

Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.)

Émile Durkheim

Soziologie – Ethnologie – Philosophie

Émile Durkheim

»Theorie und Gesellschaft«
Herausgegeben von
Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl,
Frank Nullmeier und Shalini Randeria

Band 77

Tanja Bogusz, Heike Delitz (Hg.)

Émile Durkheim

Soziologie - Ethnologie - Philosophie

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39866-2

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013 Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Satz: text plus form, Dresden

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.

www.campus.de

Inhalt

Einleitung

Renaissance eines <i>penseur maudit</i> : Émile Durkheim zwischen Soziologie, Ethnologie und Philosophie <i>Tanja Bogusz & Heike Delitz</i>	11
---	----

I Durkheims Gesellschaftstheorie: Kritische Rezeptionen und Aktualisierungen

Émile Durkheims Programm einer wissenschaftlichen Soziologie in Deutschland <i>Wiebke Keim</i>	47
--	----

Dialektik der Gesellschaft versus › <i>Conscience Collective</i> ‹ Zur Kritik Theodor W. Adornos an Émile Durkheim <i>Lothar Peter</i>	73
--	----

Durkheims Soziologie als Sozioprudenz <i>Joachim Fischer</i>	95
---	----

Pluralität und Einheit: Zum Verhältnis von Pluralismus und Gesellschaftstheorie bei Émile Durkheim <i>Jean Terrier</i>	119
--	-----

Durkheim über Recht und Moral: Die Desintegrationsthese <i>Steven Lukes & Devyani Prabhat</i>	149
--	-----

Ethnomethodologie mit Durkheim – Sequenz- und Kulturanalysen zum ›Fall Köhler‹ <i>Thomas Scheffér</i>	179
---	-----

II Durkheims Ethnologie: Eine sozio-kulturelle Anthropologie

Von Émile Durkheim zu Carl G. von Brandenstein: Lesarten des australischen Totemismus <i>Emmanuel Désveaux</i>	213
--	-----

Mentale Kausalität und Wahrnehmung des Unsichtbaren: Zum Begriff der Partizipation bei Émile Durkheim und Lucien Lévy-Bruhl <i>Frédéric Keck</i>	237
---	-----

Rekonstruktion eines Methodenkonfliktes <i>Marcel Fournier</i>	265
---	-----

Kohärenz und Emergenz: Durkheim und die Sozialanthropologie <i>Stefan Beck</i>	291
--	-----

Durkheim, die britische Anthropologie und die Kategorienfrage in den <i>Elementaren</i> <i>Formen des religiösen Lebens</i> <i>Susan Stedman Jones</i>	319
---	-----

Synchronisationen: Bourdieu, Durkheim und die Ethnologie <i>Tanja Bogusz</i>	341
--	-----

III Durkheims Erkenntnistheorie: Epistemologische Konkurrenzen und praxistheoretische Perspektiven

Bergson und Durkheim, Bergsoniens und Durkheimiens <i>Heike Delitz</i>	371
Zur Politisierung des Sozialen: Durkheims Soziologie und Tardes Monadenlehre <i>Michael Schillmeier</i>	403
Das verlorene Argument in Durkheims Pragmatismus-Vorlesung (1895–1955): Kritisches zu <i>Methode</i> und <i>Wahrheit</i> <i>Stéphane Baciocchi & Jean-Louis Fabiani</i>	433
Das <i>Collège de Sociologie</i> und die Religionssoziologie der Durkheim-Schule <i>Stephan Moebius</i>	473
Identifikation – Imitation – Imagination: Transformative Praktiken in Durkheims Religionssoziologie <i>Robert Seyfert</i>	503
Durkheims Theorie des Totemismus <i>revisited</i> <i>Bruno Karsenti</i>	529
Durkheims Theorie der Moderne: Selbstregulierende Praktiken als konstitutive Ordnung sozialer und moralischer Tatsachen <i>Anne W. Rawls</i>	559
Autorinnen und Autoren	579

Einleitung

Renaissance eines *penseur maudit*: Émile Durkheim zwischen Soziologie, Ethnologie und Philosophie

Tanja Bogusz & Heike Delitz

Durkheim »verkörpert das Wesentliche dessen, was Frankreich zur Sozialanthropologie beigesteuert hat, wiewohl sein hundertster Geburtstag, der in vielen Ländern festlich begangen wurde bei uns fast unbemerkt geblieben ist. [...] Diese Lehre setzt uns noch immer in Erstaunen durch ihre imponierenden Proportionen, ihr mächtiges logisches Gerüst und die Ausblicke, die sie auf Horizonte gewährt, wo es noch so vieles zu erforschen gibt.«
(Claude Lévi-Strauss 1979a [1960]: 12, 14)

Gehört Émile Durkheim zu den *penseurs maudits*, den verfeimten Denkern?¹ Zu dieser Gruppe sind wohl diejenigen zu zählen, deren Werk zwar gemeinhin bekannt sein, sogar zum universitären Ausbildungskanon gehören mag, und das dennoch von den ihm anhaftenden Vorurteilen und karikierenden Verkürzungen nie ganz loskommt. Auch die kürzlich erschienene Gesamtausgabe der Werke Georg Simmels musste über hundert Jahre ausharren, weil man sich ausgerechnet in seiner Heimat lange Zeit uneinig blieb, ob Simmel überhaupt ein ›richtiger‹ Soziologe sei. Wie in einem Vexierglas spiegelt sich auf der anderen Seite des Rheins der Fall Durkheims: In Frankreich besteht zwar diesbezüglich kein Zweifel im Hinblick auf den Disziplinen-Gründer; von einer Werkausgabe ist man dort hingegen noch weit entfernt. Und es gehört zu den pikanten Details der Soziologiegeschichte, dass der lange Zeit als Determinist verschrieene Durkheim gerade in der Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Simmel in einer Schrift aus dem Jahre 1900 besonders un-deterministisch argumentierte: Demzufolge gehörten die Strukturen dem Bereich des »Werdens« an, hätten stets vorläufigen Charakter und seien untrennbar verbunden mit dem Prozess ihrer Herstellung (Durkheim 2009: 170). Es waren solche Prozesse, die Durkheim insbesondere in seiner Studie *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* interessierten. Sie feiert im Jahr 2012 ihr 100-jähriges Bestehen. Abgesehen von

¹ Allusion auf den *artiste maudit* – den geschmähten und verteufelten, doch gerade deshalb geschätzten und bewunderten Künstler.

Experten ist sie dem deutschsprachigen Publikum kaum bekannt. Höchste Zeit also, auch diesseits des Rheins zu gratulieren, einige Lücken zu schließen und dem großen Klassiker der Soziologie einen deutschsprachigen Sammelband zu widmen.

Émile Durkheim hat gemeinsam mit seinen Kollegen und Schülern eine eigene Schule begründet, mit ihr die Bedeutungen und Kernselbstverständlichkeiten des Faches zunächst in Frankreich und dann darüber hinaus geprägt – mit allen Gegenreaktionen, die dieser Versuch damals wie heute auf sich zog: etwa in der Rehabilitierung von Gabriel Tardes »Mikrosoziologie«; in der Kritik an Durkheims Soziozentrismus und Positivismus; oder umgekehrt an seiner Metaphysik, seinem »Hyperspiritualismus« (im Begriff des Kollektivbewusstseins, der *conscience collective*). Durkheim wurde oft verabschiedet. Man spottete über jenen jüdischen Soziologen, der die Gesellschaft auf den Olymp hob und tatsächlich von ihrer *autodivination* sprach. Wegweisend, aber seinerseits kritisiert, belächelt, und zuweilen absichtlich missverstanden, war insbesondere auch Durkheims methodologischer Satz, man müsse »das Soziale aus dem Sozialen erklären«, und es dabei als »Ding« verstehen: sein sogenannter *choismus*. Bekannt und heute weniger umstritten ist die funktionale Perspektive dieser Soziologie, aus der sich etwa selbst das Verbrechen als gesellschaftlich »nützlich« erweist. Von nachhaltiger Wirkung war schließlich seine methodische Vorgehensweise, die noch in den scheinbar persönlichsten Motiven gesellschaftliche Ursachen zu erheben suchte, wie vor allem seine Selbstmordstudie zeigte. Vor dem Hintergrund der soziologiegeschichtlichen Bedeutung und Originalität der französischen Sozialwissenschaft, die sich im Werk Durkheims und seiner Mitarbeiter zu einem interdisziplinären Dialog mit den zeitgenössischen Gesellschaftswissenschaften verknüpfte, lohnt es sich, Durkheim noch einmal neu zu lesen – ohne die Vorurteile, die *praenotiones vulgares* (wie Durkheim zu sagen pflegte),² die ihm gegenüber recht zahlreich waren.

