

Durkheim und die Wilden

Emile Durkheim ist nicht allein der Vater der französischen Soziologie, sondern mit und neben seinem Neffen und Schüler Marcel Mauss inauguriert er zugleich die moderne Ethnologie. Gleichwohl mochte Durkheim die Ethnologie nur als Hilfswissenschaft der Soziologie dulden. Als akademisches Fach erblickte die Ethnologie in Frankreich erst 1925, das heißt acht Jahre nach dem Tod Durkheims, das Licht. Doch ohne die Aufmerksamkeit, die nicht erst der späte Durkheim primitiven Gesellschaften schenkte, wäre die französische Ethnologie randständig geblieben, anstatt, wie es tatsächlich geschah, unter der Ägide Claude Lévi-Strauss' in den sechziger Jahren zur Leitdisziplin der Sozialwissenschaften zu avancieren.

Aus heutiger Perspektive erstaunt es kaum, dass gerade die Ethnologie ein Bündnis mit dem Strukturalismus einging, zeichnen sich doch beide dadurch aus, nicht nur das Bewusstsein, als Europäer im Zentrum (der Welt, der Geschichte, der Kultur ...) zu stehen, sondern den Begriff des Bewusstseins – des Subjekts – überhaupt zu relativieren. Durkheim hat dieses Werk nicht vollbracht, wohl aber begonnen. Er glaubte noch an den Fortschritt; glaubte, dass die Solidarität als Kern des Sozialen erst in der modernen Gesellschaft zur vollen Entfaltung gelange. Und dennoch zeugt sein Werk oder vielmehr sein Interesse für die Wilden davon, dass er eine verlorene Gesellschaft wiederzufinden hoffte.

Nicht als einziger Ethnologe blieb Durkheim dem Evolutionismus verhaftet; aber dass er sich überhaupt mit den Wilden befasste, erlaubte es seinen Schülern, mit der Logik des Fortschritts zu brechen. Ich werde in drei Schritten erläutern, was Durkheim mit den Wilden verbindet. Erstens möchte ich sein zunächst bloß negatives Verhältnis zu primitiven Kulturen im Zusammenhang mit seiner Frage nach dem Wesen des Sozialen thematisieren; zweitens werde ich in groben Zügen skizzieren, dass und wie Durkheim sein Problem erkenntnistheoretisch reformuliert und im Rückgriff auf ethnographisches Material zu lösen versucht; drittens schließlich soll deutlich gemacht werden, inwieweit Durkheim trotz der von ihm an „der Geschichte“ geübten Kritik vor und nach seiner ethnologischen Wende dem Evolutionismus verpflichtet blieb.

I.

Die Frage nach dem sozialen Band, danach, was Gesellschaften in ihrem Innersten zusammenhält, was, wenn nicht guter Wille oder Zwang, die Individuen aneinander bindet, ist Durkheims zentrales Problem. Durkheim sucht nach einer kohäsiven Kraft, einem transzendentalen Rechtsgrund sozialer Verbindlichkeit oder, noch einmal anders, nach den Bedingungen der Möglichkeit eines *contrat social*. Soziologie ist für Durkheim Wissenschaft von der Moral. Moral gilt ihm als gesellschaftliche Tatsache par excellence. In einer seiner ersten Publikationen, dem in Anschluß an seine Deutschlandreise 1887 verfassten Artikel über „La Science positive de la morale“, schreibt er: „Il nous paraît incontestable que, dans la réalité, la fonction pratique de la morale est de rendre possible, de faire vivre ensemble les hommes sans trop de heurts et de conflits, de sauvegarder en un mot des grands intérêts collectifs.“¹ Die Moral bilde den sozialen Kitt jeder Gesellschaft, die Vermittlungsinstanz alltäglicher Interessengegensätze, deren Mechanismen die Soziologie erst noch auf die Spur zu kommen habe. Die deutschen „Kathedersozialisten“ hätten zwar als erste die moralische Dimension der Ökonomie begriffen, genauer: Sie hätten erkannt, dass die politische Ökonomie sich zur Moral wie die Materie zur Form verhalte, anders gesagt, dass die Moral zur Einhaltung der formalen Spielregeln verpflichte. Überhaupt, wie Durkheim andernorts betont, sei es das große Verdienst der Ökonomen, nach wirtschaftlichen, also sozialen *Gesetzen* gefragt zu haben. Sie hätten bemerkt, dass ökonomisches Handeln bestimmten und deshalb bestimmbareren Regelmäßigkeiten unterliegt.² Falsch sei es jedoch, von der Regelmäßigkeit der Ökonomie auf ein überall und allzeit identisches, schlicht seine Interessen verfolgendes Subjekt zu schließen.

