

Hans-Peter Müller

Das soziologische Genie und sein solides Handwerk

Studien zu Émile Durkheims
Forschungsprogramm



Springer VS

Das soziologische Genie und sein solides Handwerk

Hans-Peter Müller

Das soziologische Genie und sein solides Handwerk

Studien zu Émile Durkheims
Forschungsprogramm

Hans-Peter Müller
Humboldt-Universität zu Berlin
Berlin, Deutschland

ISBN 978-3-658-21162-2 ISBN 978-3-658-21163-9 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-21163-9>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Einführung: „ <i>Études durkheimiennes</i> “	1
--	---

I Werkporträt

Émile Durkheim: Der Soziologe und sein Werk	9
---	---

II Werkinterpretationen

Émile Durkheims Forschungsprogramm	37
--	----

Differenzierung und Integration: Arbeitsteilung und Solidarität (gemeinsam mit Michael Schmid)	61
---	----

Soziologischer Kantianismus: Die Physik der Sitten und des Rechts	101
---	-----

Émile Durkheims Moraltheorie	127
------------------------------------	-----

Religions- und Erkenntnistheorie als Kulturosoziologie	157
--	-----

Die Moralpolitik des Individualismus	185
--	-----

Émile Durkheims Vision einer „gerechten Gesellschaft“	209
---	-----

Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Émile Durkheim und Max Weber	241
---	-----

Abdrucknachweise	263
------------------------	-----



Einführung: „Études durkheimiennes“

„Durkheim is well-known but not known well!“ Auf diese Kurzformel haben bereits Harry Alpert im Jahre 1939 und kürzlich Susan Stedman Jones (2001, S. X) den Befund zu Status und Stellenwert des *père fondateur* der französischen Soziologie gebracht. Das ist mehr als erstaunlich, wird doch Émile Durkheim neben Karl Marx und Max Weber zur heiligen Triade der klassischen Soziologie gezählt. Er gehört zu den am meisten zitierten Soziologen, wie Marcel Fournier (2005, S. 41) am Beispiel des „American Journal of Sociology“ zwischen 1895 und 1992 nachweisen konnte, knapp geschlagen nur von Max Weber. In Deutschland hat René König (1976) von einem „unbekannten Durkheim“ gesprochen. Hinzufügen könnte man angesichts der Missverständnisse, die noch immer sein Werk umranken, die Rede von einem „verkannten Durkheim“ (Müller 2012). Durkheim wurde ein überzogener Soziologismus vorgeworfen, wonach die Soziologie angeblich alles erklären kann. Hinzu kamen Einwände gegen seinen Positivismus und Empirismus, seinen Funktionalismus und Strukturalismus, seinen Konservatismus und Anti-Individualismus, sein unkritisches Ordnungs- und Konsensusdenken. Kurzum: Durkheim wurde zum *Anderen* in der deutschen Soziologie, mit dessen bürgerlicher Soziologie (Adorno 1976) man sich darum gar nicht weiter zu beschäftigen brauchte. Vorurteile vermögen zuweilen die Lektüre zu ersetzen und nur wer sich von den unangefochtenen Autoritäten in der alten Bundesrepublik Deutschland nicht verführen ließ, riskierte vielleicht überhaupt einen Blick in Durkheims Studien. So blieb zwar Durkheims Name im Gedächtnis, aber sein Werk blieb dem Verständnis der deutschen Leserschaft weitgehend verschlossen.

Erst in jüngster Zeit kommt Bewegung in die Diskussion und Durkheim wird als einflussreicher Denker für Soziologie, Ethnologie und Philosophie (Bogusz und Delitz 2013) auch in Deutschland entdeckt. Zudem geben zwei kompetente und knappe werkbographische Einführungen den Stand der internationalen Durkheim-Forschung (Suber 2012; Delitz 2013) wieder. Eine Lanze gebrochen für den Menschen Émile Durkheim hat vor allem die umfangreiche Biographie von Marcel

Fournier (2007), die zwar das Standardwerk von Steven Lukes (1973) nicht ersetzen, aber um wertvolle neue Einsichten zur Person ergänzen kann. Ironischerweise ist es dieses Mal ausgerechnet ein Franzose, der vor Durkheim warnt und dafür plädiert, anstelle von Durkheim dessen Antipoden Gabriel Tarde zu studieren. Aber sollen wir Durkheim ausgerechnet zu dem Zeitpunkt vergessen, wo er in Deutschland endlich wiederentdeckt wird? Bruno Latour (2007) ist immer für Überraschungen und extreme Wendungen gut, aber wer mit seinem Werk vertraut ist, wird das Durkheimsche Erbe in seinem Denken rasch gewahr werden. Selbst seine „Akteur-Netzwerk-Theorie“ (ANT) ist von solchen Zügen nicht frei. Sein Plädoyer für das Studium von Assoziationen, statt *der* Gesellschaft, hätte im übrigen Émile Durkheim gern unterschrieben, zumal er selbst genau das schon gefordert hatte.

Hundert Jahre nach seinem Tod erscheint es daher angebracht, die Diskussion wieder aufzunehmen und sich zu fragen, was Durkheim den heutigen Sozialwissenschaften zu sagen hat. In meinen Augen kann man sehr viel aus seinen Arbeiten lernen. Nirgendwo wird man besser als bei ihm soziologisches Denken lernen, zugleich aber auch die Grenzen des eigenen Faches kennenlernen. Durkheim gehört in das Lager der Differenzierungstheorie, der in unnachahmlicher Weise die Frage nach dem Verhältnis von Arbeitsteilung und Solidarität stellt, aber auch die Frage nach Differenzierung und Individualität aufwirft. Vieles von dem, was Ulrich Beck (1986) in seiner Individualisierungstheorie diskutiert hat, findet sich bei Durkheim vorformuliert und nicht nur das, in manchen Punkten ist er wesentlich expliziter als Beck. Was sein methodisches und methodologisches Programm angeht, vor allem wie er es in seinem Manifest, den *Regeln der soziologischen Methode*, aufgestellt hat, klingt starr und rigide und ist in manchen Punkten sicherlich so nicht aufrecht zu erhalten. Als lehrreiche Instanz, wie man im Prinzip Soziologie als rationale, empirische und möglichst vorurteilsfreie Erfahrungswissenschaft zu betreiben hat, darf sie immer noch als *Paradigma* im Sinne eines *Vorbildes* und eines lehrreichen Beispiels gelten. Es ist daher wenig überraschend, dass Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon und Jean-Claude Passeron (1991) in ihrem Standardwerk zur *Soziologie als Beruf* neben Gaston Bachelard und George Canguilhem, Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss vor allem auf Durkheims *Regeln* zurückgreifen. Durkheim ist einfach instruktiv, wenn es darum geht zu lernen, wie man Soziologie macht. Die Suizidforschung zählt Durkheims Selbstmordstudie zu ihren Klassikern, aber auch die Soziologie des abweichenden Verhaltens wie die Kriminologie rechnen ihn zu ihrem Kanon, den man kennen muss. Den größten Fußabdruck dürfte Durkheim in den beiden Kerngebieten seiner Soziologie hinterlassen haben: der Moral und der Religion. Wie kein anderer Klassiker hat Durkheim die Soziologie als Moralswissenschaft verstanden und da eine moderne Gesellschaft komplex ist, braucht sie auch ein kompliziertes Moralsystem, das es in allen Einzelheiten zu untersu-

chen gilt. Durkheim entwirft daher eine Sozialisations- und Erziehungstheorie, die erklären soll, wie aus Menschen moralische Wesen gemacht werden und wie man sie aus dem heteronomen Stadium ihrer Existenz zu einer autonomen Person führt. Er studiert historisch-empirisch das Erziehungs- und Universitätswesen, um der Praxis oder besser den Praxen der Edukation auf die Spur zu kommen. Zudem entwirft er eine komplexe staatsbürgerliche Moral und Zivilreligion, die dem Niveau von Demokratie, Menschenrechten und individueller Freiheit gerecht werden kann. Während Max Weber als der Religionssoziologe gilt, der sein Werk den Weltreligionen in unnachahmlicher Weise gewidmet hat, so ist Durkheim der Religionssoziologe, der sein Augenmerk auf die Ursprünge und elementaren Funktionsweisen des Religiösen in paradigmatischer Manier gerichtet hat. In eins damit studiert er im Rahmen seiner Erkenntnissoziologie, wie elementare Distinktionen und Klassifikationen entstehen und wirken, die unser Handeln und unsere Lebensführung orientieren. Insofern ist Durkheim auch ein Ahnherr der kognitiven Soziologie und Anthropologie (Bourdieu 1981; Lévi-Strauss 1979; Zerubavel 1993). Das sind nur die großen Linien der Anschlussfähigkeit des komplexen Werkes des Franzosen, das es wieder zu entdecken und neu zu lesen gilt.

