

Elementare Formen der Soziologie

von Bruno Latour, Gustav Roßler (Übersetzer)

Fortgeschrittene Formen der Theologie

Dieser Artikel wurde ursprünglich für das Kolloquium anlässlich der Hundertjahrfeier des Erscheinens von *Les formes élémentaires de la vie religieuse* am Collège de France verfasst, das unter Leitung von Frédéric Keck am 8. Juni 2012 stattgefunden hat. Der Autor dankt besonders einem der anonymen Leser für seine Anmerkungen.

„Hinsichtlich der Gesellschaft haben wir noch die Mentalität von Primitiven.“ (S. 50)*

„Was ist das für eine Wissenschaft, deren Hauptentdeckung darin bestünde, den Gegenstand, den sie untersucht, verschwinden zu lassen?“ (S. 105)

„Der französische Geist hätte sich grundlegend zu wandeln, wenn diese Form von Irrationalismus, die der Pragmatismus darstellt, akzeptiert werden müsste.“ (Durkheim 1987, S. 11)

Stellen wir uns einen Organismus vor, der die Welt nur als ein Chaos von Empfindungen, bar jeden Zusammenhangs, erfasst und der von Natur aus keinerlei Beziehung zu irgendeinem Mitwesen unterhält. Zweifellos bräuchte ein solches Lebewesen, sowohl um die Welt seiner Wahrnehmungen kohärent zu machen, als auch um eine Brücke zu seinesgleichen zu schlagen, die Hilfe eines mächtigen Mechanismus: dieser Mechanismus ist wohlbekannt, hat er Émile Durkheim doch berühmt gemacht, da ihm zufolge allein die Gesellschaft in der Lage ist, diesen vereinzelt Organismus sowohl mit den für die Erfahrung der Welt nötigen Kategorien *a priori* zu versorgen als auch mit einer gewissen Festigkeit seiner Erfahrung der anderen.

Um das Erbe dieses Klassikers der Klassiker zu feiern, will ich die beiden Ausgangshypothesen, auf denen das erstaunliche Projekt Durkheims in *Die elementaren Formen religiösen Lebens* beruht, durch den Kontrast mit zwei

Autoren, Gabriel Tarde und William James, erhellen, die sie auf radikalste Weise in Frage gestellt haben. Die Beziehung Durkheims zu Tarde war, wie man weiß, immer schwierig, gekennzeichnet durch eine Mischung aus wechselseitiger Irritation, zahlreichen Entlehnungen und Herablassung; James, der mehrfach in den *Formen* zitiert wird, erfuhr seinerseits eine gründliche Behandlung in der Vorlesung, die Durkheim dem Pragmatismus im Jahre 1914 gewidmet hat (Durkheim 1987). Indem ich von jenem Prinzip Tardes ausgehe, das die totale Durchlässigkeit der Monaden voraussetzt, möchte ich herausarbeiten, was an der Definition, die Durkheim für das Individuum und die Gesellschaft liefert, merkwürdig ist; indem ich sie ausgehend von der Psychologie von James lese, will ich verdeutlichen, was die Definition eines in der Art von Hume begriffenen Individuums an Unwahrscheinlichem hat, eines Individuums, das von seiner Erfahrung der Welt nur eine Wolke aus Empfindungen erfaßt, bevor die Anwendung von apriorischen Kategorien dieser Erfahrung Sinn verleihen wird. Da Durkheim die alternativen Positionen der beiden Autoren bestens kennt und sich dafür entschieden hat, sie zu bekämpfen, ist es nicht absurd, ein wenig *kontrafaktische* Geschichte zu treiben und sich vorzustellen, was aus den berühmten Thesen Durkheims über die Natur des Religiösen und die Entstehung der Gesellschaft geworden wäre, hätte er sich von Tarde und James inspirieren lassen.

Wenn ich im Folgenden die ethnografische Literatur nicht anschneide, so geschieht es nicht nur mangels Qualifikation und weil andere es besser gemacht haben als ich, sondern auch weil sich die beiden Hauptthesen keineswegs direkt aus den Dokumenten zum australischen Totemismus ergeben, wie sie vor hundert Jahren von Missionaren, Forschungsreisenden und den ersten Anthropologen vorgelegt worden waren. Trotz der zum Ausdruck gebrachten Gelehrsamkeit kommt der Leser nicht umhin zu bemerken, daß die großen Thesen, die sich auf alle Formen der Religion, elementare wie fortgeschrittene, beziehen, keinen bemerkenswerten Wandel zwischen Anfang und Ende des Werks erfahren. Wie könnten sie es auch, wird die Universalität der Erklärung doch ausgehend vom angeblich einfachsten Fall gesucht? Auch wenn die Ernsthaftigkeit, mit der ihre Rituale behandelt werden, den australischen Ureinwohnern eine bedeutendere Rolle sichert als die von Statisten, ist nicht sicher, ob es ihnen gelungen ist, die Ausgangsidee des Autors grundlegend zu verändern. Es ist also nicht unpassend, die regelmäßig vorgebrachten detaillierten ethnografischen Beweise beiseite zu lassen, um sich auf den „festen Felsen“ von Argumenten zu konzentrieren, die von Anfang an auf Universalität aus waren (und die man, selbstverständlich, in den anderen Werken Durkheims wiederfindet).

„Hier berühren wir den **festen Felsen**, auf dem **alle Kulte** erbaut sind und der ihre Fortdauer sichert, seitdem es menschliche Gesellschaften gibt. [...] Um berechtigt zu sein, in der Wirksamkeit der Riten etwas anderes zu sehen als das Produkt eines **chronischen Deliriums**, mit dem sich die Menschheit selbst täuscht, muß man nachweisen können, daß der Kult wirklich die Wirkung hat, **periodisch** ein moralisches Wesen **wiederzuerwecken**, von dem wir ebenso abhängen wie es von uns. Nun existiert aber dieses Wesen: es ist die

Gesellschaft.“ (S. 469)[1]

Vier miteinander zusammenhängende Themen möchte ich nacheinander behandeln: die Frage der unpersönlichen Kraft zunächst; anschließend die Position, die dem von der Welt und den anderen abgeschnittenen Individuum zugeteilt wird; dann die regelmäßig wiederkehrende Umkehrung des Konstruktivismus; und zum Schluß die Vielzahl der unterschiedlichen Gottheiten, die man hinter dem scheinbaren Monotheismus der Gesellschaft ausmachen kann. Ich will zeigen, daß dieses Buch, wenn es eine elementare Form der Soziologie verwendet, in Wirklichkeit fortgeschrittene Formen der Theologie entwickelt und daß man es nur in Form einer Theodizee lesen kann, was Charles Péguy, entschiedener Gegner jeder sozialen Theologie, genau erkannt hatte (Péguy 1988).[2]

Der erstaunlich persönliche Charakter der unpersönlichen Kräfte

Wie oft bemerkt worden ist, beruht die Stabilität der Argumente des Buchs großenteils auf der originellen Idee vom *unpersönlichen* Charakter der elementaren Formen der Religion. Diese Unpersönlichkeit wird es am Ende erlauben, in der – als ein Ganzes verstandenen – Gesellschaft die Erklärung dessen wiederzufinden, was man bereits am Anfang in den australischen Religionen fand. Indem Durkheim die Religionen vor verächtlich machenden Erklärungen schützt, denen zufolge in diesem ungereimten Zeug das Ergebnis einer plumpen Kindheit der menschlichen Intelligenz zu sehen wäre, die alles unterschiedslos glauben konnte, ohne darüber nachzudenken, verleiht er den archaischsten Formen und überraschendsten Ritualen der Religion eine maßgebliche Würde und Objektivität.

Damit das Argument trägt, muß die Entwicklung allerdings entsprechend einer Art von Drei-Stadien-Gesetz verlaufen, das völlig verschieden von jenem Auguste Comtes ist: zunächst die Empfindung, daß unpersönliche Kräfte uns handeln lassen, ohne daß man schon verstünde, wie; das ist die elementare Form, deren Typus die Australier liefern.[3] Sodann anthropomorphe Ausarbeitungen, die diese unpersönliche Form mit mythologischen Figurationen versehen, wie man sie in den großen etablierten Religionen finden kann, seien sie nun heidnisch oder monotheistisch, oder auch in den Formen raffinierterer Spiritualität. Und schließlich, dies ist das dritte Stadium, das fortschreitende Begreifen, daß der von Anfang an tätige unpersönliche Akteur niemand anderes als die Gesellschaft ist, die endlich dank der Wissenschaft direkt und ohne Schnörkel erfaßt werden kann – dies wäre das soziologische Stadium.

Diesen drei Stadien muß nun, wie man weiß, ein viertes hinzugefügt werden, dessen Grundzüge am Ende in der schönen Hypothese angedeutet werden, die gleichzeitig der Soziologie, den kantischen Aprioris und den republikanischen Gefühlen entliehen ist, der Hypothese nämlich einer Erfindung neuer Götter. „Mit einem Wort: die alten Götter werden alt und sterben, und andere sind noch

nicht geboren. Das brachte auch den Versuch Comtes zum Scheitern, eine Religion aus alten, historischen und künstlich erweckten Erinnerungen zu organisieren. Nur aus dem Leben selbst kann ein lebendiger Kult entstehen und nicht aus einer toten Vergangenheit. Aber dieser Zustand der Unsicherheit und der verwirrenden Unruhe kann nicht ewig dauern.“ (S. 572)

Die Geschichte der objektiven Formen des Religiösen verläuft demnach von einer unpersönlichen Kraft – das Totem, das den Klan ausdrückt und verbirgt – zu einer unpersönlichen Kraft, die als solche aufgedeckt worden ist – die Gesellschaft, wie sie von der Soziologie erkannt wird –, auf dem Weg über zahlreiche Avatare einer tastenden Personifizierung – die fortgeschrittenen Formen der etablierten Religionen, insbesondere der christlichen – bis hin zur Hoffnung auf die zukünftige Institution einer paradoxen Form laizistischer Religion.

