeit der gottgegebenen sozialen Ordnung der Welt entgegen, deren Gesetze die Menschheit nicht ungestraft durchbrechen könne. Die göttlich vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten von Geschichte und Gesellschaft waren für die Philosophen der Restauration jeder Verfügungsmacht des Menschen entzogen. Der soziale Lebenszusammenhang könne deshalb nicht von den Menschen planvoll konstruiert und beliebig neu geschaffen werden. Vielmehr gelte, wie de Bonald betonte: »Die Gesellschaft macht sich selbst und macht den Menschen.« (Zit.n. ebd., 63) Und deshalb ist die »künstliche« Revolutionsverfassung von 1791 für ihn im Gegensatz zur geschichtlich gewordenen »echten« Konstitution der Gesellschaft »die wahnsinnigste Ambition, von der Menschen ergriffen sein können« (zit.n. ebd., 156).

Der kalte, antihumanistische Grundzug der Restaurationsphilosophie sollte auch die seit Mitte des Jahrhunderts entstehenden Sozialwissenschaften prägen. Diese orientierten sich an der einige Jahrzehnte zuvor aufgekommenen evolutionistischen Biologie der höheren Lebewesen, die nicht länger von der Existenz unveränderlicher, einer ewigen Schöpfungsordnung angehörender Arten ausging, sondern begann, die komplexen Strukturen und Funktionen dieser Lebewesen gerade in ihrer organischen Entwicklung zu betrachten. Die neue Evolutionsbiologie galt den frühen Soziologen – im Unterscheid zur mechanisch, monokausal und statisch denkenden newtonschen Physik – als theoretisch und methodisch überlegene Sperrspitze der modernen Naturwissenschaften. Und so, wie die Biologie die organische Komplexität hochentwickelter Lebewesen analysiert, so sollte die Soziologie den »Gesellschaftskörper« analysieren. Sie sollte die organischen Bewegungsgesetze und Funktionsabläufe des sozialen Lebens in seiner historischen Entwicklung und seiner gegenwärtigen Komplexität erforschen und diese dabei vor allem in ihrem – von den Individuen und ihren Ambitionen unabhängigen – Eigengewicht, ihrer Prägestärke und Unentrinnbarkeit in den Blick nehmen.

Die neue Sozialwissenschaft wollte sich aber nicht einfach als eine an den sozialen und moralischen Fragen ihrer Zeit desinteressierte »Naturwissenschaft der Gesellschaft« verstehen. Vielmehr wollte sie zugleich – und hier zeigt sich eine für das Selbstverständnis des Faches bis heute spezifische Ambivalenz von Empirie und Normativität – eine zeitdiagnostische politische Krisenwissenschaft sein. Sie suchte nicht nur nach wissenschaftlichen Einsichten in die Funktionsweisen des gesellschaftlichen Lebens; es ging ihr auch und vor allem um Antworten auf die drängende Frage, ob und wie sich die per-

manente Konfliktrichtigkeit der französischen Nation, die nach der Revolution von 1789 politisch und moralisch nicht zur Ruhe kam, überwinden lasse und wie das zwischen restaurativen und revolutionären Tendenzen heillos zerstrittene Land zu verlässlichen sozialmoralischen Fundamenten gelangen könnte. Um die Nation politisch und moralisch zu stabilisieren, schien den verschiedenen Protagonisten der neuen Sozialwissenschaft – unabhängig von ihren eigenen, nicht selten gegensätzlichen politischen Orientierungen – jeder weitere Rückgriff auf die Philosophie der Aufklärung mit ihren Leitprinzipien von individueller Zustimmung und rationalem Konsens ohne Aussicht auf Erfolg zu sein. Stattdessen – davon war man nun zunehmend überzeugt – könnten nur noch die Objektivitätsstandards unbestreitbarer wissenschaftlicher Erkenntnis, der Aufweis unverrückbarer Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens weiterhelfen. Denn wenn nachgewiesen werden könne, dass komplexe Gesellschaften ebenso wie komplexe Lebewesen ein von den einzelnen Individuen bzw. den einzelnen Organen unabhängiges Eigenleben haben, das sich wissenschaftlich erkennen und auf einigermaßen stabile »soziale Gesetze« bringen lässt, dann würde sich, so hoffte man zumindest, der leidenschaftliche politisch-ideologische Kampf zwischen Monarchie und Republik als überflüssig erweisen. Er könnte dann durch das nüchterne Bemühen um die Einsicht in unbestreitbare sozialwissenschaftliche Tatsachen ersetzt werden, d.h. durch die ruhige und kühle Erforschung der von den Individuen nur wenig beeinflussbaren Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens. Und der Soziologie wäre es dann gelungen, die überindividuellen Entstehungs- und Entfaltungsbedingungen sozialer Ordnung aufzuweisen und diese vor allen soziologisch naiven Versuchen eines willkürlichen Umsturzes, sei er revolutionärer oder restaurativer Art, zu bewahren.

Auguste Comte und die »Reorganisation der Gesellschaft«

In diesem Sinne war es vor allem Auguste Comte (1798-1857), der etwas verschrobene Außenseiter der französischen Universitätsgelehrsamkeit, der seit den 1830er-Jahren eine szientistische Wissenschaft von der Gesellschaft auf den Weg brachte.¹ Dabei rückte er, wie er programmatisch erklärte, einen

1 Die folgenden Ausführungen zu Auguste Comte lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 77-98 an.

»wissenschaftlichen Begriff der Solidarität« (Comte 1923a, 255) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Diesen damals noch wenig gebräuchlichen Begriff verwendete er zur rein deskriptiven, völlig moralfreien Beschreibung des sozialen Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften, d.h. als Synonym für unabhängig von den Einsichten und Empfindungen der Individuen bestehende soziale Verflechtungs- und Interdependenzverhältnisse. Es ging ihm unter der Maxime von »Ordnung und Fortschritt« darum, verlässliche Grundlagen für ein neues soziales System zu legen, das »in dem gründlich verwirrten System unserer verschiedenen sozialen Ideen endlich wieder eine wirkliche und dauerhafte Harmonie« (ebd., 15) herstellen könne. Und eine solche »Reorganisation der Gesellschaft« (ebd.) lasse sich nur durch den modernen Geist der Naturwissenschaft bewerkstelligen, da nur dieser in der Lage sei, den Kampf mit den beiden mächtigen, zur Überwindung der Krise aber gleichermaßen unfähigen geistigen Tendenzen der Gegenwart aufzunehmen: der »reaktionären Schule« der Restauration und der »revolutionären Schule« der Aufklärung.