Der vorliegende Band möchte diese *Re-Lektüre* in zweierlei Weise unterstützen: Zum einen durch einen systematischen Werküberblick, der seine zentralen Arbeiten erst einmal vorstellen und kommentieren soll. Gerade dieser elementare Bereich ist für Anfänger im Feld der „*Études durkheimiennes*“ als Einstieg gut geeignet. Zum anderen wird diese Reappropriation des französischen Klassikers durch eine Reihe von Werkinterpretationen unterfüttert, die sich zentralen Aspekten seines Œuvre annehmen. Zunächst gilt es herauszufinden, wie Durkheim Erklären und Verstehen als Grundlagen seines Forschungsprogramms anlegt. Sodann wird sein Bild der modernen Gesellschaft, wie er es in seiner *Arbeitsteilung* entwirft, rekonstruiert und in die Tradition der Arbeitsteilungs- und Differenzierungstradition eingebettet. Es folgen Überlegungen zu seinem Soziologischen Kantianismus, wie er sie in seiner Vorlesungsreihe zur *Physik der Sitten und des Rechts* entwickelt. Durkheim unternimmt den interessanten Versuch, einen komplexen Moralkodex für die moderne Gesellschaft zu entwerfen und zu prüfen, inwieweit dieses Moralsystem den sozialen Zusammenhalt zu fördern vermag. Abgerundet werden diese Überlegungen zur modernen Moral durch ihre beiden Kernelemente in seiner Vorstellungswelt: dem Individualismus und der sozialen Gerechtigkeit. Einerseits betreibt Durkheim aktiv eine *Moralpolitik des Individualismus*, die seinen Zeitgenossen die Angst vor einem Wertsystem nehmen soll, das vermeintlich in rücksichtslosen Egoismus abzugleiten droht, in Wirklichkeit aber als moralischer Individualismus das einzig mögliche, weil legitime Moralsystem der Gegenwart repräsentieren kann. Andererseits ist er – anders als Karl Marx und Max Weber – derjenige Klassiker der Soziologie,

der nicht davor zurückscheut, aufgrund der Forschungen seiner Schule zumindest in Grundzügen die Vision einer gerechten Gesellschaft zu entwerfen. Wie sehr Durkheim sich einer Soziologie als Morawissenschaft verpflichtet weiß, zeigt schließlich auch ein Vergleich zu Max Weber. Beide Begründer der Soziologie, der französischen wie der deutschen, verbindet ein moralischer Impetus und beide sind Anhänger des Individualismus als modernem Wertsystem. Aber Durkheim geht von der Gesellschaft aus, deshalb *Moral*, während Weber vom Individuum ausgeht, deshalb *Lebensführung*.

Die hier versammelten Arbeiten sind im Zeitraum der letzten dreißig Jahre entstanden und zeugen von dem Versuch, die Fruchtbarkeit des Durkheimschen Programms der deutschen Soziologie näher zu bringen. Das hatte vor mir bereits René König mit wenig Erfolg versucht, der selbst den Eindruck hatte, gegen Windmühlen anzukämpfen. In der Zwischenzeit, so mein Eindruck, ist das Wissen um die französische Soziologie (Lepenes 1981, 1985; Moebius und Peter 2004) und damit die Offenheit ihr gegenüber, sehr viel größer, als das noch zu Königs Zeiten der Fall war. Neben der anglo-amerikanischen Tradition dürfte die französische Soziologie heute die zweite große Inspirationsquelle für die deutschen Sozialwissenschaften sein. Durkheims „Größe“ liegt unter anderem darin, dass er einige Grundgedanken, die ihm schon in jungen Jahren zuwuchsen, ein Leben lang beibehält und sie dann in zahlreichen Studien, Vorlesungen, Vorträgen und Rezensionen ausarbeitet. Das hat zur Folge, dass es auch in den vorliegenden Aufsätzen immer wieder zu einigen Redundanzen kommt, gerade dann, wenn es um die zentralen Grundgedanken geht. Das muss kein Nachteil sein, denn es macht umso nachdrücklicher auf die Kerngestalt von Durkheims Forschungsprogramm aufmerksam. Es ist kein Versuch unternommen worden, die Artikel grundlegend zu überarbeiten. Wo notwendig, ist die Rechtschreibung angepasst. Mein Dank gilt Florian Eyert und Jakob Schultz für ihre große Unterstützung bei der Endredaktion des Bandes.

Hans-Peter Müller

Berlin, Januar 2019

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1976. Einleitung zu É. Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, 7-44. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Alexander, Jeffrey C. und P. Smith (Hrsg.). 2005. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alpert, Harry. 1939. *Emile Durkheim and His Sociology*. New York: Columbia University Press.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bogusz, Tanja und H. Delitz (Hrsg.). 2013. *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*. Frankfurt/New York: Campus.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre et al. 1991. *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Delitz, Heike. 2013. *Émile Durkheim zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Fournier, Marcel. 2005. Durkheim's life and context: something new about Durkheim? In *The Cambridge Companion to Durkheim*, hrsg. J.C. Alexander und P. Smith, 41-69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fournier, Marcel. 2007. *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris: Fayard.
- König, René. 1976. Emile Durkheim. Der Soziologe als Moralist. In *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. I, hrsg. D. Käsler, 312-364. München: Beck.
- Latour, Bruno. 2007. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lepenies, Wolf (Hrsg.). 1981. *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*. 4 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lepenies, Wolf. 1985. *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München/Wien: Carl Hanser.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. *Strukturelle Anthropologie*, 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lukes, Steven. 1973. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Moebius, Stephan und L. Peter (Hrsg.). 2004. *Französische Soziologie der Gegenwart*. Konstanz: UVK.
- Müller, Hans-Peter. 2012. Émile Durkheim (1858-1917). In *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1., 6. akt. Aufl., hrsg. D. Käsler, 151-171. München: Beck.
- Stedman Jones, Susan. 2001. *Durkheim reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Suber, Daniel. 2012. *Émile Durkheim*. Konstanz: UVK.
- Zerubavel, Eviatar. 1993. *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.

I Werkporträt

Émile Durkheim: Der Soziologe und sein Werk

1 Einleitung

In Deutschland hat Émile Durkheim stets im Schatten von Karl Marx und Max Weber gestanden. Zu Unrecht, kann man doch bei keinem anderen Klassiker besser lernen, was soziologisches Denken heißt. Im anglo-amerikanischen Raum werden die Studenten stets mit Durkheim in die Stärken und Schwächen unseres Faches eingeweiht, nicht mit den beiden deutschen Meisterdenkern.