Im Gegensatz zu diesen, oft radikalen, Brüchen mit Durkheim scheint die Bedeutung seines, des »Durkheimschen Momentes«³ für die Geschichte der Soziologie und ihre Fachidentität allerdings unumstritten. Die »Kommentare zu Durkheim lassen sich nicht mehr zählen« (Boudon 2008: 151), seufzen manche; dies gilt wohl für den angloamerikanischen und franzö-

2 Nützlich für das Verständnis der Durkheimschen Begriffe ist das *Vocabulaire Durkheim* (Keck/Plouviez 2008). Zum Begriff des »Kollektivbewusstseins« vgl. auch Karsenti 2006, Kap. VII und Müller/Schmid 1992; zu dem des »Dinges« Stedman Jones 2001: 141 ff.

3 Wie man (so Mucchielli 1998: 529) eher sagen müsste, um neben Durkheim seine Mitarbeiter und ebenso die zeitgenössischen Kritiker zu sehen.

sischen, nicht aber für den deutschen Sprachraum. Anderswo gibt es eine Zeitschrift (*Durkheimian Studies*) und sogar einen Roman – in dem sich Durkheim zunächst um Max Webers Selbstmordabsichten Sorgen macht und dann selbst verschwindet: *Durkheim is dead!* (Berger 2003). Ist Durkheim inzwischen gar selbst ein »Totem«?, fragten französische Soziologen und Philosophen kürzlich anlässlich eines Durkheim-Colloquiums in Paris⁴ und griffen damit eine rhetorische Figur Jeffrey Alexanders und Philipp Smiths (vgl. Alexander/Smith 2005: 3) auf: Ob in der Religions, Wissens, Wirtschafts, Kunst-, Kriminal- oder Bildungssoziologie, Methodologie oder Institutionentheorie, der Theorie des Symbolischen oder der Theorie der Praxis – überall, so scheint es, hat die Durkheim-Schule schon das Feld bestellt. Und je nachdem, welches Werk, welches Vokabular, welche Methode Durkheims man für interessant hält, scheint es ganz verschiedene ›Durkheims‹ zu geben, vom soziologistischen über den positivistischen zum kulturalistischen; vom konservativen über den strukturalen bis zum ›radikalen‹ Durkheim (vgl. ebd.: 5).

An Durkheim entzündeten sich zugleich wie an kaum einem anderen Klassiker scharfe Debatten. Ist er für die einen ein deterministischer und konservativer Rationalist (zum Beispiel Latour 2003), behaupten die anderen, an ihm komme keine Sozialwissenschaft vorbei (zum Beispiel Bourdieu/Passeron 1981 [1967]; Joas 1996: 76 ff.). Über seine nachhaltige interdisziplinäre Wirkung sind sich Soziologen und Ethnologen bzw. Sozial- und Kulturanthropologen ebenfalls uneinig. Während manche Soziologen meinen, Durkheim sei in der Anthropologie positiver aufgenommen worden als in der Soziologie (so Müller 1999), stellen manche Anthropologen fest, Durkheim werde in ihren Disziplinen kaum noch zitiert. Zwar erinnert die aktuelle Resonanz pragmatistischer Perspektiven in der Soziologie, Philosophie und Sozial- und Kulturanthropologie daran, dass es Durkheim war, der sich – im Selbstverständnis Soziologe – als einer der ersten europäischen Denker intensiv mit dem Pragmatismus auseinandergesetzt und ihm sogar die Vorlesungsreihe anlässlich der Einrichtung seines soziologischen Lehrstuhls an der Sorbonne gewidmet hat. Doch inwieweit diese Vorlesungen nicht nur sensensoziologisch, sondern auch erkenntnistheoretisch und methodologisch produktiv sind, bleibt zumindest in der deutschsprachigen Diskussion kaum reflektiert.

⁴ »Durkheim et ses usages dans les sciences sociales«, Sorbonne, Paris, 4./5.11.2011 (vgl. <http://lettre.ehess.fr/2856>, letzter Zugriff am 25.11.2011).

Angesichts der vielfältigen Lesarten des Werkes und angesichts von dessen Vielfältigkeit selbst (so sind etwa die über 800 Besprechungen von Durkheims Hand in der *Année sociologique* bisher unübersetzt), wird auch der vorliegende Band weder den ›wahren‹ noch den ›ganzen‹ Durkheim erfassen – auch deshalb, weil das »wunderbare Gebäude [...], das bei der Durchreise des Demiurgen aus dem Boden gewachsen war« (Lévi-Strauss 1979a: 14), letztlich immer nur in Relation zu den je spezifischen historischen und disziplinären Rezeptionskontexten begangen werden kann. Wir erinnern zunächst an die Durkheim-Kritik in Frankreich (1), beleuchten dann die Frage, warum Durkheim in der deutschsprachigen Soziologie eher ein Unbekannter blieb (2) und heben das *interdisziplinäre* Potenzial seiner Schule hervor (3) – einerseits in der Integration *ethnologischer* Forschungen in soziologische Fragen (3.1), andererseits in der engen Verbindung von Soziologie und *Philosophie* (3.2). Die Konstitution dieser vielschichtigen Soziologie vollzieht Durkheim nicht allein; ebenso beteiligt sind seine Mitarbeiter und Schüler. Zum ›Durkheim-Werden‹ trägt aber auch die Abgrenzung von zeitgenössischen Rivalen bei, namentlich von Gabriel Tarde, aber auch von den Pragmatisten und den Bergsoniens. Anschließend an diese Auseinandersetzung mit dem Programm Durkheims, dessen historische Wahrnehmung und besonderes Potential, gibt es eine Reihe von jüngeren Entwicklungen in den Gesellschaften und in der Sozialwissenschaft, die die aktuell zu beobachtende Renaissance Durkheims in der internationalen Debatte erklären können und dazu auffordern, Durkheim neu zu lesen (3.3). Die Einleitung schließt mit einer knappen Zusammenfassung der Beiträge (4).

1 *Un penseur maudit*: Durkheim-Stereotypen in Frankreich

Im eigenen Land blieb Durkheim trotz (oder auch wegen) seiner unumstrittenen Rolle in der Gründung der Soziologie lange unbeliebt; nicht ihm, sondern Auguste Comte haben die Franzosen ein lebensgroßes Denkmal vor der Sorbonne gesetzt. Es äußerte sich in Frankreich immer wieder eine regelrechte Durkheim-Feindschaft, vor deren Hintergrund sich erst die aktuelle Revitalisierung erklärt. Die Beobachtung, dass es in der Ideengeschichte gerade die polemischen Brüche sind, die Relektüren ermöglichen (Worms 2009), gilt insbesondere also auch für Durkheim. Zuletzt war es Bruno Latour, der durch seine vehemente Durkheim-Kritik zugunsten Gabriel

Tardes für einen frischen Blick auf Durkheim sorgte.⁵ Inzwischen richtet gerade auch die französische Forschung wieder ihren Blick auf Durkheim und ebenso auf sein Umfeld. Neu oder auch erstmals im Blick stehen zudem die Mitstreiter Durkheims, neben Marcel Mauss Maurice Halbwachs, Robert Hertz, Lucien Lévy-Bruhl und die zeitgenössischen Konkurrenten Durkheims wie Arnold van Gennep und Gabriel Tarde.