Durkheim wendet sich gegen die Behauptung der Ökonomen, die Gesellschaft lasse sich aus den Interessen und dem Willen der einzelnen deduzieren. Sein Einwand lautet, dass die Utilitaristen den obligatorischen Charakter sozialer Regeln nicht einsichtig machten. Der Soziologe habe also zu fragen: Was ist Moral? Und wie ist sie zu fassen? Durkheim schreibt:

„La morale n'est pas un système de règles abstraites que l'homme trouve écrit dans sa conscience ou que le moraliste déduit au fond de son cabinet.

1 Durkheim, Emile, „La Science positive de la morale en Allemagne“, in: *Revue de la France et de l'étranger*, 24 (1887), S. 38.

2 Vgl. ders., *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 28.

C'est une fonction sociale ou plutôt un système de fonction qui s'est formé et consolidé peu à peu sous la pression des besoins collectifs.“³

Durkheim will die zunehmende Individualisierung der Menschen mit ihrer wachsenden Abhängigkeit von- und untereinander zusammendenken. Seine große Arbeit *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) ist in sachlicher Hinsicht das Ansinnen, diesen Zusammenhang nicht nur einsichtig zu machen, sondern als zwingend auszuweisen, und methodisch der Versuch, das Phänomen Moral als soziale Solidarität in den Griff zu bekommen.

Da Moral als solche nicht zu fassen ist und das, was einzelne als moralisch verstehen, nicht unbedingt mit dem moralischen Empfinden anderer oder der Gruppe überein zu stimmen braucht, benötigt Durkheim ein objektivierbares Kriterium der Moralität. Er findet es im Recht. Denn sofern – und das ist sein Axiom – „die Moral das unentbehrliche Minimum [ist], das streng Notwendige, das tägliche Brot, ohne das die Gesellschaften nicht leben können“,⁴ muss das Kollektiv zwingend auf Verstöße und Verletzungen des moralischen Konsenses reagieren. Diese Reaktion ist die Strafe. Strafen sind nicht notwendigerweise kodifiziert, klassifiziert und hierarchisiert; moralische Sanktionen mögen der Verletzung eines sittlichen Gebots oder einer einfachen Anstandsregel unmittelbar folgen. Nun lässt sich aber weder vom Recht direkt auf Moralcodices noch umgekehrt von Moralvorstellungen auf das Recht schließen. Durkheim löst dieses Problem im Rückgriff auf primitive Gesellschaften. Was er unter primitiven Gesellschaften versteht, bleibt gleichwohl unklar; in der *Arbeitsteilung* fehlt eine Diskussion der ethnographischen Literatur seiner Zeit. In seiner *Einführung in die Soziologie der Familie* (1888/89) warnt er sogar vor der Oberflächlichkeit und den ideologischen Verzerrungen ethnographischer Berichte wie auch solcher der Wilden selbst.⁵ Und noch in den *Regeln der soziologischen Methode* (1895) weiß Durkheim, was „die Argumentation der Soziologen häufig diskreditiert“: „Belege einfach anzuhäufen, statt kritisch auszuwählen. So stellen sie andauernd die wirren und flüchtigen Beobachtungen von Reisenden in die gleiche Linie mit den präzisen Texten der Geschichte.“⁶ Auch in seinen frühen Schriften ignorierte Durkheim die Wilden nicht; er

3 Durkheim, „La Science positive de la morale“, a.a.O., S. 46.

4 Durkheim, Emile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1992, S. 97.

5 Vgl. Durkheim, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 61.

6 Ders., *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main 1991, S. 211.

zweifelte jedoch an der Qualität dessen, was die Ethnographen über sie zu sagen wussten.

Primitive Gesellschaften oder vielmehr der Begriff, den Durkheim sich von ihnen macht, dienen ihm als Folie, um im Kontrast das Spezifische der ihm zeitgenössischen Gesellschaften kenntlich zu machen. Primitive wie moderne Gesellschaften sind idealtypische Konstrukte, aus deren Gegenüberstellung Durkheim auf objektive Tendenzen der Rechtsentwicklung schließt und so die *Evolution* der Moral sichtbar zu machen hofft. Denn, so Durkheims zentrales Argument, die Primitiven unterscheiden anders als wir – genauer gesagt: nicht anders als unsere primitiven Vorfahren – nicht zwischen Recht und Moral.