René König (1976) hat von einem „unbekannten Durkheim“ gesprochen. Angesichts der Vorurteile in Deutschland könnte man auch von einem „verkannten Durkheim“ sprechen: Sein angeblicher Soziologismus und Anti-Individualismus führe dazu, dass die Gesellschaft alles, das Individuum dagegen nichts sei; sein Szientismus und Empirismus verleite dazu, die Soziologie auf sicht- und beobachtbare Phänomene und Fakten zu beschränken, alles andere dagegen aus dem sozialwissenschaftlichen Sinnhorizont zu verbannen; sein Moralismus und Konservatismus wolle nichts anderes, als den modernen Menschen zu gängeln. Unter diesem populären Durkheim-Bild der Mainstream-Soziologie bleiben seine zentralen Fragen verborgen: Wie müsste eine dynamische und gerechte Gesellschaft aussehen, die soziale Ordnung und individuelle Freiheit ermöglicht, die soziale Solidarität und moralische Autonomie eröffnet? Was kann die Soziologie – verstanden als eine rationale, positive und empirische Wissenschaft – zu diesem Projekt einer modernen Gesellschaft beitragen? Wie müssten die Konturen einer individualistischen Moral aussehen, die soziale Kooperation (Joas 1992) in einer demokratischen Zivilgesellschaft ermöglicht? Diese Fragen stehen im Zusammenhang mit den drei Zielen, die Durkheim zeit seines Lebens unbeirrt und mit nicht nachlassendem Eifer verfolgte: 1. Die Einrichtung der Soziologie als Fachdisziplin an Frankreichs Universitäten: Das erforderte die Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs und ihrer Methode sowie die Durchführung paradigmatischer Studien. 2. Eine Diagnose der modernen Gesellschaft, welche die historisch-empirische Analyse ihres Zustandes

mit einer theoretischen Erklärung ihrer Struktur- und Entwicklungsprinzipien sowie einer normativen Beurteilung zu verknüpfen hatte. 3. Die Entwicklung einer neuen Moral, die zeitgemäß sein und der seit 1789 unversöhnlich gespaltenen französischen Nation zu neuer Solidarität verhelfen sollte.

2 Leben und zeitgenössischer sozialer und politischer Kontext

Das Verhältnis von Autor und Werk ist komplex und kompliziert. Das gilt generell, trifft aber auf „Klassiker“ noch mehr zu, denn allzu groß, ja unwiderstehlich ist die Versuchung, über den Rückgriff auf die Person einen interpretativen Mehrwert aus dem Werk herauszupressen. Häufig ist die Person interessanter als das Werk; für Durkheim gilt der umgekehrte Fall, in dem der Autor hinter seinem Werk verschwindet: Die Persönlichkeit ist das Werk. So sind die äußeren Lebensdaten rasch erzählt (Davy 1919, 1920; Lukes 1973; Fournier 2007).

Am 15. April 1858 im lothringischen Épinal geboren, gilt es schon früh als ausgemacht, dass der kleine Émile in die Fußstapfen seines Vaters treten und auch einmal Rabbiner werden soll. Er erlebt eine strenge, etwas freudlose Jugend und wird, wie alle begabten Kinder in Frankreich, zum Studium nach Paris entsandt. Er besucht das berühmte Gymnasium *Louis-le-Grand* und fällt bei der Aufnahmeprüfung zur *École Normale Supérieure* gleich zweimal durch; eine traumatische Erfahrung, die ihm zeit seines Lebens das Gefühl geben wird, nicht genug gearbeitet zu haben – ein wirksamer Leistungsantrieb zu rastlosem, lebenslangem Schaffen. Im dritten Anlauf schließlich in die Reihen der Normaliens aufgenommen, hängt Durkheim schon bald der Spitzname „Metaphysiker“ an, weil er zu artistischer Argumentationskunst greift, um im diskursiven Wettstreit ja zu obsiegen. Aber er ist bei all seiner intellektuellen Leidenschaft kühl und unpersönlich, zurückhaltend und in sich gekehrt; er hat nur wenige Freunde, darunter Jean Jaurès, den späteren Sozialistenführer.

Nach dem Abschluss des Studiums durchläuft er die üblichen Jahre als Lehrer in der Provinz, bis er 1885/86 ein Stipendium für Deutschland bekommt. In Berlin und Leipzig studiert er die Kathedersozialisten Gustav Schmoller und Adolf Wagner, die Rechtslehren von Rudolf von Ihering und Albert Post, den Organismus von Albert Schäffle und die Psychologie von Wilhelm Wundt. Zurückgekehrt, verfasst er zwei Artikel über seine intellektuellen und universitären Erfahrungen in Deutschland (Durkheim 1995), die ihn rasch bekannt machen und ihm im Jahre 1887 zu einer Position an der Universität Bordeaux verhelfen: Der *chargé de cours*

für Sozialwissenschaft und Pädagogik sollte die erste Dozentur für Soziologie an einer französischen Universität sein.

Im gleichen Jahr heiratet er Louise Dreyfus (nicht verwandt mit Hauptmann Dreyfus), mit der er zwei Kinder, Marie und André, hat, die ihm die Haus- und Erziehungsarbeit abnimmt und die auch in ihrer „Freizeit“ seine Manuskripte abschreibt, korrigiert und die Artikel für die soziologische Zeitschrift redigiert.

Durkheim verfasst in der Zeit in Bordeaux drei seiner großen Werke: *Über soziale Arbeitsteilung* (1893), *Die Regeln der soziologischen Methode* (1895) und den *Selbstmord* (1897); er baut ferner eine Schule auf, seine *équipe durkheimienne*, und gründet eine Zeitschrift, die *Année Sociologique*, deren zwölf Jahrgänge unter Durkheims Anleitung noch heute lesenswert sind.

1902 wird er an die Sorbonne berufen; hier entwickelt er einen immensen akademischen und politischen Aktionsradius, was zwangsläufig die wissenschaftliche Produktivität einschränkt. Dennoch erfahren seine Grundideen in dieser Zeit eine weitere Durchdringung und Verfeinerung, und er publiziert sein Standardwerk über *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912).

Der Erste Weltkrieg ist ein tiefer Einschnitt, der nicht nur die akademische Arbeit unterbricht; die Durkheim-Schule entrichtet auch einen hohen Blutzoll: Viele ihrer jungen Talente fallen, darunter auch Durkheims Sohn André 1916. Von diesem Schlag sollte er sich nicht erholen. Am 15. November 1917 stirbt Émile Durkheim: Ein Leben im Zeichen der Wissenschaft, ein Leben im Dienste der Soziologie.

Sein Werk, in Ton und Diktion streng wissenschaftlich, ja zuweilen dogmatisch anmutend, bleibt freilich in seiner Mission unverständlich, wenn man es nicht auf den historischen Kontext bezieht (König 1975; Müller 1983): Die tiefe soziale Krise, die Frankreich durchläuft, ist Durkheims Auffassung nach epochaler und nationaler Natur. Epochal, weil Frankreich zwar die „Große Revolution“ geschafft hatte, aber zwischen 1789 und 1870/71 trotz acht politischer Regime – darunter drei Monarchien, zwei Kaiserreiche und zwei Republiken mit insgesamt vierzehn Verfassungen – den Werten von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit keine stabile politische Heimstatt bieten konnte. National, weil die Kriegsniederlage 1871 dem französischen Rationalismus und Fortschrittsglauben einen tiefen Stoß versetzt hatte; weil sich die „soziale Frage“ in Gestalt von drückender sozialer Ungleichheit bemerkbar machte; weil das Erziehungssystem schließlich mit dem traditionell konservativen Einfluss der katholischen Kirche nicht mit einer modernen Gesellschaft zu vereinbaren war und stattdessen den Aufbau eines demokratischen Bewusstseins, die Schaffung eines solidarischen Zusammenhalts und die Entwicklung einer säkularen, individualistischen Moral behinderte. Durkheim versprach sich und seinen Zeitgenossen Abhilfe durch die Soziologie als Real- und Morawissenschaft: Der

Kosmos sozialen Zusammenlebens würde sich besser verstehen und die anhaltende Krise müsste sich klarer durchschauen lassen.

