

5. Relative und progressive Autonomie

Solidaristische Solidarität und individuelle Freiheit

Die französische Solidaritätssoziologie und der von ihr geprägte Solidarismus sind schon früh unter einen schwerwiegenden Fundamentalverdacht geraten: Wenn man so stark die historisch-sozialen Bedingtheiten menschlicher Identität betont, muss man dann nicht immer die Gemeinschaft über den Einzelnen stellen? Wenn man nicht mit den persönlichen Freiheitsrechten, sondern mit den sozialen Solidaritäten beginnt, kann man dann den normativen Vorrang des Individuums vor dem Kollektiv wirklich anerkennen und verteidigen? Muss man sich dann nicht prinzipiell skeptisch zum Freiheitsprojekt der politischen Moderne verhalten? Und muss man dann am Ende nicht geradezu zwangsläufig der Überzeugung von der unantastbaren Würde der Menschen in den Rücken fallen?

Die Vorstellung, dass die menschliche Person nicht einfach als Produkt ihrer sozialen Verhältnisse erscheinen darf, sondern über eine ursprüngliche Freiheit und Autonomie verfügen sollte, die man allen diesen Kontexten politisch und moralisch vorordnen muss, scheint dem Solidarismus Probleme zu bereiten. Dass das Individuum wirklich frei und selbstbestimmt sein soll, dass es sich keiner sozialen Macht, keiner historischen Tradition und keiner gesellschaftlichen Autorität blind und untertänig unterwerfen darf, wird im Theorierahmen der Solidaritätssoziologie jedenfalls nicht ohne Weiteres deutlich. Wenn aber das Individuum – vorgängig zu allem seinen sozialen Prägungen – nicht allein in sich selbst die Grundlage seiner unantastbaren Würde findet, dann ist diese normative Fundamentalüberzeugung der europäischen Moderne scheinbar nicht zu halten.

Von daher wurde nicht nur Comte, sondern auch Durkheim regelmäßig des Kollektivismus und der Missachtung der menschlichen Person verdächtigt; ein Verdacht, der gerne mit dem Begriff des ‚Soziologismus‘ verbunden wurde. Schon in einer der ersten deutschsprachigen Monografien zum Werk

Émile Durkheims heißt es in diesem Sinne, dass der Mensch dem »Durkheimismus« (Marica 1932, 168) zufolge »erst in der unbedingten Hingabe und Unterordnung« unter die Gemeinschaft »zur geist- und werttragenden Persönlichkeit« werde (ebd., 163). Deshalb stelle sich dieser Soziologismus letztlich als eine für die Freiheitsambitionen der Individuen gefährliche »Sozialphilosophie der Autorität« dar, der es vor allem um »die Berechtigung und Notwendigkeit der Gemeinschaftsverherrlichung« gehe (ebd., 166f.). Auch Theodor W. Adorno hat in einem seiner letzten Texte eine scharfe Verurteilung des vermeintlich reaktionären Charakters der Durkheimschen Soziologie vorgenommen. Sie sei »alles andere als politisch neutral oder gar kritisch« (Adorno 1970, 13). Vielmehr zeichne Durkheim, so Adorno, »den Zwangscharakter der Gesellschaft fasziniert auf und erniedrigt sich zu dessen Lobredner« (ebd., 35). Denn bei ihm würden »die Individuen auf den Status bloßer Atome herabgedrückt, über deren Kopf hinweg das von ihm verherrlichte Ganze sich durchsetzt, ohne dass sie dagegen etwas vermöchten« (ebd., 43). Insofern mobilisiere Durkheim, so Adorno, »die Lehre vom Vorrang des Ganzen vor den Teilen für restaurative Politik« (ebd., 19).

In der Tat lassen sich bei Durkheim zahlreiche Zitate finden, die zumindest auf den ersten Blick eine deutliche Nähe zu Antiindividualismus und Gemeinschaftsschwärmerei aufweisen. Dabei wird mitunter übersehen, dass es Durkheim – ähnlich wie den Solidaristen – vor allem darum ging, ein soziologisch anspruchsvolles Konzept moralischer Autonomie und individueller Freiheit zu entwerfen, das von allen Tendenzen einer restaurativen Modernitätsskepsis denkbar weit entfernt ist. Deutlich stärker noch als die Solidaritätssoziologie Durkheims, die sich ja dezidiert als nüchterne Wissenschaft inszenierte und normative Fragen zumindest nicht direkt angehen wollte, war aber der Solidarismus als normative politische Theorie daran interessiert, ein modernes republikanisches Personenkonzept vorzulegen. Er wollte die »alte Antithese« (Alfred Fouillée) von Individuum und Gesellschaft, die die Wahrnehmungsmuster der neuzeitlichen Philosophie in so grundlegender Weise prägt, sozialphilosophisch überwinden und sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus positionieren. Und auch wenn systematische Reflexionen zu einer soziologisch-philosophischen Anthropologie nicht zu den zentralen Themen der solidaristischen Autoren gehörten, so kann kein Zweifel bestehen, dass bei ihnen antimodernistische Ressentiments und freiheitsfeindliche Aversionen keine Rolle spielten. Und nicht nur die politischen Theoretiker des republikanischen Solidarismus, sondern auch die »wissenschaftlich« auftretenden Soziologen Comte und Durkheim bemühten sich –

im Unterschied zu den Vertretern der organistischen Sozialwissenschaften – mit Nachdruck darum, das Individuum nicht einfach als willensloses Produkt der Gesellschaft erscheinen und vollständig in seinen sozialen Kontexten aufgehen zu lassen.

Gleichzeitiges Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens

Schon Comte, der seine fundamentalen Ressentiments gegen die abstrakten Freiheits- und Gleichheitsprinzipien der Revolution nie verhehlte, hatte für seine *sociologie* vehement reklamiert, dass sie es gegenüber der organischen Biologie mit einem wesentlich komplexeren Gegenstandsbereich zu tun habe (vgl. Große Kracht 2017, 84f.). Im Unterschied zu den Organismen der Biologie seien die sozialen Organismen, mit denen sich die Soziologie beschäftige, nämlich immer auch in ihren intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die sich einer langen Entwicklung von Kultur und Geschichte verdanken. In den sozialen Organismen sei deshalb viel stärker als in biologischen Organismen mit permanenten sozialen Modifikationen zu rechnen. Comte sah hier für die Gesellschaftsmitglieder zahlreiche Möglichkeiten, bewusst in die Gesetzmäßigkeiten von Geschichte und Gesellschaft zu intervenieren. Die Individuen sind für Comte in ihren Wahrnehmungen und Selbstvollzügen also keineswegs vollständig von ihrer Gesellschaft determiniert. Sie galten ihm nicht einfach als blinde und passive Funktionen sozialer Abläufe und Gesetzmäßigkeiten. Vielmehr traute er ihnen zu, auf diese auch gestaltend einzuwirken. Allerdings änderte dies nichts daran, dass die Entwicklung der Menschheit umso stärker sozialen Gesetzmäßigkeiten – Comte sprach von »gebieterischen Naturgesetzen« (Comte 1923, 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 in diesem Sinne immer wieder »das Prinzip der allgemeinen Grenzen jedwedes politischen Handelns« betonte, so sah er also durchaus Möglichkeiten »des lebhaftesten menschlichen Eingreifens« (ebd., 284) in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Von einem jede freie Individualität gefährdenden Soziologismus kann deshalb keine Rede sein.

Unter den Solidaristen bemühte sich vor allem Alfred Fouillée darum, die revolutionären Freiheitserrungenschaften des 18. Jahrhunderts mit den soziologischen Abhängigkeitseinsichten des 19. Jahrhunderts in Einklang zu

bringen.¹ Schon in seiner Schrift *La Science sociale contemporaine* aus dem Jahr 1880 hatte er eine der späteren Fundamentalformeln des Solidarismus vorgelegt, als er die These vom gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens in der historischen Entwicklungsdynamik der Menschheit formulierte (vgl. Fouillée 1880, V). Die Ideen von Freiheit und Gleichheit waren für Fouillée in diesem Sinne nicht abstrakte, immer schon bestehende Prinzipien, die in einer geschichts- und gesellschaftsunabhängig existierenden Wesensnatur des Menschen gründen, sondern selbst eine historisch kontingente Hervorbringung der Menschheitsgeschichte.