Die »reaktionäre Schule« betone zwar, so Comte, mit Recht die Notwendigkeit einer sozialen Ordnung, sei mit dem veralteten Gedanken des Gottesgnadentums der Bourbonen-Könige den Herausforderungen der Gegenwart aber nicht mehr gewachsen. Die »revolutionäre Schule« verschärfe dagegen die Krise, denn sie stelle die Regierung so dar, »als sei sie ihrer Natur nach notwendig der Feind der Gesellschaft«, gegen den man sich »in einen dauernden Zustand des Argwohns und der Wachsamkeit versetzen« müsse (ebd., 33). Zudem unterliege sie dem Irrglauben, »die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers« (ebd., 226), als wenn dieser die gesellschaftlichen Verhältnisse jederzeit beliebig steuern und gestalten könnte. Mit ihrem Kampf gegen das theologisch-feudale System habe diese Schule zwar eine wichtige Aufgabe für den gesellschaftlichen Fortschritt übernommen; mit ihrem Sieg in der Revolution sei ihre Zeit aber abgelaufen, auch wenn sie sich hartnäckig weigere, dies zur Kenntnis zu nehmen. »Die Zeit der Kritik und der Diskussion« (Comte 1973, 123) sei an ihr historisches Ende gekommen, da »das Dogma von der unbegrenzten Freiheit des Gewissens« (ebd., 42) ebenso wie »das Dogma von der Souveränität des Volkes« (ebd., 43) heute nur noch sozial verheerend wirken könnten. Sie würden jede feste Grundlage des gesellschaftlichen Lebens zerstören. Zudem seien Gewissensfreiheit und Volkssouveränität auch aus naturwissenschaftlicher Sicht 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 glau-

ben, welche in diesen Wissenschaften durch kompetente Männer aufgestellt worden sind.« (Ebd.) In diesem Sinne ging es Comte um ein kommendes »positives« Zeitalter, das sich allein an sozialwissenschaftlichen Einsichten in die Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Lebens orientiert. Denn nur wenn man anerkenne, dass die Menschheit einem durch Beobachtung erkennbaren »Naturgesetz der Entwicklung unterworfen« ist, das angibt, »welche politische Tätigkeit ausgeübt werden soll«, werde es möglich, dass »in der Politik wirkliche Gesetze zur Geltung kommen« (ebd., 110).

Comte, der sich streng positivistisch, d.h. naturwissenschaftlich kühl und ausschließlich tatsachenorientiert positionieren wollte, verstand sich als ingeniöser Begründer einer neuen »Wissenschaft der sozialen Entwicklung«, die sich zwischen Biologie und Geschichte positioniert und »die schwerste und wichtigste von allen« (Comte 1923b, XXXII u. XXV) sei. Ähnlich wie die Biologie habe diese Wissenschaft nicht mechanisch, sondern organisch vorzugehen und nicht das Einzelne, sondern das Ganze zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtungen zu nehmen. Und wie die Biologie habe sie davon auszugehen, dass das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile, dass es eine eigenständige Existenz *sui generis* habe. Der organische Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen gelte schließlich auch für das Leben einer Gesellschaft, denn die sozialen Organismen würden sich, so Comte, durchaus ähnlich wie biologische Organismen entwickeln und entfalten.

Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, griff Comte mit großer Selbstverständlichkeit auf den Begriff der Solidarität zurück, der ursprünglich die vertragliche Bürgschaft *in solidum*, die verbindliche, wechselseitige Zahlungsverpflichtung zweier oder mehrerer Rechtspersonen meinte. Dieser Begriff fungiert bei ihm schlicht zur Bezeichnung der festen Verbundenheit verschiedener Einzelteile. Mit einem gewissen definitorischen Einschlag notierte er in diesem Sinne: »Man kann in der Tat sagen, daß überall, wo irgend ein System besteht, hinfort auch eine gewisse Solidarität bestehen muß.« (Comte 1923a, 254) Dies werde schon in der Astronomie deutlich, die den Nachweis erbringe, dass »gewisse Strömungen eines Gestirnes [...] auf dem Wege modifizierter Gravitation manchmal auf ein anderes fühlbar hinüberwirken« (ebd., 254f.). Wenn man also die Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens ausfindig machen wolle, müsse es in diesem Sinne um das »Studium der sozialen Solidarität und der menschlichen Evolution« (ebd., 287) gehen.

In der Tat könne die Sozialwissenschaft, so Comte, wie keine andere Wissenschaft aufzeigen, »wie die Masse des Menschengeschlechtes, in der Ge-

genwart, 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 einzelne Elemente »unaufhörlich durch eine innige und allumfassende Solidarität« verbunden seien, wobei jedes dieser Elemente »auf seine Art und in einem bestimmten Maße zur fundamentalen Entwicklung der Menschheit« in geradezu unvermeidlicher Weise beitrage (ebd., 297). Damit offenbare sich der soziale Organismus zugleich in »seiner notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus« (ebd., 427). Und geradezu begeistert konnte Comte seine Leserinnen und Leser in diesem Zusammenhang fragen, 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 meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen« (ebd., 427f.)?

Trotz seiner starken Orientierung an der Biologie distanzierte sich Comte jedoch deutlich von den »biologischen Philosophen« (ebd., 355) seiner Zeit, die keinerlei substanzielle Unterschiede zwischen sozialen und biologischen Organismen erkennen und die Soziologie vollständig auf Biologie, die sozialen Phänomene gänzlich auf organisch-physiologische Zusammenhänge reduzieren wollten. Ihnen warf er vor, »jeder historischen Beobachtung im eigentlichen Sinne« (ebd., 352) ihre Bedeutung zu nehmen. Die Soziologie habe den sozialen Organismus nämlich immer auch in seinen intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die durch eine lange Entwicklung von Kultur und Geschichte entstanden seien. Und da schon in einem frühen Entwicklungsstadium menschlicher Gesellschaften »der successive und zunehmende Einfluß der früheren Generationen alsbald die hauptsächliche Ursache der allmählichen Veränderungen« bilde, müsse in der Soziologie »die historische Analyse [...] mit Notwendigkeit auf immer vorherrschen« (ebd., 353f.). Comte erkannte den irreduziblen Eigenwert des Sozialen also durchaus an. Soziale Tendenzen und Gesetze wurden von ihm nicht einfach mit biologischen Gesetzmäßigkeiten gleichgesetzt, sodass hier durchaus Raum

für individuellen Eigensinn und eine selbstbestimmte soziale Praxis der Individuen verbleibt, die als solche in der Lage seien, auch ihrerseits auf die historisch-sozialen Entwicklungsprozesse der Gesellschaft einzuwirken.