In der Geschichte der französischen Geistes- und Sozialwissenschaften sind nun mehrere Phasen und unterschiedliche Motive der *Durkheim-hostilité* zu beobachten, an die man sich zunächst erinnern mag: Zu Durkheims Lebzeiten ist es der Kampf gegen die neue Sorbonne, für die er steht, verquickt mit der Dreyfus-Affäre, in dem sich die Motive bündeln – die Reaktion gegen ein allzu bestimmtes, ja herrisches Auftreten Durkheims, gegen seinen Schreibstil und seine, am Sozialismus seines Schulfreundes Jean Jaurès orientierte, politische Haltung. So entzündet sich die Durkheim-Feindseligkeit zunächst am Herrschaftsanspruch seines Programms, das nicht nur alle Bereiche der Gesellschaft als »soziale Tatsachen« in ihren Blick ziehen will, sondern auch dazu tendiert, die anderen Wissenschaften als bloße Hilfswissenschaften zu verstehen. Dagegen hat sich namentlich die neue Geschichtswissenschaft gewehrt – nicht ohne wesentliche Impulse der Durkheimiens (nämlich deren soziologische Fragestellung) zu übernehmen. Die Durkheim-Schule scheint aber nicht nur jede andere soziologische Strömung erstickt und sich ungehörlich auf andere Disziplinen ausgedehnt zu haben; hinzu kam die Wahrnehmung eines ›mechanistischen‹ Ansatzes, der scheinbar alles einfach auf soziale Ursprünge zurückführt und als sozial funktional versteht. So berichtet Durkheims Zeitgenosse Henri Massis: »Dann kam Durkheim [...]. Das Religiöse, sagte er, ist ganz einfach das Soziale. Und whoosh! – war das Grundlegende geklärt. [...] Das erste Element ist die Existenz des sozialen Bewusstseins. Das Religiöse ist nichts anderes als das personifizierte, hypostasierte, substantialisierte und verabsolutierte Soziale. [...] Was interessiert uns Soziologen das Individuelle?« (zitiert in Lukes 1985 [1973]: 372).⁶ Auch Claude Lévi-Strauss kritisierte den Imperialismus und Dogmatismus des Durkheimischen Programmes, wenn es bei ihm heißt: »Allzuoft seit Durkheim erschien die Soziologie als das Ergebnis einer in aller Eile vollzogenen Ausplünderung auf Kosten der Geschichtswissenschaft, der

⁵ Vgl. die Nachstellung der Durkheim-Tarde-Debatte an der Pariser *École des Hautes Études Sociales* durch Latour (alias Tarde) und Karsenti (alias Durkheim): <http://www.bruno-latour.fr/fr/node/435>, letzter Zugriff am 22. 5. 2012.

⁶ Gegen die Interpretation Durkheims als Anti-Individualisten vgl. auch die Arbeiten von Joas (z. B.: Joas 1993: 269).

Psychologie, der Linguistik, der Wirtschaftswissenschaft, der Rechtswissenschaft sowie der Ethnographie. Und die Soziologie gab sich damit zufrieden, den Früchten dieser Räuberei ihre eigenen Rezepte hinzuzufügen: welches Problem ihr auch gestellt wurde, man konnte sicher sein, eine vorgefertigte ›soziologische Lösung‹ zu erhalten« (Lévi-Strauss 1979a: 15).

Eine weitere, nun politisch motivierte Kritik betraf Durkheim als den ›Ordnungsdenker‹. Insbesondere für die marxistische Soziologie war Durkheim schnell einer der »Wachhunde« der bürgerlichen Gesellschaft (Nizan 1932), der Staats und Institutionendenker, der Harmonist und Holist. Sicherlich war er kein Konflikttheoretiker. Die »Lust des Bösen« findet, wie Niklas Luhmann feststellt, eben »keinen Platz in der Theorie« (1977: 21). Im Zusammenhang der Suche nach Ordnung ist es auch Durkheims Begriffs- und Analogiengebrauch, der Kritiken auf sich zieht – die Rede vom »Pathologischen« und »Normalen« in Bezug auf die Gesellschaft, von dem sich Georges Canguilhem (1974 [1943/1966]), und, im Anschluss an ihn, Michel Foucault distanzierten.⁷

Schließlich gab und gibt es vielfältige methodische und methodologische Kritiken. 1946 hat Jean Stoetzel Durkheims Soziologie als Soziologie ›von gestern‹ bezeichnet, weil die aktuelle, ›fortgeschrittene‹ Soziologie empirisch verfähre, mit Maß und Zahl, jenseits großer Thesen. Aus dieser Sicht erscheint Durkheims Werk nur noch dogmatisch und doktrinär, als jene alte Soziologie, die sich ihre Fragen noch von der Philosophie diktieren ließ und im Begriff des »Kollektivbewusstseins« gar ein »*soziologisches Phlogiston*« erfunden habe (Stoetzel 1991: 450). Ähnliche Kritiken äußerte unter anderem auch Gabriel Tarde, bereits kurz nach Erscheinen der *Regeln der soziologischen Methode*. Und zeitgleich zu Stoetzel schrieb ein Jean-Paul Sartre, die Durkheim-Soziologie sei »tot« – denn »die *faits sociaux* sind keine Dinge, sondern Bedeutungen, und als solche kehren sie zurück zu dem Wesen, durch das die Bedeutungen in die Welt kommen, den Menschen« (Sartre 1947: 186). Aktuell ist es wie erwähnt Bruno Latour, der Durkheims Perspektive kritisiert: als altmodische »Soziologie des Sozialen«, als eine, die ›das Soziale‹ subjektiviert und als eine, die die Dinge deprivilegiert, also »asymmetrisch« verfährt (vgl. zum Beispiel Latour 2007: 121 ff., vor allem 126). Zwar würdigt dafür die empirische Soziologie bis heute die von Durkheim im *Selbstmord* ent-

⁷ Es geht hier um die Ersetzung der Differenz Normales/Pathologisches durch die Analyse der gesellschaftlichen »Normalisierungen« und »Normierungen«. Eine explizite Durkheim-Kritik findet sich in Canguilhems bisher unveröffentlichtem Cours *Les normes et le normal* (1942/43; vgl. Le Blanc 2002: 130–140).

wickelte Verfahrensweise, die Nutzung der Aussagekraft quantitativer Proportionen für die Gesellschaftsanalyse. Doch gerade hier war die Vereinseitigung in der Rezeption wohl auch am stärksten.