Durkheim ordnet primitiven und modernen Gesellschaften zwei verschiedene Typen sozialer Solidarität zu: Der mechanischen Solidarität primitiver stellt er die organische moderner Gesellschaften gegenüber. Moral und Solidarität sind für ihn synonyme Begriffe. „Die erste Form der Solidarität (...) kann (...) nur im umgekehrten Verhältnis zur Persönlichkeit wachsen. (...) Die sozialen Moleküle, die nur auf diese einzige Art zusammenhalten, können sich in ihrer Gesamtheit somit nur in dem Maß bewegen, in dem sie keine Eigenbewegung haben (...). Wir schlagen deshalb vor, diese Art der Solidarität mechanisch zu nennen. (...) In den Gesellschaften, in denen diese Solidarität sehr entwickelt ist, gehört sich das Individuum nicht selbst.“⁷ Die mechanische Solidarität ist Durkheim zufolge angemessener Ausdruck der Sozialstruktur primitiver Gesellschaften. Sie seien klein, hätten allein rudimentäre Formen der Arbeitsteilung entwickelt, der Lebenswandel der einzelnen ähnele sich, die Tradition sei Quelle aller Autorität und die Religion beherrsche das Denken und Tun. Eine repressive Moral sei eine notwendige Funktion der mechanischen Solidarität. Wo das Individuum nichts zählt, mehr noch: da, wo es fehlt, geht nichts über die Konformität der Gruppe. Die organische Solidarität hingegen ist für Durkheim das Ergebnis der modernen Arbeitsteilung.

Die ethnologische Forschung belegt jedoch, dass Individualität kein ausschließlich modernes Phänomen ist, also nicht bloß – einigermaßen paradox – Effekt wie Bedingung organischer Solidarität sein kann, sondern vorausgesetzt werden muss, damit sich Kleingruppen oder, ethnologisch gesprochen, Horden überhaupt konstituieren.⁸ Der Befund ist nicht unerheblich, war es Durkheim in der *Arbeitsteilung* doch gerade

darum gegangen, Individualismus und soziale Integration nicht nur als kompatibel, sondern als zwei Seiten einer Medaille zu auszuweisen. In „La Science positive de la morale“ heißt es dazu:

„Bien loin que l'individualité soit le fait primitif et la société le fait dérivé, la première ne se dégage que lentement de la seconde. Mais à mesure qu'elle se forme et s'accroît, la vie collective ne se dissout pourtant pas; elle ne fait que devenir plus riche et plus consciente. Les mouvements d'ensemble, d'irréflexifs qu'ils étaient, deviennent volontaires.“⁹

Wohl gemerkt, der Einwand, der sich aus heutiger Perspektive gegen Durkheim formulieren lässt, lautet nicht, dass das Individuum die Voraussetzung des Kollektivs sei – eine offensichtlich absurde Behauptung –, sondern widerspricht der Notwendigkeit der von Durkheim angenommenen Entwicklung, dass allein hochgradig arbeitsteilige Gesellschaften, selbstbewusste Individuen zu erzeugen vermöchten.

Durkheim will nicht nur zeigen, dass der moderne Individualismus in keinerlei Gegensatz zur Integration der Individuen in die Gruppe steht, sondern dass die Spezialisierung der einzelnen den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkt. Gleichwohl macht er gegenteilige Erfahrungen:

„Unter dem Einfluß von Ursachen, die hier zu analysieren zu lange dauern würde, hat sich das Gefühl für die Zusammengehörigkeit bei uns abgeschwächt. Jeder von uns hat ein derart übertriebenes Gefühl von seinem Ich, daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt. (...) Es ist erforderlich, dass wir mit unserer ganzen Kraft auf diese auseinanderlaufenden Tendenzen reagieren. Unsere Gesellschaft muß das Bewußtsein ihrer organischen Einheit zurückerhalten, damit der Einzelmensch diese soziale Masse, die ihn umgibt und durchdringt, als immer gegenwärtig und wirksam fühlt und damit dieses Gefühl immer sein Verhalten regeln kann.“¹⁰

Der Gedanke, dass die Soziologie etwas spürbar zu machen habe, was im Grunde vorhanden, irgendwie aber abhanden gekommen sei: die Liebe zur Gruppe nämlich, beschäftigt Durkheim zeit seines Lebens. Wie sein Buch über den *Selbstmord* (1897) belegt, ist er sich eines Mangels an sozialer Integration durchaus bewusst. Mehr noch: Er bekennt und bezeugt, dass die Soziologie auf die für das 19. Jahrhundert zentrale Erfahrung der „ungeselligen Geselligkeit der Menschen“ (Kant) reagiert.

Luzide benennt Durkheim die Entstehungsbedingungen der Soziologie: Mit der Französischen Revolution sei die alte Ordnung zerbrochen, ohne dass eine neue an ihre Stelle getreten wäre. Zwar seien schon Saint-

⁷ Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, a.a.O., S. 181 f.

⁸ *Locus classicus* dieser These ist das Kapitel „Männer, Frauen, Häuptlinge“ aus Claude Lévi-Strauss' *Traurigen Tropen*, 6. Aufl. Frankfurt am Main 1988, S. 300-315.

⁹ Durkheim, „La Science positive de la morale“, a.a.O., S. 129.

¹⁰ Durkheim, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 51.