Die Bedeutsamkeit, die dem Begriff der unpersönlichen Kraft in dem Buch beigemessen wird, ist mithin wesentlich, denn damit stellt sich dem Autor ein doppeltes Problem von *agency* (auf französisch *agence* oder besser noch *puissance d'agir**): Wie kann man die *Aktionen* einer unpersönlichen Kraft beschreiben? Semiotisch kann, wie man weiß, derselbe Aktant genauso gut von einem figurativen Akteur „gespielt“ werden, Zeus oder Jahwe, wie von einem nicht figurativen Akteur, Klan oder Gesellschaft (Greimas u. Landowski, 1979). Die Wahl der Figuren, mit denen man eine Handlungsmacht oder ein Aktionspotential, einen Aktanten, bekleidet, ist nicht so wichtig: für sie zählt, *was sie tun*. Ein anthropomorpher Akteur erzeugt, wenn man so sagen darf, dieselbe semiotische Energie wie ein zoomorpher, physiomorpher oder soziomorpher Akteur. Es ist demnach gar nicht so leicht für einen Autor, zu schreiben, daß die Handlungsmacht „Gesellschaft“ zu einem bestimmten Zeitpunkt *unpersönlicher* ist als zu einem anderen. Der gewollt abstrakten Bezeichnung, die ein Akteur erhält, darf nicht durch die Aktionen widersprochen werden, in die ihn die Erzählung einbindet. Dieser Piste will ich für einen Moment folgen: welcher *Aktionen* ist der Akteur mithin fähig, der in der Erzählung auf den Namen „Gesellschaft“ hört?

Zweimal im Werk expliziert Durkheim dieses Problem der Figuration oder besser der Transfiguration; und zwar wenn er die revolutionäre Periode in Frankreich als den Übergang feiert, wo hinter dem Akteur „Religion“ der Aktant „Gesellschaft“ sozusagen in seiner *Nacktheit* enthüllt wurde. Davon ist direkt nach dem Zitat über die Götter, die alt werden und sterben,[4] in einer Passage die Rede, in der das erstaunliche Lob des Jahres II aufgegriffen wird, wo der Kult der Vernunft die Gesellschaft ohne, wie der Autor bekräftigt, „irgendwelche Änderung“ oder Transfiguration* enthüllt:

„Diese Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergotten oder Götter zu erschaffen, **ist nirgends deutlicher zu sehen als in den ersten Jahren der französischen Revolution**. [...] Natürlich war diese religiöse **Erneuerung** nur von kurzer Dauer. Das lag daran, daß die patriotische Begeisterung, die zuerst die Massen bewegt

hatte, selber immer schwächer wurde. Die Ursache verschwand, und so konnte sich die Wirkung nicht mehr halten. Obwohl diese Erfahrung nur kurz war, behält sie doch ihr **soziologisches** Interesse. In einem spezifischen Fall hat man gesehen, **wie die Gesellschaft und ihre wesentlichen Ideen direkt und ohne irgendwelche Änderung [transfiguration] das Objekt eines wahrhaften Kults geworden sind.**“ (S. 294 f.)

Was hier wichtig ist, ist selbstverständlich nicht die historische Genauigkeit – Talleyrand, der sich dem Altar, der auf dem Marsfeld errichtet wurde, leicht hinkend nähert, während er über sein Sakrileg losprustet (Waresquiel 2006), kann nicht ernsthaft als die unmittelbare Verkörperung „wesentlicher Ideen der Gesellschaft“ durchgehen! Was uns jedoch interessieren muß, ist das Vermögen ebendieser „wesentlichen Ideen“, von Kult zu Kult zu *wandern*. In manchen Ritualen geht die Veränderung, die (Trans)Figuration so weit, die sozialen Quellen zu verschleiern, was bei den Aborigines der Fall ist; in anderen, wie dem Kult der Vernunft – der vergangene revolutionäre Kult oder der künftige republikanische – läßt sich die Gesellschaft direkt erfassen „ohne irgendwelche Änderung“. Es liegt in dieser „Transportfähigkeit“ des Sozialen so etwas wie eine „*translatio imperii*“, dank derer sich die Stabilität des Arguments durch das ganze Buch hindurch erklärt. „Du sollst keinen anderen Kult neben dem der Gesellschaft haben, werde sie nun direkt oder indirekt erfaßt“. Die Figurationen wechseln, nicht jedoch dasjenige, was jeweils transfiguriert wird und nicht direkt – wie Jahwe im brennenden Dornbusch – gesehen werden kann, es sei denn durch den Soziologen, den seine Wissenschaft mit einer Art Hitzemaske ausstattet, die seine Augen schützt (Karsenti 2006):

„Aber soziales Handeln folgt **zu großen und zu dunklen** Umwegen und bedient sich zu **komplexer** psychischer Mechanismen, als daß der **einfache Beobachter** wahrnehmen könnte, woher es kommt. Solange die **wissenschaftliche** Analyse es ihn nicht lehrt, fühlt er sehr wohl, **daß er ein Gegenstand von Einflüssen ist, aber nicht durch wen**. Er mußte sich also aus dem Stegreif Begriffe dieser Macht bilden, mit denen er sich in Beziehungen fühlte; daraus können wir ersehen, wie er dazu kam, sie sich in Formen, die ihnen fremd sind, vorzustellen und sie gedanklich zu **verformen**.“ (S. 288)

Wir haben es also mit zwei Hypothesen zu tun, zwischen denen eine Spannung besteht, die erste über die Entwicklung der Figuren oder Transfigurationen von Gesellschaft – das ist jenes Gesetz der drei plus ein Stadien –, die zweite über die Einheit und Festigkeit des unpersönlichen Wesens, das überall und immer gleichermaßen gefeiert wird. Diese Spannung zwischen Fortschritt und Aufrechterhaltung ist nicht so einfach zu entwirren, da die Figur namens „Gesellschaft“ mit derart vielen Mächten im Text versehen ist. Einige Beispiele werden genügen, um die insistierende und vielförmige Präsenz eines solchen höchsten Wesens darzulegen:

„Daher kann die Gesellschaft die Kategorien nicht der Willkür der Individuen **überlassen**, ohne **sich selbst aufzugeben**. Um leben zu können, **braucht** sie nicht nur einen genügenden moralischen Konformismus; es muß auch ein Minimum an logischem Konformismus vorhanden sein, **den sie nicht entbehren kann**. Aus diesem Grund **setzt** sie ihre ganze Autorität gegenüber ihren Mitgliedern **ein**, um Meinungsverschiedenheiten zu **vermeiden**. Sollte ein Mensch bewußt von diesen Denknormen abweichen, dann **betrachtet** sie ihn **nicht mehr** als einen menschlichen Geist im vollen Sinn des Wortes und **behandelt** ihn entsprechend.“ (S. 38)

X „kann nicht überlassen“, X „braucht“, X „kann nicht entbehren“, X „setzt ein“, „vermeidet“, „behandelt“. Um welches X handelt es sich hier? Gewiß trägt es einen unpersönlichen Namen, aber es agiert ganz ohne Frage wie eine furchterregende Persönlichkeit.

Ein weiteres Beispiel:

„Hier wie anderswo sind die religiösen Interessen **nur die symbolische Form für soziale und moralische Interessen**. Die idealen Wesen, an die sich die Kulte richten, sind nicht die einzigen, die von ihren Dienern eine gewisse Verachtung des Schmerzes **verlangen**: auch die **Gesellschaft** ist nur um diesen Preis möglich. Während sie die Kräfte des Menschen erhöht, **ist sie den Individuen gegenüber oft streng**: sie **verlangt** von ihnen notwendigerweise **dauernde Opfer**; sie **vergewaltigt** ständig unsere natürlichen Gelüste, gerade weil sie uns über uns selbst **hinaushebt**. Um unsere Pflichten ihr gegenüber zu erfüllen, müssen wir also lernen, manchmal unsere Instinkte zu **vergewaltigen**, dem Strom der Natur, wenn es nötig ist, **entgegenzuschwimmen**.“ (S. 428 f.)

Wieder neue Züge dieses Wesens: X „verlangt“, X „ist den Individuen gegenüber oft streng“, X „verlangt von ihnen Opfer“, X „vergewaltigt“, X „hebt hinaus“, X „zwingt uns, unsere Instinkte zu vergewaltigen“. Eine auf diese Behauptungen konzentrierte Interpretation könnte wahrscheinlich einen Fortschritt im Leben des Geistes konstatieren, gemäß dem man von den alten zu den neuen Kulturen übergeht. Doch eine semiotische Lektüre, die aufmerksam für das ist, was die im Text eingeschriebenen Aktanten wahrhaft leisten – die *Performanzen*, deren *Kompetenzen* in den Begriffspersonen verdichtet werden –, eine solche Lektüre könnte kaum eine Differenz in dem X am Ende des Textes zu demjenigen an seinem Anfang ausmachen: das unaussprechliche X ist durchgängig derselbe „Gesellschafts-Gott“, das Objekt eines anspruchsvollen *Monotheismus*, der prinzipiell alle Rituale erklärt und den es kultisch zu verehren gilt, um dem Individuum seine radikale und definitive Schwäche zu nehmen – siehe dazu den folgenden Abschnitt.