Weithin sah es also nach einer »Sklerose des Durkheimschen Denkens« aus (Marcel 2003: 3) – wäre da nicht Marcel Mauss, der an seiner Durkheim-Treue keinen Zweifel ließ und der seinerseits einen erheblichen Einfluss auf die französische soziologische Theorie und Forschung hatte. Mauss war es, der die »ethnologische Wende« der Soziologie Durkheims vorantrieb (Ritter 1996) und der, wie Lévi-Strauss sich ausdrückte, aus dem Werk Durkheims die »metaphysischen Phantome« austrieb, »die noch ihre Ketten hindurchschleiften«, es vor den »eisigen Winden der Dialektik, dem Donner der Syllogismen, den Blitzen der Antinomien in Sicherheit« brachte und vor der Gefahr der »Entkörperlichung« und des »Automatismus« bewahrte (Lévi-Strauss 1979a: 14, 16).⁸ Und gegenüber den Verächtern Durkheims wies René Girard früh darauf hin, dass dessen »Perspektive die *einzig*e« der französischen Soziologie sei, von der aus Probleme der »Kultur, oder der Sprache oder des symbolischen Denkens konkret« würden (Girard 1973: 413). An dieses Thema des Symbolischen knüpft ein Strang der aktuellen Rezeption an, nämlich an den Satz aus den *Elementaren Formen des religiösen Lebens*, dass das soziale Leben »unter allen seinen Aspekten und zu allen Augenblicken seiner Geschichte nur dank eines umfangreichen Symbolismus möglich« sei (Durkheim 1994 [1912]: 317). Auch der wohl prominenteste Durkheim-Nachfolger – Pierre Bourdieu – setzte sich für eine Ernstnahme des Durkheimschen Werkes ein, ohne dessen Schwächen zu unterschlagen (vgl. Bourdieu/Passeron 1981 [1967]). Und selbst die (zunächst wiederum gegen Bourdieu gerichtete) Soziologie Luc Boltanskis leugnet heute die Wirkung Durkheims nicht mehr (Boltanski 2009: 56).

8 Das zeigt sich etwa in dem Bedürfnis, Mauss von Durkheim freizuhalten (bei Adloff 2007) – ein Bedürfnis, das auch die französische Mauss-Forschung zuweilen teilt, etwa in der M.A.U.S.S.-Bewegung um Alain Caillé (dem es zugleich darum geht, Mauss von Lévi-Strauss freizuhalten: Caillé 2006).

2 Das deutsche Durkheim-Bild: »Well known, but not known well«?

In der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte brauchte es lange, bis Durkheim aus dem Schatten Max Webers herauszutreten vermochte, wobei er oft *über andere* französische Denker – Michel Foucault in der Kritik, Pierre Bourdieu in der Verteidigung der Durkheimschule – wahrgenommen wurde. Die mangelnde Vertrautheit der deutschen Soziologie mit Durkheim manifestiert sich bereits in Max Webers Ignoranz gegenüber Durkheim. Auf Georg Simmels Aufsatz »Das Gebiet der Soziologie« reagierte Durkheim mit einem kritischen Kommentar (Durkheim 2009 [1900]); über eine Antwort Simmels – der Durkheim gelesen haben musste – ist hingegen nichts bekannt. Sie hätte aufgrund von Simmels marginaler Position in der deutschen Universitätswelt vermutlich auch wenig Wirkung gehabt. Mit Ferdinand Tönnies stand Durkheim zwar im Austausch. Er kommentierte dessen »Gemeinschaft und Gesellschaft« kritisch, Tönnies dabei für seine überzeugende Denkkraft lobend (in Aldous 1972: 1199). Tönnies hingegen tat Durkheims Arbeiten (maßgeblich in Bezug auf die *Arbeitsteilung*) als eine Spielart der Soziologie Spencers ab, der er nur punktuell etwas abgewinnen konnte (ebd.: 1200). Zudem blieben Durkheims Texte im Deutschen lange (bis auf die *Regeln* 1908) unübersetzt. Erst 1973 erschien der *Selbstmord*; 1977 die *Arbeitsteilung*; 1981 die *Elementaren Formen des religiösen Lebens*. Fast also schien es, als ob das Bonmot von Susan Stedman-Jones in besonderem Maße auf die Soziologie hierzulande zutrifft: »Durkheim is well known, but not known well.« (Stedman Jones 2001: X) Man kannte ihn zudem zunächst als »*Dürkheim*« (Jerusalem 1926: VII), was manche dazu führte, den Gründer der französischen Soziologie mit einem gewissen Graf Dürkheim aus dem Schwarzwald zu verwechseln (so sagt man es Arnold Gehlen nach). Vor allem aber klangen die Begriffe in deutschen Ohren befremdlich. *Dürkheim* betone stets, dass die Gruppe sich kognitiv »betätigt«; die »Produkte dieser Betätigungen des Gesamtgeistes« bezeichnet er als »Dinge«, so dass man Eindruck habe, er betrachte die Gesellschaft »als etwas von ihren Mitgliedern ganz Verschiedenes«. Deutschsprachigen Denkern müsse dies »absurd und widersinnig« erscheinen. Deswegen wohl, so vermutete Wilhelm Jerusalem weiter, seien Durkheims »Arbeiten in Deutschland viel weniger bekannt [...], als sie es [...] verdienen« (ebd.).

Die weiteren Etappen der Rezeption bleiben übersichtlich:⁹ Als jüdischer Gelehrter war Durkheim im Nationalsozialismus tabu. Es sollte noch fast zwei Jahrzehnte und die emsige Pionierarbeit René Königs brauchen, bis 1961 die Neuübersetzung der *Regeln der soziologischen Methode* vorlag. König blieb lange der einzige deutschsprachige Soziologe, der eine *explizite* Monographie zu Durkheim veröffentlichte (*Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, 1978, genau genommen eine Anthologie). Dabei konnte er in seiner Würdigung Durkheims die eigene Auffassung davon, was Soziologie sein müsse, nicht verleugnen: »In unserer Darstellung [...] werden wir die rein philosophischen Diskussionen übergehen können, da sie die Soziologie als positive Wissenschaft nichts angehen« (König 1978 [1931/32]: 58 f.). Theodor W. Adornos Einleitung in die posthume Aufsatzsammlung *Soziologie und Philosophie* ist ihrerseits zuvor, 1967, in Tonfall und Ziel eine Erledigung Durkheims (Adorno 1976), wenngleich Adorno den Sinn und Zweck der von Durkheim verfolgten genuinen Sozialwissenschaft durchaus würdigte.¹⁰ Demgegenüber fühlte sich der Durkheim-Verteidiger König zu einer scharfen Kritik an der damals dominanten kritischen Theorie veranlasst. Ihre Ignoranz der empirischen Sozialforschung korrespondiere mit einer maßlosen »Überschätzung der eigenen Produktion« (König 1978b: 208 ff.).

Erst zum Ende der 1970er Jahre wird die Rezeption insgesamt konstruktiver und vielschichtiger. Sowohl Jürgen Habermas (1981) als auch Niklas Luhmann greifen Durkheims Analysekonzepte auf und machen sie produktiv für ihre je eigenen Programme. In seinem Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe der *Arbeitsteilung* stellt Luhmann bewundernd fest, Durkheim habe das Kunststück vollbracht, »Summenkonstanz- oder Knappheitsannahmen zu durchbrechen und Steigerungsverhältnisse darzustellen« – und zwar *sowohl* auf Seiten des Individuums wie des Kollektivs: »Wir halten einen Augenblick an, um das Raffinement der Theorieanlage zu bewundern. Die Zentralaussagen werden nicht apriorisiert, nicht in die Grundlagen der Theorie eingebaut. Sie werden auch nicht präformativ in die Anfänge der Entwicklung ihres Gegenstandes zurückverlegt. Sie spielen im Bereich von

⁹ 2011 ist in der Reihe *Klassiker der Wissenssoziologie* die erste deutsche Einführung zu Durkheim erschienen: Suber 2011.

¹⁰ Wie in einem Fernsehgespräch, das am 3.6.1967 im Westdeutschen Rundfunk ausgestrahlt wurde, zu hören ist. Adorno diskutierte mit Arnold Gehlen zum Thema »Freiheit und Institution« und erwähnt Durkheim als Referenzgröße, um den zwanghaften Charakter von Institutionen zu erläutern, siehe <http://www.youtube.com/watch?v=E2DLyDzt8A>, Zugriff am 24.10.2012.

