

Durkheim-Werden – Durkheimianer werden

von Heike Delitz

"Von der Gesellschaft hängt die Moral ab, nicht vom Ich."

Es gibt diejenigen, die meinen, die Soziologie solle sich vom Gesellschaftsbegriff lösen, ihn aufgeben – und zwar insbesondere den Gesellschaftsbegriff Durkheims. Die Gesellschaft hebt den Gläubigen „über sich hinaus: sie selbst *tut das*“[1] – solche Sätze laden ja tatsächlich dazu ein, Durkheim für altmodisch, für holistisch, für einen Metaphysiker zu halten. Und so verwundert es nicht, dass viele es ablehnen, Durkheimianer zu werden, überzeugt davon, dass die Soziologie ohne den Begriff der Gesellschaft auskommen, ihn auflösen müsse, um sich den allein realen Subjekten und deren jeweils individuellen Handlungen zuzuwenden. Nicht anders hat beispielsweise Max Weber den ‚Spuk mit den Kollektivbegriffen‘ abzuwehren versucht. Es gibt aber auch die anderen, die – und sei es unterbewusst und indirekt – Durkheims Linie folgen, sofern sie nämlich vom gesellschaftlich konstituierten und nicht vom konstituierenden Subjekt ausgehen; die nach der gesellschaftlichen Funktion religiöser, normativer, oder ökonomischer Aktivitäten und Affekte fragen; sich für Repräsentationen des Kollektivs interessieren oder Korrelationsanalysen betreiben – kollektiv geteilten Motiven auf der Spur. Auch für solche ‚Durkheimianer‘ beinhaltet Durkheims Soziologie selbstverständlich Aspekte, die kaum noch teilbar sind – etwa der positivistische Bestimmungsversuch ‚pathologischer‘ sozialer Phänomene, die ein Georges Canguilhem so stringent wie implizit kritisierte,[2] oder den Evolutionismus, den die strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss verabschiedet hat. Gleichwohl: der distanzierte, verfremdende Blick Durkheims und die Perspektive einer kollektiv-zentrierten oder funktionalen Soziologie, die von der Prämisse ausgeht, dass Subjekte gesellschaftlich geformt und den gesellschaftlichen Normen ‚unterworfen‘ sind (wie Foucault gesagt hätte): beides ist unvermindert aktuell und macht Durkheims Soziologie auch heute noch zu einer zeitgenössischen. Um diese und weitere Aktualitäten zu sehen, ist es freilich notwendig, die Spezifik dieses Typs Soziologie zu verstehen: Wie kam es zum Werden Durkheims, wie und warum haben er und seine Mitstreiter gerade *diese* Art Soziologie erfunden? Davon ausgehend lässt sich überblicken, wie sie (in verschiedenen Richtungen) entfaltet wurde, wo wir es mit Durkheimians zu tun haben – und worin der Reiz und der Wert dieses Ansatzes bestehen.

Wege des Durkheim-Werdens

Durkheim hat eine Weile gebraucht, um zu seiner - von ihm selbst als soziozentrisch[3], von anderen wahlweise als positivistisch, rationalistisch oder funktionalistisch bezeichneten - Soziologie zu kommen. Wichtig für Durkheim waren dabei nicht zuletzt diejenigen, von deren Ansätzen er sich abzustoßen trachtete, etwa Gabriel Tarde, dessen Konzept des Inter-Individualismus heutigen Anti-Durkheimianern gerade deshalb vielversprechend scheint, weil es sich des durkheimschen Gesellschaftsbegriffes enthält. Auch die Aversion gegen Philosophen wie Henri Bergson war konstitutiv, namentlich gegen solche, die Durkheim als irrationalistisch verstand, als spekulativ und subjektivistisch. Dagegen, und gegen andere entfaltete sich die durkheimsche Soziologie als rationalistische ‚Philosophie ohne Subjekt‘. 1900, in jenem intellektuellen Moment, in dem der ‚Geist‘ neuerlich thematisch wurde,[4] entstand diese Soziologie zugleich auch als eine ‚Psychologie ohne Subjekt‘. Kurz, man versteht die Anlage von Durkheims Soziologie nur angesichts der damals konkurrierenden Disziplinen wie Philosophie und Psychologie, in Abgrenzung zu denen sich die neue Perspektive nur ausbilden konnte. Darüber hinaus soziologisierte die Durkheim-Schule auch Moral und Erkenntnis, also auch die Gegenstände der praktischen und theoretischen Philosophie; ebenso wie diejenigen von Rechts- und Religionswissenschaft, von Ethnologie und Geschichtswissenschaft. Man versteht den umfassenden Anspruch dieser Soziologie zudem auch besser, wenn man dabei um den Fleiß der Mitarbeiter weiß, die Besprechungs- und Lesewut im Dienst der *Année sociologique*; die Kreativität von Henri Hubert; oder Marcel Mauss' außergewöhnliches Gespür für die soziale Bedeutung ökonomischer oder religiöser Fakten. Und schließlich muss man selbstverständlich, um dieser Soziologie gerecht zu werden, an die gesellschaftlichen Probleme denken, mit denen sie befasst war und vor deren Hintergrund sie nicht zuletzt Religionssoziologie war - nämlich die damals drängende Frage nach dem sozialen ‚Band‘ moderner, funktional differenzierter, säkularer Gesellschaften.