Wie könnte man den Fortbestand dieses Monotheismus übersehen, folgt man

einigen weiteren Zitaten?

„Wenn es [das Totem] also sowohl das Symbol des Totems wie der Gesellschaft ist, **bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins?** Wie hätte das Wappen der Gruppe das Zeichen für diese Quasigottheit werden können, wenn die Gruppe und die Gottheit zwei unterschiedliche Realitäten gewesen wären? Der Gott des Klans, das Totemprinzip, kann also nichts anderes als **der Klan selber** sein, allerdings **vergegenständlicht** und **geistig vorgestellt** unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen.“ (S. 284)

Und Durkheim fährt fort: „Aber wie war diese **Vergottung** möglich und wie kommt es, daß sie auf diese Weise stattgefunden hat?“ Man wird zugeben, daß „Hypostase“ („Vergegenständlichung“, *hypostase*) und „Vergottung“ (*apothéose*) in einem solchen Zusammenhang radioaktive Wörter sind, ähnelt diese Assimilation eines Gottes und eines Klans doch überdeutlich der Assimilation Gottes und *eines Volkes* oder eines Gottes und einer Kirche in der großen monotheistischen Tradition.[5] Auf einmal weiß man nicht mehr so recht, in welchem Sinne Vergegenständlichung respektive Hypostase eigentlich zu interpretieren ist – ein gelehrter Begriff, der im Übrigen aus der dogmatischen Theologie stammt. Ist Gott die Hypostase der Gesellschaft oder wird die Gesellschaft zu Unrecht zur absoluten Realität erklärt?

Ein solches Zögern wird umso verständlicher, wenn man die folgende Passage liest, in der sich alle Fragen nach der Figuration kombiniert finden und die den göttlichen Namen explizit erwähnt.

„Es ist, ganz allgemein gesprochen, nicht zweifelhaft, daß eine Gesellschaft alles hat, um in den Geistern, allein durch ihre Wirkung auf sie, das Gefühl des Göttlichen zu **erwecken**; denn sie ist **für ihre Mitglieder das, was ein Gott für seine Gläubigen ist**. Ein Gott tatsächlich ist zuerst ein Wesen, das sich der Mensch in gewissen Zügen als sich selbst **überlegen** vorstellt und von dem er glaubt abzuhängen. **Ob es sich um eine bewußte Persönlichkeit handelt, wie Zeus oder Jahve**, oder um **abstrakte Kräfte**, wie die des Totemismus, im einen wie im anderen Fall glaubt sich der Gläubige zu bestimmten Handlungsweisen **verpflichtet**, die ihm von der Natur des heiligen Prinzips auferlegt werden, mit dem er in Beziehung steht. Nun **erzeugt** aber die Gesellschaft in uns ebenfalls das Gefühl einer dauernden **Abhängigkeit**. Weil sie von einer **eigenständigen** Natur ist, die sich von unserer Natur als Individuen **unterscheidet, verfolgt sie Ziele**, die ihr ebenfalls eigen sind: da sie sie aber nur über unsere **Vermittlung erreichen kann, verlangt** sie gebieterisch unsere Mitarbeit. Sie **verlangt**, unter Mißachtung unserer Interessen, daß wir **ihr dienen**, und **unterwirft** uns allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfern, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre. So sind wir zu jedem Augenblick **verpflichtet**, uns Verhaltens- und Denkregeln zu unterwerfen, die wir weder gemacht noch gewählt haben und die manchmal **gegen** unsere tiefsten Neigungen und Instinkte gehen.“ (S. 285)

Wie beim Moses-Buch Freuds bleibt ungewiss, ob es sich um einen Fortschritt in der Hypostase handelt, bei dem die Wahrheit des Religiösen dank der Wissenschaft endlich enthüllt wäre – das ist die Hypothese des „Fortschritts im Leben des Geistes“ – oder darum, durch wissenschaftlich klingende Begriffe kaum verhüllt, doch an dem von Anfang bis Ende unveränderlich gleichen Argument über Gott und das Einzige Volk festzuhalten, einem Gott freilich, für den man einen wahrhaften Kult zu finden hätte, der ihm endlich gefällig wäre (Karsenti 2012). Ein solches Buch, daran kann kein Zweifel bestehen, ist ein theologisches Buch, dem das wissenschaftliche Vokabular nur als ein luftiger Schleier dient und die ethnologischen Daten, wenn ich so sagen darf, als Bedeckung.

Für ein derart schwaches Individuum braucht es eine starke Gesellschaft

Die Frage nach dem Kult, der dem Gott Gesellschaft darzubringen ist, stellt sich noch dringlicher, wenn man die Aufmerksamkeit nicht mehr auf das Rätsel des unpersönlichen Charakters der religiösen Kräfte lenkt, sondern auf die erstaunliche *Psychologie*, die Durkheim dem Individuum andient. Offenkundig ist, dass hier sowohl der Konflikt mit Tarde als auch mit James seine eigentliche Kontur gewinnt. Während die Durchlässigkeit der Monaden die ganze Soziologie Tardes definiert (Latour 2011), und die Wahrnehmung der Beziehungen für James zur individuierten Existenz gehört, beharrt Durkheim das ganze Buch hindurch auf der unabänderlichen Imbezilität – im etymologischen Sinne – des Individuums. Sie ist es und sie allein, die dem Monotheismus der Gesellschaft alle seine Merkmale verleiht: um ein ebenso blindes wie gemeines Individuum vor der Erniedrigung zu bewahren, ist nichts geringeres als die ständig erneuerte Hilfe des einzigen und vereinheitlichten Gesellschafts-Gottes nötig.

Die Gemeinheit des Individuums haben wir bereits in den vorhergehenden Zitaten ausfindig gemacht: sich selbst überlassen, ist es wesentlich niedrig, es muss sich deshalb „über sich selbst hinausheben“, indem es seine „natürlichen Gelüste“ und „tiefsten Neigungen“ „vergewaltigt“. Denn dieses Individuum ist unheilbar gedoppelt: eingeschlossen in den engen Grenzen seines Körpers, Gefangener kurzsichtiger Empfindungen, die ihm keinen Zugriff auf die Gegenstände der Welt bieten, empfängt es nur aus der Seele, die ihm die Gesellschaft offeriert, das ihm fehlende Supplement an Kohärenz und Wahrheit. Diese Dualität, die das gesamte Buch durchzieht, wird gleich zu Beginn dargelegt:

„So ist es verständlich, wie die Vernunft die Kraft hat, über die empirische Erkenntnis **hinauszugehen**. Das verdankt sie nicht irgendeiner geheimnisvollen Tugend, sondern einfach dem Faktum, daß **der Mensch**, nach einer bekannten Formel, **doppelt ist**. In ihm befinden sich zwei Wesen: ein individuelles, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch **eng begrenzt** ist, und ein **soziales Wesen**, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich, die **höchste** Wirklichkeit darstellt, die wir durch die Erfahrung erkennen können:

ich meine die Gesellschaft. Diese **Zweiheit** unserer Natur hat praktisch zur Folge, daß das moralische Ideal nicht auf das Nützlichkeitsstreben, und erkenntnistheoretisch, **daß die Vernunft nicht auf die individuelle Erfahrung zurückgeführt werden kann**. In dem Maß, in dem das Individuum an der Gesellschaft teilnimmt, im Denken wie im Handeln, **transzendiert** es sich selbst.“ (S. 37)

Aufgrund dieser unabänderlichen Schwäche muß das Individuum durch die Gesellschaft völlig neu erzeugt werden. Wäre es aber nur doppelt, so könnte es noch über einige Ressourcen an Intelligenz und Verständnis von Welt verfügen, die hinzukämen, um die durch die Gesellschaft zugelassenen Erkenntnisse zu vermehren. Aber ach, selbst dies ist ihm untersagt! Es verfügt bei Durkheim über noch weniger Vermögen als diejenigen, die Hume ihm gelassen hatte; selbst das durch die Gewohnheit dominierte Spiel der Assoziationen ist ihm versagt.

„Denn **jedes individuelle Bewußtsein ist in sich verschlossen**; es kann mit dem Bewußtsein der anderen nur mit Hilfe von Zeichen kommunizieren, in denen sich ihre Innenzustände ausdrücken. Damit dieser Verkehr auch zu einer Kommunion wird, d. h. zu einer Verschmelzung aller Einzelgefühle zu einem Gemeingefühl, müssen die **Zeichen**, die sie ausdrücken, selbst wieder in einem einzigen und alleinigen Zeichen verschmelzen. Beim Erscheinen dieser Verschmelzung **fühlen** die Individuen, daß sie im **Einklang** stehen und eine moralische Einheit bilden. Stoßen sie denselben Schrei aus, sprechen sie dasselbe Wort und machen sie dieselben Gesten in Bezug auf denselben Gegenstand, dann sind sie und fühlen sie sich im Einklang.“ (S. 315)

Wir werden im folgenden Abschnitt das neue Rätsel unter die Lupe nehmen, das dieser Konstruktivismus darstellt, und die instabile Rolle betrachten, die den Gegenständen eingeräumt wird. Im Moment geht es nur darum, zu erfassen, wie wenig sich das Individuum auf irgendeine „direkt“ wahrgenommene Beziehung stützen kann. „Innere“ Beziehungen zwischen den Dingen vermag es nicht wahrnehmen, es sei denn auf dem langen Umweg über die Gesellschaft – die im Geiste Durkheims mit den kantischen Kategorien verschmilzt:

„Wesentlich war, den Geist nicht **von den äußeren Erscheinungen unterjocht** zu lassen, sondern ihn zu lehren, sie zu **beherrschen** und das miteinander zu verknüpfen, was die Sinne **trennte**. Denn von dem Augenblick an, in dem der Mensch das Gefühl hatte, daß eine **innere Bindung zwischen den Dingen** besteht, wurde die Wissenschaft und die Philosophie möglich. Die Religion **hat ihnen den Weg bereitet**. Aber sie konnte diese Rolle nur spielen, weil sie **eine soziale Angelegenheit** ist. **Um die Sinneseindrücke zu beherrschen und an ihre Stelle eine neue Art, sich die Wirklichkeit vorzustellen, zu setzen**, mußte ein neues Denken erschaffen werden: das kollektive Denken. Wenn es **allein** diese Wirkung hatte, dann deshalb, weil man, um **eine ganze Welt von Idealen zu erfinden**, durch die die Welt der sinnhaften Wirklichkeiten **verwandelt** erschien,

eine **Überreizung** der intellektuellen Kräfte braucht, die nur in und durch die Gesellschaft möglich ist.“ (S. 325)[6]

Man erkennt die ganze Distanz, die Durkheim von James trennt: Wie? Niemals besäßen wir irgendein Vermögen, innere Beziehungen der Dinge wahrzunehmen? Keine Erfahrung der Beziehungen *inter res*? Offenkundig ist es das völlige Fehlen derartiger Relationen, das der Bindung an materielle und symbolische Objekte jenen *arbiträren* Charakter verleiht, die jede Sozialwissenschaft Durkheim'scher Inspiration kennzeichnen wird: das Objekt zählt genauso wenig wie die Materie oder die Erfahrung der Welt. Wenn es eine *äußere* Welt gibt, dann, weil sie die Projektion der objektivierten Gesellschaft nach außen ist mittels der Inkorporierung durch das Individuum... eine erstaunliche Anthropologie: nichts kommt von außen, nichts vom Individuum, alles kommt von der Gesellschaft. Der Sozialkonstruktivismus in seiner extremsten Form findet damit seinen reinsten Ausdruck; von Tarde wie vom Pragmatismus ist er gleich weit entfernt.

„Jetzt kann man verstehen, wie das Totemprinzip und noch allgemeiner wie jede religiöse Kraft **außerhalb** der Dinge ist, denen sie innewohnt. Ihr Begriff ist aber **nicht** aus den **Eindrücken gebildet** [construit] worden, die diese Sache **direkt auf unsere Sinne** und auf unseren Geist **ausübt**. Die religiöse Kraft ist nichts als das Gefühl, das **die Kollektivität** ihren Mitgliedern **einflößt**, jedoch **außerhalb** des Bewußtseins der Einzelnen, das es empfindet und **objektiviert**. Um sich zu objektivieren, **heftet** es sich auf ein Objekt, das damit heilig wird; aber **jedes Objekt kann diese Rolle spielen**. Im Prinzip gibt es **nichts**, was **von der Natur** unter Ausschluß aller übrigen Dinge dazu **ausersiehen** wäre; es gibt aber auch **nichts**, was eine solche Rolle notwendigerweise **nicht spielen könnte**. **Alles hängt von den Umständen ab**, die der Grund sind, warum das Schöpfungsgefühl der religiösen Ideen dieses oder jenes, dieses eher als jenes **auswählt**. Der heilige Charakter, den eine Sache bekleidet, liegt also nicht in den **inneren** Eigenschaften der Sache selbst: *er ist dazugekommen*. Die Welt des Religiösen ist also kein besonderer Aspekt der **empirischen** Natur, *er ist ihr immer aufgesetzt*.“ (S. 313 f.)

Dieses erstaunliche Argument - vor allem, wenn man es mit dem vergleicht, was Durkheim vom Pragmatismus weiß, der sich vollständig auf das nicht arbiträre Erlernen konzentriert, für das die Beziehungen zu der Welt der *pragmata* sorgen - wird auf noch extremere Weise in der folgenden Passage aufgegriffen:

„[Die religiösen Kräfte] sind in der Tat nur **hypostasierte** kollektive Kräfte, d. h. moralische Kräfte. Sie bestehen aus Ideen und Gefühlen, die das Schauspiel der Gesellschaft in uns erweckt, **nicht etwa Gefühle, die von der physischen Welt herkommen**. Sie unterscheiden sich also von den **sinnenhaften** Dingen, in die wir sie verlegen. Sie können zwar diesen Dingen die äußerliche und materielle Form **borgen**, unter denen sie vorgestellt werden; aber sie verdanken ihnen **nicht** ihre **Wirksamkeit**. Sie hängen nicht mit **inneren Banden** an den verschiedenen

Trägern, auf die sie sich niederlassen; **sie haben dort keine Wurzeln**. Nach einem Wort, das wir bereits verwendet haben und das besser geeignet ist, sie zu charakterisieren, sind sie diesen Dingen **aufgesetzt**. Es gibt keine **Gegenstände**, die, unter Ausschluß aller anderen, allein prädestiniert sind, diese Kräfte aufzunehmen; die unbedeutendsten und die unwesentlichsten können diese Rolle spielen: **nur zufällige Umstände** entscheiden über die Wahl.“ (S. 437)

Die religiösen Kräfte „haben keine Wurzeln in der Welt“. Man sieht, die Diagnose, die Durkheim den Schwächen des Individuums stellt, ist unwiderruflich. Es ist nicht nur von seinesgleichen abgeschnitten, sondern findet sich - wie die Subjekte des ersten Empirismus, dem von Hume - auch gänzlich von seinen Wahrnehmungen abgetrennt. Es ist klein, unfähig, ohnmächtig, niedrig, unempfänglich, Gefangener der engen Grenzen seines Körpers. Vor allem ist es *erniedrigt*, niedergewalzt, denn es soll ja durch den riesigen sadomasochistischen Apparat der Gesellschaft wiederaufgerichtet werden, der es dazu bringt, eben die Gewalt zu lieben, die es erleiden muß, um nicht in der Animalität zu versinken. In diesem befremdlichen Porträt taucht nicht nur das Bild einer tristen Menschheit wieder auf, das so viele religiöse Disziplinen zeichnen, die mit der Dressur des pathetischen Ichs beschäftigt sind (Sloterdijk 2009), sondern ebenfalls, noch prosaischer, alle Züge jenes Subjekts des *Fin de siècle*, das Pierre Henri Castel (2011) unter dem Etikett „neurasthenisch“ analysiert hat.[7]

Was in einem Buch überrascht, das den Übergang von elementaren zu, so nimmt man an, weiter entwickelten Formen ankündigt, ist der Umstand, dass kein historischer Wandel Spuren an der Stellung hinterläßt, die dem Individuum zugewiesen ist. Anscheinend verfügen die Aborigines über exakt denselben psychischen Apparat wie der Revolutionär mit Jakobinermitze von 1790 oder das heutige Subjekt. Diese Abwesenheit von Historizität zeigt, wie sehr das Werk durch ein Problem animiert wird, das die ethnografischen Gegebenheiten keineswegs erhellen können. Dieses Problem ist wohlbekannt, nämlich als Rätsel eines Gottes, der „nicht von Menschenhand gemacht“ ist (Latour 2009 [1996]). Nachdem Durkheim im Individuum jene unendliche Schwäche diagnostiziert hat und in der Gesellschaft jene phantastische Stärke, achtet er sorgsam darauf, die Situation *umzukehren*, um so trotz allem zu versuchen, den Mechanismus verständlich zu machen, der die Individuen damit betraut, zu fabrizieren, was sie fabriziert. Es ist diese Dialektik, oder vielmehr diese dialektische List, die uns gestattet, Durkheim von der Anklage des Soziologismus freizusprechen (Plouviez 2010).

Die periodische Umkehrung des Konstruktivismus

Da diese List seit einem Jahrhundert nahezu die gesamte Sozialwissenschaft beschäftigt, ist es von Interesse, diese Eigenart genauer zu erkunden, die bei Durkheim offensichtlich die größte Entfernung zur Monadologie Tardes und zur Psychologie von James markiert. Keiner der beiden Autoren bedarf einer Dialektik zwischen den *zwei Ebenen* des Individuums *und* der Gesellschaft, ignorieren sie doch vollständig diese zwei Modi der Zusammensetzung eines Kollektivs, was ihnen

erlaubt, ganz andere Formen der *Kollektion* zu entfalten (Latour et al. 2012).

Es ist bekannt, daß der Anblick einer Fahne auf Durkheim stets eine besondere Wirkung ausübte.[8] Jedes Mal, wenn er den Begriff erwähnt, erleidet die Richtung, in der gewöhnlich aller Einfluß ausgeübt wird - nämlich von der Gesellschaft zum Individuum - eine tiefe Störung, die fast bis zur vollständigen Umkehrung führen kann: die Individuen, die nun in einen Zustand der „Efferveszenz“, des kollektiven Rausches, versetzt sind, werden zu Autoren ihres Autors. Es ist faszinierend, daß sich diese Störung tatsächlich nicht nur auf die Richtung des Agierens auswirkt, sondern auch auf die Rolle, die den materiellen Objekten zuerkannt wird. Bloße *Accessoires* in allen vorherigen und nachfolgenden Szenen, werden sie plötzlich dazu befähigt, denjenigen Elementen Gewicht zu verleihen, sie zu beschweren, zu betonen und manchmal sogar zu halten, ja, sagen wir es, sie zu fabrizieren, die bislang allein dank der Kräfte der Gesellschaft in der Lage waren, sich gewissermaßen in einem Schwebestand zu halten.