3 Werk und wissenschaftliche Rolle

3.1 Methodische Grundlagen der Soziologie

Dieser präeminenten Rolle kann die Soziologie indes nur durch einen klar geschnittenen Gegenstand und eine verbindliche Methode gerecht werden. Bereits in seiner ersten lateinischen Dissertation über Montesquieu von 1892 studiert Durkheim (1953, dt. 1981) die methodischen Grundlagen der Sozialwissenschaft und preist den Autor des *Geistes der Gesetze* für seine bahnbrechenden Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten sozialen Lebens, seine Typisierung von Gesellschaften und seine vergleichende Methode, mit der man sie studieren kann. In den *Regeln der soziologischen Methode* von 1895, dem methodischen Manifest der Durkheim-Schule, greift er auf diese Erkenntnisse zurück und definiert Soziologie als „Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart“ (Durkheim 1976, S. 100). Anders als Montesquieu will Durkheim den Gegenstand der Soziologie jedoch nicht nur auf politische Einrichtungen beschränkt sehen, sondern fasst darunter allgemein und viel weiter alle sozialen Faktoren, Strömungen und kollektiven Vorstellungen – kurzum alle sozialen Tatbestände, sofern sie dem Einzelnen äußerlich sind, auf ihn sozialen Druck ausüben, in der Gesellschaft allgemein auftreten und ein von jedem Einzelnen unabhängiges Eigenleben führen. Wer dieses soziale Leben verstehen will, muss sich um eine Beschreibung, Erklärung und Beurteilung von sozialen Phänomenen bemühen.

Um dieses Programm einzulösen, muss man sich zunächst aller vorgefassten Ideen und Vorurteile entledigen, soziale Phänomene ausschließlich in ihrer Eigenart und gemäß ihrer äußeren Merkmale gleichsam wie Dinge beschreiben. Soziale Tatbestände sind äußerlich, zwanghaft, allgemein und unabhängig. Sie sind *äußerlich*, weil sie dem Menschen keineswegs angeboren sind, sondern ihm anerzogen werden müssen. Dazu ist in der Regel Erziehung, also pädagogische Willkür, vonnöten, damit der nachwachsende Mensch eine Sichtweise entwickelt, zu der er spontan oder gar „natürlich“ niemals gekommen wäre. Da soziale Tatbestände weder der Natur der Menschheit noch der Natur des Menschen innewohnen, sind sie *allgemein* und nicht universal. Sie sind *zwanghaft*, da sie auf den Willen jedes einzelnen Individuums moralischen Druck ausüben. Normalerweise spüren wir diesen Druck gar nicht mehr, weil wir routinemäßig bestimmten Regeln und Normen wie selbstverständlich

folgen; erst wenn wir gegen sie verstoßen, bekommen wir die Macht ihrer Existenz zu spüren. In der Sanktion fühlen wir die Geltung von Regeln und Normen. Soziale Tatbestände sind *unabhängig*, weil sie weder im Verhalten einzelner Individuen aufgehen, noch sich in und durch ihre Praxis erschöpfen.

Durkheim verdeutlicht den äußerlichen, zwanghaften, allgemeinen und unabhängigen Charakter an drei Institutionen: der Sprache, die Verständigung eröffnet, dem Geld, welches Tausch erleichtert, und den Produktionsmethoden, die zur Sicherung der Wettbewerbsfähigkeit vonnöten sind. Aber auch sozialökologische Kontexte wie Handels- und Verkehrswege, die unser Verhalten kanalisieren, oder außeralltägliche Situationen wie kollektive Massenhysterien, die uns erfassen, illustrieren die fühl- und spürbare Existenz des Sozialen. Das *Soziale* ist folglich mehr als die Summe individueller Handlungen und die Gesellschaft mehr als ein Aggregat von Individuen wie in der individualistischen Tradition von Thomas Hobbes bis Herbert Spencer.

Nirgendwo kommt die kollektive Natur des Sozialen so klar zum Ausdruck wie im Konzept der *Gesellschaft*. Nach dem Prinzip schöpferischer Synthese fasst Durkheim Gesellschaft als Realität *sui generis*, also als *Emergenz*. In der französischen Tradition von Auguste Comte versteht er das Soziale als eigenständigen Bereich der Wirklichkeit, der sich weder auf physische, biologische oder gar psychische Faktoren zurückführen lässt. Diese epistemologische Grundannahme, der emergente Charakter des Sozialen, scheint in seiner Erklärungsstrategie wieder auf. Soziales, so der erste methodologische Grundsatz, lässt sich nur durch Soziales erklären – alles andere ist Durkheim zufolge von vornherein falsch. Gesellschaften lassen sich also weder in Abhängigkeit von ihrem Klima bestimmen, wie das noch Montesquieu versucht hatte, noch durch Sinn und Zweck individueller Nutzenmaximierung verstehen, wie das die Ökonomie immer wieder tut. Beide Vorstellungsräume sind *ideologisch*, folgen also den *idola* der beobachtenden Wissenschaftler und sind keineswegs Natur der Sache, also Wesensausdruck der untersuchten Gesellschaft.

Um hier Boden unter die Füße zu bekommen, so Durkheim, brauchen wir gleichsam als Rückgrat unserer Studien eine Klassifikation von Gesellschaftstypen, die dem Strukturprinzip *einfach-komplex* folgt. Was ihm vorschwebt, ist eine Entwicklung der Gesellschaftsgeschichte, wonach sich Gesellschaften aus ganz einfachen Elementen zu immer komplexeren Gebilden aufgestuft haben. Er vergleicht sie mit dem Bild eines Baumes mit gemeinsamem Stamm und vielfältigen, empirisch rekonstruierbaren Verästelungen. Ausgangspunkt ist die einfache Gesellschaft, die Durkheim als Horde oder Clan versteht. Von ihr aus kann man die Stufenleiter sozialer Typen rekonstruieren, wenn man davon ausgeht, dass „höhere“ Gesellschaften nach dem Prinzip begrenzter Strukturvariationen durch Rekombination ihrer Elemente und der Art ihrer Zusammensetzung zustande kommen.

Deshalb wählt Durkheim das Bild des Baumes: Der feste Stamm verkörpert die Konstituentien jeder Gesellschaft, also das, was alle Gesellschaften ausmacht. Die Zweige beschreiben die möglichen Variationen der Grundstruktur.

Eine solche Klassifikation bietet einen ersten Rahmen zur Ordnung des empirischen Materials, sie ist Einstiegs- oder Ausgangspunkt, insofern also nur Vorarbeit. Die eigentliche *Erklärung* eines Phänomens bedarf der gesonderten Analyse von Funktion und Kausalität: Der sachliche Wirkungszusammenhang – wie hängt ein Phänomen mit dem anderen zusammen bzw. was wirkt wie auf wen? – muss stets vom genetischen Entstehungszusammenhang – wie ist ein sozialer Tatbestand entstanden oder ursächlich hervorgebracht worden? – getrennt untersucht werden. Funktionale Analyse und Kausalanalyse sind also strikt auseinanderzuhalten – das hatte der angebliche Funktionalist Émile Durkheim bereits 1895 gefordert.

Am ehesten gelingt diese saubere Trennung durch die Anwendung der historisch-komparativen Methode, einen gleichsam indirekt experimentellen Zugang zur Wirklichkeit. So kann man einerseits diachron, also *historisch-vergleichend* verfahren, indem man eine Institution oder ein Phänomen über die Zeit und in verschiedenen Gesellschaftsformationen untersucht; oder man setzt synchron, also *historisch-vergleichend* an, indem man eine Institution oder ein Phänomen zum selben Zeitpunkt oder im gleichen Zeitraum in verschiedenen Gesellschaften gleichen Typs studiert.