Arten, Durkheimianer zu sein

Die Aktualität dieser Soziologie, die Formen ihrer Weiterführung sind zu vielfältig, um sie hier alle darzustellen. Bereits in Durkheims Werk selbst liegen ja Welten - sowohl thematisch als auch methodologisch - zwischen der Studie über den *Selbstmord* und den *Elementaren Formen des religiösen Lebens*. Bruno Karsenti hat einige in der Tradition Durkheims stehende Ansätze genannt, die aktuell sichtbar sind: Interaktionismus und Ethnomethodologie, die ‚pragmatische‘ Soziologie, Funktionalismus und Strukturalismus, die Theorie des Habitus und die

Soziologie sozialer Bewegungen.^[5] Es gibt weitere Seiten Durkheims, die aktuell, wenn auch verstreut, präsent sind: der epistemologische Durkheim, der symboltheoretische, der politische, der rationalistische und der praxistheoretische; der Durkheim der Menschenrechte, der Religionssoziologe, der Wissens-Ethnologe. Kurz, es gibt viele Durkheims; und immer wieder muss man ihn neu lesen, statt vorgefassten Meinungen zu folgen (das, übrigens, ist Durkheims erste Regel der soziologischen Methode). Interessiert man sich für gesellschaftstheoretische Fragen (was ist eigentlich eine ‚Gesellschaft‘?) und in diesem Zusammenhang für die soziale Bedeutung des Symbolischen, des Imaginären, sowie der Artefakte und Affekte, so bietet es sich insbesondere an, immer erneut *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* zu lesen. Das gilt nicht zuletzt angesichts der anhaltenden Strittigkeit des Gesellschaftsbegriffes überhaupt. Gerade in ihm nämlich erscheint uns Durkheim als keineswegs antiquiert. Man kann auf die gesamte strukturalistische und poststrukturalistische Konzeption des Subjekts verweisen, also die Einsicht in die gesellschaftliche Konstitution jeder Denkweise, der Gefühle, Werte und Affekte. Und auch die vom Autorentrio Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet und Claude Lefort entwickelte religions- und politiktheoretische Fassung des Gesellschaftsbegriffes verweist auf Durkheim: Auch deren „postfundamentalistisches“ Denken stellt ein kreativ verwaltetes Durkheim-Erbe dar – nun eine Theorie der Gesellschaft, der zufolge die Existenz einer mit sich selbst identischen Gesellschaft (beziehungsweise kollektiven Identität) *unmöglich*, und deren Fiktion gerade daher *notwendig* ist.^[6] Auch in der Analyse des gesellschaftlichen Imaginären heteronom konstituierter Gesellschaften sind die drei genannten Denker der Spur Durkheims treu. Das gilt namentlich für die Antwort auf die Frage, warum eine jede Gesellschaft *Religion* aufweist: In religiösen Begriffen beschreibt und heiligt sich eine Gesellschaft selbst, so hatte Durkheim geschrieben – Gott, die Götter, der Totemahne sind die „hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft“.[7] In religiösen Überzeugungen und Praxen instituiert sich eine Gesellschaft als in der „Schuld“^[8] Gottes stehend – in kulturellen Praxen und Semantiken wird eine imaginierte Instanz abgespalten, in der das Kollektiv umgekehrt gerade als begründet gilt. Institutionell wird das Kollektiv damit in einer ihm unverfügbaren Instanz fundiert, und werden Normen, Restriktionen und Werte legitimiert. Das gilt generell. Gesellschaften konstituieren sich, indem sie sich ein fundierendes Außen, ein primäres oder „zentrales Imaginäres“^[9] fabulieren – eine letzte gesellschaftliche Bedeutung, die gerade nicht als selbst gesetzt instituiert wird. Auch im Konzept der *Gesellschaft als imaginärer Institution* liegt mit anderen Worten ein Durkheim-Erbe, wie Castoriadis (wenn auch beiläufig) bekannt hat:

„Wie Durkheim gut erkannt hat, waren Religion und Gesellschaft anfangs ‚identisch‘. [...] Das Verbergen der Gesellschaft vor sich selbst, das Verkennen ihres eigenen Seins als Schöpfung [...] ermöglicht ihr, ihre Institution als außer Reichweite befindliche, als ihrem eigenen Handeln entzogene, auszugeben“.[10]

Für moderne, funktional differenzierte Gesellschaften sah Durkheim die Idee der Menschenrechte in genau dieser Funktion. An die Stelle Gottes tritt in dieser Form der kollektiven Existenz ein veritabler „Kult des Individuums“.[11] Angesichts

aktueller politischer Debatten um die Asylgesetzgebung, oder auch angesichts juristischer Entscheidungen (wie derjenigen des Bundesverfassungsgerichts zum Abschuss von Luftfahrzeugen, die gegen Menschenleben eingesetzt werden sollen^[12]) wird deutlich, dass es tatsächlich die Idee der *individuellen Menschenwürde* ist, die als ein fundierendes Außen auch gegenwärtiger moderner Demokratien fungiert. Das vorgesellschaftlich gedachte Individuum ist deren leerer Signifikant, der weder weiter begründbar ist noch einer Begründung bedarf – und vieles weitere bestimmt. In all dem hatte Durkheim Recht.^[13] Indes bezeichnet die Idee der Menschenrechte nur die eine Seite der demokratischen, imaginär instituierten Gesellschaft; auf der anderen Seite steht die des *souveränen Volkes*. Beide imaginäre Gründe motivieren immer erneut unvereinbare Begehren, Politiken und Selbstverständnisse. Die universalistische Idee der Menschenrechte und die partikuläre Idee des Volkes bilden derart das „demokratische Paradox“^[14], das auf konstitutive Weise den politischen Konflikt immer erneut befeuert – wegen dieses Paradoxes, und zugleich wegen der Art und Weise, in der sowohl die Idee der Menschenrechte als auch die des Volkes instituiert sind, nämlich als in ihren Konsequenzen prinzipiell bestimmbar, und ohne tatsächlich den leeren Signifikanten bestimmen zu können.^[15] Daher streiten moderne demokratische Gesellschaften immer erneut und konstitutiv um ihre Identität. Zugleich werden sie in dieser imaginären Gründung immer erneut bestärkt durch ihr Gegenteil, durch (auch gegenwärtig) *religiös* instituierte Gesellschaften – und *vice versa*.^[16] Diese Gesellschaftstheorie in der Tradition Durkheims interessiert sich schließlich auch dafür, wie Diskurse, rituelle Praxen, und symbolische Artefakte die je bestimmte imaginär instituierte kollektive Existenz immer erneut aktualisieren, konstituieren oder artikulieren.

Einen ganz anderen Gebrauch von Durkheim macht Philippe Descola, wenn er an eine Passage der *Elementaren Formen* anschließt, wo Durkheim den Körper einen „Individualisierungsfaktor“ nannte. Die Einzelnen sind aus Sicht der Durkheimschen Soziologie zunächst alle gleich, ihre Gedanken sind die ihrer Gesellschaft. Damit es (so Durkheim) dagegen Einzelpersonlichkeiten gibt, muss ein „Faktor eingreifen, der dieses Prinzip aufteilt und differenziert“.^[17] Auch für die aktuelle strukturelle Anthropologie ist die Individualität der Einzelnen und ihre Verbindung zu Kollektiven derart nur über ein „Spiel von Identität und Kontrast“ möglich.^[18] Und es sind in den Kulturen je andere Körper, die als Personen oder *socii* gelten – etwa die der Pekari oder der Affen bei den südamerikanischen Achuar. Je handelt es sich dann um andere Kollektive mit anderen Subjektivierungsweisen – und einer anderen Behandlung dessen, was bei uns als ‚Natur‘ gilt. In diesem Zusammenhang hatte bereits Lévi-Strauss bei Durkheim (und seiner Korrektur durch Bergson) das Thema der kollektiven Identifikation via Differenz ausgemacht: Totemistische Clans mit ihren je anderen Totems kultivieren – in Körpergestaltung, Verhüllung, Verhalten – ihre Differenz zu anderen Clans, und erzeugen sich damit selbst. Michel Maffesoli erkennt dasselbe Prinzip noch in den postmodernen ‚Stämmen‘ der Gegenwart. Durkheim selbst hatte im Übrigen in der zitierten Passage ein letztes Mal seinen Begriff der Gesellschaft geschärft: Die körperliche Existenz der Individuen impliziere, dass jeder einen anderen Blick auf

das Kollektiv habe – und eine ‚Gesellschaft‘ sei nichts anderes als die Summe dieser Blicke. Als körperliches Wesen stelle „jeder Einzelne eine Sonderwelt dar, in der die kollektiven Vorstellungen sich widerspiegeln und verschieden färben“.[19]