Solidarität und Arbeitsteilung

Im Blick auf die treibenden Kräfte, die in den modernen Gesellschaften den sozialen Zusammenhalt, die Solidarität stiften und aufrechterhalten, sprach Comte »der Arbeitsteilung und der Kräftevereinigung« (Comte 1923a, 428) eine zentrale Rolle zu. Diese Phänomene würden nämlich gerade in den modernen Gesellschaften zunehmend spürbar, sodass hier ein deutliches Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Verpflichtung hervorgebracht werde. In den hocharbeitsteilig organisierten Gesellschaften der Gegenwart sei es nämlich so, dass »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 unbekannten Kräften beruhen lässt« (ebd., 445), sodass jeder einzelne immer mehr von den Arbeitsleistungen seiner Mitmenschen und der Mitglieder früherer Generationen abhängig werde, ob er darum wisse oder nicht.

Die Arbeitsteilung hat ihre Ursache für Comte, anders als für Adam Smith und die klassische Nationalökonomie, nicht in einer mit der Menschennatur vermeintlich schon immer gegebenen »Neigung zum Tausch« (Smith 1974, 16), sondern in der historischen Entwicklungsdynamik des sozialen Lebens. Sie werde dabei, wie er betonte, »um so bewundernswerter«, je mehr sich die Gesellschaft »kompliziert und ausdehnt« (ebd., 428). Ein über die Sozialform der Familie hinausgehender dauerhafter sozialer Zusammenhang entstehe nämlich erst im Rahmen arbeitsteiliger Begegnung und Kommunikation. Und erst in dem Maße, wie sich mit der Zeit die gewohnheitsmäßige Praxis eines solchen arbeitsteilig vermittelten Zusammenwirkens entfalte, komme es zur »eigentlichen Vergesellschaftung« (ebd., 429). Deshalb sei »die Spezialisierung der Arbeiten [...] das elementare Prinzip der Gesellschaft« (ebd.), da sie allmählich eine »Gewohnheit dieses teilweisen Zusammenwirkens« (ebd., 437) schaffe. Und erst diese Gewohnheit 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 Gesamtkonomie mehr oder weniger unentbehrlich, aber vom Gesamtsystem unzertrennlich ist« (ebd.).

Comtes Konzept arbeitsteilig induzierter sozialer Solidarität bleibt also keineswegs bei den materiellen Effekten der Arbeitsteilung stehen. Es unterscheidet sich damit von den nationalökonomischen Theorien, die dieses fundamentale soziologische Phänomen nur auf bewusste Tauschakte eigennutzorientierter Wirtschaftsakteure zurückführen. Den biologisch-physiologischen Erkenntnissen der modernen Biologie und Anthropologie sei dagegen zu entnehmen, dass »der wesentlich spontane Vergesellschaftungstrieb der menschlichen Gattung« vor allem »einer instinktiven Neigung zum Gemeinschaftsleben« entspringe; und diese sei »ganz unabhängig von jeder persönlichen Berechnung« und stehe »oft im Widerspruche zu den stärksten individuellen Interessen« (ebd., 394). Und damit werde, so Comte, schon vor aller abstrakten Spekulation der Philosophie 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 [...] hat tatsächlich erst nach einer langen vorherigen Entwicklung der Gesellschaft, deren Entstehung man ihm so zuschreibt, zutage treten können.« (Ebd., 393f.)

Comte war vor allem an der Bedeutung der Arbeitsteilung für die soziale Integration der Gesellschaft interessiert, die für ihn letztlich nur eine geistig-moralische sein konnte. So fragte er sich, inwiefern ausgerechnet die Prozesse der Arbeitsteilung in der Lage sein sollten, den so dringend benötigten »auf das Ganze gerichteten Geist« (ebd., 439) zu entwickeln. Aus der Arbeitsteilung resultiere ja zunächst einmal eine erhebliche »Zersplitterung« (ebd.). Zwar werde der Einzelne durch seine spezialisierte Tätigkeit de facto »in eine enge Abhängigkeit von der Masse gebracht«; allerdings würden seine Gefühle 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., 439f.). Dennoch folge aus den Phä-

nomenen von Arbeitsteilung und Kräftevereinigung, dass man »nicht allein die Individuen und die Klassen, sondern in vielen Beziehungen auch die verschiedenen Völker so anzusehen« habe,

»als wenn sie gleichzeitig [...] an einem ungeheuren und gemeinsamen Werke teilnähmen, 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)

Hier sah Comte eine unaufhörliche historische Solidaritätskontinuität am Werk, eine permanente Akkumulation von Kenntnissen, Fähigkeiten und Ressourcen aller Art, die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte ansammle und von Generation zu Generation weitergebe. Diese Ressourcenakkumulation beziehe sich auf die Gesamtheit des kulturellen und moralischen Erbes der Menschheit. Insofern arbeite nie jemand für sich allein, für seinen *profit personnel*. Vielmehr arbeite jeder, ob er es weiß oder nicht, immer für den anderen (*pour autrui*). Allerdings erhebe sich der Arbeiter »nur allzu selten zum kontinuierlichen Gefühl seiner wahren sozialen Würde und verharret lange Zeit, seine Aufgabe als eine einfache Quelle von persönlichen Profiten anzusehen« (Comte 2008, 169). Doch dies könne, so Comte, nur eine vorübergehende Phase darstellen, denn die Tatsache, dass »jeder effektiv für den anderen arbeitet«, beginne spätestens dann »allgemein gefühlt zu werden, wenn der Positivismus überall eine exakte Würdigung der Realität vorherrschend gemacht haben wird« (ebd.).

In diesem Sinne insistierte Comte in seinem erstmals 1852 erschienenen *Catéchisme positiviste* mit Nachdruck darauf, dass jeder Mensch von Geburt an einer überwältigenden Pflicht zur grenzenlosen sozialen Dankbarkeit unterliege; einer Pflicht, vor der alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche der Einzelnen, die ihm seit der Aufklärung so lieb und teuer geworden sind, zum Scheitern verurteilt seien:

»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 Dienstleis-

tung 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 wohlangewandte 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.« (Comte 1891, 315f.; Herv. i.O.)

Ein neues gouvernement spirituel?