Betrachten wir zunächst die Fortsetzung der Passage, die weiter oben bereits zitiert worden ist:

„Stoßen sie denselben Schrei aus, sprechen sie dasselbe Wort und machen sie dieselben Gesten in Bezug auf denselben Gegenstand, dann sind sie und fühlen sie sich im Einklang. Zweifellos erzeugen die individuellen Vorstellungen ihrerseits Reaktionen im Organismus, die nicht ohne Bedeutung sind. Sie können indessen erfaßt werden, wenn man **von der physischen Rückwirkung absieht**, die sie oft begleiten und denen sie folgen, die sie aber nicht **bilden**. Anders ist es dagegen mit den Kollektivvorstellungen. Sie setzen voraus, daß die Bewußtseine untereinander wirken und widerwirken; sie entstehen aus diesen Aktionen und Reaktionen, **die ihrerseits nur dank materieller Vermittler möglich sind**. Diese Letzteren **beschränken** sich demnach nicht nur darauf, den Geisteszustand **aufzudecken**, mit dem sie verbunden sind; sie tragen im Gegenteil dazu bei, ihn zu **machen**. Die einzelnen Bewußtseine können sich nur unter der Bedingung begegnen und kommunizieren, daß sie **aus sich herausgehen**. Aber sie können sich nur in der Form von **Bewegungen äußern**. Genau die Gleichartigkeit dieser Bewegungen gibt der Gruppe ihr Selbstgefühl und **ruft es folglich hervor**.“ (S. 315 f.)

Diese periodische Umkehrung des Konstruktivismus ist umso interessanter, als sie nicht nur aus den ethnografischen Daten hervorzugehen, sondern auch Durkheims Argument zur Genese von Gesellschaft wieder aufzunehmen scheint.

„Der Zweck dieser Kommunion ist im Übrigen offensichtlich. Jedes Mitglied eines Totemklans trägt in sich eine Art mystischer Substanz, die den Hauptteil seines Wesens ausmacht: denn aus ihr ist seine **Seele** gemacht. Von ihr kommen die Kräfte, die es sich zuschreibt, und seine soziale Rolle: durch sie ist es eine **Person**. Es hat also ein vitales Interesse dran, sie **intakt** und, soweit das möglich ist, in

einem Zustand der ewigen Jugend zu erhalten. **Unglücklicherweise verbrauchen** sich alle, selbst die geistigen Kräfte im Verlauf der Zeit, wenn ihnen nichts **die Energie ersetzt**, die sie durch den natürlichen Lauf der Dinge verlieren. Es besteht hier also eine Urnotwendigkeit, die, wie wir sehen werden, der Urgrund des positiven Kultes ist.“ (S. 456)*

Diese „Urnotwendigkeit“, welche „die Energie“ dessen „ersetzt“, was sich im Laufe der Zeit „verbraucht“, lastet auf den Aborigines, die über lange Phasen hinweg, während derer sie ihren Klan vergessen, alleine überleben müssen. Sie lastet aber auch auf der erklärenden Kraft der Gesellschaft, die ebenfalls Gefahr läuft, bei ihrem wiederholten Einsatz verbraucht zu werden. Alles sieht so aus, als ob das Gesellschaftsgefühl bei Durkheim ungefähr alle hundertfünfzig Seiten seine Kraft verlöre und regeneriert, aufgefrischt, erneuert werden müßte durch Szenen der Umkehrung! Man versteht mühelos, wieso: die Distanz zwischen der Gewalt, welche die Gesellschaft ausüben muß, um was auch immer aus diesem dummen Individuum herauszuholen, wird immer unerklärlicher, denn diese soziale Kraft, dieser Gesellschaftsgott des einzigen Volkes existiert keineswegs dauerhaft – er läuft vielmehr Gefahr, nicht mehr zu existieren.

„Sie [die heiligen Wesen] werden nach und nach von der steigenden Welle der täglichen Eindrücke überschwemmt und gleiten schließlich ins Unterbewußtsein, wenn wir kein Mittel finden, **sie wieder bewußt zu machen und wieder zu beleben**. Nun können sie aber nicht schwächer werden, ohne daß die heiligen Wesen ihre Wirklichkeit verlieren, denn sie existieren nur in diesen Ideen und durch sie. Denken wir sie **weniger stark, dann bedeuten sie weniger für uns** und wir rechnen weniger mit ihnen; sie **existieren weniger ausgeprägt**. Das ist im Übrigen ein weiterer Gesichtspunkt, weshalb **sie die Dienste des Menschen brauchen**.“ (S. 466)

Umso mehr, als Durkheim auf den von Tarde ständig vorgebrachten Einwand zu antworten hat, äußerer Zwang allein reiche nicht aus, um die Konformität gegenüber dem Sozialen zu erklären. Periodisch muß daher das Argument wieder vorgebracht werden, damit die Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft provisorisch geschlossen wird, und damit aus *äußeren* Kräften des Zwangs *innere* Kräfte des Respekts und der Billigung werden.[9] Diese Rolle werden Materialität und kollektive Erregung spielen. Eine provisorische, begrenzte und robust gerahmte Rolle, die aber wesentlich ist, um das Argument zu stützen. Und da trifft es sich gut, daß die ethnografische Literatur wunderbare Beispiele für ebendiese regelmäßige Wiederkehr bereithält. Man hat von neuem eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem, was die Aborigines als Schauspiel bieten und dem, was die Theorie von ihnen verlangt...

„Dank dieser Abhängigkeit, in der die Götter zum Denken des Menschen stehen, kann er übrigens glauben, daß seine Hilfe wirksam ist. Die einzige Art, die kollektiven Vorstellungen, die sich auf die heiligen Wesen beziehen, **zu verjüngen**,

besteht darin, sie an der eigentlichen Quelle des religiösen Lebens **wieder zu stärken**, d. h. **in den versammelten Gruppen.**“ (S. 466 f.)

Es muß nicht eigens betont werden, daß diese dialektische Umkehrung in keiner Weise die jeweilige Stellung von Individuum und Gesellschaft verändert. Ebbs die kollektive Erregung ab, wird das Argument einige Buchseiten später wieder exakt dasselbe sein wie zuvor, nur daß die Innerlichkeit des Subjekts jetzt ganz durchdrungen ist von der Exteriorität der Gesellschaft. Das ist der ganze Vorteil der Dialektik, nämlich hinter sich lassen zu können, was sie noch tiefer in einem unaufhebbaren Widerspruch Wurzeln schlagen läßt. Ein anderer Vorteil dieser Operation: sie wird erlauben, die Alternative verschwinden zu lassen, die Tarde vorgeschlagen hatte, wobei gleichzeitig der Anschein erweckt wird, auf sie zu antworten, obwohl sie noch nicht einmal ernsthaft zur Kenntnis genommen wurde (Tarde, 2009 [1885]).

Aber das Interesse dieses Widerspruchs besteht darin, daß er uns noch näher an das *theogonische* Problem aus dem vorigen Abschnitt heranbringt. Wir finden die Angst der fabrizierten Götter wieder, die verschwinden können, wenn man sich nicht um sie kümmert, und die Frage des Kultes, den man ihnen darbringen sollte.

„Man muß sich also hüten, mit [Robertson] Smith zu glauben, daß der Kult einzig und allein **zugunsten** der Menschen eingerichtet worden ist und daß er die Götter nichts angeht: sie brauchen ihn genauso wie die Gläubigen. Ohne die Götter können die Menschen zweifellos nicht leben, aber andererseits würden **die Götter sterben, wenn ihnen der Kult nicht dargebracht würde**. Er hat also nicht nur das Ziel, die profanen mit den heiligen Wesen zur Kommunion zu bringen, sondern auch die heiligen Wesen **am Leben zu erhalten**, sie neu zu gestalten und sie **ständig** zu regenerieren.“ (S. 467)

Das Problem, nicht fabrizierte Götter zu fabrizieren, wird offensichtlich ziemlich undurchdringlich. Die rechte Hand muss gänzlich ignorieren, was die linke tut, obwohl gleichzeitig die gemeinsame Handlung der beiden Hände ermöglicht werden soll. In den Fetischen die vergegenständlichte und transfigurierte Gesellschaft zu sehen, ist nicht leicht, soll gleichzeitig doch akzeptiert werden, in den selben Fetischen, in den Totems und Fahnen, den gemeinsamen Mahlzeiten und Opfern das zu sehen, was dem Gesellschafts-Gott die Konsistenz verleiht, die ihm ohne die Unterstützung durch solche Objekte und Praktiken abginge. Daher findet sich die Seele des Analytikers ein wenig zerrissen. Weder kann er sich entschließen, die Götzen zu verbrennen, die nichts sind, noch anerkennen, daß sie gleichwohl irgendetwas sind (Latour 2002, Latour u. Weibel 2002).

Würde man die Praktiken der Aborigines wirklich ernst nehmen, müßte man die historische Kontinuität aufbrechen und damit beginnen, zwischen der Göttlichkeit der Götter und derjenigen der Gesellschaft zu unterscheiden. Allerdings fände man

dann, würde die Ethnografie zu Hilfe gerufen, überhaupt nicht „die elementaren Formen der Religion“, dessen höher entwickelte Versionen der Judaismus und das Christentum darstellen. Vielmehr würden Formen entdeckt, die *ohne irgendeine Beziehung* zu diesen anderen religiösen Traditionen wären. Mehr noch, der Oberbegriff der „Religion“ könnte genausowenig wie der Oberbegriff „Gesellschaft“ dazu dienen, die gesamte Geschichte zu umfassen. Man müsste anerkennen, daß die Gottheiten nichts mit den Göttern gemein haben, daß alles bei den Aborigines verschieden ist, sowohl das Individuum und die Gesellschaft, als auch die Sprache der Fabrikation und die der Emotionen (Descola 2011). Man müsste die monotheistische Obsession durch die Rätsel der Anthropologie ersetzen und anerkennen, daß es ganz entschieden nicht so ist, daß sich die Menschheit immer und überall dieses einzige und alleinige Problem gestellt hat, nämlich zu wissen, wie wir die Altäre für Götter errichten können, die wir gleichwohl nicht mit unseren eigenen Händen fabriziert haben sollen.