Variablen, die unter angebbaren Umständen empirisch co-variiieren. Ein solches Arrangement ist ein wichtiger Zug auf dem Wege zur Eigenständigkeit der Disziplin Soziologie« (Luhmann 1977: 31). In der Tat wird in Luhmanns Analyse der Gewinn einer experimentellen Forschungspraxis profiliert, die sich sowohl von empiriefernen Apriorismen wie auch von teleologischen Analysestrategien loszumachen suchte. Seither haben namentlich Hans Joas (mit Blick auf die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* und die *Pragmatismus*-Vorlesung), Hans-Peter Müller (mit Blick auf den politischen Durkheim, die *Arbeitsteilung* und die *Physik des Sozialen*), Richard Münch (in der Integration von Parsons, Weber und Durkheim) und Wolf Lepenies (bezogen auf die Linie Comte-Durkheim und die Soziologie des soziologischen Wissens) Arbeiten von oder über Durkheim veröffentlicht.

In der Kritik René Königs an der Empirie-Skepsis der kritischen Theorie der 1960-er und 1970-er Jahre wurde es bereits angedeutet: Die deutschsprachige Durkheim-Rezeption hatte nicht nur lange mit dem positivistischem Anspruch Durkheims zu kämpfen – in einer Kultur, in der seit Wilhelm Dilthey noch stets das »Verstehen« den Geistes- und das »Erklären« den Naturwissenschaften vorbehalten wurde; eine scharfe Methodendifferenz, die dem französischen Denken vollständig fremd blieb. Sie fiel darüber hinaus auf den Boden einer Soziologietradition, die sich diesem Erbe entsprechend durch eine tiefe Theorie-Empirie-Spaltung auszeichnete. Symptomatisch wurde dies deutlich am Positivismusstreit (vgl. dazu Ritsert 2010) und am Verhältnis zur empirischen Kultur- und Sozialanthropologie. Im Gegensatz zur französischen und angloamerikanischen Soziologie schien noch bis in die 1990-er das soziologische Interesse für sozialanthropologische Analyseansätze vergleichsweise schwach ausgebildet. Diese wurden vielmehr in die Volkskunde respektive in die empirischen Kulturwissenschaften ausgelagert (vgl. Beck 2008, Knecht 2008). Gerade die Durkheim-Schule zeigt indes, wie produktiv der Dialog mit der Ethnologie respektive der soziokulturellen Anthropologie für eine Soziologie ist, die sich als *science humaine* versteht. Das ambitionierte Projekt, hierzulande eine »Anthropologie als Sozialwissenschaft zu konstituieren« (Lepenies 1977: 15), konnte zunächst das Interesse am »ethnologischen Durkheim« nur punktuell motivieren. Demgegenüber ist es gerade dieser Zug der Durkheim-Schule, der im gegenwärtigen Kontext sich wandelnder gesellschaftlicher und disziplinärer Entwicklungen international auf neues Interesse stößt.

3 Durkheim-Revitalisierungen: Das interdisziplinäre Potential

Ziel dieses Bandes ist nicht zuletzt, die aktuelle internationale Durkheim-Debatte der deutschsprachigen Soziologie zugänglich zu machen und die Produktivität des Durkheimschen Denkens ausgehend von seinen verschiedenen Forschungsfeldern zu beleuchten. Seit etwa 1990, verstärkt anlässlich des 150. Geburtstages 2009, wandelt sich das Bild der theoretischen und methodologischen Leistung Durkheims und seiner Mitarbeiter.¹¹ *Für diese Relektüre standen und* stehen unter anderem Philippe Besnard, William Pickering, Hans Joas, Susan Stedman-Jones, Anne W. Rawls, Bruno Karsenti, Camille Tarot oder Jean-Christophe Marcel.¹² Diese Interpretationen haben mindestens zwei Schwerpunkte, die sich im Aufbau des vorliegenden Bandes niederschlagen: Es gibt einerseits ein neues theoretisches und theoriegeschichtliches Interesse an der Verbindung von Soziologie und Ethnologie respektive soziokultureller Anthropologie als einer vergleichenden Gesellschaftswissenschaft. Andererseits gibt es ein wachsendes forschungspraktisches und erkenntnistheoretisches Interesse, das sich zudem mit sozialphilosophischen und demokratiethoretischen Fragen verknüpft. Entsprechend dieser Schwerpunkte werden derzeit insbesondere die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* sowie die Pragmatismus-Vorlesung neu gelesen. Die Beiträge nehmen daran anknüpfend eine eher werk- und rezeptionsgeschichtliche bzw. wissenssoziologische Perspektive ein, oder sie greifen – mit dem

11 Zur Aktualität Durkheims aus Sicht der französischen *Durkheimiens* siehe u. a. Besnard/Borlandi/Vogt 1993; Cuin 1997; Tarot 1998; Paoletti 1999; Borlandi/Cherkaoui 2000; Marcel 2001, Besnard 2003; Karsenti 2006. Zudem sind neben dem erwähnten Colloquium »Durkheim et ses usages dans les sciences sociales« an der Pariser Sorbonne vom November 2011 weitere Tagungen zu erwähnen: So fand 2010 ein Colloquium zu »Durkheim et Lévi-Strauss – Le goût de la césure ou le prix de l’affiliation?« an der Pariser EHESS statt, sowie 2008 (zum 150. Geburtstag Durkheims) die internationale Tagung »Durkheim, était-il durkheimien?« der Académie des Sciences morales et politiques in Paris (vgl. Boudon 2011). Desweiteren wurde 2012 in Paris eine internationale Tagung zu »Les formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim 1912–2012 – Perspectives pour l’anthropologie« organisiert. Diese Häufung von Durkheim-Publikationen und Debatten in Frankreich ist rund zehn Jahre nach dem Tod Bourdieus vermutlich auch eine Reaktion auf die Durkheim-Kritik Latours, die zunächst auf das Bourdieu-Umfeld zielte.

12 Im Angloamerikanischen sind neben Rawls und Stedman-Jones (vgl. deren Beiträge in diesem Band) vor allem auch die Forschungen des 1991 in Oxford von William F. S. Pickering gegründeten »British Centre for Durkheimian Studies« zu erwähnen. Vgl. etwa zur Aktualität der *Elementaren Formen*: Allen/Pickering/Miller 1998; zudem die Zeitschrift *Durkheim Studies/Etudes Durkheimiennes*, gegründet 1995 von Robert A. Jones in Illinois, die seit 1996 als *Durkheimien Studies/Etudes Durkheimiens* erscheint.

Ziel der Aktualisierung – stärker gegenwärtige Fragen und Theorieentwicklungen auf.

Einig sind sich die hier versammelten Autoren im Hinblick auf eine spezifische Aufmerksamkeit auf das besondere, womöglich singuläre interdisziplinäre Potential dieser Soziologietradition: Dieses liegt in der engen Verbindung von *Ethnologie* und *Soziologie* in jenem, von Durkheim und seinen Mitarbeitern vorangetriebenen, gesellschafts- und kulturenübergreifenden Blick. Diese Perspektive sah sich zu seinen Lebzeiten durchaus scharfer Kritik ausgesetzt; heute werden dessen Gewinne zunehmend deutlich. Unbestritten blieb hingegen, dass Durkheims Soziologie von einer engen und ambivalenten Beziehung zur *Philosophie* gekennzeichnet war. Wie seine Schüler stets erneut klarzustellen suchten, war Durkheim aber kein Anti-Philosoph; vielmehr entfaltete er grundlegende erkenntnistheoretische, sowie moralphilosophische Überlegungen (zur Entstehung und Existenzbedingung einer pluralistischen, dem Individuum gerecht werdenden Gesellschaft). Durkheims genuin soziologische Erkenntnistheorie hat sich in Auseinandersetzung mit den ethnologischen und philosophischen Forschungsfeldern und Fragestellungen seiner Zeit entwickelt. In dieser Verbindung von Soziologie, Ethnologie und Philosophie hat die Durkheim-Schule ein transdisziplinäres Erkenntnisinteresse entwickelt, das sich auf verschiedene aktuelle Fragen beziehen lässt. Insbesondere hierin, im transdisziplinären Zug, liegt wohl auch das besondere Potential der Durkheimschen Soziologie; er sei daher etwas ausführlicher erläutert.