Ein Phänomen vollständig zu *verstehen*, heißt nicht nur, eine genaue Beschreibung und eine adäquate Erklärung zu unterbreiten; hinzu kommt eine *Beurteilung*, ob das in Frage stehende Phänomen normal oder pathologisch ist. Wie kann man diese schwierige Unterscheidung vornehmen? Ist etwa die Existenz von Verbrechen, also die systematische Abweichung und Verletzung einer Norm, selbst schon pathologisch oder eigentlich ganz normal? Was ist das Kriterium zur Scheidung dieser zwei Klassen von Erscheinungen? Durkheim schlägt die allgemeine Verbreitung eines sozialen Phänomens als Normalitätskriterium vor. In einem ersten Schritt wird seine durchschnittliche Häufigkeit durch Beobachtung festgestellt; in einem zweiten Schritt wird die historische Bedingungskonstellation untersucht, um seine Allgemeinheit zu prüfen; in einem dritten Schritt wird durch einen Vergleich von Vergangenheit und Gegenwart bestimmt, ob diese ursprünglichen Bedingungen noch gegeben sind oder sich zwischenzeitlich verflüchtigt haben. Wenn ja, also bei Fortbestand der ursprünglichen Bedingungen, gilt das in Frage stehende Phänomen als normal, wenn nein, dann ist es wohl pathologisch. Nach dieser Prüf- und Lesart – durchschnittliches Auftreten, Allgemeinheit und die ursprünglichen Bedingungen – ist die Existenz von Verbrechen normal, durchaus notwendig und manchmal sogar nützlich. Letzteres ist immer dann der Fall, wenn es um moralische Innovationen geht, die zunächst von der herrschenden Meinung

in der Gesellschaft verurteilt werden. Was als kalkulierte Regelverletzung einer moralischen Avantgarde begann, kann später durchaus zur herrschenden Norm werden, wenn z. B. junge Paare erst einmal zusammenleben, bevor sie sich zur Heirat entscheiden. Pathologisch ist nicht das Verbrechen an sich, sondern eine bestimmte Kriminalitätsrate, wie etwa eine starke Variation oder ein plötzlicher Anstieg. Longitudinale Beobachtungsreihen und vergleichende Analysen in und zwischen Gesellschaften, so Durkheims Auffassung, sollten in der Lage sein, einen legitimen Schwankungsbereich der Kriminalitätsraten herauszufinden.

Abschließend diskutiert Durkheim die Vorzüge seines methodischen Programms. Es ist von der Philosophie unabhängig, weder irgendeiner ihrer Schulen noch bestimmten ihrer Grundlagen verpflichtet. Zudem ist es von keiner Ideologie abhängig, weder vom Individualismus oder Nominalismus noch vom Sozialismus oder Kollektivismus. Sein größter Vorzug ist die Objektivität, die eine rationale, positive und empirische Soziologie verspricht, indem es soziale Tatbestände gleichsam wie Dinge betrachtet. Objektiv in ihrer Methode und autonom als Disziplin vermag die Soziologie der Gesellschaft die besten Dienste zu erweisen.

Über die Grenzen der Durkheim-Schule hinaus sollte dieses methodische Programm seinen Einfluss geltend machen. Generationen von französischen Soziologen lasen die *Regeln* wie eine Fibel, in der man das Einmaleins dieser Wissenschaft erlernt. Aber auch auf die Historiker der *Annales*-Schule wirkte es prägend mit seinen Forderungen nach vorurteilsfreier Begriffsbildung, Objektivität und historisch-empirischer Betrachtungsweise.

Obgleich einflussreich, wurde dieses methodische Manifest Durkheims und seiner Schule von Beginn an heftig bekämpft und grundlegend kritisiert. Vier Einwände waren es, die in zahlreichen Variationen immer wieder vorgetragen wurden. Besonders heftige Kritik zog Durkheims radikaler Szientismus und „Chosismus“ auf sich, erweckt er doch den Eindruck, als ob die Soziologie eine Sozialwissenschaft strikt nach dem Vorbild der Naturwissenschaft sein könnte. Aber sind die Erkenntnisse der Soziologie wirklich „Gesetze“, die unabhängig von Raum und Zeit und, wenn das nicht möglich ist, zumindest innerhalb der Grenzen eines Gesellschaftstyps unumschränkt gelten? Durkheim hätte auch nicht nur einen Moment gezögert und die Frage für die Geltungskraft innerhalb eines Gesellschaftstyps bejaht. Aber schon die Aufforderung nach vorurteilsfreier Begriffsbildung, die sich von allen gesellschaftlich vorhandenen Begriffen abheben soll, ist, strikt besehen, nahezu ein Ding der Unmöglichkeit. In der sozialen Welt herrscht ein solches Sinn- und Begriffsarsenal, das kein noch so objektiver Soziologe einfach ignorieren kann, wenn er in seinen eigenen Bemühungen nicht bei völlig dürftigen Abstrakta landen will. Jede hermeneutische Tradition würde unterstreichen, dass gerade hier, in dieser Bedeutungs- und Sinnwelt, die sozialwissenschaftliche Arbeit liegt. Der

Soziologe, der als völlig unabhängiger Beobachter das gesellschaftliche Geschehen souverän von den Kommandohöhen seiner Wissenschaft überblickt, ist selbst eine euphemistische Konzeption, welche die Eingebundenheit und Verbundenheit des Sozialwissenschaftlers in seine soziale Welt geflissentlich ignoriert. Zudem wissen wir heute, dass es diesen externalen Beobachterposten nicht gibt, vielmehr Soziologen „Beobachter zweiter Ordnung“ (Niklas Luhmann) sind: Sie beobachten die Beobachtungen und Handlungen der Akteure mitten aus der Gesellschaft heraus, deren Mitglieder sie selbst sind. Das soziale Leben beruht also auf gesellschaftlichen Konstruktionen, die wiederum durch soziologische Konstruktionen aufgeklärt werden sollen. Kurzum: Die soziologische Begriffsbildung kann nicht gänzlich der gesellschaftlichen Bedeutungs- und Sinnspektren entraten, die Erkenntnisse der Soziologie bleiben rückgebunden an Kultur und Lebenswelt der untersuchten Gesellschaft und ihre empirischen Gesetzmäßigkeiten kommen nicht aus ohne das hermeneutische Vorverständnis der untersuchten Akteure und ihrer sozialen Beziehungen – deshalb kann man nur sehr eingeschränkt soziale Phänomene „comme des choses“, gleichsam wie Dinge, behandeln. Ebenso oft wie Szientismus und „Chosismus“ wurden Durkheim und seiner Schule Positivismus und Empirismus vorgeworfen. Wenn man grundsätzlich gegen die Überprüfung von Gesellschaftstheorien durch empirische Sozialforschung ist, also die positive und empirische Vorgehensweise zur Beurteilung, ob etwas der Fall sei, was eine Theorie behauptet, schüttet man das Kind mit dem Bade aus. Denn man trifft damit nicht Durkheim, sondern den Mainstream der Soziologie.