Um die moralische Krise der Nation zu überwinden, sind die rechtsstaatlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit für Comte also völlig ungeeignet. Es brauche stattdessen, wie er energisch einforderte, ein neues *gouvernement spirituel*, das in der Lage sei, die überall in der Gesellschaft anzutreffende Zersplitterungstendenz »hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen« (Comte 1923a, 441). Diese neue Regierung habe deshalb »unaufhörlich den Gedanken an das Ganze und das Bewußtsein der gemeinsamen Solidarität darin wachzuhalten« (ebd., 442). Und die Frage, mit welchen Maßnahmen dies geschehen könne, nahm Comtes publizistisches Schaffen seit Mitte des 19. Jahrhunderts voll und ganz in Anspruch. Seine unerfüllte Liebe zu der 17 Jahre jüngeren, tuberkulosekranken Clothilde de Vaux, die er im Herbst 1844 kennengelernt hatte und die im Frühjahr 1846 verstarb, hatte Comte in erhebliche seelische Erschütterungen gestürzt, in deren Folge er eine Unzahl von schwärmerisch-sentimentalen Ausführungen zu einer die gesamte Menschheit in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden *Religion de l'Humanité* verfasste. Er formulierte in diesem Zusammenhang zahlreiche konkrete Vorschläge zu einer regierungsamtlich, mit obrigkeitlicher Autorität durchzusetzenden Religions- und Ideologienpolitik zur geistig-moralischen Erziehung der Menschheit des abendländischen Kulturkreises. Dabei schwebte ihm eine nach dem Vorbild der mittelalterlichen Einheit von *regnum* und *sacerdotium* aufzubauende *sociocratie* vor, die die restaurative Aristokratie ebenso wie die anarchistische Demokratie endgültig überwindet und durch die bedingungslose und feierliche Verehrung des *Grand-Être* der *Humanité* ersetzt. Denn dieses Große Wesen der Menschheit, dieser die gesamte Menschheitsgeschichte umgreifende soziale Organismus, sei der Ursprung

und die letzte Lebensquelle, der sich jede individuelle und kollektive Existenz verdanke.

Sämtliche Erziehungseinrichtungen dieser *sociocratie* hätten dafür zu sorgen, dass jeder »von Kindheit an zur wirksamen Entwicklung des sozialen Instinktes und des Pflichtgefühles« (Comte 1923b, 449) angehalten wird. Die individualistischen Mentalitätslagen des Aufklärungszeitalters würden dann der Vergangenheit angehören und durch ein organisches Bewusstsein von der Allgegenwart sozialer Pflichten ersetzt, in dem sich das Gefühl für die umfassende historisch-soziale Solidarität der Menschheit angemessen zum Ausdruck bringe. Der einzelne Bürger verstehe sich dann nicht länger als individueller Träger unantastbarer Rechte, sondern, wie es seiner Rolle im Prozess der Arbeitsteilung entspreche, als »ein wirklicher öffentlicher Funktioniär« (ebd., 468f.), der sich ganz in den Dienst der Gesellschaft stellen wolle. Denn schließlich hätten die Menschen, wie Comte mit Nachdruck betonte, eine wahre 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).

An der Schwelle zu einer modernen Solidaritätstheorie

Die aus heutiger Sicht nur als hoffnungslos totalitär zu bezeichnenden Konsequenzen, die Comte in seinen Spätschriften aus seiner Konzeption sozialer Solidarität zog, ändern nichts daran, dass er als derjenige Autor gelten kann und muss, der die ersten Ansätze zu einer Solidaritätstheorie der modernen Gesellschaft geliefert hat. Comte steht damit gewissermaßen an der Schwelle zu einem neuen, spezifisch postliberalen Niveau gesellschaftlicher Selbstverständigung, das eine über den neuzeitlichen Liberalismus hinausweisende Perspektive für eine politische Philosophie der arbeitsteilig organisierten Industriegesellschaften eröffnen könnte. Allerdings hinderten ihn seine fundamentalen Aversionen gegen die Freiheitsrechte der Einzelnen, die die Französische Revolution seiner Ansicht nach ebenso selbstüberschätzend wie geschichts- und gesellschaftsvergessen verkündet hatte, daran, sich auf die Suche nach einer tragfähigen Balance von individuellen Rechten und sozialen Pflichten, von persönlicher Freiheit und gesellschaftlicher Solidarität, von frei übernommenen Verantwortlichkeiten einerseits und historisch-sozialen

Vorgaben andererseits zu begeben. Stattdessen hat er das an den moralischen Ambitionen von individueller Freiheit und Gleichheit orientierte Projekt der politischen Moderne frontal aufgekündigt.

Comte hat auch nicht ansatzweise darauf gesetzt, dass sich mündige Staatsbürger mit der Motivationskraft kognitiver Einsichten und kritischer Reflexion selbst über die sozialen Bedingungen ihrer Existenz aufklären und auf dieser – nicht regierungsamtlich verordneten, sondern moralisch selbstbestimmten – Grundlage starke Solidaritätsbereitschaften ausbilden könnten. Ihm blieb deshalb nur die maßlos übersteigerte Option für Gefühl und Gewöhnung, für Affekt und Emotionalität, die den Rationalitätsstandards des politischen Projekts der Moderne keinen Raum lassen konnte. Damit hat er jedes Bemühen um eine solidaritätstheoretisch ansetzende Sozialethik moderner Gesellschaften schwer in Verruf gebracht. Denn fortan sollte stets der Verdacht im Raum stehen, dass mit dem Stichwort der sozialen Solidarität am Ende doch immer freiheitsfeindliche Inhalte transportiert werden, die den in der Moderne erreichten Graden individueller Autonomie und Selbstbestimmung in den Rücken fallen.

Dennoch steht seit Comte die Aufgabe, die Freiheitsaufbrüche des 18. Jahrhunderts mit den Solidaritätseinsichten des 19. Jahrhunderts sozialphilosophisch in Einklang zu bringen, auf der normativen Agenda der politischen Moderne. Und auch wenn Comte an dieser Aufgabe grandios scheiterte, ist und bleibt seine *sociologie* der Ausgangspunkt für alle weiteren Versuche, eine postliberale Solidaritätstheorie moderner demokratischer Gesellschaften auf den Weg zu bringen.

Der frühe Durkheim und die Moralwissenschaften in Deutschland

Dass sich im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine einflussreiche postliberale Solidaritätssoziologie entfalten konnte, ist denn auch weniger dem Pariser Privatgelehrten Auguste Comte als dem umtriebigen Gründer der französischen Universitätssoziologie, dem seit 1887 zunächst in Bordeaux, seit 1902 dann an der Pariser *Sorbonne* lehrenden Émile Durkheim (1858–1917) zu verdanken.² Comte blieb dagegen der kauzige Sonderling, des-

2 Die folgenden Ausführungen zu Durkheims Moral- und Solidaritätssoziologie lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 99–126 an.

sen Rezeption und Gefolgschaft von Anfang an sektiererische Züge trug, auch wenn sein flammendes Bekenntnis zum Positivismus, d.h. zu Technik und Naturwissenschaften als Grundlagen einer modernen politischen Kultur, im späten 19. Jahrhundert eine ganze Reihe von eifrigen und mitunter sehr wirkmächtigen Schülern – innerhalb und außerhalb Frankreichs – hervorbringen sollte, die im Namen von »Ordnung und Fortschritt« vielerorts deutliche Spuren hinterließen.