3.1 Die Verknüpfung von Ethnologie und Soziologie

Der im Titel des Bandes benutzte Dachbegriff der »Ethnologie« ist angesichts der gegenwärtigen disziplinären und länderspezifischen Eigenheiten (insbesondere durch die *Anthropologie* und *Anthropology*) erläuterungsbedürftig: »Ethnologie« meint hier zum Einen die außereuropäische Ethnologie als Erforschung nicht-okzidentaler Gesellschaften oder Sprachregionen gegenüber der französischen *Anthropologie* im Sinne der systematischen Erforschung eines umfassendem Wissens vom Menschen.¹³ Andererseits

¹³ Vgl. zu diesen Begriffen aus französischer Sicht auch das *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte/Izard 2004: vif.): An dieser Stelle wird neben der Reichweite-Frage (Ethnologie als Beobachtung nur weniger Kulturen gegenüber der universalisierenden Anthropologie) auch eine historische Einteilung angesprochen: Anthropologie ersetzt Ethnologie.

steht anstelle von »Ethnologie« in der britischen und amerikanischen Theorielandschaft stets *Anthropology*: die Sozial- und Kulturanthropologie, zudem die Ethnomethodologie, die mit dem verfeinerten methodologischen Werkzeug der ›alten‹ Ethnologie (das heißt Ethnographie) situative und prozessuale Praxisformen spezifischer Milieus untersucht. Im angloamerikanischen Raum bleibt das Verhältnis zwischen *Ethnography* und *Anthropology* hinsichtlich ihrer jeweiligen impliziten Normativitätsannahmen umstritten (Ingold 2008). Durkheim selbst hatte den Begriff der ›Ethnologie‹ gewählt, um den kulturenvergleichenden Blick von der physiologischen ›Anthropologie‹ abzugrenzen.

Im Gegensatz zur deutschen und anders als die amerikanische Soziologie hat die französische soziologische Schule moderne Gesellschaften stets in Kontinuität und Kontrast mit nicht modernen Gesellschaften zu erfassen gesucht; sie sog begierig ethnologische Forschungen auf und machte weitreichende Angebote für deren Theorienbildung, wobei sie sich, wie manche ihr vorwarfen, fast zu sehr auf die nicht modernen, nicht europäischen Kulturen konzentrierte. Célestin Bouglés *Bilan de la sociologie française contemporaine* (1935) widmete nicht ohne Grund ein Kapitel der Verbindung von Soziologie und Ethnologie in der zeitgenössischen französischen Soziologie. Und angesichts des soziologischen *Antidurkheimisme* ist es wohl nicht ganz falsch zu sagen, dass Durkheim seine ›größten Triumphe‹ zunächst in der Anthropologie und Ethnologie feiern durfte. Tatsächlich hat Durkheim in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* an seinem Lieblingsobjekt, den australischen Arunta, nicht nur eine Religionssoziologie entfaltet, sondern auch eine Wissenssoziologie sowie eine Theorie der Emergenz von Gesellschaft in ihren kollektiven – symbolischen – Repräsentationen. Bereits in der Dissertation *Über die Teilung der sozialen Arbeit* hat sich Durkheim in komparativer Absicht nicht-modernen Gesellschaften zugewandt, um Differenzen und Gemeinsamkeiten zu sehen, um also die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft besser zu durchschauen – seien doch bei den »segmentären Gesellschaften«, wie Durkheim sagt, die sozialen Dinge noch nicht so verstellt. Dabei mag man es dem Stand der ethnologischen Forschung zuschreiben, wenn er diese Gesellschaften analog zu »Ringelwürmern« (Durkheim 1988 [1893]: 237) verstand. Ist die Unterstellung einer ›einfachsten‹, gleichsam protoplasmatischen (ebd.: 229) sozialen Organisation längst tabu, so bleibt die Vorgehensweise raffiniert: etwa, wenn Durkheim rechtsethnologische Forschungen betreibt, um die Art und Weise der sozialen Bindung zu verstehen. In einem für die Zeitgenossen überraschend vitalistischen Ton

wird diese komparative Methode in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* letztmals durchgeführt, in direkter Anknüpfung an den im Klassifikationsaufsatz mit Mauss bereits 1901/1902 entwickelten wissenssoziologischen Blick (Durkheim/Mauss 1993).

Insbesondere die britische Sozial- und Kulturanthropologie erkannte die Tiefe dieses Beitrages schnell, auch wenn es an Kritik nicht fehlte (auch hier fiel der Vorwurf der Spekulation¹⁴). So war gerade dieser Aufsatz ein »letzter direkter Link« der britischen Anthropologie zur Durkheim-Schule – so jedenfalls Mary Douglas (1970: XV), die ihre Anleihen bei Durkheim nicht verschwieg. Die Differenzen in inhaltlichen, methodischen, theoretischen Fragen hinderten namentlich Bronislaw Malinowski und Alfred R. Radcliffe-Brown nicht daran, Durkheim als Begründer des *Funktionalismus* anzuerkennen. Für Radcliffe-Brown ist Durkheims letztes Werk der »wichtigste Versuch, zu einer soziologischen Theorie des Totemismus zu gelangen« (1952 [1929]: 123). Und wenn auch die Feldforschung die Stärke Durkheims nicht war, so habe er doch der »Entwicklung der theoretischen Studien in der vergleichenden Soziologie Bahn gebrochen« (zitiert bei Lévi-Strauss 1979b [1960]: 61). Auch Alexander Goldenweiser adelt Durkheim als »Veteran der australischen Ethnologie« (1915: 719), bevor er zu seiner Kritik der Totemismus-Interpretation ausholt. Über die Rezeption durch Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss wurde Durkheim schließlich der Begründer des *Strukturalismus*. Parallel zu den Arbeiten über die Klassifikationen hat Mauss Durkheims Idee der sozialen Morphologie auf seine Weise entfaltet, in seiner kongenialen Studie zu den Inuit (1905) – die Betrachtung der Riten, aber auch der mit ihnen verbundenen Artefakte, in Vorwegnahme artefaktsoziologischer Perspektiven und des *material turn*. Die *Durkheimiens* haben in der Tat nicht nur die Ethnologie gesellschaftsvergleichend genutzt; umgekehrt haben sie auch deren Theoriebildung inspiriert.¹⁵

Heute rückt die historische Leistung Durkheims differenzierter als bisher in den Blick. Dabei stellt sich die Frage der Verbindung von Ethnologie und Soziologie durchaus auch auf andere Weise als für diesen selbst: Hatte Durkheim zunächst die Ethnologie als Hilfswissenschaft der Soziologie verstanden (vgl. neben den *Elementaren Formen* Durkheim 1975 [1904]; dazu Vogt 1981; Karady 1988; Affergan 2008), weil sie Material zu den einfachsten

14 »All dies, und viel mehr ist *aus der Luft gegriffen*«, so Evans-Pritchard (1980: 159) angesichts von Durkheims Gleichsetzung des Totemismus mit der Idee des *mana*.