Wichtiger sind denn auch die Einwände gegen seinen strukturellen Evolutionismus und seine Unterscheidung von Normalität und Pathologie. Durkheim zufolge muss eine sorgfältige Beschreibung eines Phänomens auf dem Boden des festgestellten Gesellschaftstyps erfolgen. Zu diesem Zweck muss eine Klassifikation von Gesellschaftstypen vorgenommen werden, um diese Verortung vorzunehmen. Obgleich Durkheim zeit seines Lebens gegen jegliche Form von Evolutionismus argumentiert hat, vor allem, wenn es um dessen Zielgerichtetheit und dessen „Fortschritt“ ging, huldigt er selbst einem strukturellen Evolutionismus. Danach sollen sich Gesellschaften nicht nur auf einem Spektrum bewegen, das von einfach bis komplex reicht; vielmehr soll es möglich sein, alle vorfindbaren Gesellschaften auf dem Baum der Evolution abzutragen. Das aber ist selbst ein evolutionistisches Ideal, was zudem schwerlich einzulösen sein dürfte. Scheitert aber eine zweifelsfreie, also objektive Klassifikation der Gesellschaftstypen, dann wird auch der Beschreibung der Boden unter den Füßen weggezogen. Ähnliches gilt für seine Distinktion von Normalität und Pathologie als Grundlage der Beurteilung. Selbst wenn man sein Kriterium, die durchschnittliche Häufigkeit, akzeptiert, löst das nicht die logische Lücke zwischen Norm und Normalität. Jede Form von Verbrechensprävention

würde sich nicht mit dem Hinweis zufriedengeben, dass Verbrechen bzw. eine bestimmte Kriminalitätsrate „normal“ sei; vielmehr würde es immer darum gehen, die Verbrechensrate so weit wie möglich zu drücken, *idealiter* gegen Null. Was aber dann als Akzeptanz einer Kriminalitätsrate gelten darf, wird sicherlich nicht objektiv durch die Soziologie und unabhängig von der Gesellschaft, also hier dem Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung, zu bestimmen sein. Vielmehr werden solche Fragen stets umstritten bleiben und nicht von der Soziologie allein entschieden werden können. Tut sie dies doch, überschreitet sie die selbst gesetzten Grenzen der Objektivität zugunsten einer Normativität, die durch die Erkenntnisreichweite der Soziologie nicht mehr gedeckt ist.

Trotz dieser vier ernstzunehmenden Einwände – dem Szientismus, „Chosismus“, strukturellen Evolutionismus und der Normalitäts-/Pathologie-Distinktion – sind Durkheims *Regeln* auch heute noch eine geeignete Fibel und sei es nur, um das Selbstverständnis der Soziologie und ihre methodische Denk- und Arbeitsweise kennenzulernen.

3.2 Die Analyse der modernen Gesellschaft

Ein methodisches Manifest aber ist eine Sache, theoretische und empirische Analysen, welche die Fruchtbarkeit des Ansatzes demonstrieren, sind eine andere. Durkheim setzt daher in seiner zweiten, französischen Dissertation *Über soziale Arbeitsteilung* von 1893, in der er (dt. 1988) eine „Studie zur Organisation höherer Gesellschaften“ vorlegt – wie der Untertitel der ersten Auflage verhieß –, das methodologische Programm in eine konkrete Untersuchung um. Struktur und Dynamik der modernen Gesellschaft über die Arbeitsteilung zu konzeptualisieren hieß, an eine seinerzeit etablierte Diskussion anzuknüpfen (Müller und Schmid 1988). Ganz in der sozialphilosophischen und theoretischen Tradition seiner Zeit sieht er in der Arbeitsteilung – oder wie wir heute sagen würden: der sozialen Differenzierung – *das* Strukturprinzip moderner Gesellschaften, das sich nicht nur in der Wirtschaft, sondern in allen Lebensbereichen durchgesetzt hat. Während jedoch in der schottischen Tradition von Adam Ferguson, John Millar und Adam Smith das segensreiche Verhältnis von Arbeitsteilung und Wohlstand im Mittelpunkt gestanden hatte und in der deutschen Tradition von Karl Marx, Friedrich Engels und Gustav Schmoller das konfliktreiche Beziehungsgeflecht von Arbeitsteilung, Klassenbildung und Ausbeutung kritisiert wurde, interessiert sich Durkheim für das Verhältnis von Arbeitsteilung und Solidarität. „Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein“ (Durkheim 1988,

S. 82)? Die Antwort auf beide Fragen lautet: durch die Arbeitsteilung. Ohne ihre Formen näher zu untersuchen, fragt er im Geiste der französischen Tradition von Saint-Simon und Auguste Comte nach dem Verhältnis von Differenzierung und Integration einerseits, der Beziehung zwischen Differenzierung und Individualisierung andererseits.

Ihn interessiert also an der Arbeitsteilung erstens das reibungslose Zusammenspiel von Institutionen und ihrer Interdependenz (Systemintegration) und zweitens die Integration des Einzelnen in die Gesellschaft (Sozialintegration) – als zeitgemäße Version der Vereinbarkeit von sozialer Ordnung und individueller Freiheit (Lockwood 1992).

In der Argumentation folgt Durkheim strikt seiner Programmatik: Im ersten Teil beschreibt er die funktionale Wirkungsweise, im zweiten Teil unterbreitet er eine kausal-genetische Erklärungsskizze und im dritten Teil beurteilt er die anomalen Folgen der Arbeitsteilung. Ihre solidaritätsstiftenden Effekte sucht er nach seiner Klassifikation von Gesellschaften durch die Gegenüberstellung von archaischer und moderner Gesellschaft zu erfassen.

Nach seiner Auffassung setzen sich archaische Gesellschaften aus kleinen, segmentär differenzierten Teilen zusammen, in denen ein mächtiges Kollektivbewusstsein *mechanische Solidarität* oder eine Solidarität aus Ähnlichkeiten hervorbringt, welche den Einzelnen direkt in die Gemeinschaft integriert. Die Strukturbildung erfolgt durch Wiederholung und Imitation: Übersteigt die Population etwa die kritische Dorfgröße, ziehen die jungen Leute weiter und errichten ein Dorf auf gleicher sozialstruktureller Grundlage, ein Prozess, den man *segmentäre Differenzierung* nennt. Damit die Solidarität gleichsam mechanisch entstehen kann, muss die Arbeitsteilung gering, die Gesellschaft klein und darf die Individualisierung ihrer Mitglieder nicht weiter ausgeprägt sein. Ganz anders moderne Gesellschaften: Sie bestehen aus großen, funktional differenzierten Lebensbereichen, in denen die fortschreitende Arbeitsteilung ein komplexes Geflecht von sozialen Beziehungen und Zusammenhängen schafft. *Organische Solidarität* oder eine Solidarität aus funktionalen Unterschieden bindet den Einzelnen indirekt an die Gesellschaft, da sie ihn in seinen jeweiligen beruflichen Tätigkeitsbereich integriert. Die Strukturbildung erfolgt hier nicht durch Wiederholung und Imitation gemäß dem Imperativ: Sei so wie jeder andere! Vielmehr unterliegt sie der Logik funktionaler Ausdifferenzierung gemäß dem Imperativ: Unterscheide dich vom anderen, so sehr du kannst! Berufliche Spezialisierung ist der Mechanismus, der nicht nur differente Fähigkeiten und Fertigkeiten prämiiert, sondern damit zugleich auch die Entwicklung individueller Persönlichkeiten unterstützt. Je individueller die Persönlichkeit und je individualisierter die Menschen werden, desto weniger vermögen sie durch ein einheitliches Kollektivbewusstsein integriert zu werden. Was geschieht dann

mit dem Kollektivbewusstsein? Notgedrungen folgt es der Logik fortschreitender Arbeitsteilung und differenziert sich in eine Reihe von funktionsbezogenen Regel- und Normenkomplexen aus, welche gleichwohl moralischer Natur sind. Durkheim ist vom engen Zusammenhang zwischen Arbeitsteilung, Solidarität und Moral überzeugt: „Mit einem Wort: Dadurch, daß die Arbeitsteilung zur Hauptquelle der sozialen Solidarität wird, wird sie gleichzeitig zur Basis der moralischen Ordnung“ (Durkheim 1988, S. 471).