Durkheim wurde 1858 als Sohn eines mittellosen Rabbiners in dem kleinen Städtchen Épinal in den Vogesen geboren. Er gehört zu den anerkannten Klassikern der Soziologie und genießt allenthalben hohe Wertschätzung, auch wenn er in den Disziplinen der politischen Philosophie und der Sozialethik heute nur selten als Ideengeber und Gesprächspartner präsent ist. In seiner Studienzeit brach er mit der jüdischen Glaubenstradition seiner Familie und entwickelte sich zu einem leidenschaftlichen Freund der Republik, deren Freiheits- und Gleichheitsprinzipien er zeitlebens verteidigte. Insbesondere in seinen frühen Jahren war Durkheim aber zugleich in hohem Maße fasziniert vom ganz und gar unrepublikanischen Geist der Rechts- und Moralwissenschaften in Deutschland, den er im Jahr 1886 während eines halbjährigen Forschungsaufenthalts in Leipzig, Berlin und Marburg kennen- und schätzen gelernt hatte. So erklärte er im Jahr 1902 rückblickend, er habe als junger Soziologe nicht weniger als »das Licht der Erkenntnis von Deutschland« (Durkheim 1995d, 237) erwartet. Und er ergänzte dankbar: »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 Stube erworben.« (ebd.)

In den deutschen Staats- und Moralwissenschaften erscheine die Moral, wie der junge Durkheim in seinen Berichten zu dieser Forschungsreise begeistert schrieb, »nicht mehr als etwas Abstraktes, Inertes und Totes, das von einer überpersönlichen Vernunft betrachtet wird« (Durkheim 1995a, 58). Sie erscheine hier vielmehr als ein »Faktor des kollektiven Lebens«, der geprägt werde durch »unsere Vorlieben, unsere Sitten, unsere besondere Mentalität und die Geschichte der Gesellschaft, deren Glieder wird sind« (ebd.). In Frankreich dagegen sei man davon überzeugt, dass sich die Grundfragen von Recht und Moral »mit einem Federstrich oder einer abstrakten Formel entscheiden« (ebd., 55) lassen, weil hier das autonome Individuum als »der einzige Akteur und das einzige Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung« (ebd., 58) betrachtet werde. In Deutschland sei »dieser Individualismus, der an Kant anknüpft« (ebd., 59), jedoch längst auf dem Rückzug. Die Geschichte zeige

nämlich nur allzu deutlich, dass die Menschen keineswegs überall »exakt die gleichen« seien, als wenn es »auf der Welt weder Nationen noch Staaten gegeben hätte« (Durkheim 1995b, 91). Die deutsche Moralwissenschaft habe in diesem Rahmen ein ausgeprägtes »Gefühl für die 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).

Viele deutsche Autoren setzen deshalb, so Durkheim, an die Stelle einer »mechanischen Konzeption der Gesellschaft [...] immer mehr eine organische Konzeption«, in der das Individuum als »ein integraler Bestandteil der Gesellschaft« erscheine, »in die es hineingeboren ist. Es ist von ihr vollkommen durchdrungen.« (ebd., 59) Auch der Staat stelle 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« (ebd., Anm. 34). Er gelte vielmehr als »ein spontanes Produkt des sozialen Lebens« (ebd.); und seine politischen, rechtlichen und moralischen Dimensionen würden als »Fakten *sui generis*« (Durkheim 1995b, 107, Anm. 19; Herv. i.O.) betrachtet, über die wir nicht beliebig verfügen könnten. Politische und soziale Veränderungen ließen sich deshalb auch »nicht durch ein magisches Wort des Gesetzgebers« (ebd., 102) herbeiführen. Vielmehr sei es »fast immer unmöglich, ihnen systematisch und gezielt den Weg zu bahnen« (ebd.). Dem Konstruktions- und Gestaltungsoptimismus der Aufklärungsphilosophie erteilte Durkheim hier also eine deutliche Absage. Stattdessen notierte er im Blick auf das Individuum und sein Verhältnis zur Gesellschaft melancholisch und mit durchaus restaurationsphilosophischen Anklängen: »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 unserer Hingabe.« (Ebd., 146)

»Ein dunkles Phänomen«

Vor diesem Hintergrund erklärte Durkheim in seiner ersten Vorlesung an der Universität Bordeaux im Jahr 1887, dass es zu den vornehmsten Aufgaben der neuen Sozialwissenschaft gehören müsse, eine wissenschaftliche Skepsis

gegenüber den aufklärerischen Idealen freier Selbstbestimmung und unabhängiger Lebensgestaltung zu entwickeln. Denn keine andere Wissenschaft könne »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« habe, »daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt« (Durkheim 1981a, 51). Die Soziologie habe deshalb jedem Einzelnen klarzumachen, dass er vor allem »ein Organ im Organismus« sei und dass es »für ihn keine Verminderung bedeutet, mit anderen solidarisch zu sein, von anderen abzuhängen und sich nicht vollständig selbst zu gehören« (ebd., 51f.).

Durkheim war davon überzeugt, dass man die moralischen Phänomene als eine empirische Realität *sui generis* betrachten müsse, d.h. als vom Willen und Bewusstsein der Einzelnen unabhängige, ihnen vorgängige und von ihnen weitgehend unbeeinflussbare soziale Tatsachen. Die Moralwissenschaft habe »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.« (Durkheim 1995b, 166) Dabei seien die moralischen Tatsachen, wie Durkheim im Einklang mit Comte betonte, »das Komplexeste, was es auf der Welt gibt« (ebd., 165), weshalb man sie auch nicht einfach als quasibiologische Phänomene verstehen könne. Auch wenn die bei den Biosoziologen so beliebten Analogien zwischen Individuen und Zellen, zwischen Verkehrswegen und Nervenbahnen, zwischen menschlichen Handlungsvollzügen und biologischen Prozessen, d.h. zwischen Gesellschaft und Organismus, durchaus hilfreich seien, um den *sui generis*-Charakter sozialer Phänomene zu verdeutlichen, müsse man doch, so Durkheim, unbedingt daran festhalten, dass die Soziologie »keine bloße Verlängerung und so etwas wie das letzte Kapitel der Biologie« (Durkheim 1995c, 192) sein könne. »Zwischen beiden Wissenschaften besteht ein Bruch, wie auch zwischen ihren Gegenstandsbereichen.« (Ebd.)

Dennoch orientierte sich Durkheim an der Vorstellung einer engen Parallelität der Lebens- und Entwicklungsbedingungen von biologischen und sozialen Organismen. So wie sich höhere Lebewesen durch »ein komplizierteres Nervensystem« (Durkheim 1995b, 114) auszeichnen, so seien auch die modernen Gesellschaften durch eine höhere Dichte und Komplexität gekennzeichnet, die die Individuen eng miteinander verbinden. Aus dieser wachsenden

Dichte resultiere aber auch – und dies sollte das zentrale Theoriemotiv seiner Solidaritätssoziologie 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.)