Simon, Fourier und Comte davon beseelt gewesen, die Gesellschaft auf eine rationale Grundlage zu stellen, die Kraft zur Reformation habe den Franzosen aber gefehlt. Nach der Niederlage von 1871 sei der Frage, was die Gesellschaft konstituiere und der Nation zu neuer Größe ver helfe, allerdings nicht länger zu entgehen. „L'organisation (...) venait de s'écrouler; il s'agit d'en refaire une autre, ou plutôt d'en faire une qui pût subsister autrement que par des artifices administratifs, c'est-à-dire qui fût vraiment fondée dans la nature des choses.“¹¹ Die Soziologie ist für Durkheim das Remedium nationaler Schwäche und sozialer Desintegration. Und gerade Frankreich, das klassische Land des Rationalismus, sei berufen und fähig, der europäischen Krise der Tradition aufgeklärt zu begegnen.

II.

Vor allem vom Studium der Religion verspricht Durkheim sich nähere Auskunft über die Prinzipien sozialer Kohäsion. Bereits im *Selbstmord* kommt religiösen Phänomenen ein besonderer Stellenwert zu: Zum einen zeigt Durkheim, dass Konfessionalität, genauer: die Gemeindegemeinschaft, und nicht etwa das religiöse Dogma vorm Selbstmord schützt. Und zum anderen gipfeln die Passagen zur Geschichte des Suizids in religiösem Pathos zur Feier des Menschen. Durkheim begreift und respektiert die Religion als eine Kraft, die dem einzelnen zum Wohle des Kollektivs Opfer abverlangt, ihm aber auch Halt und Zuversicht gibt. Sollte sich zeigen lassen, dass diese synthetische Kraft vollkommen unabhängig von spezifischen Glaubensartikeln wirkt, dass sie vielmehr eine Resultante des gesellschaftlichen Lebens ist, dann spräche nichts gegen eine zwar aufgeklärte, aber fest gefügte Gesellschaft.

In den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) ist Durkheim diesem gemeinschaftsstiftenden Moment aller Religion auf der Spur. Er fragt nach der religiösen Natur des Menschen beziehungsweise sucht nach den religiösen Ursprüngen der Gesellschaft. Keine Religion sei schlicht wahr oder falsch; allein aus methodischen Gründen, so Durkheim, interessiere er sich für die der australischen Eingeborenen. „Alles ist allen gemeinsam. Die Bewegungen sind stereotypisiert; (...) und diese Gleichförmigkeit des Verhaltens enthüllt die Gleichförmigkeit des Denkens. (...) Das Zusätzliche, das Zweitrangige, die Luxusentwicklungen

haben noch nicht die Hauptsache verdeckt.“¹² Kurz, primitive Gesellschaften seien soziologisch privilegierte Fälle, da das soziale Beziehungsgefüge in ihnen weniger komplex und folglich leichter zu durchschauen sei. Es scheint, als betrachte Durkheim die Wilden als Vertreter des Elementaren und nicht als Repräsentanten des Ursprungs; doch der Schein trügt.

Anstatt das problematische Verhältnis von mechanischer und organischer Solidarität zu spezifizieren, macht Durkheim sich in seinem religionssoziologischen Spätwerk daran, die mutmaßlich beiden Typen sozialer Solidarität zugrundeliegende *conscience collective* erkenntnistheoretisch zu enträtseln. (Das deutsche *Kollektivbewusstsein* gibt den französischen Ausdruck nicht treffend wieder, da es die Doppeldeutigkeit der französischen *conscience*, sowohl *Bewusstsein* als auch *Gewissen* zu heißen, durchstreicht.) Durkheim versucht – und Habermas wird dieses Projekt fortzuschreiben – den moralischen Konsens primitiver Gesellschaften in den Geltungsanspruch logischen Denkens zu überführen, um der Moral wissenschaftlich Nachdruck zu verleihen. Dass er scheitert, ist nicht zuletzt seinem Evolutionismus geschuldet. Damit will ich freilich nicht behaupten, dass es überhaupt nicht möglich sei, Moral im doppelten Sinne zu begründen. – Aber das ist ein anderes Thema.

Durkheim fragt nach dem Gemeinsamen als dem sozialen Kern aller Religionen. Formal betrachtet sei jede von ihnen die systematische Ordnung, das heißt die Klassifizierung und Hierarchisierung der heiligen Dinge. Da empirisch aber nichts dafür spreche, Heiliges von Profanem zu unterscheiden, „muß man sich fragen, was den Menschen veranlaßt hat, in der Welt zwei andersartige und unvereinbare Welten zu sehen.“¹³ Dieses Rätsel zu lösen, hieße, dem Religiösen und damit der *conscience collective* auf den Grund zu gehen.