Im zweiten Buch diskutiert er Ansätze zur Entstehung der Arbeitsteilung. Wie hat sich die Arbeitsteilung entwickelt und durchgesetzt? Welche Ursachen haben sie vorangetrieben? Seine kausal-genetische Skizze geht scharf mit allen ökonomischen Erklärungsversuchen ins Gericht, welche die Entstehung der Arbeitsteilung aus ihrem Nutzen abzuleiten versuchen, sei es größere Produktivität, sei es zivilisatorischer Fortschritt oder sei es der Zuwachs menschlichen Glücks. Seiner Auffassung nach muss man die Ursachen im sozialen Milieu selbst suchen, in sozialökologischen Faktoren wie Bevölkerungswachstum und -konzentration, Urbanisierung und Entwicklung von Verkehrs- und Kommunikationswegen. Sein Erklärungsangebot lautet wie folgt: Wachsendes Volumen und zunehmende materielle und moralische Dichte, so seine Begriffe für die sozialökologischen Faktoren, beschwören zunächst einen verschärften Überlebenskampf herauf. Wenn dieser nicht in Hobbes' Vision des „Kampfes aller gegen alle“ enden soll, muss Druck auf die Teilung der Funktionen und die Spezialisierung der Berufe ausgeübt werden. Ist der Prozess der Arbeitsteilung und Spezialisierung erfolgreich, so gehen aus dem komplexen Netzwerk funktionaler Beziehungen jene sozialen Bande hervor, die als organische Solidarität die Integration moderner Gesellschaft leisten. Jeder findet mit Geschick und entsprechend differenzierter Qualifikation seinen Platz oder seine evolutionäre Nische in der Gesellschaft, die ihm das Überleben sichert. So resultiert aus wachsender Arbeitsteilung Solidarität *und* Individualisierung, soziale Ordnung *und* individuelle Autonomie – wenn es gutgeht. Und wenn nicht? Keineswegs zwangsläufig mündet der Kampf ums Überleben in solch benevolente Differenzierung ein. Zuweilen ist das Resultat verschärfter Wettbewerb und Konflikt.

In seinem dritten Buch analysiert Durkheim daher drei anormale Formen der Arbeitsteilung: Anomie, Zwang und mangelhafte innerorganisatorische Arbeitsteilung. Interessanterweise sind diese drei anormalen Formen für das vermeintlich „normale“ Verhältnis von Arbeitsteilung und organischer Solidarität besonders aufschlussreich. *Anomie* erwächst aus der ungleichzeitigen Entwicklung von neuen Funktionen und Regeln zur Kooperation. Zuweilen entstehen neue Funktionen und Bereiche so rasch, dass keine Zeit zur Herausbildung von Regeln zur Kooperation bleibt, die Folge ist Anomie. Normalerweise bilden sich Funktionen, Regeln und soziale Bande spontan über Habitualisierung und allmähliche institutionelle Etab-

lierung. Was anfangs gewohnheitsgemäß geschieht, folgt dann informellen Regeln, um schließlich in ein formales Vertragswerk einzumünden, was Rechte und Pflichten aller Beteiligten spezifiziert. *Zwang* verweist nicht auf die Abwesenheit jeglicher Regeln, sondern auf deren Ungerechtigkeit. Klassenkämpfe und ungerechte Verträge, so Durkheim ganz ähnlich wie Marx, markieren die überholte Traditionalität der gesellschaftlichen Verfassung, der das fortgeschrittene Moralbewusstsein längst enteilt ist. Diese traditionellen gesellschaftlichen Verhältnisse werden durch die avancierte Moral nicht mehr legitimiert, und folglich geht ein gewaltsamer Druck zur Veränderung aus. Die dritte anormale Form, die Durkheim diskutiert, bezieht sich auf mangelhafte innerorganisatorische Arbeitsteilung. Wenn die Positionen und Funktionen in einer Organisation nicht recht koordiniert sind, resultiert daraus Ineffizienz und Unzufriedenheit.

Zentral für die Krise der modernen Gesellschaft ist Anomie, nicht Zwang wie bei Marx. Mit der Zeit, so Durkheims optimistische Einschätzung, werden sich schon die notwendigen Regeln herausbilden, um die Arbeitsteilung zur Quelle organischer Solidarität und sozialer Integration zu machen. Kein Grund zu dauerhafter Beunruhigung also. Fortschreitende Arbeitsteilung an sich, da stimmt Durkheim mit der schottischen Tradition vollkommen überein, ist ein Segen, weil es dem Wettbewerb und der Konkurrenz durch Differenzierung und Spezialisierung ihre destruktive Kraft nimmt und gleichwohl für gesellschaftlichen Fortschritt sorgt. Anomie ist freilich die endemische Begleiterscheinung modernen sozialen Wandels, weil sich die Funktionen und Organe immer schneller entwickeln werden als Regeln zu sozialer Kooperation, welche potentielle Konflikte einhegen helfen. Trotz der Gefahr von Anomie als unumgänglichem Begleiter sozialen Wandels widersteht Durkheim jeglicher Nostalgie gegenüber einer ursprünglichen „Gemeinschaft“, die sich angeblich so positiv von der anonymen und zuweilen anomischen „Gesellschaft“ abhebt. Vielmehr hat er stets die Gemeinschaft in der Gesellschaft gesucht, ein Umstand, dem später Talcott Parsons durch den Begriff der „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ Tribut gezollt hat.

Trotz seiner großangelegten Studie bleiben die genauen Zusammenhänge am Ende undeutlich. Vor allem drei Probleme hat Durkheim nicht zu lösen vermocht, die ihn später weiter beschäftigen sollten: (1) Das endgültige Schicksal des Kollektivismus: Löst es sich im Zuge gesellschaftlicher Differenzierung vollends auf oder durchläuft es nur einen Gestaltwandel vom traditionellen Kollektivismus zum modernen Individualismus? (2) Die Natur der organischen Solidarität: Wie muss man sich eine Solidarität aus Unterschieden vorstellen? Während eine Solidarität aus Ähnlichkeiten auf Anhieb einleuchtet, zumal es mit dem Volksmund („Gleich und gleich gesellt sich gern“) wie mit sozialpsychologischen Erkenntnissen übereinstimmt, ist eine Solidarität aus Differenz, so aktuell sie etwa für multikul-

turelle Gesellschaften auch sein mag, stets ein frommer Wunsch und auf jeden Fall ein analytisches Rätsel geblieben. (3) Die Träger der organischen Solidarität: *Wer verwirklicht eigentlich wie diese moderne Solidarität?*

Durkheim wurden die Inkonsistenzen und Lücken in seiner Argumentation sehr bald bewusst. Der zweiten Auflage fügte er ein wichtiges zweites Vorwort bei, in dem er Berufsgruppen als Träger der organischen Solidarität spezifizierte. Dieser Skizze zur Entwicklung von Berufsgruppen und ihren Assoziationen wollte er eine ausführliche Studie über das Berufsverbandswesen folgen lassen, zu der es aber niemals gekommen ist. Besonders aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind darüber hinaus seine *Vorlesungen zur Soziologie*, die er als *Physik der Sitten und des Rechts* angelegt hat. Aus diesen mehrfach gehaltenen Vorlesungen, die posthum veröffentlicht wurden, geht hervor, dass das moderne Kollektivbewusstsein aus dem moralischen Individualismus besteht, Berufsgruppen zum Träger des wirtschaftlichen und öffentlichen Lebens bestimmt sind und eine moderne Demokratie die Regierungs- und Lebensform sein könnte, welche diese Werte und Institutionen verwirklicht.

Durkheims *Arbeitsteilung* ist in vierfacher Hinsicht ein Hauptwerk der Soziologie geworden – in der Problem-, diagnostischen, methodischen und substantiellen Dimension: Er nimmt die klassische Ordnungsfrage auf und wendet sie soziologisch: Wie ist soziale Ordnung mit individueller Autonomie zu vereinbaren? Er geht vom Unbehagen in europäischen Gesellschaften aus und konstatiert ähnlich wie Sigmund Freud eine Krise der Anomie. Sie resultiert aus dem rasanten strukturellen Wandel, mit dem soziale und moralische Regeln nicht haben Schritt halten können. Seine *Arbeitsteilung* ist methodisch ein Musterexemplar soziologischer Erklärung, die aus drei Teilen besteht: der funktionalen Wirkungsweise, der Entstehung und der normalen bzw. pathologischen Konsequenzen – daher die Einteilung in drei Bücher. Substantiell konzeptualisiert er das Ordnungsproblem über das Verhältnis von Differenzierung und Integration: Wie, unter welchen Umständen und mit welchen Effekten produziert Arbeitsteilung organische Solidarität? Durkheims Frage ist heute aktueller denn je, weshalb es sich lohnt, an seiner Problemstellung (Besnard 1993; Müller 1994) anzuknüpfen, ohne unbedingt seine Problemlösung im Einzelnen zu teilen.

3.3 Selbstmord und Anomie

Durkheims Studie über den *Selbstmord* von 1897 setzt den Diskurs über Charakter und Zustand der modernen Gesellschaft empirisch fort. Zwar spricht er nur noch von Kollektivvorstellungen, nicht mehr vom Kollektivbewusstsein oder mecha-

nischer und organischer Solidarität. Doch geht es ihm auch hier wieder um ein mustergültiges Exempel seiner Soziologie: Selbstmord gilt als die private und individuelle Entscheidung schlechthin; gelingt der Nachweis seiner gesellschaftlichen Bedingtheit, ist das ein weiterer Beweis für die Existenz des Sozialen und für die Notwendigkeit der Soziologie als Wissenschaft. Erneut hält er sich streng an seine Programmatik: Im ersten Teil setzt er sich mit alternativen Ansätzen auseinander, die nicht-sozialer Natur sind; im zweiten Teil unterbreitet er seine eigene Erklärung; im dritten Teil zieht er die praktischen Schlussfolgerungen.

Durkheim definiert Selbstmord als „jeden Todesfall, der direkt oder indirekt auf eine Handlung oder Unterlassung zurückzuführen ist, die vom Opfer selbst begangen wurde, wobei es das Ergebnis seines Verhaltens im Voraus kannte“ (Durkheim 1973a, S. 72). Diese Definition betont drei Elemente: die Tatsache des Todesfalls, das Opfer als Urheber der Handlung oder Unterlassung, das Wissen um die Folgen dieses Schritts. Die Begriffsbestimmung hat zwei Charakteristika, die für Durkheims Ansatz typisch sind: Sie verzichtet auf jegliche Selbstmord*motive*, um so den Anschluss an das Datenmaterial der amtlichen Selbstmordstatistiken zu ermöglichen. Und sie macht klar, dass ihn nicht der einzelne Fall, sondern Selbstmordraten als Indikatoren für Kollektivzustände und als Phänomene *sui generis* interessieren. Er behandelt die Selbstmordrate als zu erklärende, abhängige Variable und studiert ihre Schwankungen in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Kontext und der sozialen Situation, die er als unabhängige oder erklärende Variablen vorsieht.

Im ersten Teil beginnt er mit einer ausführlichen Diskussion des Einflusses von nicht-sozialen Faktoren auf die Selbstmordhäufigkeit. Er untersucht im Einzelnen Faktoren wie Geistesgestörtheit, Rasse, Klima, Temperatur und Nachahmung – ein Spiegelbild des Diskussionsstandes zu seiner Zeit. Das Ergebnis fällt alles in allem negativ aus: Der Zusammenhang zwischen der Selbstmordrate und allen diesen Faktoren ist als nicht signifikant anzusehen, obgleich es hier und da Zusammenhänge gibt. Folglich muss eine signifikante Erklärung im sozialen Milieu selbst gesucht werden.

Im zweiten Teil unterbreitet er seinen eigenen Ansatz als Alternative zu den gängigen Erklärungsversuchen. Er stellt eine Typologie sozialer Phänomene vor, die Selbstmordtypen nach ihren möglichen Ursachen klassifiziert und auf ihre Wirkungen zu schließen erlauben soll. Im Einzelnen unterscheidet er vier Selbstmordarten: Egoismus, Altruismus, Anomie und Fatalismus. Bei rechtem Lichte besehen, zerfallen diese vier Typen in zwei Gegensatzpaare. Egoismus und Altruismus beziehen sich auf den *Inhalt* von Regeln: Die individualistische Orientierung kann zu exzessivem Individualismus führen, während die kollektivistische Orientierung zu exzessivem Kollektivismus degenerieren kann. Anomie und Fatalismus repräsentieren demgegenüber verschiedene *Regelzustände*: Der gänzlichen Abwesenheit

von Regeln im Falle der Anomie entspricht spiegelbildlich die Überreglementierung im Falle des Fatalismus.

Den *egoistischen* Selbstmord diskutiert Durkheim anhand von Religion, Ehe und Familie sowie politischen und nationalen Krisen. Die höhere Selbstmordrate der Protestanten gegenüber den Katholiken kann nicht aus der dogmatischen Einschätzung rühren – beide Religionen verbieten den Selbstmord. Die Antwort für die empirischen Unterschiede entdeckt Durkheim in dem verschiedenartigen Anspruch der Lehre und der sozialen Organisation der Kirche. Der Protestantismus fordert in seiner Lehre von den Gläubigen den „Geist der freien Prüfung“ und zwingt sie dazu, ihren Weg zu Gott weitgehend allein und ohne direkte Vermittlung der Kirche zu finden. Das fördert zwar Reflexion und Vernunftmotive seitens der Gläubigen, leistet aber zugleich der Fragmentierung der evangelischen Kirchen in Sekten Vorschub. Der Preis für den „religiöse[n] Individualismus“ ist also „diese Freiheit zur Prüfung“ auf Seiten der Gläubigen und die fragmentarische Organisation der Kirche. Der Katholizismus strebt „eine Herrschaft über das Gewissen“ der Gläubigen an und überzieht sie mit einer „Hierarchie von Autoritäten“, fördert auf diese Weise eher eine Haltung der Meditation und konserviert die Tradition. Der Preis für den religiösen Kollektivismus ist also der Geist der „blinden Unterwerfung“ unter kirchliche Autorität auf Seiten der Gläubigen und die „unteilbare[n] Einheit der katholischen Kirche“. Kurz: Die geringere Integrationskraft der protestantischen Kirchen und der höhere Bildungsgrad der „wissensdurstigen“ Protestanten gegenüber den „gutgläubigen“ Katholiken sind nach Durkheim für die höhere Selbstmordhäufigkeit der Protestanten verantwortlich. Und was ist mit den Juden, die hohe Bildung und geringe Selbstmordneigung auf sich vereinigen? Ihr höheres Bildungsniveau ist eine Frage des Überlebens, und ihr stets angefeindeter Minoritätenstatus beschert ihnen die Zusammenhalt fördernde Form einer kleinen Gemeinschaft. Wenn Religion also die beste Vorbeugung gegen Selbstmord ist, dann nicht wegen der Heilslehre, sondern aufgrund der moralischen Gemeinschaft der Gläubigen, die sie stiftet.

Mutatis mutandis gilt das auch für die Familie: Ihr Kohäsionsgrad wächst proportional mit Umfang und moralischer Dichte der Gemeinschaft. So sind Verheiratete weniger selbstmordanfällig als Unverheiratete, Geschiedene und Verwitwete, eine Familie mit Kindern weniger als ein kinderloses Ehepaar. Auch Revolutionen und Kriege stärken überraschend die soziale Integration und schwächen die Selbstmordneigung empfindlich. Aber auch hier gibt es einen kritischen Schwellenwert, jenseits dessen Überintegration *altruistischen* Selbstmord fördern kann. Dieser Typus kommt vor allem in einfachen Gesellschaften und in den Armeen der heutigen Zeit vor, ein traditionelles Relikt also, weshalb er für moderne Gesellschaften