Dieses »dunkle Phänomen« sollte Durkheim in den nächsten Jahren nicht zur Ruhe kommen lassen und zum Ausgangspunkt seiner berühmten Dissertationsschrift über die *division du travail social* aus dem Jahr 1893 werden, in der er das Konzept einer durch Arbeitsteilung und soziale Dichte verursachten Abhängigkeitssolidarität entwickelte. Demnach kommt der soziale Zusammenhalt moderner Gesellschaften nicht länger über gemeinsam geteilte kollektive Überzeugungen, also sozialkulturell, sondern über berufsspezifische Differenzierungen, d.h. sozialstrukturell, zustande. Er resultiere aus Prozessen zunehmender Arbeitsteilung, die ihrerseits ein gleichzeitiges Wachstum von Individualität und Abhängigkeit, von Selbstentfaltung und Sozialverstrickung mit sich bringen.

Von der Ähnlichkeits- zur Abhängigkeitssolidarität

In diesem Zusammenhang ist Durkheim vor allem bekannt für seine – für unsere Ohren eher ungewöhnlich klingende – Unterscheidung von »mechanischer« und »organischer« Solidarität. Die erste, historisch ältere Solidarität beruhe »auf der Ähnlichkeit des Bewußtseins, auf der Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen«, die sich vor allem in der Form einer die gesamte Gesellschaft integrierenden und alle Mitglieder erfassenden gemeinsamen Religion artikuliert, während die zweite, jüngere Solidarität »ein Produkt der Differenzierung von Funktionen und von Arbeitsteilung« sei (Durkheim 1981b, 54). Und weil »diese letzte Solidarität uns mehr daran erinnert, wie sich bei höheren Tierarten die Teile verbinden, haben wir sie »organisch« genannt« (ebd., 54f.). Wenn die Gesellschaften nämlich größer und dichter werden, können die Einzelnen, so Durkheim, ihre Existenz nur sichern, indem sie sich voneinander unterscheiden und jeder »eine eigene Aufgabe und Lebensweise«

(ebd., 55) entwickelt. Und in dem Maße, wie dies geschieht, werde dann »die Arbeitsteilung zur Hauptbedingung des sozialen Gleichgewichts« (ebd.). Damit greift Durkheims Studie zur Arbeitsteilung das oben erwähnte »dunkle und scheinbar widersprüchliche Phänomen« wieder auf und formuliert als zentrale Fragestellung: »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 laufen.« (Durkheim 1992, 82)

In den modernen Gesellschaften entwickelt sich Durkheim zufolge also eine neuartige, auf Verschiedenheit und Differenz beruhende Abhängigkeits-solidarität als funktionales Äquivalent zur erodierenden Ähnlichkeitssolidarität vormoderner Gesellschaften. So könne sich heute niemand mehr »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). Diese sei aber »nicht nur der ökonomischen Welt eigentümlich« (ebd., 84), sondern ein Phänomen, das sich bei allen lebenden Organismen beobachten lasse. Sie sei somit keine »soziale Institution, die ihre Wurzeln in der Intelligenz und im Willen des Menschen hat« (ebd., 85), sondern ein allgemeines Phänomen, das bei biologischen Organismen ebenso anzutreffen ist wie bei menschlichen Gesellschaften. Während dies bei den höheren Lebewesen, die in diesem Zusammenhang das zentrale Nervensystem entwickelt hätten, schon lange der Fall sei, habe sich in den höheren Gesellschaften jedoch noch keine verlässliche und belastbare Form organischer Solidarität ausgebildet. Und dieser Entwicklungsrückstand sei für die vielen sozialen Krisen und Unsicherheiten der modernen Arbeitsgesellschaft verantwortlich.

Ähnlich wie Comte verwendete also auch Durkheim den Begriff der sozialen Solidarität in strikter Analogie zur biologischen Solidarität völlig moralfrei und rein deskriptiv. So sprach 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 seine Lebensfunktionen aufrechtzuerhalten. Deshalb bestehe hier »eine große Unabhängigkeit und folglich eine nur unvollkommene Solidarität zwischen den Atmungsfunktionen des Frosches und den anderen Funktionen des Organismus« (ebd., 460). In der Regel existiere bei den höheren Lebewesen aber eine wesentlich engere Verbundenheit zwischen ihren verschiedenen Organen. Ähnliche Solidaritäten sah Durkheim auch zwischen den verschiedenen

Teilen komplizierter Maschinen oder bei den Abläufen in einer Verwaltung oder einem Unternehmen am Werk.

Vor diesem Hintergrund war Durkheim davon überzeugt, dass die Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften »wenn nicht die einzige, so doch die hauptsächlichste Quelle der sozialen Solidarität ist« (ebd., 109); und er betonte, dass Comte der erste Soziologe gewesen sei, der dies erkannt habe (vgl. ebd.). Die Ursache für den Umbruch von der mechanischen zur organischen Solidarität, von den kulturellen Ähnlichkeiten zu den strukturellen Abhängigkeiten sah auch Durkheim nicht im vermeintlich unaufhaltsamen Siegeszug von Bildung und Vernunft, sondern im Phänomen zunehmender sozialer Dichte, in der »Verdichtung der Gesellschaften im Laufe der historischen Entwicklung« (ebd., 315). Ähnlich wie es bei Tieren und Pflanzen, die auf engstem Raum zusammenleben, nicht nur den vielbeschworenen »Kampf ums Dasein«, sondern – wie er in Anlehnung an Beobachtungen von Charles Darwin und dessen deutschen Adepten Ernst Haeckel betonte – viel eher die Tendenz gebe, diesem Kampf durch Spezialisierung und Differenzierung zu entgehen, verhalte es sich auch mit dem sozialen Zusammenleben der Menschen (vgl. ebd., 326). So schreite die Arbeitsteilung hier »um so mehr fort, je mehr Individuen es gibt, die in genügend nahem Kontakt zueinander stehen, um wechselseitig aufeinander wirken zu können« (ebd., 315). Und so könnten dann bei entsprechender beruflicher Spezialisierung in ein und derselben Stadt »die verschiedensten Berufe nebeneinander leben«, sodass hier jeder in der Lage sei, sein Ziel zu erreichen, »ohne die anderen daran zu hindern, das ihre zu erreichen« (ebd., 326).