Woher also rührt diese Trennung? Durkheim beantwortet diese Frage auf der Grundlage des von Baldwin Spencer und Frank Gillen in Australien gesammelten ethnographischen Materials. Die meiste Zeit leben die Aborigines in kleine Gruppen versprengt; in bestimmten Abständen aber kommen sie zusammen und begehen oder feiern den *corrobbori*. Fasziniert referiert Durkheim Gillens und Spencers Beschreibungen dieses Rituals: Die sexuellen Tabus werden verletzt, man lärmt, schreit und heult, tanzt bis zur Erschöpfung und liefert sich regelrechte Schlachten.¹⁴

12 Durkheim, Emile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1984, S. 23.

13 Ebd., S. 68.

14 Vgl. ebd., S. 298-300.

11 Durkheim, Emile, „La Sociologie en France au XIX^e siècle“, in: ders., *La Science sociale et l'action*, Paris 1970, S. 123.

Aus der Massenraserei wie aus der Koinzidenz dieser Feste mit religiösen Zeremonien schließt Durkheim auf den Ursprung der Religion aus der „Gärung“. Der Gegensatz von Fest und Alltag übersetze sich in die Dichotomie von Heiligem und Profanem. Durkheim nimmt an, jenes ekstatische Gefühl breche mit solcher Macht über den Australier herein, dass dieser gar nicht wisse, wie ihm geschehe. Ihm bleibe keine andere Wahl, als sich einer außerhalb seiner liegenden Kraft zu fügen, die ihn regelmäßig überfällt. Was liege näher, als sie totemistisch zu verdinglichen? Außerdem treffe es ja zu, dass das Individuum während des *corrob- bori* einer höheren Gewalt untersteht: der des Kollektivs. Der Primitive irre sich allein hinsichtlich des Symbols. Denn in Wahrheit sei die Religion „vor allem ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen“.¹⁵

Durkheim sieht durchaus, dass wir die Dogmen der Religion bestenfalls in die Heiligkeit der Kritik überführt haben. Die Pointe seiner Argumentation besteht jedoch darin, dass er die Charaktere des Heiligen in den Geltungsanspruch der Vernunft transformiert. Denn „das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommenere Form des religiösen Denkens“.¹⁶ Zwischen Religion und Wissenschaft bestehe kein Widerspruch. Im Gegenteil: Ließe sich zeigen, dass die moralischen Imperative der Religion sich in die Geltung logischer Kategorien übersetzen, wäre der Beweis erbracht, dass die wissenschaftliche Reflexion eine aufgeklärte Moral zu formulieren berufen sei.

In seinem Aufsatz „De la définition des phénomènes religieux“ (1899) unterscheidet Durkheim die Religion dadurch von der Moral, dass erstere nicht nur die Sitten und Gebräuche, das Verhalten, sondern noch *das Denken* der Menschen bestimme. Was religiöse von anderen Vorstellungen unterscheide, „c'est la manière dont elles sont représentées dans les esprits: nous ne sommes pas libre d'y croire ou de n'y pas croire; les états mentaux qui nous les donnent s'imposent à nous obligatoirement.“¹⁷ Damit verschränkt Durkheim Religionssoziologie und Erkenntnistheorie, hält er doch die Kategorien für Derivate religiöser Vorstellungen. Dem Augenschein zu misstrauen und der Welt ein kohärentes Antlitz zu geben, sei das erste große Verdienst religiösen Denkens. Damit stehe die Religion am Beginn der Wissenschaft.

15 Ebd., S. 309.

16 Ebd., S. 574.

17 Durkheim, Emile, „De la définition des phénomènes religieux“, in: *L'Année sociologique*, 2 (1899), S. 21.

„Denn erklären bedeutet, die Dinge miteinander verbinden; heißt unter ihnen Beziehungen herzustellen, die sie als Funktionen voneinander erscheinen lassen (...). Nun kann uns die sinnliche Wahrnehmung, die alles nur von außen sieht, diese Beziehungen und diese inneren Bande nicht entdecken. Nur der *Geist* kann den Begriff davon erschaffen.“¹⁸

Die Religion, so Durkheim, stehe an der Wiege des begrifflichen Denkens. Im Unterschied zu Lucien Lévy-Bruhl, der sich als Philosoph zur gleichen Zeit mit denselben Themen befasste, besteht für Durkheim kein prinzipieller Unterschied zwischen primitivem und wissenschaftlichem Denken. Gewiss, die religiöse Logik „kennt kein Maß und keine Feinheiten; sie sucht die Extreme. Sie benutzt folglich die logischen Mechanismen recht linkisch, aber sie ignoriert keinen.“¹⁹ Ein Begriff etwa sei ein Instrument, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen. Teile ließen sich allerdings nur in bezug auf ein Ganzes definieren, und die Kosmologie habe erstmals die Welt als Totalität gedacht. Dieser Gedanke sei aber nur auf der Grundlage einer realen Erfahrung möglich gewesen. „Der Begriff der Totalität ist nur die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft.“²⁰ Und die Klassifikation, der erste Schritt aller Erkenntnis, setze eine stratifizierte Gesellschaft voraus.²¹