15 Vgl. zum ambivalenten Verhältnis der internationalen Ethnologie zu Durkheim auch Hahn 2012.

Formen des sozialen Lebens liefere, ist die Aufteilung nach Objekten – hier »primitive«, da »moderne« Gesellschaften – in Frankreich und der anglo-amerikanischen Anthropologie längst hinfällig. Ethnologie oder besser Kulturanthropologie definieren sich weniger über ihren *Gegenstand*, als über ihre (ethnographische) *Methode*, mit der sie jetzt dieselben Gesellschaften anvisieren wie die klassische Soziologie. Diese Entwicklung – in Frankreich etwa als »*ethnographie économique*« (Dufy/Weber 2007) reflektiert – lässt auch das Selbstverständnis der Soziologie nicht unberührt. Ebenso aktuell ist die in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* gestellte Frage nach den Differenzen und Gemeinsamkeiten der Kulturen, die etwa hinsichtlich der Beziehungen, die in den Gesellschaften zwischen Menschen, Pflanzen und Tieren bestehen, neu aufgenommen wird (Descola 2011 [2005]). Es gibt differente Antworten auf die Frage, welche *socii* je in einer Gesellschaft als solche gelten, ob und welche Nicht-Menschen also denselben personalen oder moralischen Status wie Menschen erhalten. Dies ist bereits bei Durkheim vorgedacht, wenn er in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* über den Totemismus arbeitet. Modelliert wird von ihm in diesen rituellen Praxen der Identifikation zudem die Emergenz von Kollektiven: Durkheim entfaltet hier erstmals eine These der Konstitution der Gesellschaft. Und auch Durkheims Totemismus-Theorie, die Lévi-Strauss noch als »totemistische Illusion« und als zirkulär bezeichnet hatte (Lévi-Strauss 1965 [1962]), wird heute erneut aufgegriffen. Im deutschen Raum wird die Verbindung von Soziologie und Ethnologie respektive Anthropologie seit kurzem eher methodisch gesucht: Soziologische Theorien interessieren sich zunehmend für ethnomethodologische Zugänge, für Praxistheorien (vgl. Schatzki unter anderem 2001; Reckwitz 2003), Konvergenzen zwischen soziologischen und ethnologischen Zugängen (vgl. Götz 2010, Lenz 2009/Reckwitz 2009) und Theoretisierungen ehemals »rein« empirisch klassifizierter Soziologien (vgl. Hirschauer 2008).¹⁶ Ein Durkheim-Bezug wurde hier allerdings bislang nicht hergestellt.

¹⁶ Dies wurde auch auf der von Thomas Scheffer und Christian Meyer im Mai 2010 am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin organisierten Tagung »Soziologische versus ethnologische Ethnographie. Zur Belastbarkeit einer Unterscheidung« unter Beteiligung von Soziologen, Ethnologen und Sozial- und Kulturanthropologen diskutiert (vgl. Scheffer/Meyer 2011).

3.2 Durkheims Auseinandersetzung mit der Philosophie

Durkheims Beziehung zur Philosophie, seiner eigentlichen Disziplin, von der er – ähnlich wie Pierre Bourdieu – später Abstand nahm, um Soziologe zu werden, war komplex und kompliziert (vgl. dazu zum Beispiel Paoletti 2012). Der ehemalige Student der *École Normale Supérieure* blieb zeitlebens immer auch ein Philosoph, der die erkenntnistheoretische Begründungsverpflichtung seiner Gesellschaftstheorie ernst nahm. Dies ist deutlich in seinen letzten Vorlesungen zum Pragmatismus, die er 1913–1914 an der Sorbonne hielt und die zugleich die Inauguralvorlesung des zu seinen Ehren kurz zuvor eingerichteten Lehrstuhls für Erziehungs- und Sozialwissenschaften darstellten. Es handelte sich um den ersten Lehrstuhl in Frankreich, der die soziologische Disziplin im Titel trug; wäre die Furcht vor der Pariser akademischen Opposition gegen diese neue Disziplin nicht so groß gewesen, hätte es wohl auch die Erziehungswissenschaften im Präfix nicht mehr gebraucht. Durkheim hatte dabei den Pragmatismus nicht ohne Grund zum Sparringspartner seiner neuen Wissenschaft gewählt. Diese teile zwar mit der Soziologie einen »Sinn für das Leben und das Handeln«, doch zugleich empfinde er für die »Schlußfolgerungen, zu denen der Pragmatismus gelangt, nur Distanz« (Durkheim 1993 [1955]: 11). Der Pragmatismus, zu dieser Zeit auf dem Höhepunkt seiner Verbreitung, vereinigte in sich eine Reihe von Kritiken gegenüber den klassischen Philosophien, die Durkheim im Grundsatz teilte. Die Gemeinsamkeiten des professionellen Soziologen mit den zeitgenössischen Philosophien hörten jedoch da auf, wo diese von seinen Opponenten am *Collège de France* stammten. Vor allem Gabriel Tarde monadologische Ontologie empfand Durkheim als Gegenpart zu seiner Methode; aber auch Bergsons Philosophie wurde als Alternative zum Durkheimschen Positivismus wahrgenommen (vgl. dazu Lepenies 1985; Delitz 2012: Kap. I). In der Tat gilt Tarde als derjenige, von dem sich Durkheim aggressiv abstieß (so Mucchielli 1998), um seine Soziologie zu rechtfertigen. Für Durkheim war Tarde der Philosoph und Psychologist, dessen ›Soziologie‹ eine rein metaphysische Spekulation. Bruno Latours Durkheim-Kritik hat unterdessen auch hierzulande Tarde wieder ins Spiel gebracht; die Rezeption von Gilles Deleuze führte zudem zur Revitalisierung jenes anderen, von Durkheim ebenfalls als Rivalen verstandenen (aber weitaus impliziter bekämpften) Autors: Henri Bergson. Er galt der Durkheim-Schule und damit der Soziologie stets als Metaphysiker, Irrationalist und Psychologist. So ermöglichten Tarde und Bergson Durkheim gewissermaßen das *Durkheim-*

Werden; in der Abgrenzung von jedem (vermeintlichen) Mystizismus und Psychologismus fand Durkheim zu seiner dezidiert positiven und nicht-psychologistischen Wissenschaft. Diese Abstoßungen machen nicht nur – *ex negativo* – die Theorieentscheidungen der ›französischen Schule der Soziologie‹ sichtbar. Sie lenken auch den Blick auf andere gesellschaftstheoretische Denkweisen in Frankreich. Dem im Kontext der Soziologie stets vernichtend gewesenen Vorwurf des Irrationalismus sah sich auch das *Collège de Sociologie* gegenüber, das im Anschluss an Marcel Mauss und im produktiven Streit mit Durkheim ein nicht rationalistisch verkürztes Modell des Sozialen entfaltete. Die vom *Collège* aufgenommene, symboltheoretische Soziologie von Mauss/Durkheim wird derzeit erneut aktuell (vgl. Tarot 1998, Karsenti 1997), ebenso wie ihre Weiterführung durch Lévi-Strauss (Descola 2011 [2005]) – die These, dass jede Gesellschaft die Dinge, Räume, Zeiten, Tiere und Pflanzen einteilt, ihren *socius* festlegt, ihre Denkstrukturen prägt und dazu entsprechende symbolische Repräsentationen respektive Kosmologien produziert.