Ob aber soziale Dichte und Differenzierung gleichsam naturwüchsig eine tief empfundene organische Solidarität zwischen den Gesellschaftsmitgliedern stiften, war auch für Durkheim durchaus fraglich. Die von vielen Beobachtern, u.a. auch von Comte, geäußerte Befürchtung, dass sich »das Individuum, gebeugt über seine Aufgabe, in seiner 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 sein Werk ein gemeinsames sei« (ebd., 425), teilte Durkheim allerdings nicht. Er vermutete vielmehr, dass die Phänomene von Differenzierung und Konkurrenz in einer Art Doppelbewegung nicht nur trennend, sondern immer auch verbindend wirken, denn schließlich lasse die Arbeitsteilung »die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt« (ebd., 335). Sie schaffe zwischen den Individuen nämlich neuartige Beziehungen, die das soziale Leben bereichern. Und sie fördere ten-

denziell ein Bewusstsein wechselseitiger Verbundenheit, auch wenn dies den Einzelnen in vielen Fällen nicht unmittelbar deutlich werde. Dennoch würden sich, so Durkheims hoffnungsvolle Prognose, mit der Zeit von selbst Beziehungen und Verhaltensregeln etablieren, die das Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und die Gefühle sozialer Verpflichtung und Verantwortung im gesellschaftlichen Leben immer intensiver werden lassen.

Mit der Zeit werde die arbeitsteilige Gesellschaft nämlich, davon war Durkheim überzeugt, ihre eigene Moralität hervorbringen, auch wenn diese zurzeit »noch nicht so weit entwickelt ist, wie es jetzt schon nötig wäre« (ebd., 285). Diese neue Moralität werde sich dabei jenseits der bisherigen individualistisch-liberalen Vertragssolidarität ansiedeln. Zwar sei unbestreitbar, dass heute »die meisten unserer Beziehungen mit anderen [...] Vertragsbeziehungen« (ebd., 270) sind, die »ihren Ursprung im Willen der Individuen« (ebd., 450) haben, sodass diese in der Tat als spezifisch modern und angemessen gelten können. Aber ein allein auf individuellen Willensbekundungen basierender Vertrag werde seinen Zweck nicht erfüllen, denn um wirksam werden zu können, sei er »einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist« (ebd., 267f.). Jeder private Vertrag müsse nämlich eingebunden sein in ein öffentliches Vertragsrecht, das uns soziale Verpflichtungen auferlegt, die »wir nicht im strengen Wortsinn vertraglich eingegangen sind« (ebd., 271). Und nur in diesem Rahmen könne ein privater Vertrag öffentliche Geltung und Autorität beanspruchen. Öffentliche Regeln und Regulierungen weit über private Vereinbarungen auf der Basis individueller Verträge hinaus sind für Durkheim deshalb nicht nur eine faktische Realität, sondern auch eine unverzichtbare Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens; und ihr Umfang werde mit zunehmender sozialer Dichte immer größer. Die liberalen Hoffnungen auf eine moralisch hinreichend tragfähige Vertragssolidarität, die allein aus sich heraus die soziale Integration moderner Gesellschaften gewährleisten soll, erweisen sich für Durkheim damit als unterkomplex und aussichtslos. Von daher müsse sich die gesuchte neue organische Solidarität wesentlich tiefer verankern können als liberale Vertragssolidaritäten. Und die Frage, wie diese neue Solidarität entsteht und wie sie in der Lage sein kann, die Einzelnen auch gefühlsmäßig ebenso stark an die Gesellschaft zu binden wie das religiöse Kollektivbewusstsein früherer Zeiten, bildete dann das zentrale Thema, an dem sich Durkheims Arbeitsteilungsbuch empirisch und theoretisch – wenn auch nur mit begrenztem Erfolg – abarbeitete.

Das Scheitern einer szientistisch überakzentuierten Moralsoziologie

Durkheim ging es also um die Frage, ob sich in der modernen Gesellschaft eine von den Individuen intensiv gefühlte postliberale Arbeitsteilungssolidarität ausbilden wird, die sich verlässlich in den Köpfen und Herzen der Menschen verankert. Denn nur, wenn sich starke Indizien für einen solchen, bereits im Gang befindlichen Formierungsprozess identifizieren lassen, wird die Idee einer allmählichen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität nachvollziehbar. Dabei setzte Durkheim hier einen deutlich anderen Akzent als Comte, denn die gesuchte neue Solidarität soll sich gleichsam von alleine aus den Prozessen arbeitsteiliger Differenzierung entwickeln, sodass man im Blick auf den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft nicht auf regierungsamtlich zu organisierende gemeinschaftsstiftende Ähnlichkeitsgefühle zurückgreifen muss.

Freilich war Durkheim weit davon entfernt, ein harmonisches Bild der modernen Industriegesellschaft zu zeichnen. Er bestritt die Konflikte und Verwerfungen der hocharbeitsteiligen Gesellschaften keineswegs. Dass sich die erhoffte organische Solidarität noch nicht eingestellt hat, lag für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches aber vor allem an vorübergehenden Störungen im Prozess der arbeitsteiligen Differenzierung, da dieser nun einmal, »wie alle sozialen Tatsachen, oder allgemeiner, wie alle biologischen Tatsachen, auch pathologische Formen« (Durkheim 1992, 421) aufweise. Auf dem gegenwärtigen Stand dieses Prozesses gebe es noch »anomische Formen« (ebd.) der Arbeitsteilung, die in der Gegenwartsgesellschaft mit ihrer regellosen Marktwirtschaft und ihrer permanenten ökonomischen Krisenträchtigkeit ungehindert zum Ausdruck kämen. Durkheim sprach hier – allerdings nur knapp und oberflächlich – von der mit der modernen Industrie aufgekommenen »Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital« und den in den letzten Jahren zunehmenden »industriellen und kommerziellen Krisen«, die er als »Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität« bezeichnete (ebd., 422).

Konkret diagnostizierte er in seinen gesellschaftsanalytisch merkwürdig schlichten Beobachtungen 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 dadurch entstehende »große Industrie«, in deren Folge »der Produktion jeder Zügel und jede Regel« fehle (ebd., 439). Deshalb komme

es zu jenen Krisen, »die die Wirtschaftsfunktionen periodisch stören« (ebd.). Hier mache sich, wie Durkheim in Anlehnung an eine Formulierung Herbert Spencers betonte, schmerzlich bemerkbar, dass dem sozialen Leben so etwas wie die »Nervenknoten des großen Sympathikus« fehlen, denn der regelnde Einfluss sei heute entweder »diffus, oder er stammt direkt vom Staat« (ebd., 275). Dass dieser »große soziale Sympathikus« (ebd.) nicht vorhanden sei, erkenne man auch an den Beziehungen von Kapital und Arbeit, die sich »bis jetzt im selben Zustand rechtlicher Unbestimmtheit« (ebd., 436) befänden. Weil die industriegesellschaftlichen Umbrüche, so Durkheim, »mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit vor sich gegangen sind, haben die konfligierenden Interessen noch keine Zeit gehabt, sich auszugleichen« (ebd., 439). In einer Fußnote merkte er allerdings 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 (ebd., Anm. 26). Als deren Ursache identifizierte Durkheim vor allem »die vererbte Übertragung des Reichtums« (ebd., 447); ein Faktor, auf den »die Zeit keinen Einfluß« habe (ebd., 439, Anm. 26). Zur Frage, ob sich diese Störung mit der Zeit allein durch die immanente Dynamik der sozialen Evolution, also ohne Interventionsmaßnahmen des Staates, überwinden lasse und wie sich hier von selbst ein gesundes Gleichgewicht einpendeln könne, finden sich im Arbeitsteilungsbuch allerdings keine näheren Hinweise.