Durkheim will zeigen, dass nicht allein der Inhalt, sondern noch die Form kategorialen Denkens sozial determiniert ist. Schon in dem von Mauss mitverfassten und 1903 veröffentlichten Aufsatz „Über einige primitive Formen von Klassifikation“ hatte Durkheim auf dem sozialen Ursprung „erster logischer Kategorien“ beharrt. Durkheim und Mauss schließen von der Analogie von Siedlungsgeographie und Klassifikationssystemen primitiver Gesellschaften auf die soziale Determination geistiger Raster. „Weil die Menschen Gruppen bildeten und weil sie selbst Gruppen wahrnahmen, faßten sie die übrigen Dinge und Lebewesen im Geiste gleichfalls zu Gruppen zusammen.“²² Durkheims Überlegung impliziert allerdings einen Zirkelschluss. Denn die Sozialstruktur zur Matrix von Klassifikationssystemen zu machen, setzt die kognitive Kompetenz, den Raum zu denken, bereits voraus. Das Verhältnis von Klassifikationen und Kategorien bleibt demnach ungeklärt. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, musste Durkheims Interesse sich auf die Genese der Kategori-

18 Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, a.a.O., S. 324.

19 Ebd., S. 326.

20 Ebd., S. 590.

21 Vgl. ebd., S. 202-206.

22 Durkheim, Emile, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1993, S. 205.

en selbst verlagern. Daraus erwächst ihm jedoch das Problem, den Geltungsanspruch der Vernunft nicht oder nur im Rückgriff auf ein zu sich selbst kommendes Prinzip einsichtig machen zu können.

„Der Begriff, der ursprünglich für wahr gehalten wurde, weil er kollektiv ist, neigt dazu, nur unter der Bedingung kollektiv zu werden, daß er für wahr gehalten wird (...). Eine kollektive Vorstellung bietet, weil sie kollektiv ist, schon Garantien der Objektivität. Denn sie hat sich nicht ohne Grund verallgemeinert und mit einer genügenden Beständigkeit erhalten können.“²³

Damit verwischt Durkheim jedoch die Differenz von Geltung und Akzeptanz der Kategorien. Einerseits sollen alle kollektiven Vorstellungen, folglich auch das begriffliche Denken, der Religion entspringen, andererseits aber die religiösen Vorstellungen ihrerseits das Produkt der Gesellschaft sein. – Erkenntnistheoretisch leistet Durkheim also nicht, was er zu leisten versprach.

III.

Fragen wir uns noch einmal, was Durkheim bewog, sich den Wilden zuzuwenden. Er selbst datiert seine religionssoziologische Wende sehr präzise. „Bereits 1887 habe ich Wundt gelesen, aber [erst] 1895 kam mir deutlich zum Bewußtsein, welche entscheidende Rolle die Religion im gesellschaftlichen Leben spielt. [...] Das war für mich eine Offenbarung.“²⁴ 1895 las Durkheim über die Ethnologen Frazer und Robertson Smith. Tatsächlich spekulierte er schon viel früher, nämlich in seiner *Einführung in die Soziologie der Familie* von 1888/89 darüber, ob die Religion nicht den Kernbereich des Sozialen ausmache.²⁵ Karady berichtet, dass Lucien Herr, der Bibliothekar der ‚Ecole normale supérieure‘, Durkheim bereits 1886 auf Frazers ein Jahr zuvor in der *Encyclopedia Britannica* veröffentlichten Artikel „Totemism und Taboo“ aufmerksam gemacht habe.²⁶ Durkheims *ethnologisches* Interesse scheint also trotz seiner ethnographischen Skepsis schon lange vor 1895 geweckt gewesen zu sein.

23 Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, a.a.O., S. 585.

24 Zit. n. Karady, Victor, „Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie“, in: *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, hg. v. Wolf Lepenies, Frankfurt am Main 1981, Bd. 2, S. 240 f.

25 Vgl. Durkheim, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 74.

26 Vgl. Karady, Victor, „Présentation de l'œuvre“, in: Marcel Mauss, *Œuvres*, Paris 1968/69, Bd. 1, S. XXII.

Bereits in seinen umfangreichen Aufsätzen über „La Prohibition de l'inceste“ (1898), „Sur le totemisme“ (1902) und der schon erwähnten Arbeit „De quelques formes primitives de classifications“ (1903) meint Durkheim, soziologische Fragen ethnologisch entschlüsseln zu können. Er ist der Ansicht, dass sich soziale Phänomene in primitiven Gesellschaften gänzlich erfassen ließen und die ihnen zugrunde liegende Ordnung sozusagen experimentell zu ermitteln sei. Um schließlich die elementaren Formen des religiösen Lebens zu begreifen, wird Durkheim nolens volens zum Ethnologen.