Aber dann müsste man auch die Hypothese eines *Subjekts à la Hume* aufgeben, das auf seine Empfindungen beschränkt, vollständig von allen anderen abgeschnitten und nur gehalten ist durch die Vermittlung der Kategorien *a priori*, die ihrerseits Ausdrücke des einen und einzigen Gesellschafts-Gottes sind. Kurz, man müsste nicht die Religion oder das Religiöse problematisieren, sondern die Existenz von Gesellschaft. Es handelte sich dann nicht mehr um eine „*translatio imperii*“, die aus der Geschichte den unbeweglichen Beweger der aufeinanderfolgenden Gestalten des einzigen Gesellschafts-Gottes machte, sondern darum, *die Existenz Gottes zu bezweifeln*, um endlich verstehen zu können, woraus das Soziale selbst gewoben ist. Genau das, was Tarde interessiert, diesen radikalen Agnostiker, und James, der seinerseits nicht an das von seinen Empfindungen und Mitmenschen getrennte Subjekt im Stile von Hume glaubt und der das Religiöse in einer ursprünglichen Erfahrung erkunden wird, die nicht auf das Soziale reduzierbar ist (James o. J. [1897], 1971 [1902]).

Wie in jeder Soziologie der Religion stößt man auch bei Durkheim auf jene erstaunliche Einstellung, die darin besteht, die Präsenz unerklärlicher Wesen durch die Einführung eines Wesen zu erklären, das noch unerklärlicher ist.[10] Welche Mühe müssen sich die vorgeblichen Rationalisten machen, um die Welt mit Wesen zu bevölkern, die unendlich viel bizarrer sind und stets zweifelhafteren Ursprungs als diejenigen, die sie aus der Existenz zu vertreiben vorgeben (Claverie 2003). Bei Durkheim ist das Vorgehen umso seltsamer, als die Gesellschaft – einzige Kandidatin für die Rolle des *explanans* aller Gottheiten seit Anbeginn der Zeiten – nicht wirklich die Erfahrung einer kohärenten, zwangsläufigen und überlegenen Ordnung bietet. Selbst wenn man nicht den Interaktionismus Goffmans oder die Ethnomethodologie Garfinkels in Betracht zieht, kann jeder Leser sich zu Recht fragen, in welcher Gesellschaft Durkheim sein Leben eigentlich verbracht hat, um zu solchen Lektionen zu kommen. Ist es das akademische Leben an der Sorbonne, die bewundernswerte Organisation der Dritten Republik, die Perfektion der kolonialen Armeen, der katholische Kultus, das intellektuelle Leben im *fin de siècle* gewesen, was ihm ein solches Ideal hat nahelegen können? Man versteht die

Verwunderung Arons angesichts dessen, was tatsächlich eher „Unfrömmigkeit“ und „Götzenverehrung“ zu sein scheint (Aron 1971, S. 55 f.). Zumindest ist ein mächtiges geistiges und religiöses Motiv erforderlich, um das Ideal der Gesellschaft auf eine Evidenz zu gründen, die derart weit von jeder Erfahrung wirklichen Lebens in der Gesellschaft entfernt ist (Karsenti 2017).

Und dennoch fügen sich, wie stets bei starken Geistern, andere Existenzweisen nicht der Gußform, die durch diese merkwürdige Mischung aus Epistemologie und Spiritualität oktroyiert wird, die in Frankreich als der allerreinste Ausdruck einer „Wissenschaft“ vom Sozialen gilt. So hat Durkheim bei seiner Deutung der australischen Kulte trotz allem noch ganz andere Gottheiten in der Erfahrung des Sozialen ausfindig gemacht als diejenigen eines Monotheismus, den er glaubte bekunden zu müssen.

Wie viele verschiedene Götter hinter der Figur des einzigen Gottes?

Da Durkheim sowohl Tarde, als auch James aufmerksam gelesen hat, ist es nicht unsinnig, seine Studie neu und wieder zu lesen, indem man ihre grundlegende, ethnozentrische Hypothese über die Undurchdringlichkeit der Individuen und die Abwesenheit jeglicher Beziehung zwischen ihnen modifiziert. Es wäre sehr viel einfacher anzunehmen, daß die Individuen sich überlagernde Monaden sind, die sich ebenso weit erstrecken wie ihre Wahrnehmungen und die Handlungsmächte, die *agencies*, auf die jene Wahrnehmungen zurückgehen (Latour et al. 2012). Und da für James die Beziehungen *inter res* Erfahrungstatsachen sind, muß man, um ihnen Sinn zu verleihen, auch keine Kategorien *a priori* bemühen, genauso wenig wie Tarde nach einer Gesellschaft Ausschau halten muß, um die Tatsachen der Assoziation zu erklären.

Das Soziale besteht nicht aus Atomen, die sowohl von ihren Wahrnehmungen als auch untereinander getrennt sind. Sie vermischen sich miteinander, oder, wie Tarde sagt, sie besitzen sich gegenseitig (*s'entre-possèdent*).^[11] Also liegt keinerlei Geheimnis, kein Myterium, in der Assoziation, um es mit einer starken Formulierung von Dewey zu sagen (Dewey 1996 [1927], S. 34 f.). Nicht die Assoziation ist zu erklären, sondern ihre Formen, ihre Entwicklung, ihre vielfältigen Standards. Eine solche Hypothese befreit unmittelbar von der Notwendigkeit, sich auf eine Gesellschaft zu berufen, läßt folglich auch soviel Freiheit wie nötig, um ebenso viele Typen von Religionen wie Erkundungen in Sachen Assoziation ins Auge zu fassen. Alles klärt sich, sobald die Gesellschaft nicht mehr das ist, was erklärt, sondern das, was zu erklären ist (Latour 2007). Nun lassen sich alle Formen von Assoziation und die vielfältigen Gottheiten oder *agencies*, die ihnen beigesellt sind, ausfindig machen, womit der eingangs zitierte Satz einen ganz anderen Klang bekommt: „Solange die **wissenschaftliche** Analyse es ihn nicht lehrt, fühlt er [der Mensch] sehr wohl, **daß er ein Gegenstand von Einflüssen ist, aber nicht durch wen** [qu'il est agi, mais non par qui il est agi]“. Kommt eine

solche Hypothese zum Einsatz, sieht man, daß Durkheim nicht den ebenso universalen wie überzeitlichen „soliden Felsen“ eines einzigen Gesellschafts-Gottes freigelegt hat, sondern einen praktischen *Polytheismus*, der viel interessanter als die unbewegliche Rahmung ist, die er vorgeschlagen hat. Versuchen wir, die Liste mit dessen Besonderheiten kurz zusammenzustellen, um das, was in meinen Augen den wahren Reichtum von Durkheims Buch ausmacht, zu verdeutlichen.[12]

Zunächst gibt es *die politische Gruppe*, die einen vollkommen eigenständigen Mechanismus voraussetzt, den wir bereits in den Passagen über die kollektive Erregung angedeutet haben. Befreit man die der politischen Rede eigene Wirksamkeit von der ziemlich armseligen dialektischen Bewegung, die sie tilgt, gewinnt sie ein besonderes Relief. Wir haben es dann keineswegs mit einem allseits wirksamen Phänomen zu tun, das die Umkehrung des Konstruktivismus anzeigt, jedoch mit einer anspruchsvollen Form von Wahrheit, bei der die Assoziationen durch die Worte eines Redners bearbeitet werden, der dazu fähig ist, sich sowohl als Ursprung wie als Ziel dessen verständlich zu machen, was die sich überlagernden Agenten im selben Augenblick denken und empfinden. Hier die berühmte Passage auf der Seite 290:

„Das erklärt auch die **besondere** Haltung desjenigen, der zu einer Menge spricht, wenigstens wenn es ihm gelungen ist, mit ihr in Kommunikation zu treten. Seine Sprache wird **großsprecherisch**, was unter gewöhnlichen Umständen lächerlich wäre; seine Gesten haben etwas **Herrisches**; selbst seine Gedanken werden maßlos und lassen sich leicht zu allen möglichen Arten von **Übertreibungen** verleiten. Er fühlt eben ein ungewöhnliches Übermaß an Kräften, die **ausufern** und **nach außen drängen**. Manchmal hat er sogar das Gefühl, daß er von einer moralischen Macht **besessen** ist, die ihn übersteigt und deren **Interpret** er ist. An diesem Zug erkennt man, was man oft den Dämon der Beredsamkeit genannt hat. Nun ist aber dieses **ungewöhnliche** Übermaß an Kräften höchst wirklich: Es wächst dem Redner **aus der Gruppe** zu, an die er sich wendet. Die Gefühle, die er hervorruft, **kommen zu ihm zurück**, nur mächtiger und **vergrößert**, und verstärken wiederum seine eigenen Gefühle. Die leidenschaftlichen Energien, die er entfacht, hallen in ihm wieder und steigern seine Stimme. Es spricht nicht mehr **der einzelne**, sondern die **verkörperte** und **personifizierte Gruppe**.“

Diese Gruppe, diese Vergrößerung, diese Verkörperung, diese Personifizierung gehorcht Regeln einer Zusammensetzung, die nicht mit anderen Formen verwechselt werden sollte, sind sie es doch, die eine ganz eigene Form der Gruppenbildung unter der Ägide des Politischen existieren lassen. Die Gottheit derartiger Gruppierung muß für sich und als solche respektiert werden, ohne auf der Stelle zum bloßen Ausdruck einer bereits existierenden „Gesellschaft“ erklärt zu werden. Ohne eine solche Form der Rede und Anrede gäbe es überhaupt keine Gruppe, jedenfalls keine Gruppe, die sich in *politischer* Weise versammelt.