Diese Prinzipien, die das moralische Denken und Empfinden der demokratischen Nationen so intensiv prägen, seien deshalb, so Fouillée, nicht nur aus freiheitsphilosophischer, sondern auch aus sozialwissenschaftlicher Sicht unbedingt zu verteidigen. Allerdings dürfe dies nicht dazu führen, in die Vereinfachungen der *école idéaliste* zurückzufallen und die vorgängige Realität der gesellschaftlichen Solidarverhältnisse zu leugnen, um eine immer schon bestehende ›Natur des Menschen an sich‹ zu behaupten, von der sich die Gesellschaft allererst herleite und begründe. Die Gesellschaft könne nämlich nicht, wie in den individualistischen Sozialtheorien, als eine Ansammlung von lauter robinsonschen Inseln betrachtet werden. So schrieb Fouillée im Jahr 1884:

»Die Gesellschaft ist keine Aneinanderreihung voneinander durch ein Vakuum getrennter Egoismen; sie ist nicht wie ein Archipel, der aus einer Vielzahl von Inseln mit je ihrem eigenen Robinson gebildet wird. Selbst auf der Insel aus der Legende hatten es Robinson und Freitag leichter als Robinson allein, und ihre zwanzig oder dreißig Nachfolger hatten es noch leichter als Robinson und Freitag. Von daher vervollständigt die Idee der Solidarität in jeder Hinsicht die der individuellen Freiheit.« (Fouillée 1884, 24)

Fouillée distanzierte sich aber auch vehement von den individualitätsgefährdenden Verabsolutierungen der *école naturaliste*. Der soziale Organismus der Gesellschaft könne schlechterdings nicht mit der Funktionsweise biologischer Organismen gleichgesetzt werden, auch wenn dies die zahlreichen organistischen Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts noch so nachdrücklich insinuierten. Hier sei schlicht ein soziologisch unzureichendes Verständnis von Mensch und Gesellschaft an Werke, das sich nicht auf veranschaulichende

1 Die folgenden Abschnitte zu Fouilleés Personenkonzept lehnen sich – auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 166–169 u. 172f. an.

Analogien beschränken, sondern die Gesellschaft tatsächlich im strengen Sinne als einen biologischen Organismus beschreiben wolle. Im biologischen Organismus gehöre, so Fouillée, das Bewusstsein nämlich zum Ganzen, d.h. zum zentralen Nervensystem oder zum Gehirn, während es im gesellschaftlichen Leben ausschließlich in den Individuen existiere. Der soziale Organismus als solcher verfüge nicht über Willen und Bewusstsein; und deshalb seien auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Zellen im biologischen Organismus nicht einfach mit ebensolchen Relationen im sozialen Organismus gleichzusetzen. In der Gesellschaft habe man es vielmehr mit mehr oder weniger bewussten, der moralischen Entscheidung der Individuen zugänglichen Beziehungen zwischen den Bürgern zu tun, die auf – stets historisch und sozial vermittelten – Gewohnheiten, auf gemeinsamen Vorstellungen und Wertmustern und nicht zuletzt auf gegenseitigen Versprechungen beruhten. Insofern gebe es hier keine organische Unmittelbarkeit, sondern eine »freiwillige Solidarität; statt eines mechanischen Bandes zwischen den Zellen gibt es ein moralisches Band zwischen den Bürgern, dasjenige wechselseitiger Übereinkünfte und Versprechen« (Fouillée 1880, 129).

Fouillée veranschaulichte seine These vom gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens mit dem Bild eines ›vertraglichen Organismus‹ (*organisme contractuel*), der das naturalistische Motiv der organischen Abhängigkeit mit dem idealistischen Motiv der individuellen Reflexion und Freiwilligkeit verbindet (vgl. ebd., 420). Auch wenn die Menschen, ob sie wollen oder nicht, organisch miteinander verbunden seien und wechselseitig aufeinander einwirken, könnten sie sich nur absichtsvoll, mit Willen und Bewusstsein, durch ihre freie Zustimmung politisch miteinander verbinden; und erst dies mache den sozialen Zusammenhang in einem demokratisch-normativen Sinne wertvoll. Der soziale Organismus, wie er sich in demokratischen Gesellschaften darstelle, lasse sich demnach verstehen als »eine verstandene und gewollte Solidarität« (ebd., 250). Erst Konsens und Vertrag, bewusste Zustimmung und reflektiertes Einverständnis stifteten Fouillée zufolge also den moralischen Wert der sozialen Gemeinschaft, und erst auf dieser Grundlage könnten die real immer schon bestehenden Solidaritäten des sozialen Lebens ihren Charakter reiner Faktizität und Fatalität verlieren. Erst so könnten sie zum Fundament einer von den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne frei akzeptierten Solidarität werden. In diesem Sinne konnte Fouillée als sozialphilosophisches Fazit seiner Überlegungen festhalten:

»Die Lehre vom vertraglichen Organismus ist ein auf sein höchstes Niveau erhobener *Liberalismus*, denn sie hat als Ideal, von den Individuen nichts zu erwarten, was sie nicht frei und mit Bewusstsein akzeptieren; andererseits ist sie, im wahren Sinne des Wortes, ein wohlverstandener und vernünftiger *Sozialismus*, denn das Ziel, das sie durch die Freiheit selbst verfolgt, ist eine soziale Organisation, in der alle Teile solidarisch sind, einig untereinander und mit allen, belebt durch ein und dasselbe Denken, wie ein lebendiger Körper, der ein und denselben inneren Geist zu nähren scheint [...]. Mit einem Wort, es ist an der Menschheit, in der sozialen Ordnung die Synthese zweier im Universum anzutreffender Prinzipien herzustellen: Leben und Bewusstsein, oder, wenn man es vorzieht, Bewegung und Gedanke.« (Ebd., 420f.; Herv. i.O.)

Schon zu Beginn der 1880er-Jahre hatte Alfred Fouillée also mit Nachdruck deutlich gemacht, dass die sozialwissenschaftlich aufgewiesenen Interdependenzverhältnisse die moralischen Ambitionen menschlicher Selbstbestimmung und individueller Handlungsfreiheit in keiner Weise einschränken, sondern diese gerade erst hervorbringen, ermöglichen, absichern und stabilisieren. Von einer Gefährdung individueller Freiheit und Autonomie durch die solidaristischen Theorien von Solidarität und Gemeinschaft kann also keine Rede sein. Der Vorwurf, die Solidaristen hätten ein Problem mit der Anerkennung der Freiheits- und Selbstbestimmungsambitionen des modernen Individuums und bewegten sich unterhalb des Normativitätsprofils der politischen Moderne, ist insofern schon von Fouillée als gegenstandslos erwiesen worden. Und auch den anderen Solidaristen ging es stets um die gewollte, d.h. die freiwillige und reflektierte Solidarität, niemals aber darum, die Individuen im Namen vermeintlich vorgegebener Gemeinschaftsbelange und Solidaritätspflichten zu Einstellungen und Handlungen zu nötigen, die sie nicht aus eigener Einsicht, aus individueller Reflexion und eigener moralischer Überzeugung für richtig und zustimmungsfähig erachten.

Soziale Evolution und individuelle Persönlichkeit

Ähnlich wie für Fouillée gilt auch für die anderen Solidaristen, dass sie die historische Errungenschaft von Freiheit und Gleichheit energisch verteidigen, ohne sich dabei auf die Seite der *école idéaliste* zu schlagen. So war auch für Charles Gide das »alte Argument« (Gide 1929, 52), dass sich die Freiheit

und Individualität eines Menschen am Grad seiner Unabhängigkeit erweise, längst obsolet geworden (vgl. Große Kracht 2017, 194-196). Denn schon Adam Smith und die klassische politische Ökonomie hätten diese Vorstellung mit ihrer Entdeckung der Arbeitsteilung, »die es jedem Individuum unmöglich macht, sich selbst zu genügen« (ebd.), aus den Angeln gehoben. In der Tat hatte der schottische Moralphilosoph Adam Smith, der Gründer der liberalen Nationalökonomie, in seinem berühmten *Wealth of Nations* (1776) erstmals prominent das moderne Arbeitsteilungs- und Abhängigkeitsmotiv formuliert. Durch die Arbeitsteilung komme es, wie es bei Smith heißt,

»in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird. [...]. Man braucht nur die Ausstattung eines ganz gewöhnlichen Handwerkers oder Tagelöhners in einem entwickelten und aufstrebenden Land anzusehen, um sofort zu erkennen, daß die Zahl derer, die an seiner Versorgung beteiligt sind, wie klein auch immer ihr Beitrag sein mag, alle Schätzungen übertrifft. [...] Zu denken ist auch an alle Küchengeräte, den Tisch, die Messer und Gabeln, die irdenen Teller oder das Geschirr aus Zinn, auf denen er seine Speisen aufträgt und zerteilt, ferner an alle, die mitgearbeitet haben, um sein Brot zu backen und sein Bier zu brauen. Wieviel Kenntnis und Fertigkeit waren nötig, um das Glasfenster herzustellen, das Wärme und Licht einläßt und Regen und Wind abhält. [...] Wenn wir uns alle diese Gegenstände vor Augen halten und bedenken, welch eine Vielfalt von Arbeit auf jeden einzelnen von ihnen verwandt wird, wird uns bewußt, daß ohne Mithilfe und Zusammenwirken Tausender von Menschen in einem zivilisierten Land nicht einmal der allereinfachste Mann selbst mit jenen Gütern versorgt werden könnte, die wir gewöhnlich, fälschlicherweise, grob und anspruchslos nennen.« (Smith 1974, 14f.)

Während Smith die Arbeitsteilung aber nur in ihrer Funktion für die gesellschaftliche Wohlstandsmehrung betrachtete, betonte Gide zugleich ihre Bedeutung für die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit. So notierte er:

»Der Grad der Unabhängigkeit ist keineswegs der Maßstab, mit dem man den Grad der Persönlichkeit messen kann; ganz im Gegenteil! Der Wilde, der auf dem Baum sitzt, ist unabhängig; vielleicht ist es auch der Held Ibsen's, der sich gegen die Gesellschaft auflehnt, während der König auf dem Thron, der nur im Pluralis majesticus sprechen kann, höchst abhängig ist: der erste ist aber gerade auf Grund seiner Unabhängigkeit ganz ohnmächtig.«

tig, während der zweite gerade infolge seiner Abhängigkeit sehr mächtig ist.

Daher vermindert die Solidarität die Individualität in Nichts – nicht, wenn sie natürlich ist, und noch weniger, wenn sie auf freier Übereinkunft beruht.« (Gide 1913, 695)

Von daher sei es dringend notwendig, wie Gide schon 1890 formuliert hatte, die Individualität, also die in den modernen Gesellschaften wachsende Freiheit und Selbstbestimmung der Individuen, nicht länger mit dem Individualismus, d.h. der alle sozialen Vorgaben und Abhängigkeiten bestreitenden philosophischen Lehre von der Ungebundenheit des Individuums, zu wechseln, denn die »Entwicklung der Individualität ist nicht dasselbe wie die Entwicklung des Individualismus: sie ist vielmehr das genaue Gegenteil« (Gide 1890, 45). Dabei betonte aber auch Gide, ganz im Einklang mit Fouillée und den Einsichten der Solidaritätssoziologie, dass sich die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nur im Kontext der gleichzeitigen Entwicklung der Gesellschaft vollziehen könne, da erst »die Evolution in der Tat zu diesem Resultat, zur Entfaltung der Individualität führt« (Gide 1890, 44). Zugleich müsste man sich von den »Theorien Darwins« aber auch distanzieren, denn schließlich gelte, dass »die Triebfeder dieser Evolution nicht die Konkurrenz, sondern die Kooperation ist, dass sie nicht auf den Krieg, sondern auf die Liebe zielt« (ebd.).

Auch Léon Bourgeois ließ keinerlei Zweifel daran, dass im Zentrum seiner solidaristischen Überlegungen nicht eine den Individuen in irgendeiner Weise übergeordnete Instanz »Gesellschaft«, sondern einzig und allein das freie, zu vernünftiger Reflexion und moralischer Selbstbestimmung berufene Individuum steht (vgl. Große Kracht 2017, 227-231). Er beschrieb die menschliche Person in diesem Sinne als ein Wesen »von Leidenschaft, Vernunft und Bewusstsein, das weder abstrakt ist noch auf einmal geschaffen wurde, sondern aus einer Folge von Vorfahren hervorgegangen und deren Erbe unterworfen ist und in einem Milieu lebt, mit welchem es sich in der Beziehung beständigen Austausches befindet, letztlich in unaufhörlicher Evolution in Richtung eines höheren Typus der physischen, intellektuellen und moralischen Persönlichkeit« (Bourgeois 2020, 15f.). Dabei weise aber nicht die Philosophie, sondern die Wissenschaft dem Menschen »seinen Platz unter den Wesen« zu; und diese kenne »nicht länger den abstrakten Menschen, der plötzlich – im Vollbesitz seiner Intelligenz und seines Willens – auf der Erde erschienen ist« (ebd., 19). Vielmehr müsste man heute anerkennen, dass der Mensch »nicht länger Ziel und Zweck des Weltsystems« (ebd.) sei. Er sei nämlich bis in den Kern

seiner Identität in biologische, physiologische und historisch-soziale Zusammenhänge verstrickt, aus denen er nicht entkommen könne:

»Er lebt, und seine Gesundheit ist unablässig bedroht durch die Krankheiten der anderen Menschen, deren Leben wiederum durch die Krankheiten bedroht ist, die er sich selber zuzieht. Er arbeitet, und durch die notwendige Teilung der Arbeit kommen die Produkte seiner Tätigkeit anderen zugute, so wie die Produkte der Arbeit anderer unumgänglich sind zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. Er denkt, und jeder seiner Gedanken reflektiert das Denken seiner Mitmenschen, in deren Hirn dieser sich seinerseits reflektieren und reproduzieren wird. Er ist glücklich oder er leidet, er hasst oder er liebt, und alle diese Gefühle sind die Effekte oder die Ursachen gleichartiger oder gegensätzlicher Gefühle, die zur selben Zeit all die anderen Menschen bewegen, mit denen er im Verhältnis beständigen Austausches steht. Auf diese Weise ist jeder Zustand seines Ichs in jedem Moment der Zeit die Resultante der unzähligen Bewegungen der ihn umgebenden Welt, der Zustände des universellen Lebens.« (Ebd., 20)

Diese zahlreichen Abhängigkeitsverhältnisse stellen für die Freiheit des Menschen aber, wie Bourgeois mit Nachdruck betonte, keinerlei Einschränkung dar. Vielmehr ermöglichen sie erst eine umfassende Entfaltung der Persönlichkeit, denn wie für die Zellen im biologischen Organismus gelte auch für die Individuen in der Gesellschaft: »Weit davon entfernt, ihre Aktivität zu behindern, und ihr Wachstum anzuhalten, erhöht die sie verbindende Solidarität ihre Kräfte und beschleunigt ihre Entwicklung.« (Ebd., 22) Von daher fungiere sie in Blick auf das individuelle ebenso wie das soziale Leben auch nicht »als Ursache von Lähmung, sondern als eine Bedingung von Entwicklung« – »nicht als Knechtung, sondern als Mittel der Befreiung« (ebd., 25).

»Zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer«

Aber nicht nur in der politischen Theorie der Solidaristen, sondern auch in der Soziologie Émile Durkheims finden sich zentrale Aussagen zu einem freiheitlichen solidaristischen Personenkonzept auf sozialwissenschaftlicher Grundlage, deren systematischer Gehalt bis heute nur selten ausgeschöpft wird. Wenn es also darum geht, Perspektiven eines postliberalen Verständnisses vom autonomen Individuum in den Blick zu nehmen, das die geschichts- und gesellschaftslosen Abstraktionen der Aufklärungsphilosophie überwin-

den kann, ohne die freiheitlichen Aufbrüche dieser Zeit in Gefahr zu bringen, dann kann hier auch die so oft verdächtigte Soziologie Durkheims weiterhelfen. Sie ist jedenfalls, entgegen immer wieder formulierten Befürchtungen, weit davon entfernt, sich als ein irgendwie freiheitsgefährdender ›Soziologismus‹ zu präsentieren.

Schon in seinem Arbeitsteilungsbuch hatte sich Durkheim ganz im Sinne Fouillées zum gesellschaftlichen Phänomen des gleichzeitigen Wachstums des individuellen und des sozialen Lebens positioniert, auch wenn er diese These nicht explizit erwähnte (vgl. Große Kracht 2017, 115-119). Er hatte hier ganz im Einklang mit den Solidaristen erklärt: »Die Freiheit steht dem sozialen Handeln nicht etwa antagonistisch gegenüber, sondern ist dessen Resultat. Sie ist nicht nur keine dem Naturzustand innewohnende Eigenschaft, sondern im Gegenteil eine Errungenschaft der Gesellschaft gegenüber der Natur.« (Durkheim 1992, 456)

Bekanntlich werden Individuen in den modernen Gesellschaften Durkheim zufolge durch die Prozesse der Arbeitsteilung »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« (ebd., 82), d.h. zugleich individuell differenzierter und voneinander abhängiger. Jeder habe sich nun nämlich zu spezialisieren und von den anderen zu unterscheiden, wodurch er seine individuellen Anlagen besser entfalten und eine unverwechselbare Persönlichkeit ausbilden könne und müsse. Zugleich sei er aber immer weniger in der Lage, seine elementaren Bedürfnisse unabhängig von den Arbeiten und Leistungen anderer zu erfüllen. Durkheim fiel den in der Moderne erreichten Standards individueller Autonomie und Selbstbestimmung also gerade nicht in den Rücken. Im Gegenteil: Er war darum bemüht, für diese individuellen Freiheits- und Persönlichkeitsgewinne keine philosophisch abstrakte, sondern eine soziologisch konkrete Erklärung anzubieten, die er für tragfähiger und deutlich weniger kritikfällig hielt. Das Leitbild des modernen Individuums mit seinen hohen Ansprüchen an Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung sei schließlich nicht plötzlich und unvermittelt auf der Agenda der Menschheitsgeschichte erschienen. Es ist für Durkheim vielmehr eine historisch kontingente Hervorbringung der Evolutionsgeschichte, ohne dass die Kontingenz seiner Entstehung den moralischen Wert des modernen Individuums in irgendeiner Weise schwächen oder beschädigen würde. Auch wenn die Überzeugung von der unbedingten Würde des freien Individuums über keinerlei transzendenten, metaphysisch verankerte, in einer vermeintlich unveränderlichen Vernunftnatur des Menschen wurzelnde und den Entwicklungstendenzen von Geschichte und Gesellschaft enthobene Autorität verfügt und im weiteren Evolutions-

prozess der Menschheit womöglich wieder verlorengehen könnte, so stellt sie in der Perspektive Durkheims für die gegenwärtige Geschichtsepoke doch eine unbedingte Verpflichtung dar. Und als solche könne und müsse sie von den Mitgliedern der Gesellschaften dieser Geschichtsepoke auch energisch verteidigt und geschützt werden.

Zeigte der junge Durkheim, insbesondere in seinen beiden Forschungsberichten aus dem Jahr 1887 zur Lage der Staats- und Moralwissenschaften in Deutschland (Durkheim 1887a, Durkheim 1887b), noch deutliche Affinitäten zu einer antiindividualistischen, volksromantisch aufgeladenen Anthropologie, so spielen diese Motive in seinem Arbeitsteilungsbuch von 1893 eine deutlich geringere Rolle. Nun betonte er viel stärker die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, in deren Folge sich frühere soziale Kollektivvorstellungen immer stärker auflösen. In den traditionalen Gesellschaften habe der soziale Zusammenhalt vor allem auf starken, von allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen geteilten religiösen Überzeugungen beruht, die nicht nur die gemeinschaftlichen Belange, sondern auch »die Einzelheiten des privaten Lebens« (ebd., 187) regelten. Hier habe eine Solidarität aus Ähnlichkeit bestanden, in der das individuelle Bewusstsein vollständig vom Kollektivbewusstsein beherrscht worden sei. In diesen Gesellschaften, so Durkheim, »gehört sich das Individuum nicht selbst« (ebd., 182). Es sei vielmehr »eine Sache, über die die Gesellschaft verfügt« (ebd.). Hier gelte: »Das Bewußtsein aller vibriert im Einklang«, denn »je deutlicher die Glaubensüberzeugungen und die Praktiken in der Tat sind, um so weniger Platz lassen sie den individuellen Verschiedenheiten« (ebd., 205). Diese Ähnlichkeitssolidarität erreiche dann »ihr Maximum, wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt; aber genau in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (ebd., 181f.; Herv. i.O.).

Während die traditionalen Gesellschaften noch in der Lage gewesen seien, die Einzelnen in vorgegebene soziale Gruppen und Gemeinschaften absorptiv einzufügen und sie ihre mögliche individuelle Einmaligkeit gar nicht erst fühlen zu lassen, so würden diese Kollektivvorstellungen und Gemeinschaftsgefühle in den modernen Gesellschaften zusehends brüchig. Denn mit zunehmender Arbeitsteilung und beruflicher Differenzierung »verliert das Kollektivbewußtsein an Autorität und vergrößert sich die individuelle Variabilität« (ebd., 363). Im Verlauf der sozialen Evolution lockern sich nämlich, so Durkheim, »die Bande, die das Individuum an die Familie, an die Heimat, an die überkommenen Traditionen und an das kollektive Brauchtum der Gruppe binden. Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verläßt

die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und entfaltet immer mehr eigene Ideen und eigene Gefühle.« (Ebd., 470) In diesem Rahmen können dann, so Durkheim, in der Gesellschaft nur diejenigen kollektiven Gefühle wachsen, »die nicht auf soziale Dinge hinzielen, sondern auf das Individuum« (ebd., 222). Das alte religiöse Kollektivbewusstsein werde deshalb zunehmend abgelöst durch einen neuartigen religiösen Kult, in dem nicht mehr göttliche Mächte, sondern »das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion« (ebd., 228) zu werden beginnt. Aber auch wenn dieser neue Kult wie alle Religionen »den Willen aller auf ein gleiches Ziel richtet«, so sei dies, wie Durkheim zu bedenken gibt, nun aber kein soziales Ziel mehr, denn dieser Kult binde uns nicht an die Gesellschaft, »sondern an uns selbst. Folglich bildet er kein echtes soziales Band.« (Ebd.) Und deshalb habe man auch, wie Durkheim hier resümierte, »den Theoretikern, die aus diesem Gefühl die ausschließliche Basis ihrer Moraldoktrin gemacht haben, mit Recht vorwerfen können, daß sie die Gesellschaft auflösen« (ebd.).

Die moderne Orientierung an der Würde des Menschen reiche also bei weitem nicht aus, um der arbeitsteiligen Gesellschaft ein festes moralisches Band zu geben. Dennoch mache der entstehende »Kult des Individuums« (ebd., 478) deutlich, dass die Moral der hocharbeitsteiligen Gesellschaft im Vergleich zum religiösen Kollektivbewusstsein früherer Zeiten »durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert« (ebd.) sei. Er wolle nämlich »aus uns keine Diener idealer Mächte« machen und auch nicht »jede freie Überprüfung ersticken« (ebd.). Er ziele vielmehr darauf, »unsere 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.). In diesem Sinne existiere heute, wie Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch resümierte, »im gesunden Bewußtsein eines jeden einzelnen das sehr lebhafte Gefühl des Respekts für die menschliche Würde« – und dies sei der Grund, »warum wir, nach der Kantschen Formel, die menschliche Persönlichkeit überall respektieren müssen, wo man sie antrifft, d.h. bei uns wie bei unserergleichen« (ebd., 470).

Die Dreyfus-Affäre und der Kult des Individuums

War das Motiv vom Kult des Individuums im Arbeitsteilungsbuch noch negativ gefasst und als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt wahrgenommen worden, so wurde es in der Dreyfus-Affäre zu einer zentralen Verteidigungswaffe.

nommen worden, so sollte Durkheim diese Einschätzung wenige Jahre später – im Kontext der Dreyfus-Affäre – grundlegend revidieren (vgl. Große Kracht 2014, 224–229). Der öffentliche Streit um den 1894 zu Unrecht wegen angeblicher Spionage für das Deutsche Reich verurteilten und auf die Teufelsinsel vor Französisch-Guayana verbannten jüdisch-elsässischen Artillerie-Hauptmann Alfred Dreyfus hatte die Dritte Republik seit den späten 1890er-Jahren zunehmend erschüttert und zutiefst gespalten. Der Konflikt eskalierte, als Émile Zola, der berühmteste französische Schriftsteller der Zeit, im Januar 1898 einen 34-seitigen öffentlichen Protestbrief an den französischen Staatspräsidenten schickte, in dem er die skandalösen Hintergründe der Verurteilung offenlegte und im Namen der Menschenrechte Gerechtigkeit für Alfred Dreyfus einforderte. In anschließenden Prozess wegen Beleidigung der Ehre des Pariser Militärgouverneurs wurde er zu einer einjährigen Gefängnisstrafe verurteilt und verließ daraufhin das Land. Als schließlich im September ein Major des Nachrichtendienstes wegen Dokumentenfälschung angeklagt wurde und sich in der Zelle mit einem Rasiermesser das Leben nahm, erreichte die Dreyfus-Affäre, die erst im Juli 1906 mit der vollständigen Rehabilitierung des Hauptmanns endete, ihren politischen Höhepunkt; mit einer enormen öffentlichen Erregung, mit unzähligen Pressekommentaren, Versammlungen und Stellungnahmen, mit zahlreichen hitzigen Verleumdungskampagnen, mit breiter Hass- und Hetzpropaganda bis hin zu militärischen Krawallen und Schlägereien auf der Straße.

Auch Émile Durkheim griff mit einem eigenen Aufsatz, der im Juli 1898 in der linksrepublikanischen *Revue bleue* erschien, in diesen Streit ein und schlug sich mit Verve auf die Seite derer, denen »die Rechte des Individuums unantastbar erscheinen« (Durkheim 1986, 54). Diese publizistische Intervention war für Durkheim ungewöhnlich, denn grundsätzlich wollte er sich als ein distanzierter, allein der Wissenschaft verpflichteter Forscher verstehen, der sich aus den schwankenden Aufgeregtheiten des politischen Alltags heraushält; ein Selbstverständnis, von dem er nur zweimal in seinem Leben abwich: in der Dreyfus-Affäre und während des Ersten Weltkriegs.²

2 So veröffentlichte Durkheim, der sich in der Kriegszeit in zahllosen Komitees und Initiativen engagierte, im Jahr 1915 zum einen eine zugleich auch in deutscher Sprache erschienene Schrift über den »krankhaften Charakter« der deutschen, zwischen Obrigkeitstaatlichkeit und Militarismus changierenden Mentalität (Durkheim 1995e). Zum anderen erschien in diesem Jahr, ebenfalls in beiden Sprachen, eine gemeinsam mit dem Historiker Ernest Denis verfasste Schrift zur Kriegsschuldsfrage (Durkheim/Denis 1915). Durkheims politisch-publizistisches Engagement dürfte damit zusammen-

Die Unterstützer des verbannten Hauptmanns Dreyfus hatten sich in der *Ligue des droits de l'homme et du citoyen* organisiert. Sie forderten eine Neuaufnahme des Prozesses und sahen sich vehementen Angriffen aus Militär und Politik, aus Adel und Klerus ausgesetzt, für die die Autorität der französischen Nation allemal höher stand als vermeintliche Menschenrechtsverletzungen an einem einzelnen jüdischen Armeeangehörigen. Die sogenannten *Antidreyfusards* schürten antisemitische, klerikale und nationalistische Stimmungslagen, um die Ehre und das Ansehen der Nation und ihres Militärs zu verteidigen und eine Rehabilitation Dreyfus' zu verhindern. Sie schlossen sich im Dezember 1898 in der *Ligue de la patrie française* zusammen, um nicht zuletzt den »zersetzenden Individualismus« zu verurteilen, durch den sie die Einheit der französischen Nation bis in ihre Fundamente bedroht sahen. In diesem Sinne hatte der katholische Publizistik Ferdinand Brunetière, der später zu den ersten Mitgliedern der Vaterlandsliga gehören sollte, den modernen Individualismus schon im März 1898 in einem bissigen Artikel in der von ihm herausgegebenen *Revue des Deux Mondes* als »die große Krankheit unserer Zeit« bezeichnet, deren Folgen noch schlimmer seien als die von Parlamentarismus, Sozialismus und Kollektivismus (Brunetière 1898, 445).

Durch diesen Artikel veranlasst, sah sich Durkheim, der die Sektion Bordeaux der Menschenrechtsliga leitete, zu einer vehementen Verteidigung des modernen Individualismus herausgefordert. Er plädierte in seinem Aufsatz vom Juli 1898 dafür, zwei gegenläufige Ausprägungen des Individualismus zu unterscheiden, um den »utilitaristischen Egoismus von Spencer und den Ökonomen«³ nicht mit dem moralischen Individualismus eines Kant und Rousseau zu verwechseln, der »mehr oder weniger glücklich in der Erklärung der Menschenrechte formuliert« worden sei und den man »gemeinhin in unseren Schulen lehrt« (Durkheim 1986, 55). Dieser habe nämlich mit einem »egoistischen Kult des Ichs« (ebd., 56) nichts zu tun. Vielmehr artikuliere sich im öffentlichen Protest gegen das Alfred Dreyfus angetane Unrecht – so Durkheims These – der neue Kult des Individuums, das moralische Ideal der

hängen, dass man ihn gelegentlich deutscher Abstammung verdächtigte. Später kam dann der Schmerz über den Tod seines Sohnes André hinzu, der im April 1916 als »gefallen« gemeldet wurde. Dieser Verlust dürfte für den frühen Tod Durkheims mitverantwortlich gewesen sein.

³ Durkheim spricht hier von *les économistes*, also von den Ökonomen. Die nur im Deutschen gebräuchliche kritische Zuspitzung zu »Ökonomen«, die sich in der deutschen Übersetzung findet, ist irreführend.

Freiheit und Gleichheit aller, das nun auf dem Wege sei, sich zur neuen Basismoral der Französischen Republik zu entwickeln. Dieses neue Ideal, das sich an der Heiligkeit der Person festmache, gehe – wie die klassische Formulierung Durkheims lautet,

»soweit über die Ebene der utilitaristischen Ziele hinaus, daß es den gewissenhaften Menschen, die es erreichen wollen, vorkommt, als sei es völlig von Religiosität geprägt. Diese menschliche Person [...] wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verliehen; man betrachtet sie so, als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einem Menschen nach dem Leben trachtet, die Freiheit eines Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral ist also [...] eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.« (Ebd., 56f.)

Hatte Durkheim im Arbeitsteilungsbuch noch bedauert, dass der Kult des Individuums kein soziales Band stiften könne, so feierte er nun gerade den individualistischen Kern dieses Kults und zeichnete ihn in besonderer Weise aus. Diese neue Religion sei zutiefst

»individualistisch, da ja ihr Gegenstand der Mensch und der Mensch seiner Definition nach ein Individuum ist. Mehr noch: es gibt kein System, in dem der Individualismus unbeugsamer wäre. Nirgendwo werden die Rechte des Individuums mit größerem Nachdruck bekräftigt, denn hier wird das Individuum in den Stand der sakrosankten, unantastbaren Dinge erhoben. Nirgendwo wird es eifersüchtiger geschützt gegen Übergriffe von außen, woher sie auch kommen.« (Ebd., 57)

Und diese Religion der Menschheit habe, so Durkheim, »alles, was nötig ist, um zu ihren Gläubigen in einem nicht minder imperativen Ton zu sprechen wie die Religionen, die sie ersetzt« (ebd., 59).