So wie Durkheims Pragmatismus-Vorlesungen das erkenntnistheoretische Ergebnis des religionssoziologischen Werkes sind, indem sie das Phänomen der kollektiven Repräsentationen durch religiöse Praxen auch als Beitrag zu einer erkenntnistheoretischen Debatte um die Konstitution von Kategorien beleuchtet haben; so werfen sie zugleich ein Licht auf methodologische Grundfragen im Sinne der Evidenzerzeugung durch empirische Daten. In jüngeren Diskussionen haben etwa Bruno Karsenti und Anne W. Rawls eine gewisse Affiziertheit Durkheims von der pragmatischen Perspektive ausmachen können. Durkheims Pragmatismus-Vorlesung gilt hier als »sozio-pragmatische« Antwort auf den »radikalen Empirismus« von William James (vgl. Karsenti 2007). Für eine aktuelle Lesart wäre diese These noch in Hinblick auf die »pragmatische Soziologie der Kritik« von Luc Boltanski und Laurent Thévenot zu prüfen – sofern sich diese ihrerseits auf das Erbe Durkheims beziehen, dessen strukturtheoretischen Ansatz jedoch in Anlehnung an Latours symmetrischen Analyseverfahrens fast ganz aufgeben (vgl. Bogusz 2010: 71 ff.) Die neueren Diskussionen um die Beziehung zwischen Pragmatismus und Ethnomethodologie (vgl. Emirbayer/Maynard 2010, Quéré 2011) haben dazu beigetragen, dass Durkheim (in Anlehnung an Harold Garfinkel, vgl. ders. 2002) als Gründungsautor praxistheoretischer und ethnomethodologischer Zugänge (wieder-)entdeckt wurde.

Eine solche »Empirisierung« Durkheims ist insofern folgenreich für die zukünftige Rezeption seiner Erkenntnistheorie, weil sie sich gegen die ver-

breitete These der ›zwei Durkheims‹ (hier der »strukturtheoretische«, dort der »kultursoziologische«) stellt. So kritisieren Hans Joas (1996: 76 ff.) und Anne W. Rawls (1996: 471 ff.) die von Parsons (1968: 445) und dann insbesondere von Jeffrey Alexander (zum Beispiel 1988) vertretene Analyse, nach der die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* die Ablösung des »strukturalistischen« durch den »kultursoziologischen« Durkheim markieren. Beides, so meint vor allem Rawls, beruhe auf einer kontinuierlichen Unterschätzung des erkenntnistheoretischen Beitrages von Durkheim in der Rezeptionsgeschichte. Für Joas und Rawls ist es gerade die Religionssoziologie, in der Durkheim sein seit der *Arbeitsteilung* verfolgtes Projekt vervollständigt habe: seine *Wahrheitstheorie*. Aus Joas' Sicht stellt Durkheims These der sozialen Konstitution der Kategorien des Denkens neben der »Moraltheorie ein ständiges Projekt« dar (Joas 1993: 265). Forciert wird von Rawls (1996, 1997) in dieser Frage der Wahrheits- oder Erkenntnistheorie, also der Epistemologie, zudem ein »vernachlässigtes Argument« Durkheims behauptet: *Wissenssoziologie* und *Erkenntnistheorie* wären bei Durkheim demnach zwei verschiedene Dinge; aus dieser Sicht ist Durkheim immer schon zu »soziologistisch« verstanden, wenn man sich vor allem für die These des *sozialen* Aprioris des Denkens interessiert. Vielmehr handele es sich um eine direkte Herausforderung der philosophischen Erkenntnistheorie. Es geht demnach auch bei der These des sozialen Aprioris der Kategorien – im 1901/02 mit Mauss verfassten Klassifikations-Aufsatz, in den *Elementaren Formen* 1912 und in den Pragmatismus-Vorlesungen 1913/14 – letztlich um Erkenntnistheorie. Wie sehr diese wiederum auf den sozial- und kulturanthropologischen Studien der Durkheim-Schule aufbaut, wird an der Bedeutung sichtbar, die beispielsweise Joas dem Klassifikationsaufsatz zuspricht: Hier habe Durkheim seine »Theorie einer *Reproduktion der sozialen Morphologie in kulturellen Klassifikationssystemen*« (Joas 1993: 268) geschärft und entfaltet. Spätestens 1902 werde also bei Durkheim der Zusammenhang von Soziologie-Ethnologie einerseits und Erkenntnistheorie (und damit Philosophie) andererseits deutlich.¹⁷ René König hatte bereits 1976 bemerkt, *Pragmatisme et Sociolo-*

17 Da beide Autoren die aktuelle Durkheim-Lektüre beeinflusst haben, lohnt es sich, ihre Differenz kurz zu erläutern: Joas und Rawls verfolgen in ihren Durkheim-Analysen ein ähnliches Ziel, das sich jedoch an der Frage der Einschätzung von Durkheims Methodologie fundamental unterscheidet: Während beide die Konstitutivität der Moralsoziologie Durkheims betonen und ihren selbstreflexiven Charakter, was Durkheim im Fall Joas' als Wegbereiter des symbolischen Interaktionismus, im Fall Rawls' der Ethnomethodologie erscheinen lässt (vgl. Joas 1993: 261; Rawls 1996: 478), lassen ihre jeweiligen Zuspitzungen kaum einen Vergleich zu. Einerseits sieht Joas in *Kreativität des Handelns* bei Durk-

gie sei die »Rückwendung des im sozialanthropologischen Religionswerk erreichten neuen erkenntnistheoretischen Standorts auf die Soziologie« (1978 [1976]: 320). Offen bleibt dennoch nach wie vor, welche methodologischen Konsequenzen aus den erkenntnistheoretischen Grundlagen der soziokulturellen Anthropologie Durkheims zu ziehen wären.

3.3 Durkheim neu gelesen – Transdisziplinäre Argumente für die Aktualität dieses Klassikers

Abschließend seien einige transdisziplinäre Argumente angeführt, die für das aktuelle und auch künftige Interesse an Durkheim sprechen. Die Reflexion über dessen Erbe hat sich nicht unabhängig von den realgeschichtlichen Umbrüchen und den parallelen Transformationen der Sozialwissenschaft vollzogen. Die seit den 1990er Jahren verbreitete Kritik an dichotomisierenden und strukturdeterministischen Interpretationen, so kann vermutet werden, begünstigte eine Lektüre, die das Erbe Durkheims hinsichtlich seiner Pionierleistungen auf den Gebieten der Kulturosoziologie, der Ethnologie und der Erkenntnistheorie stärker ins Licht rückt. Ohne in einem Kausalverhältnis zur Durkheim-Rezeption zu stehen, haben diese Wandlungen doch zur Infragestellung ihrer eingangs genannten Verkürzungen beigetragen:

1. Die *Auflösung der systempolitischen Dichotomie Kapitalismus versus realexistierender Sozialismus* durch die Perestroika und den Fall der Berliner Mauer veränderte die analytischen Perspektiven. Die Erosion des bipolaren Systemkonflikts korrelierte mit derjenigen strukturbetonter und dichotomisierender Perspektiven und der Neubewertung empiriefernere Theorien. Unter dem Eindruck der Revolutionen in Osteuropa gewannen solche Perspektiven an Aufwind, die akteurspezifische Kompetenzen ernst nahmen, waren

heim den Versuch der Überwindung von Kantianismus und Utilitarismus mit Hilfe einer empirischen Soziologie, die sich durch dessen induktive Methodologie bezeugen lasse (1996: 84) und deren werkgeschichtliche Kontinuität sich in Durkheims stetiger Suche nach einer neuen Moral (ebd.: 76 ff.) und der »Konstitution neuer Ordnung« (ebd.: 78) ausdrücke. Andererseits kommt er in seinem Kommentar zur Pragmatismus-Vorlesung zu dem Schluss, Durkheims These der sozialen Konstitution der Kategorien richte sich sowohl »gegen eine Konstitution in der alltäglichen Praxis als auch gegen eine Konstitution einer Praxis des *Alltags*« (Joas 1993: 272). Wo aber, wenn nicht in alltäglichen Praxen, werden Kategorien respektive eine neue Moral hergestellt? Rawls' Antwort ist hingegen eine dezidiert ethnomethodologische und praxistheoretische, lässt aber eine klare analytische Systematik vermissen. Mit dem Begriff der »enacted practicies« bleibt ihre erkenntnistheoretische Durkheim-These maßgeblich auf die *Elementaren Formen* beschränkt.