Doch zeichnet sich in der ethnografischen Literatur noch eine andere Familie von

Gottheiten deutlich ab, sobald keine Verpflichtung mehr besteht, Gesellschaft zu transfigurieren. Diese Gottheiten sind die *agencies*, die zur Erfassung all der vielfältigen Wahrnehmungen gehören, die durch die sogenannten *Dinge* der Natur hervorgebracht werden. Da sich das Individuum so weit erstreckt wie seine Wahrnehmungen und deren Verursachungen, gibt es keinen Grund, die empiristische Hypothese aufzustellen, wonach die Welt den Monaden nur als ein Chaos von Wahrnehmungen erscheint. Man kann ganz im Gegenteil gerade die Relationen erfassen, die in der Erfahrung auf direkteste Weise gegeben sind. Darin liegt kein Naturalismus, im Sinne von Descola, sondern die Anerkennung einer besonderen Wahrnehmung, die sich keinesfalls auf die Gesellschaft zurückführen läßt und in der die Wesen als Modelle für andere Formen von Beziehung genommen werden. Diese Möglichkeit kann Durkheim nicht ablehnen, er, der vorgibt, jede Kategorie zum Ausdruck ausschließlich sozialer Kategorien zu machen. Man muß auch die Möglichkeit bestehen lassen, von Agenz zu Agenz in all die Richtungen zu gleiten, die in den unterschiedlichen Ontologien der Akteure erkundet werden. Gewiß, damit verliert man an Universalität, vermeidet aber auch, den Aborigines die mosaische Unterscheidung – im Sinne von Assmann (1998) – aufzudrängen, mit der sie gewiß nichts zu tun haben.

Auch hier kommt Durkheim zunächst wieder mit der unvermeidlichen Gesellschaft:

„Es gab jedoch **nichts in der Erfahrung**, was ihm [dem Menschen] diese Vermengung oder diese Vermischung hätte suggerieren können. **Der sinnengebundenen* Beobachtung ist alles verschieden und unzusammenhängend**. Wir sehen nirgends in der Wirklichkeit, wie die Wesen ihre Natur vermischen und sich **ineinander verwandeln**. Es muß also eine außergewöhnlich mächtige Ursache **eingetreten** sein, die das Wirkliche so **verwandelt** hat, daß es nicht mehr unter seinem eigentlichen Aspekt erschienen ist.“ (S. 322)

Bevor er anerkennt, daß es doch, trotz allem, in den Beziehungen zwischen den Wesen noch weitere Quellen von Gottheiten gibt, mit denen man kooperieren muß:

„Wenn die heiligen Wesen immer ihre Macht auf völlig gleiche Weise offenbart hätten, dann würde es in der Tat unbegreiflich erscheinen, daß der Mensch daran hätte denken können, **ihnen seine Dienste anzubieten**. Denn es ist nicht einzusehen, welchen Nutzen sie daraus hätten ziehen sollen. [...] Alle Jahre sterben die Pflanzen: **werden sie wieder auferstehen?** Die Tiergattungen neigen zum Erlöschen durch den natürlichen oder gewaltsamen Tod; werden sie sich rechtzeitig und wie gewohnt vermehren? Besonders der Regen **hat seine Launen**: es gibt lange Zeiten, da scheint er ohne Wiederkehr verschwunden zu sein. Diese **periodischen Schwankungen** der Natur zeugen davon, daß zu den entsprechenden Perioden die heiligen Wesen, von denen die Tiere, die Pflanzen, der Regen usw. abhängen, ihrerseits durch **ernste Krisen** gehen. Sie haben also genauso ihre Perioden der **Schwäche**. Der Mensch **kann aber bei diesen**

Schauspielen nicht unbeteiligter Zeuge bleiben. Damit er weiterlebt, muß auch das allgemeine Leben **weitergehen**, und folglich **dürfen die Götter nicht sterben**. Demnach versucht er, sie zu **unterstützen**, ihnen zu **helfen**. Dafür **stellt** er die Kräfte, über die er verfügt und die er für diesen Umstand mobilisiert, **in ihren Dienst.**“ (S. 464 f.)

Plötzlich hört das Individuum auf, ein „unbeteiligter Zeuge“ zu sein, um stattdessen zu einem Verbündeten von Handlungsmächten zu werden, die ihre Kontinuität ganz anders bestimmen als die Gottheiten der politischen Gruppe.

Sogar die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, die im Buch ständig eine stabilisierende Rolle spielt, scheint ein einzigartiges Modell zu sein, das einem dritten Typ von *agencies* aufgesetzt wird, das ebenfalls ausgesprochen originell ist und dem sich Durkheim über zwei Zugänge nähert, die entscheidend sind: die *Metamorphose* und die vielfältigen *Vorsichtsmaßnahmen*, die zu ergreifen sind, wenn man sich ihnen nähern will. Ginge es darum, darin wieder nur die Gesellschaft zu sehen, so würde man weder richtig verstehen, wieso die Wesen zur Metamorphose in der Lage sind, noch wieso man sich ihnen derart vorsichtig nähern muß. Wird demgegenüber akzeptiert, darin einen besonderen Typ von Aktionspotentialen oder Handlungsmächten zu erkennen, versteht man, daß es im Gegenteil der multimodale Begriff von „Gesellschaft“ ist, der seinerseits mit einem solchen Faden gewoben wird.

„Das Ergebnis dieser vielfältigen Verbote beim Initiierten ist eine **radikale Zustandsveränderung**. Vor der Initiation lebte er mit den Frauen: damit war er vom Kult ausgeschlossen. Jetzt wird er in der Gesellschaft der Männer zugelassen. Er nimmt an den Riten teil: er hat einen heiligen Charakter erworben. Die **Metamorphose** ist so vollständig, daß sie oft als **eine zweite Geburt** dargestellt wird. Man stellt sich vor, daß die **profane** Person, die der junge Mann bis dahin gewesen ist, gestorben wäre; daß sie vom Initiationsgott *Bunjil*, *Baiame* oder *Daramulun* **getötet** und fortgeführt worden ist und ein ganz anderes Individuum an die Stelle dessen getreten ist, der nicht mehr existiert.“ (S. 421)

Für den Versuch, diese Vermögen zur Metamorphose mit anderen Formen von Göttlichkeit zu verwechseln, braucht es außergewöhnlichen Starrsinn und eine große Gleichgültigkeit gegenüber dem ontologischen Pluralismus. Im Übrigen kommt man nicht umhin, in der Behandlung, die Durkheim der Magie angedeihen läßt, die Obsession von Monotheisten wiederzuerkennen, die der Gefahr des Götzendienstes begegnen wollen. Wenn Durkheim dahin gelangt, die Aborigines vor dieser Anschuldigung zu bewahren, so deshalb, weil ihre Rituale es nur, wie man gesehen hat, mit der unpersönlichen Figur der Gesellschaft zu tun haben. Aber auch hier stört die Vielfalt der möglichen Figurationen die schöne Ordnung: es gibt Wesen, die in der Lage sind, Metamorphosen bei denen hervorzurufen, derer sie sich bemächtigen, und denen man sich mit Vorsicht nähern muß, um die mal vorteilhaften, mal unheilvollen Effekte der Verwandlungen zu kanalisieren. Solche

Wesen haben ausgesprochen wenig gemein mit den anderen bereits angeführten Gottheiten.

*

*

*

Betrachtet man Durkheims *Elementare Formen* in der doppelten Beleuchtung durch Tarde und James, wird erkennbar, wieso dieser Rückgriff auf sehr elementare Formen der Soziologie – der Monotheismus der Gesellschaft – in Wirklichkeit darauf hinausläuft, Probleme zu lösen, die sich für fortgeschrittene Formen der Theologie stellen. Es würde nichts nützen, sich darüber zu beklagen, Durkheim habe die Gesellschaft hypostasiert. Diese Schlüsselfigur kann kaum den Gott des einzigen Volkes verbergen, dem ein Kult dargebracht werden soll, für den neue Formen zu erfinden sind. Das Befremdliche liegt viele eher in der Sackgasse begründet, in der sich an der vormaligen Jahrhundertwende diejenigen befinden, die – wie Péguy gezeigt hat – in ein und derselben Gottheit das Individuum als Schatz des Liberalismus, das Hume'sche Subjekt, die kantischen Aprioris, die Dritte Republik, den Laizismus, die Moral, den Glauben ihrer Kindheit aufrechterhalten wollen, ohne zu archaischen Formen der Frömmigkeit zurückzukehren und ohne – wie etwa Voltaire – die verrückten frommen Erfindungen und die wahnsinnigen Rituale der Heiden ins Lächerliche zu ziehen. Und als zusätzliche Schwierigkeit, ohne an irgendein höheres und transzendentes Wesen zu glauben, während man gleichwohl an die Transzendenz eines globalen Organisators aller Beziehungen glaubt, der für Ordnung, Moral und Zivilisation bürgt. Und darüber hinaus, indem man an die Wissenschaft glaubt. Die absonderliche Lösung besteht also darin, alles auf die unwahrscheinlichste aller Montagen zu stützen: auf die Dialektik fabrizierter Götter, fabriziert von denen, die gleichwohl von ihnen fabriziert worden sind, womit man sich in den Sackgassen dieser merkwürdigen Mischung aus Nihilismus und Konstruktivismus bewegt, die so typisch für die Modernen ist und die man immer noch ihren „kritischen Geist“ nennt, ohne sich über die Befremdlichkeit ihrer Glaubensüberzeugungen zu wundern.