Der Kult des Individuums ziele dabei, so Durkheim, auf die »Glorifizierung nicht des Ichs, sondern des Individuums im allgemeinen. Seine Triebfeder ist nicht der Egoismus, sondern die Sympathie für alles, was Mensch ist,

ein größeres Mitleid für alle Schmerzen, für alle menschlichen Tragödien, ein heftigeres Verlangen, sie zu bekämpfen und sie zu mildern, ein größerer Durst nach Gerechtigkeit« (ebd., 60). Dieser Kult kenne »als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung«; dennoch führe er keineswegs in die »intellektuelle und moralische Anarchie« (ebd.). Im arbeitsteiligen Differenzierungsprozess moderner Gesellschaften werden die Individuen nämlich, so Durkheim, schon bald »nichts Gemeinsames mehr haben [...] außer ihrer Eigenschaft als Mensch« – und die kollektiven Gefühle, die diese Eigenschaft in den modernen Gesellschaften erwecke, seien dann noch »die einzigen, die sich annähernd in allen Herzen wiederfinden« (ebd., 63). Von daher sei in Zukunft – dies war zumindest Durkheims im Kontext der Dreyfus-Affäre aufkeimende Hoffnung – ein unaufhaltsamer Siegeszug dieses Individualitätskultes zu erwarten, »denn um dessen Aufschwung anzuhalten, müßte man die Menschen daran hindern, sich zunehmend voneinander zu differenzieren« (ebd., 63f.).

In der moralischen Empörung, die das Alfred Dreyfus angetane Unrecht in linksrepublikanischen Kreisen des gebildeten Bürgertums in Paris und einigen weiteren Großstädten auslöste – viel mehr war es wohl nicht; die Gegenreaktionen waren jedenfalls landesweit wesentlich intensiver und fanden in der französischen Bevölkerung deutlich größere Resonanz (vgl. Waechter 2019, 101f.) –, sah Durkheim also den Glutkern eines neuartigen, das Herz und die Gefühle der Menschen erobernden religiösen Kultes, der das Motiv der Heiligkeit der Person mit starken Ehrfurchtsgefühlen ausstattete. Und er verband damit die Erwartung, dieser neue Kult könne eines Tages vielleicht ganz Frankreich mit starken moralisch-emotionalen Verpflichtungsbereitschaften unter das Banner von Freiheit und Gleichheit zusammenführen. Schließlich sei Frankreich, wie er feierlich erklärte, das einzige Land, »in dem die Sache des Individuums wirklich Sache der Nation ist, [...] denn es gibt kein anderes, das sein Schicksal so eng mit dem Schicksal dieser Ideen verknüpft hat« (ebd., 65f.).

Uneingelöste Hoffnungen und ein »Wind der Traurigkeit«

Mit dieser religionssoziologischen Interpretation der wachsenden Achtsamkeit moderner Gesellschaften gegenüber individuellen Menschenrechtsverletzungen hat Durkheim möglicherweise eine aussichtsreiche Fährte aufgenommen. Es sprechen nämlich viele Argumente dafür, dass das Bekenntnis zur

Unantastbarkeit der Menschenwürde in der Tat weniger in abstrakten Einsichten rationalistischer Aufklärungsphilosophie als in konkreten Unrechts erfahrungen gründet. Ob moderne Gesellschaften aber tatsächlich in der Lage sind, die ambitionierten Anforderungen an eine solche Integrationsreligion – sie muss ja schließlich so gegenläufige Gehalte wie ›transzendenten Majestät‹, ›freie Prüfung‹ und ›Autonomie der Vernunft‹ gleichermaßen befeuern – dauerhaft und stabil zu erfüllen, ist in hohem Maße fraglich. Im 19. und 20. Jahrhundert waren zwar intensive öffentliche Erregungspotenziale großformatig inszenierter faschistischer und stalinistischer Nationalreligionen zu beobachten; hier wurde dem ›Glauben an die Menschenwürde‹ aber bekanntlich keinerlei Ehrfurcht, sondern nur Hohn und Spott entgegengebracht. Vergleichbare kollektive Rituale eines intensiv erlebten Individualitätskultes mit seinen Dogmen von der ›Autonomie der Vernunft‹ haben sich dagegen nicht entwickelt; und man kann sich in der Tat fragen, wie sie überhaupt möglich sein sollten. Auch Durkheim selbst scheint von seiner Intuition aus dem Jahr 1898 später wieder abgerückt zu sein. Zum mindesten hat er das Motiv vom Kult des Individuums in seinen späteren Schriften kaum noch aufgegriffen. Die Aporie, dass dieser Kult zwar ohne »Symbole und Riten im eigentlichen Sinne, Tempel und Priester« auskommen könne, sehr wohl aber auf »kollektiven Praktiken von besonderer Autorität« aufruhen müsse (Durkheim 1986, 62), konnte er jedenfalls nicht auflösen. Und auch die Dreyfus-Affäre selbst ist im historischen Rückblick wohl eher als Beginn der Formierung eines modernen, antisemitisch und xenophob aufgeladenen französischen Nationalismus denn als Beginn einer nachhaltigen universalistischen Menschheitsreligion zu bewerten.

Wie auch immer: Mit der These vom Kult des Individuums zielte Durkheim auf einen nicht philosophisch, sondern soziologisch gefassten Zugang zum Motiv der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Damit verband er die Hoffnung, diese Basisüberzeugung der politischen Moderne auf eine wesentlich breitere Grundlage stellen zu können als die einzig mit den Kategorien einer immer schon existierenden Vernunftnatur des Menschen argumentierenden Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts. Die »Würde des Individuums« (ebd., 59) ruhte für ihn also einzig auf der moralsoziologischen Entwicklungs dynamik der Gesellschaft, nicht aber auf wie auch immer gearteten philosophischen Einsichten einer im Individuum angelegten Vernunft. Sie werde in diesem Sinne hervorgebracht von der arbeitsteiligen Gesellschaft selbst, denn in einer Gesellschaft, in der, wie Durkheim pointiert formulierte, »jeder Kopf auf einen anderen Punkt des Horizonts gerichtet« sei, hätten die

Individuen am Ende nichts Gemeinsames mehr »außer ihrer Eigenschaft als Mensch, außer den für die menschliche Person im allgemeinen konstitutiven Merkmalen« (ebd., 63). Dann bleibe »nichts mehr übrig, was die Menschen gemeinsam lieben und ehren können, abgesehen vom Menschen selbst«; dann blieben nur noch jene sozialen Gefühle, die sich in der »Idee der menschlichen Person« artikulieren, »deren rationaler Ausdruck die individualistische Moral ist« (ebd.). Und so konnte Durkheim in der Zeit der Dreyfus-Affäre als Fazit seiner Überlegungen erklären: »Der Individualismus bedeutet nicht nur keine Anarchie, sondern stellt fortan das einzige Glaubenssystem dar, das die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann.« (Ebd., 62)