Dennoch war Durkheim davon überzeugt, dass diese Pathologien lediglich »Ausnahmefälle« darstellen, in denen die Arbeitsteilung vorerst »von ihrer natürlichen Richtung« (ebd., 421) abgelenkt werde. Die jeweils notwendigen, den veränderten sozialen Verhältnissen entsprechenden Regeln, die sich bis jetzt noch nicht hinreichend ausgebildet hätten, könnten den Prozessen gesellschaftlicher Arbeitsteilung aber nicht von außen vorgegeben werden. Sie müssten sich aus diesen Verhältnissen selbst entwickeln, auch wenn dies oft nur mit erheblichen zeitlichen Verzögerungen geschehen könne. Soziale Konfliktlagen der modernen Gesellschaften wie Klassenspaltung und zunehmende soziale Ungleichheit sind für Durkheims organologisch überakzentuierte Soziologie also nicht etwa bleibende Folgeschäden des sozialstrukturellen Gegensatzes von Kapital und Arbeit, von Bourgeoisie und Proletariat. Sie sind für ihn vielmehr nur vorübergehende Fehlentwicklungen, die sich mit der Zeit von selbst erledigen werden, denn schließlich könne man auch im biologischen Leben organischer Körper stets nur ein sich allmählich einpendelndes Gleichgewicht und keine dauerhaften Störungen beobachten.

Durkheims Arbeitsteilungsbuch bleibt also sehr weitgehend den Denkmustern der zeitgenössischen Evolutionsbiologie verhaftet; und man fragt sich immer wieder, welche im Entstehen befindlichen, aber noch nicht hinreichend ausgebildeten ›sozialen Organe‹ wohl in der Lage sein könnten, die ›Anomalien‹ der gegenwärtigen Industrie- und Arbeitsgesellschaften auszugleichen und einen irgendwie stabilen und belastbaren organischen Gleichgewichtszustand für die regellose Marktwirtschaft, den Antagonismus von Kapital und Arbeit, die sich verfestigenden Ungleichheiten zwischen vererbtem Reichtum und vererbter Vermögenslosigkeit etc. herzustellen. Die Ausführungen bleiben hier unscharf und wenig erhellend. Dass sich aus sozialstrukturellen Prozessen zunehmender Arbeitsteilung von selbst neue, intensiv gefühlte soziale Zusammengehörigkeits- und Verpflichtungsgefühle ergeben, ist denn auch in der Tat nicht einsichtig. Und dies wird bis heute immer wieder als zentrales Defizit von Durkheims Arbeitsteilungsbuch moniert. Durkheims frühe Hoffnungen auf vermeintlich naturwüchsig und anonym entstehende Solidaritätsgefühle sind jedenfalls auf ganzer Linie enttäuscht worden. Durkheim selbst scheint dies früh eingesehen zu haben, denn seinen programmatischen Leitbegriff der organischen Solidarität sollte er in seinen späteren Schriften nicht mehr verwenden. Es scheint fast so, dass er diese Idee nun bewusst vermeiden wollte. Er hat allerdings nie Auskunft darüber gegeben, was ihn zur Aufgabe dieses für sein Projekt einer Moralsoziologie der hocharbeitsteiligen Gesellschaften so zentralen Begriffs veranlasst hatte.

Soziale Evolution oder öffentlicher Diskurs?

So ist abschließend festzuhalten, dass der sozialbiologische Evolutionsoptimismus der Durkheimschen Theorie der organischen Solidarität dem normativen Selbstverständnis republikanischer Politik erheblich im Wege steht. Mit ihrer Vorliebe für biologische Analogiebildungen kann Durkheims wissenschaftlich überakzentuierte Moralsoziologie – entgegen den republikanischen Überzeugungen ihres Autors – dem Normativitätsprofil der politischen Moderne kaum gerecht werden. Durkheims Hoffnungen auf die sozialintegrative Kraft zunehmender beruflicher Arbeitsteilung werden ihre Fallhöhe zur Realität wohl nur in dem Maße verlieren, wie zu erwarten ist, dass sich die Gesellschaftsmitglieder nicht in irgendwelchen anonymen sozialen Entwicklungsdynamiken, sondern in bewussten Reflexionsdiskursen, im Medium der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung wechselseitig darüber klarwerden,

dass sie ihre mittlerweile erreichten Grade an persönlicher Freiheit in entscheidender Weise eben diesen Arbeitsteilungsprozessen verdanken, durch die sie »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« werden konnten. Darüber hinaus wird man auch erwarten müssen, dass sich mit einer solchen sozialwissenschaftlich vermittelten Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von Freiheit und Abhängigkeit auch eine von den Individuen bejahte und frei übernommene moralische Verpflichtung zur sozialen Verantwortung für andere verbindet. Solche Einsichten und Verpflichtungsbereitschaften dürften sich aber weit eher einer bewussten moralphilosophischen Reflexion als diffus wirkenden systemischen Kräften verdanken.

Von daher wäre zu fragen, ob es nicht doch aussichtsreicher ist, das »soziale Band«, das die Gesellschaft zusammenhalten soll, im Rahmen einer nun freilich nicht länger geschichts- und gesellschaftslos formatierten Vernunftphilosophie, sondern im Rahmen einer soziologisch informierten Gesellschaftstheorie erneut mit den Mitteln politischer Philosophie und Ethik zu knüpfen. Und genau dieses Anliegen steht im Zentrum der Bemühungen der solidaristischen Bewegung, der es im Frankreich der Dritten Republik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erstmals gelang, die republikanischen Überzeugungen von Freiheit und Gleichheit, von Autonomie und Selbstbestimmung mit den soziologischen Einsichten in die komplexen Abhängigkeitssolidaritäten moderner Gesellschaften zu verbinden und für spezifisch postliberal formatierte Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit und politischer Wohlfahrtsstaatlichkeit fruchtbar zu machen.