Aus dem Französischen von Gustav Roßler

Bibliografie

Raymond Aron, Hauptströmungen des soziologischen Denkens, Bd. 2, Köln 1971.

Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

Pierre Henri Castel, Ames scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés: Volume 1: Obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud, Paris 2011.

Elisabeth Claverie, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris 2003.

Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.

John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996 [1927].

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960.

Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981.

Émile Durkheim, „Pragmatismus und Soziologie“, in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hrsg. von Hans Joas, Frankfurt am Main 1987, S. 11-168.

Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main 1984 [1895].

Algirdas Julien Greimas / Éric Landowski, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris 1979.

William James, *The Varieties of Religious Experience*, London u. a. 1971 [1902].

William James, *The will to believe*, Boulder, Colo. o. J. [1897].

Bruno Karsenti, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris 2006.

Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Paris 2012.

Bruno Karsenti, „Durkheim et le judaïsme. Un dilemme moderne“, in (Kapitel V von): *La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*, Paris 2017.

Bruno Latour, *Iconoclash oder: Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges?* Berlin 2002.

Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt am Main 2007.

Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, réédition augmentée de l'introduction française d'Iconoclash, Paris 2009 [1996].

Bruno Latour, „La société comme possession – la preuve par l'orchestre“, in: Didier Debaise (Hg.), *Philosophie des possessions*, Dijon 2011, S. 9-34.

Bruno Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014.

Bruno Latour / Peter Weibel (Hg.), *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, Cambridge, Mass. 2002.

Bruno Latour et al., „The Whole is Always Smaller Than Its Parts. A Digital Test of Gabriel Tarde's Monads“, *British Journal of Sociology* (2012) 63, S. 591-615.

Claude Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt am Main 1965 [1962].

Charles Péguy, *Oeuvres en prose complètes*, Bd. II, hrsg., eingerichtet und mit Anm. vers. von R. Durac, Paris 1988.

Mélanie Plouviez, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, Paris 2010.

Claude Rivière, „Les formes élémentaires de la vie religieuse. Une mise en question“, *Année Sociologique* 49 (1999), 1, S. 131-48.

Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

Isabelle Stengers, „La thèse que Péguy n'a jamais écrite“, in: Riquier Charles Péguy (Hg.), Paris 2014, S. 31-67.

Gabriel Tarde, *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt am Main 2009 [1885].

Emmanuel de Waresquiel, Talleyrand. *Le prince immobile*, Paris 2006.

Fußnoten

* In diesem Fall habe ich die Übersetzung nach dem Original korrigiert, („Pour ce qui concerne la société, nous avons encore une mentalité de primitifs“, Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960, S. 37, da der Wortlaut für die

Argumentation von Bruno Latour nicht gleichgültig ist. In der deutschen Ausgabe heißt es: „Den sozialen Fakten gegenüber benehmen wir uns noch wie Primitive.“ Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981, S. 50; Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf dieses Buch, A.d.Ü.

[1] Wenn ich mir erlaubt habe, manche Passagen durch Fettdruck hervorzuheben, so geschah es deshalb, um die sich ausschließlich auf den Text konzentrierende, semiotische Lektüre zu erleichtern, die ich vorschlage.

[2] In seiner nie geschriebenen und jetzt wunderbar von Isabelle Stengers (2014) kommentierten Dissertation.

[3] Man weiß heute, daß das, was Durkheim für unpersönliche Kräfte im australischen Totemismus hält, von der Besonderheit des totemistischen Modus herrührt, einem der vier Relationsmodi im Sinne Philippe Descolas (2011), der in der Tat die Merkwürdigkeit besitzt, anders als die drei anderen Modi Interioritäten und Exterioritäten als ähnlich zu betrachten. „Es galt also, sich von dem soziozentrischen Vorurteil freizumachen und die Wette einzugehen, daß die soziologischen Realitäten – die stabilen Beziehungssysteme – *den ontologischen Realitäten* – dem System der den Existierenden zuerkannten Eigenschaften – *analytisch untergeordnet* sind. Unter dieser Bedingung können der Animismus und der Totemismus in einer neuen Bedeutung wiederaufleben: neu definiert als die eine oder die andere der vier vom Spiel der Ähnlichkeiten und der Unterschiede zwischen mir und den anderen auf den Ebenen der Interiorität und der Physikalität gestatteten Kombinationen, werden sie von nun an, in Verbindung mit dem Naturalismus und dem Analogismus, zu den elementaren Teilen einer Art Syntax der Zusammensetzung der Welt, aus der die verschiedenen institutionellen Ordnungen des menschlichen Daseins hervorgehen.“ (ebd., S. 194; Hervorhebung BL)

* Auf deutsch „Agenz“ oder „Aktionspotential bzw. Handlungsmacht“, so im Folgenden in der Regel übersetzt, A.d.Ü.

[4] „Wir haben gesehen, wie die Revolution einen ganzen Festzyklus einführte, der die Prinzipien, von denen sie sich inspirieren ließ, im Zustand der ewigen Jugend erhalten sollte. Wenn diese Institution rasch zugrunde ging, so darum, weil der revolutionäre Glaube nur eine Zeitlang dauerte. Auf die ersten Augenblicke der Begeisterung folgte rasch die Enttäuschung und die Entmutigung. Obwohl das Werk mißlungen war, erlaubte es uns doch die Vorstellung, was es unter anderen Bedingungen hätte sein können. Alles läßt darauf schließen, daß es früher oder später wieder aufgenommen wird.“ (ebd., S. 572).

* transfiguration (und entsprechend transfigurer) wird in der vorliegenden und verwendeten Übersetzung (Durkheim 1981) in der Regel mit „Verformung“ und „Änderung“ wiedergegeben.

[5] Alle Analytiker haben die Merkwürdigkeit des Wortes „Kirche“ in der kanonischen Definition bemerkt, die Durkheim gibt: „*Eine Religion ist ein zusammenhängendes System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge beziehen, Überzeugungen und Praktiken, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, **die man Kirche nennt**, alle vereinen, die ihr angehören.*“ (S. 75) [Übersetzung entsprechend dem Original geringfügig geändert, A.d.Ü.]

[6] Es wäre interessant, diese „Überreizung“ (surexcitation) mit der gegen James und

Bergson erhobenen Kritik der „überzogenen Aufmerksamkeit“ (hyperesthésie) in Verbindung zu bringen, die er in der Vorlesung von 1914 vorbringt: „In dieser ganzen Argumentation lehnt sich James sehr stark an Bergson an. Die positiven Schlußfolgerungen, zu denen beide gelangen, sind nicht identisch. Doch ihre Einstellung zum klassischen Rationalismus ist dieselbe. Bei beiden findet sich dieselbe **überzogene Aufmerksamkeit** für alles Wandelbare in den Dingen, dieselbe Neigung, die Realität in ihren flüchtigen und dunklen Aspekten wahrzunehmen, derselbe Hang, das klare, auf Unterscheidung bedachte Denken gegenüber jenen Aspekten in den Dingen **herabzusetzen**, die sich keiner Ordnung fügen.“ (Durkheim 1987, S. 61)

[7] Castel berichtet im Übrigen, daß Durkheim sich selbst als „neurasthenisch“ diagnostiziert hat, entsprechend den damals gängigen Definitionen.

[8] Siehe die berühmte Passage über das Totem, S. 315-317.

* Übersetzung geringfügig korrigiert, A.d.Ü.

[9] „Wenn die Gesellschaft von uns diese Zugeständnisse und Opfer nur durch einen **materiellen Zwang erhielt**, so könnte sie in uns nur den Gedanken **einer physischen Kraft** erwecken, der wir gezwungen weichen würden, und nicht den einer moralischen Macht, die den Mächten gleicht, die die Religionen verehren.“ (S. 285)

[10] Diese Inversion der Gottheiten hat Raymon Aron in seinem klassischen Werk sicher erfasst (Aron 1971, S. 46), als er Durkheim bezichtigte, gleich eingangs die Transzendenz negiert zu haben, die so wesentlich für alles Religiöse ist: „Als tüchtiger Wissenschaftler ist Durkheim der Meinung, die Wissenschaft der Religionen halte das Transzendente und Übernatürliche prinzipiell für etwas Irreales. Man kann sich aber fragen, ob wir die Realität unserer Religion noch zu finden vermögen, nachdem wir das Transzendente in ihr zuvor eliminiert haben.“ (Text entsprechend Original und Kontext leicht verändert, A.d.Ü.) Weiter unten klagt er ihn an, tatsächlich eine Transzendenz durch eine andere ersetzt zu haben.

[11] Interessanterweise spielt Durkheim tatsächlich auf die Monaden von Leibniz an (S. 367), wobei er die Deutung von Tarde umgeht. Allerdings bietet er eine exakt entgegengesetzte Version an, ist es Durkheim zufolge doch die einzige und unpersönliche Welt, die sich in den unterschiedlichen individuellen Körpern gebrochen findet. Die von Leibniz wie Tarde verfochtene Vorstellung einer grundsätzlichen Durchlässigkeit der Existierenden taucht keineswegs auf.

[12] Ich folge hier den methodischen Prinzipien, wie sie in der Untersuchung über die Existenzmodi (Latour 2014) entwickelt wurden.

* Übersetzung geändert; statt sinnhaften: sinnengebundenen (frz.: sensible), A.d.Ü.