Durkheim verteidigte in diesem Zusammenhang explizit auch den »Liberalismus des 18. Jahrhunderts« (ebd., 57). Dieser sei nämlich »nicht einfach eine Kabinettstheorie, eine philosophische Konstruktion«; vielmehr sei er »eingeflossen in die Fakten, er hat unsere Institutionen und unsere Sitten durchdrungen, er ist mit unserem ganzen Leben verwoben« (ebd.). Allerdings müsse man ihn auf unsere heutigen Verhältnisse übertragen, denn damals sei es ihm ausschließlich darum gegangen, »das Individuum von den politischen Fesseln zu befreien, die seine Entwicklung behinderten« (ebd., 67). Nachdem dieses Ziel mit dem Durchbruch zur Republik erreicht worden sei, habe sich aber »ein Wind der Traurigkeit und Entmutigung über das Land« erhoben, da man nun »nicht wußte, was man mit dieser so mühsam erworbenen Freiheit anfangen sollte« (ebd.). Deshalb müsse es gegenwärtig darum gehen, »den Individualismus zu vervollständigen, zu erweitern und zu organisieren, nicht ihn zu beschränken und zu bekämpfen« (ebd., 68). Durkheim erklärte dabei mit Nachdruck, allerdings leider nur in einer Fußnote, dass man in diesem Sinne »unwidersprochen Individualist sein und zugleich sagen kann, dass das Individuum eher Produkt der Gesellschaft als dessen Ursache ist. Und zwar deshalb, weil der Individualismus wie alle Moralen und Religionen selbst ein gesellschaftliches Produkt ist. Das Individuum erhält von der Gesellschaft selbst die moralischen Anschauungen, die es heiligen« (ebd., 70; Anm. 4). In diesem Zusammenhang formulierte Durkheim trotz seiner inhaltlichen Sympathien mit dem menschenrechtlichen Individualismus aber zugleich eine denkbar scharfe Kritik an Kant und Rousseau, die in seinen späteren Schriften häufiger auftauchen sollte, indem er lakonisch ergänzte: »Das ist es, was Kant und Rousseau nicht verstanden haben. Sie haben ihre individualistische Moral nicht aus der Gesellschaft, sondern aus dem Begriff des isolierten Individuums ableiten wollen. Das Unterfangen war undurchführbar.« (Ebd.)

Moralische Autonomie als Produkt der Gesellschaft

Die moralsoziologische Auseinandersetzung mit den philosophischen Moralisten des 18. Jahrhunderts sollte Durkheim auch in späteren Jahren fortführen, etwa in seiner im Studienjahr 1902/03 an der Pariser *Sorbonne* gehaltenen Vorlesung über die Aufgaben einer säkularen Moralerziehung (Durkheim 1984). Die Moralphilosophen gingen, so notierte er hier, von der Vorstellung aus, »daß jeder von uns das Wesentliche der Moral in sich trägt« und dass man nur »mit genügender Aufmerksamkeit in sich selber forschen muß, um es dort mit einem Blick zu entdecken« (ebd., 76). »Man nahm an, daß es *eine* menschliche Natur gibt, deren Formen und Eigenschaften ein für allemal bestimmbar wären.« (Ebd., 38; Herv. i.O.) Dementsprechend müsste sich die Pädagogik nur fragen, »auf welche Weise die erzieherische Tätigkeit auf diese derart definierte menschliche Natur zu wirken habe« (ebd., 39), damit sie sich voll und ungehindert entfalten kann. Die autonome Persönlichkeit erscheine hier nicht als »ein Ergebnis der Umwelt«; vielmehr meine man, dass sie gleichsam »aus dem Nichts geboren ist, daß sie seit Ewigkeit existiert, ungeteilt und unteilbar, ein wahres psychisches Atom, das uns, man weiß nicht wie, in den Körper gefallen ist« (ebd., 154).

Für Kant etwa sei die moralische Autonomie in diesem Sinne allein »das Werk des vernünftigen Willens« (ebd., 155f.). Dabei werde aber ignoriert, dass unsere Vernunft »keine transzendente Fähigkeit« darstelle; sie sei vielmehr »ein Teil der Welt und folglich steht sie unter dem Gesetz der Welt« (ebd. 156). Für die Idee der Autonomie der Person gelte deshalb, so Durkheim, dass wir sie »nicht fertig von der Natur bekommen« oder sie »bei der Geburt unter unseren Grundeigenschaften vorfinden« (ebd., 163). Denn allein die Tatsache, dass wir im Blick auf die Anforderungen einer echten moralischen Autonomie immer anspruchsvoller werden, dass wir im Vergleich zu früheren Zeiten immer stärker nach Freiheit und Selbstbestimmung streben, beweise bereits, dass es sich bei diesem Phänomen nicht »um eine immer gleich wahre Möglichkeit einer ganz abstrakten Wahrheit handelt, sondern um etwas, das wächst, das ständig wird, das sich in der Geschichte entwickelt« (ebd., 159). In diesem Sinne sei die Autonomie, wie Durkheim betonte, ideal und real zugleich, »denn das Ideal, das sie uns vorschlägt, liegt nicht außerhalb der Zeit und des Raumes; es nimmt an der Wirklichkeit teil, es ist ein Teil von ihr und belebt diesen konkreten und lebenden Körper, den wir sehen und den wir sozusagen berühren, an dessen Leben wir selbst beteiligt sind: die Gesellschaft« (ebd., 167f.).

Damit sich eine individuelle Autonomie des Menschen entwickeln kann, müssen wir uns Durkheim zufolge also »in möglichst enge Beziehung mit der Urquelle des geistigen und moralischen Lebens setzen« (ebd., 122). Und diese Quelle »liegt nicht in uns; sie liegt in der Gesellschaft. Die Gesellschaft erzeugt und bewahrt jene Reichtümer der Zivilisation, ohne die der Mensch auf den Stand der Tiere zurückfiele.« (Ebd.) Deshalb müssten wir uns dem Einfluss der Gesellschaft möglichst weit öffnen und uns nicht »eifersüchtig auf uns selbst zurückziehen, um unsere Autonomie zu verteidigen« (ebd.). Insofern gelte, wie Durkheim im Einklang mit den Solidaristen seiner Zeit hier nachdrücklich betonte: »Der Antagonismus zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, den so viele Theoretiker leichtfertig angenommen haben, besteht also gar nicht«, denn so, »wie sich unser physischer Organismus mit Nahrungsmitteln ernährt, die er sich von außen holt, so nährt sich unser geistiger Organismus mit Ideen, Gefühlen und Praktiken, die uns von der Gesellschaft kommen. Von ihr haben wir den größten Teil unser selbst.« (Ebd., 121)

Die politischen und moralischen Vorstellungen der Moralisten seien dagegen, so Durkheim, »wesentlich atomistisch« (ebd., 293). Für Rousseau etwa, »den man als den überragenden Theoretiker dieser Zeit ansehen kann, gibt es nichts Wirkliches in der Gesellschaft als das Individuum« (ebd.). Für ihn sei »die soziale Ordnung nicht das Ergebnis einer historischen Evolution«, sondern »ein Akt individueller Willensäußerungen, die untereinander durch einen Kontrakt verbunden sind«, wobei die Individuen für die Entstehung und den Bestand dieser Ordnung »nur ihrer selbst bewußt und in ihren Entschlüssen fest« sein müssten (ebd.). Heute aber beginne man zu lernen, dass die Gesellschaft keineswegs ein willentliches Produkt der Individuen und ihrer Entscheidungen sei; dass sie, »obwohl sie nur von Individuen gebildet wird, trotzdem eine eigene Wirklichkeit ist« (ebd., 295). Für Durkheim war sie nämlich wie für die Solidaristen »das Ergebnis von unzähligen Kräften – unsere ist dabei nur ein winziges Teilchen – von Kräften, die sich nach Gesetzen und Formen verbinden, die wir nicht kennen, die wir schon gar nicht gewollt und vorbereitet haben; im übrigen erhalten wir sie zum größten Teil bereits fertig von der Vergangenheit« (ebd., 164). In diesem Sinne sei die Gesellschaft anzusehen als »die Quelle jenes intellektuellen und moralischen Lebens, an dem wir unsere Mentalität und unsere Moralität speisen« (ebd., 136). Sie sei »die Bewahrerin aller dieser Reichtümer der Zivilisation« (ebd.), die sie von Zeitalter zu Zeitalter, von Generation zu Generation anhäufe und an ihre Individuen weitergebe.

Wenn man also zu einem angemessenes Verständnis von Individuum und Gesellschaft, von individueller Autonomie einerseits und historisch-sozialer Einbindung andererseits gelangen wolle, dann müsse man, so forderte Durkheim hier energisch, das für die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts so prägende »simplistische Joch abschütteln«, den sozialwissenschaftlichen Blick auf Geschichte und Gesellschaft richten und dem seit den Zeiten des cartesianischen Denkens des 17. Jahrhunderts in der Philosophie vorherrschenden »Glaubensbekenntnis an die abstrakte Vernunft, an die vernünftelnde Vernunft«, eine finale Absage erteilen (ebd., 295). Denn ob wir wollen oder nicht: Wir sind nun einmal, wie Durkheim gegen den Voluntarismus der Aufklärungsphilosophie betonte, »viel eher passiv als aktiv. Wir werden viel mehr gehandelt als wir selber handeln« (ebd., 153). Und »wenn unser Ge-wissen spricht, spricht die Gesellschaft in uns« (ebd., 138). Heute verlange die moderne Gesellschaft von ihren Individuen aber stärker als je zuvor »eine wirkliche und wahre Autonomie« (ebd., 159). Wenn diese aber keine immer schon mit der Natur des Menschen an sich gegebene Instanz sein könne, dann müsse man festhalten: »Wir machen sie uns selbst, in dem Maß, wie wir die Dinge nach und nach besser begreifen.« (ebd., 163) Durkheim bezeichnete sie deshalb als eine »progressive Autonomie« (ebd., 159), die vom sozialen Evolutionsprozess hervorgebracht werde und in den modernen Gesellschaften beständig zunehme.

Relative und progressive Autonomie zugleich

Auch wenn der Siegeszug der modernen »progressiven Autonomie« im Kern nicht von den durch Bildung und Aufklärung bewusst gewordenen Vernunftbegabungen der Individuen, sondern von den historisch-sozialen Differenzierungsprozessen der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik gespeist werde, so bedeute dies keineswegs, dass die modernen Individuen diesen Prozessen nur ohnmächtig zusehen könnten, dass sie nur ihre macht- und willenlosen Funktionen seien. Für Durkheim galt vielmehr, dass die Mitglieder der modernen Gesellschaft durch die Erkenntnisse der Moral- und Sozialwissenschaften eine neue und eigenständige Handlungsmacht gewinnen. Denn »nur wenn wir in einem gewissen Maß das Ergebnis der Dinge sind, können wir uns durch die Wissenschaft sowohl der Dinge, die auf uns wirken, als auch der Wirkung selbst bewußt werden. Und damit werden wir wieder unsere Herren.« (Durkheim 1984, 164) Von daher gelte:

»Wir können die Moralwelt nur so erobern, wie wir die physische Welt erobern: indem wir die Moraldinge wissenschaftlich erforschen.« (Ebd.) Auch wenn Durkheim sich gerne als Protagonist reiner Wissenschaftlichkeit inszenierte und bis auf wenige Ausnahmen Abstand hielt zu den heftig tobenden politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Dritten Republik, so ist doch unübersehbar, wie sehr er sich als Sozialwissenschaftler um die Grundlegung eines modernen freiheitlichen Personenkonzepts bemühte. Er wollte der Französischen Republik Argumente an die Hand geben, mit denen sie ihren ideologischen Gegnern aus den antirepublikanischen Milieus »auf wissenschaftlicher Grundlage« entgegentreten konnte. Und diese Grundlegung durfte natürlich nicht einfach philosophisch-abstrakter Art sein; sie musste im Rahmen der szientistischen Wissenschaftsgläubigkeit ihrer Zeit soziologisch und konkret sein, wenn es ihr gelingen sollte, den seit Jahrzehnten anhängenden ideologischen Grundsatzstreit zwischen Republik und Restauration endgültig zu überwinden.

Die solidaristische Ausgangsüberzeugung vom »gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«, wie sie von Fouillée und Durkheim – einmal sozialphilosophisch und einmal soziologisch, beide Male aber auf einem postliberalen Theorieniveau – entfaltet wurde,⁴ fällt den normativen Errungenschaften des freiheitsrechtlichen Denkens also keineswegs in den Rücken. Vielmehr macht sie deutlich, wie sehr dieses Leitbild nicht einfach ein philosophisches Kunstprodukt ist, sondern seine historische Entstehung, seine moralische Motivationskraft und seine hohen sozialen Verpflichtungspotenziale spezifischen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft selbst verdankt. Es kann deshalb für Durkheim auch nicht einfach aufgekündigt und überwunden werden, schon gar nicht im Namen der Gesellschaft und ihrer den Individuen vermeintlich übergeordneten Sinn- und Zweckbestimmungen, wie dies von konservativ-reaktionären Kreisen in immer wieder neuen Anläufen versucht wurde. Vielmehr sei festzuhalten, dass die Idee der individuellen Einzelpersönlichkeit, die in den modernen Gesellschaften ständig wächst und »für die Person eine immer größere Autonomie fordert«, keineswegs als »irgendein Ergebnis einer Wahnvorstellung des öffentlichen Be-

4 Es hat offensichtlich keine persönlichen Kontakte zwischen Durkheim und den Solidaristen gegeben. Zwar wird Fouillée in Durkheims Arbeitsteilungsbuch mehrfach zitiert; über persönliche Bekanntschaften Durkheims mit Fouillée, Bourgeois oder Gide ist aber nichts bekannt. Und auch an den solidaristischen Kongressen der Jahrhundertwende scheint Durkheim nicht teilgenommen zu haben.

wußtseins«, als Produkt fehlgeleiteter und irgendwie aus dem Gleichgewicht geratener Literaten und Philosophen abgetan werden könne (ebd., 154). Sie sei vielmehr, wie Durkheim immer wieder hervorhob, »selbst eine Tatsache, und statt sie abzuleugnen und ihr die Daseinsberechtigung abzusprechen, muß man sie, da sie existiert, erklären« (ebd., 154f.).

Wenn die modernen Gesellschaften ihren Individuen also hohe Grade an individueller Autonomie und persönlichen Rechten einräumen, dann liege dies nicht am abstrakten Begriff des Individuums, sondern – wie Durkheim in seiner Vorlesungsreihe zur Soziologie der Moral ausführte – an der Art und Weise, wie sich die Gesellschaft zum Individuum verhält: »Wenn der einzelne mehr oder weniger Rechte hat, wenn er bestimmte Rechte besitzt und bestimmte andere nicht, so nicht, weil er in einer bestimmten Weise beschaffen ist, sondern weil die Gesellschaft ihm einen bestimmten Wert zumißt, weil sie dem, was den einzelnen betrifft, einen mehr oder weniger hohen Wert beilegt.« (Durkheim 1999, 98) Von daher könne es »eine absolute Autonomie [...] nicht geben« (ebd., 100). Stattdessen sei festzuhalten: »Die Person ist Teil der physikalischen und sozialen Umwelt, sie ist engstens darin gebunden; deshalb kann sie nur eine relative Autonomie besitzen.« (Ebd.) Diese relative Autonomie sei aber zugleich eine progressive Autonomie, da die Rechte des Individuums »in ständiger Entwicklung begriffen« seien, denn »was gestern noch als Luxus erschien, ist morgen schon ein streng zu beachtendes Recht« (ebd.). Schließlich habe es, wie Durkheim anmerkte, früher Zeiten gegeben, in denen materielle Knechtschaft moralisch durchaus akzeptabel war. Heute dagegen frage man sich: »Kann man von einem Menschen, der nichts zum Leben hat, sagen, er sei autonom; er sei Herr seines Handelns? Welche Abhängigkeiten sind legitim, und welche sind illegitim? Auf diese Fragen läßt sich keine Antwort geben, die für alle Zeiten gültig wäre.« (Ebd.)

Die Quintessenz seiner Überlegungen zur Idee der autonomen Einzelpersonlichkeit hat Durkheim dann im Jahr 1906 noch einmal knapp reformuliert, als er im Blick auf den »moralischen Individualismus« programmatisch festhielt:

»Er ist die Art und Weise, in der die Gesellschaft den Menschen denkt, die nach außen projizierte und objektivierte Hochachtung, die sie ihm gegenwärtig entgegenbringt. So besteht zwischen Gesellschaft und Individuum keineswegs ein Antagonismus, wie so oft behauptet wurde; der moralische Individualismus ist in Wahrheit das Werk der Gesellschaft. Sie ist es, die den

Menschen zu einem Gott erhoben hat, dessen Dienerin sie geworden ist.«
(Durkheim 1976, 113)