Es griffe gleichwohl zu kurz, Durkheims ethnologische Neugier *allein* sachlich zu motivieren; denn sich für die Ethnologie zu engagieren, war nicht zuletzt ein wissenschaftspolitischer Schachzug. Ende des 19. Jahrhunderts dominierten Philosophen und Historiker die französischen Universitäten. In seinem Bestreben, die Soziologie an den Hochschulen des Landes zu verankern und sie zur Leitdisziplin zu machen, suchte Durkheim nach einer ihr eigenen Domäne. Er opponierte einerseits dem „Realismus der Philosophen“, andererseits dem „Nominalismus der Historiker“.²⁷

Wissenschaftsgeschichtlich wirksam wurde vor allem seine Polemik gegen die Geschichte, in deren Gefolge er und seine Schüler sich auf die Untersuchung zeitloser Fragen oder synchroner Strukturen konzentrierten. Wie Durkheim in den *Regeln der soziologischen Methode* moniert, leide die Geschichtswissenschaft an ihrer Begriffslosigkeit. Tatsächlich habe schon die deskriptive Geschichte aus dem Meer der Fakten eine Auswahl zu treffen. Dazu bedürfe es jedoch eines Kriteriums, das die Geschichte selbst dem Historiker nicht verrate.²⁸ Wie Marcel Mauss und Paul Fauconnet in ihrem 1901 für die *Grande Encyclopédie* verfassten Artikel „Sociologie“ – dem neben den *Regeln* zweiten Manifest der Durkheim-Schule – präzisieren, gelange die Geschichte nicht zu wissenschaftlichen Resultaten, weil sie sich dem Vergleich der Epochen oder Regionen verschließe. Ihr Gegenstand sei immer nur singular und erscheine deshalb akzidentell. „On s'assigne pour tâche d'enchaîner des événements particuliers à des événements particuliers. En réalité, on suppose dans les faits une infinie diversité aussi qu'une infinie contingence.“ Dem Historismus – einer nicht bloß, aber besonders deutschen „Ideologie“ – halten sie vor,²⁹

27 Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, a.a.O., S. 165.

28 Vgl. ders., *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 49 f.

29 Vgl. Borkenau, Franz, *Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main 1947, S. 76-110.

„expliquer les faits en les enchaînant chronologiquement les uns aux autres, en décrivant par le détail les circonstances, dans lesquelles s'est produit un événement historique. Mais ces relations de pure succession n'ont rien de nécessaire ni d'intelligible. (...) Les historiens ne peuvent apercevoir des causes que par une intuition immédiate, opération qui échappe à toute réglementation et à tout contrôle.“³⁰

Wissenschaft heiÙe jedoch, „notwendige“ Beziehungen zu entdecken; – nicht die Intuition, sondern allein der Vergleich erfülle dieses Programm. Es gelte, so der Tenor der ganzen Schule, der Geschichte ihre Grenzen zu zeigen. Selbstverständlich, schreibt Durkheim 1898 im Vorwort zum ersten Band der von ihm ins Leben gerufenen *Année sociologique*, habe die Soziologie historische und – wie er inzwischen ergänzt – ethnographische Funde zur Kenntnis zu nehmen. Allein, der Soziologe müsse das Material ordnen und der Geschichte helfen, Wissenschaft zu werden. Allerdings, so Durkheim weiter, „dès qu'elle compare, l'histoire devient indistincte de la sociologie“. ³¹ Damit wäre die Geschichte, gegen deren tatsächlichen Widerstand wie theoretische Konkurrenz er die Soziologie zu etablieren sucht, konzeptionell erledigt.

Leichter als die Geschichtswissenschaft lieÙen sich die Ethnographie und das ethnologische Wissen soziologisch instrumentalisieren. Dass Durkheim und seine Schüler sich ihrer Annahmen, wertete die Disziplin zwar auf; der Preis aber, den die französische Ethnologie für ihren Umzug aus dem Privatkabinett in den Hörsaal zu entrichten hatte, war ihre Orientierung an der Soziologie Durkheims. Dennoch gehört es zu den großen Verdiensten seiner Schule, die Ethnologie überhaupt aus ihrer Randlage befreit und an die Universitäten herangeführt zu haben. Tatsächlich wurden die maßgeblichen ethnologischen Debatten der Jahrhundertwende in Frankreich auf den Seiten der *Année sociologique* geführt. Durkheims strategische Parteinahme für die Ethnologie und seine Polemik gegen die Geschichtswissenschaft dürfen zwar nicht vergessen machen, dass er das Studium der Wilden ernst nahm, ebenso wenig aber darüber hinwegtäuschen, dass er als Ethnologe dem Evolutionismus verpflichtet blieb.