Kurz, Durkheim bleibt auf verschiedene Weisen aktuell – solange seine Konzepte übersetzbar sind. Oder um es mit Luhmann zu sagen, Durkheim bleibt ein soziologischer Klassiker – und klassisch „ist eine Theorie, wenn sie einen Aussagenzusammenhang herstellt“, der zwar nicht mehr buchstäblich geteilt wird, der aber „als Problem fortlebt“.[20] Der Trend zu Soziologien ohne Gesellschaft, zu Interaktions-, Handlungs-, und Praxistheorien oder zu Phänomenologien macht hier zwar einerseits skeptisch. Andererseits ist es jedoch gerade die Distanzierungsleistung dieser soziozentrischen, und postfundamentalistisch lesbaren Denkweise, die es in Zeiten gesellschaftlicher Irritationen, in Momenten unvorhersehbar neuer Individualismen wie auch Fundamentalismen wichtig erscheinen lässt, Durkheimianer zu werden – und die Frage nach der kollektiven Existenz weiterhin zu stellen.

Fußnoten

Das Zitat im Untertitel stammt aus: Émile Durkheim, Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: ders., Soziologie und Philosophie, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1967, S. 84–116, hier S. 116.

[1] Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), übers. v. Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main 1994, S. 560.

[2] Georges Canguilhem, Das Normale und das Pathologische (1943/1966), übers. von Monika Noll und Rolf Schubert, Berlin 2012.

[3] So der Begriff, den Durkheim und Mauss *en passant* für ihre wissenssoziologische Perspektive fanden. Vgl. Émile Durkheim / Marcel Mauss, Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen (1903), in: Émile Durkheim, Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1993, S. 171–256, hier S. 254 f.

[4] Frédéric Worms, La philosophie en France au XX^e siècle. Moments, Paris 2009, S. 96–103.

[5] Bruno Karsenti, La société en personnes. Etudes durkheimiennes, Paris 2006, S. 2.

[6] Oliver Marchart, Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013.

[7] Durkheim, Elementare Formen, S. 468.

[8] Marcel Gauchet, La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive (1977), in: ders., La condition politique, Paris 2005, S. 45–90.

[9] Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie (1964/65 und 1975), übers. von Horst Brühmann, Frankfurt am Main 1984.

[10] Cornelius Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion (1978–80), in:

ders., Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3, Linz 2010, S. 87-110, hier S. 94 f.

[11] Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), übers. v. Ludwig Schmidts u. Michael Schmid, Frankfurt am Main 1988, S. 227 und 478.

[12] BVerfG, Urteil des Ersten Senats vom 15. Februar 2006 (1 BvR 357/05 - Rn. (1-156)).

[13] Gauchet, La dette du sens, S. 51 ff. und 63.

[14] Chantal Mouffe, Das demokratische Paradox, übers. von Oliver Marchart, Wien 2008. Vgl. Marcel Gauchet, Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, übers. v. Wolfgang Kaiser, Reinbek b. Hamburg 1991; sowie - mit Blick auf die Institution des individuellen Wahlrechts als diejenige, in der sich das ‚Volk‘ äußern soll - Claude Lefort, La question de la démocratie (1983), in: Essais sur le politique, Paris 1986, S. 17-32, hier S. 28 f.: „C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux. [...] Le nombre se substitue à la substance.“ Vgl. ders., Fortdauer des Theologisch-Politischen?, übers. v. Hans Scheulen u. Ariane Cuvelier, Wien 1999, S. 53 und 58.

[15] Vgl. in diesem Sinne zur Differenz religiös und demokratisch institutierter Gesellschaften Robert Seyfert / Bernhard Giesen, *Collective Identities, Empty Signifiers and Solvable Secrets*, in: *European Journal of Social Theory* 19 (2016), 1, S. 111-126.

[16] Marcel Gauchet, Les ressorts du fondamentalisme islamique, in: *Le Débat* No. 185 (2015), 3, S. 63-81.

[17] Durkheim, *Elementare Formen*, S. 367.

[18] Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 2011, S. 196 f.

[19] Durkheim, *Elementare Formen*, S. 367. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Karsenti, *La société en personnes*.

[20] Niklas Luhmann, *Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie* (1977), in: Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 19-40, hier S. 19.