Die vermeintliche Stereotypie primitiver Gesellschaften setzte Durkheim auf die ethnologische Fährte. Die von ihm postulierte Kausalität sozialer Prozesse lenkte seinen Blick gleichsam automatisch auf in der

Tradition geronnene Regeln. Sachlich grundlegend für seine religionssoziologische Wende ist die Überlegung, das eine Institution wie die Religion, der die Menschen seit Urzeiten anhängen, nicht einfach falsch sein könne, sondern eine wichtige soziale Funktion erfüllen müsse. Seine nach 1895 formulierte Hypothese lautet: „La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective“. Um also zu begreifen, was unsere Gesellschaft ausmache, „il faut savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire avoir suivi dans l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée“. ³² Das heißt, trotz seiner an der Geschichtswissenschaft geübten Kritik argumentiert er, dass allein die Geschichte den gegenwärtigen Stand der Dinge zu verstehen erlaube. Auch nach seinem Bekenntnis zur Ethnologie bleibt Durkheim Evolutionist. Der Glaube an den zivilisatorischen Fortschritt blieb auch für Durkheim eine unhinterfragte Annahme.

Gleichwohl tritt in Durkheims letzten Schriften der Gedanke, dass primitive Kulturen soziologisch privilegierte Fälle seien, weil sich an und in ihnen allgemeine Prinzipien der Vergesellschaftung studieren lieÙen, neben das evolutionistische Axiom, bei den Wilden sei bloÙ angelegt, was erst bei uns zur Reife gelange. Der Begriff des Elementaren und der des Ursprungs werden von Durkheim allerdings nicht differenziert. Doch nur kurze Zeit später bricht Mauss mit genetischen Interpretamenten, entdeckt das Symbolische und präfiguriert den Begriff der Struktur. Nicht länger verbürgen die Wilden den Fortschritt – sie mahnen zur Umkehr.

Zusammenfassung

Emile Durkheim ist nicht nur der Begründer der französischen Soziologie, sondern zugleich der Ahnherr der modernen Ethnologie. Sein Interesse an primitiven Gesellschaften erwachte im Zusammenhang mit seiner Frage nach den Prinzipien sozialer Solidarität. Und im Rahmen seiner Religionssoziologie versuchte er, erkenntnistheoretische Probleme im Rückgriff auf ethnographisches Material zu lösen. Allerdings blieb Durkheim – wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen – dem Evolutionismus verhaftet; aber dass er sich überhaupt mit den Wilden befasste, erlaubte es seinen Schülern, mit der Entwicklungslogik zu brechen. Durkheim hingegen glaubte noch an den Fort-

30 Fauconnet, Paul u. Mauss, Marcel, „Sociologie“, in: Marcel Mauss, *Œuvres*, Bd. 3, a.a.O., S. 156-158.

31 Durkheim, Emile, „Préface“, in: *Année sociologique*, 1 (1898), S. III.

32 Ders., „Préface“, in: *Année sociologique*, 2 (1899), S. IV f.

schritt, meinte, dass die Solidarität als Kern des Sozialen erst in der modernen Gesellschaft zur vollen Entfaltung gelange. Dennoch zeugt schon das Interesse, das Durkheim den Wilden entgegen bringt, von seinem Wunsch, das Gruppengefühl, das im Laufe der Geschichte verloren gegangen sei, wiederzufinden.

Übergänge

Texte und Studien zu
Handlung, Sprache und Lebenswelt

begründet von

Richard Grathoff
Bernhard Waldenfels

herausgegeben von

Wolfgang Eßbach
Bernhard Waldenfels

Band 53

Thomas Keller und Wolfgang Eßbach

Leben und Geschichte

Anthropologische und ethnologische
Diskurse der Zwischenkriegszeit



Bg III 6221

A - 3601554

Wilhelm Fink Verlag

INHALT

THOMAS KELLER/WOLFGANG ESSBACH	7
Vorwort	
THOMAS KELLER	19
Anthropologische Szenen des Historismus. Einleitung	

I. MENSCH UND ERDE

MICHAEL WEINGARTEN	61
„Hunger nach Ganzheit“ – Probleme einer fachwissenschaftlichen Kontroverse	
GREGOR FITZI	82
Anthropologische Hermeneutik als Phänomenologie der menschlichen Lebensform. Helmuth Plessners Programm zur Begründung der Anthropologie und der Vitalismus von Hans Driesch	
HELMUT LET HEN	113
„Weltoffenheit“ als Habitus der heroischen Moderne. Jakob von Uexkülls Umweltlehre im Spiegel von Arnold Gehlen und Gottfried Benn	
MARIE-ANNE LESCOURRET	128
Marc Bloch: Die Ratio des Historikers. Fragen zur Methodik	
STEFAN KAUFMANN	147
Raum und Geschichte: Genealogische Spuren der <i>Géohistoire</i> als Strukturgeschichte	

II. VITALITÄT DER SEELE

MICHAEL WEINGARTEN	171
Kurt Goldstein – Zwischen philosophischer Anthropologie, Phänomenologie und der Philosophie symbolischer Formen	

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet.

ISBN 3-7705-4021-2

© 2006 Wilhelm Fink Verlag, München

www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn