

Marcel Krebs

Das Individuum der Sozialen Arbeit

Ein Beitrag zur Soziologie der
Sozialen Arbeit



Springer VS

Das Individuum der Sozialen Arbeit

Marcel Krebs

Das Individuum der Sozialen Arbeit

Ein Beitrag zur Soziologie der
Sozialen Arbeit

Marcel Krebs
Fachhochschule Nordwestschweiz
Olten, Schweiz

Das Werk basiert auf einer im Frühjahr 2019 an der Universität Bielefeld eingereichten Dissertation mit dem Titel „Das Individuum der Sozialen Arbeit. Ein Beitrag zur Soziologie der Sozialen Arbeit“.

Promotionsfach: Soziologie

Erstgutachter: PD Dr. Kay Junge

Zweitgutachter: Prof. Dr. Achim Brosziewski

Tag der mündlichen Prüfung: 12.12.2019

ISBN 978-3-658-34359-0

ISBN 978-3-658-34360-6 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-34360-6>

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

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

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

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

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 geographische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Stefanie Eggert

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

Jedes Individuum, jedes moralische Bewusstsein bringt die gemeinsame Moral auf seine Weise zum Ausdruck; jedes Individuum begreift und sieht sie unter einem anderen Blickwinkel; möglicherweise ist kein einziges Bewusstsein der Moral seiner Zeit vollkommen adäquat, und man könnte sagen, dass es kein moralisches Bewusstsein gibt, das nicht in gewisser Hinsicht immoralisch ist.

Émile Durkheim (1976: 90)

Das Individuum wird zwangsläufig in die Individualität abgeschoben, und dazu wird ihm noch souffliert, dass dies seinen eigensten Wünschen entspreche. Fast fühlt man sich an Adam und Eva erinnert: keine Wohnung, keine Kleidung, keine Arbeit, nur einen Apfel für beide – und dann mussten sie es noch Paradies nennen.

Niklas Luhmann (1984a: 7)

Vorwort

Bei vorliegender Arbeit handelt es sich um die leicht überarbeitete Version meiner gleichnamigen, im November 2019 an der Universität Bielefeld im Fach Soziologie angenommenen, Dissertation.

Wie jede wissenschaftliche Arbeit verdankt auch diese ihr Entstehen einer Vielzahl von Denkanregungen und Gesprächen. Mein Dank gilt insbesondere Kay Junge (Erstgutachter der Dissertation, Universität Bielefeld) und Achim Brosziewski (Zweitgutachter, Pädagogische Hochschule Thurgau)

Ohne die Unterstützung zahlreicher Freunde und Kolleginnen wäre dieses Buch nicht möglich gewesen. Danken möchte ich zunächst Oliver Susami, Thomas Radke und Laura Polexe für ihre vielfältige Unterstützung bei der Fertigstellung der Arbeit. Für kritische Denkanstösse bedanke ich mich bei Esteban Piñeiro.

Zürich
Winter 2021

Marcel Krebs

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Das moralische Individuum der Gesellschaft bei Émile Durkheim	7
2.1	Das Individuum der Gesellschaft	8
2.2	Das Individuum der archaischen Gesellschaft	20
2.3	Die Arbeitsteilung und ihre Ursachen	23
2.4	Das Individuum der arbeitsteiligen Gesellschaft	27
2.5	Das Individuum des moralischen Individualismus	40
2.6	Die Institutionalisierung des moralischen Individualismus	58
2.7	Der kosmopolitische Patriot	66
2.8	Zwischenbetrachtung	71
2.8.1	Kritik der Theorie der Arbeitsteilung als Gesellschaftstheorie	74
2.8.2	Der Kult des Individuums	79
2.8.3	Von der Moralwissenschaft zur Handlungswissenschaft	82
2.8.4	Exkurs: Zerstört der moderne Kult seine eigenen Grundlagen?	86
3	Das Individuum der Gesellschaft in der Systemtheorie	89
3.1	Das Individuum der Gesellschaft	91
3.2	Das Individuum der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft	97
3.3	Das Individuum der funktional differenzieren Gesellschaft	104
3.4	Inklusion/Exklusion in der funktional differenzierten Gesellschaft	115

3.5	Inklusion/Exklusion und die Person	128
3.6	Individualität im Lebenslauf	135
3.6.1	Karriere	141
3.6.2	Biografie	150
4	Das Individuum der Sozialen Arbeit	161
4.1	Individualität als Problem	163
4.2	Soziale Hilfe als Funktionssystem	171
4.3	Soziale Arbeit und Karriere	189
4.4	Soziale Arbeit und Gerechtigkeit	199
5	Schlussbemerkungen	215
	Literatur	221

Wer mit der Systemtheorie in Anschluss an Niklas Luhmann argumentiert, könnte es sich einfach machen: Der Mensch befindet sich in der Umwelt der Gesellschaft und vice versa befindet sich die Gesellschaft in der Umwelt des Menschen. Die selbstreferentielle Reproduktion des psychischen Systems findet auf einer anderen Ebene statt als die selbstreferentielle Reproduktion der Gesellschaft. Der Mensch ist schon deshalb ein Individuum, da seine Individualität durch die pure Selbstreferenz des Bewusstseins schon immer gegeben ist. Das für sich seiende Individuum ist nach dieser Theorie nichts anderes als «die in sich verschlossene, geradezu <blinde> Autopoiesis des Bewusstseins» (Luhmann 1984a: 9) und demnach kann «Individualität nichts anderes sein als die zirkuläre Geschlossenheit dieser selbstreferentiellen Reproduktion» (ders. 1984b: 357).

Die pure Selbstreferenz des Bewusstseins reproduziert zwar die Einheit des Systems, gibt aber noch keine Auskunft darüber, ob das System sich selbst als Einheit reflektiert. Erst wenn dies gelingt, kann die Vorstellung von einer individuellen Identität gelingen. Wie dies auf einer basalen Ebene funktionieren kann, ist nicht Thema der vorliegenden Arbeit.¹ Uns interessiert vielmehr die Frage, welche Möglichkeiten die soziale Umwelt für die Gestaltung von Individualität bietet und wie der Vorgang der Individualisierung unter sich ändernden gesellschaftlichen Bedingungen variiert.

Folgt man Luhmanns Hinweis, dass es bei einer Auseinandersetzung mit Klassikern des eigenen Faches nicht darum geht, nach der Konsistenz bestimmter Theorien zu fragen, sondern nach der Kontinuität einer bestimmten Problemstellung (vgl. Luhmann 1992: 21), so ist eine Kontinuität bezüglich der Frage

¹ Vgl. hierzu aber Luhmann (1995a: 82 ff.) und Fuchs (2003, 2004a, 2005a).

zu finden, wie das Individuum als Individuum der Gesellschaft verstanden werden kann. Hierbei stellt sich nicht einfach nur die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, sondern, wie dieses Verhältnis als Problem der Gesellschaft verstanden werden kann. Für die Soziologie wegweisend ist der Hinweis von Émile Durkheim, wonach für die Beantwortung dieser Frage der unproduktive Gegensatz von Individuum und Gesellschaft oder von Liberalismus und Sozialismus überwunden werden muss. Dieses einfache «Entweder-oder», bei dem die individuellen Freiheiten und Rechte notwendigerweise auf Kosten der Gesellschaft gehen, und umgekehrt, die Stärkung der sozialen Ordnung nur zu Lasten der individuellen Freiheit möglich ist, gilt es zu überwinden.

An die Stelle der Kontrastierung von Individuum und Gesellschaft setzt Durkheim ein Konditionierungs- und Steigerungsverhältnis, indem er die Differenz von Individualität und Individuum nutzt und «Individualität [...] als Sozialität des Individuums» (Lehmann 2006a: 281) zu verstehen versucht. Die Möglichkeiten der Individualisierung werden, so Durkheim, durch die dominierende Differenzierungsform einer Gesellschaft vorgegeben. Individualität versteht Durkheim als steigerbaren Sachverhalt und die Möglichkeiten dieser Steigerung (Individualisierung) sind abhängig von der jeweiligen Differenzierungsform einer Gesellschaft.² Die Evolution von Gesellschaft führt zu unterschiedlichen Sozialformen, die immer auch als Neu-Arrangement des Verhältnisses gelesen werden kann, welches die Gesellschaft zu ihrem Individuum einrichtet.

Wird das Individuum dauerhaft an einen bestimmten sozialen Ort gebunden, also z. B. durch die Platzierung in moralisch integrierte Gemeinschaften, wie Durkheim sie beschrieben hat, oder über die feste Platzierung in einer Schicht, wird die Eigenheit des Individuums, also die Individualität kaum sozial begünstigt. Es ergeben sich unter diesen Bedingungen ganz andere Identifizierungsmomente und Handlungsspielräume, als wenn die Gesellschaft die Individualität der Menschen bejaht und feiert und ihn unter Indifferenz (nicht: jenseits) von Stand und Klasse als individuelle Person berücksichtigt. Das Individuum taucht historisch dann auf, «wenn die stratifizierte Ordnung funktionalisiert wird und die

²Unter den Klassikern finden sich am ehesten noch bei Simmel ähnliche Überlegungen. Wie Durkheim geht Simmel ebenfalls von einem wechselseitigen Steigerungszusammenhang aus. Danach führt die Arbeitsteilung zu einer zunehmenden Abhängigkeit auf Ebene der Leistungen, zugleich diagnostiziert er eine zunehmende Unabhängigkeit auf Ebene der Persönlichkeit, die hinter den Funktionsleistungen verschwindet (vgl. Simmel 1900: 293). Als Gegenpol zu Durkheim kann sicherlich Weber erwähnt werden. Für Weber führt eine Steigerung der sozialen Ordnung notwendig zu einem Verlust an individueller Freiheit. Entsprechend setzt Schroer Weber an den Anfang jener Tradition von Autoren (in die er weiter Horkheimer/Adorno und Foucault verortet), für die die Gesellschaft sich zu einem überdimensionierten Gefängnis entwickelt hat (vgl. Schroer 2001: 124 ff., 276 f.).

Zuschreibung ständischer Identitäten dadurch unzuverlässig und instabil werden» (Lehmann 2011a: 117). Die Individualität der Individuen lässt sich unter diesen Bedingungen nicht mehr durch ihre sozialen Beziehungen im Rahmen einer festen Zugehörigkeit, einer durch die Schicht zugewiesenen Identität verstehen, sondern nur noch als Effekt verschiedener sozialer Inanspruchnahmen. Die Individualität ist zwar das Ergebnis von verschiedenen Inklusionen, deren Integration zu einer individuellen Persönlichkeit wird aber dem Individuum – mit Unterstützung zahlreicher Kopiervorlagen für die Ausgestaltung seiner Individualität – als Eigenleistung zugeschrieben und zugemutet. «Der Mensch wird als ein Wesen bestimmt, das sich selbst individualisiert: als selbstbezügliches Subjekt» (Luhmann 1995b: 127). Es wird immer deutlicher, dass man dem Individuum nur gerecht werden kann, wenn es auch theoretisch gelingt, ihn ausserhalb der Sozialordnung zu platzieren.

Die funktional differenzierte Gesellschaft, die nicht einfach als Synonym für die arbeitsteilige Gesellschaft verstanden werden sollte, platziert die Individuen nicht mehr an einen festen Ort, sondern greift nur noch hochselektiv und temporär auf sie zu. Seine Individualität erreicht der Einzelne nicht mehr durch Inklusion als Gesamtperson, sondern auf der Aussenseite der Gesellschaft, also durch Exklusion. Die Psyche wird als «sozial unverfügbare Turbulenz ernst genommen, als Leben, aber sie lebt als Aussenseite der Inanspruchnahme ihrer selbst durch die Gesellschaft» (Lehmann 2006a: 283) – inkl. der Unsicherheiten und Risiken für Biografie und Karriere, die mit einer Festlegung einer «Individualgeschichte im Unsicheren» (Luhmann 1994a: 198) einhergehen.

Die Umstellung des Differenzierungsprimats auf funktionale Differenzierung hat zur Folge, dass die gesellschaftliche Inklusion neu geregelt werden muss. Individuen lassen sich unter der Bedingung funktionaler Differenzierung nicht mehr nur einem Teilsystem zuordnen, sie brauchen Zugang zu allen Funktionskontexten der Gesellschaft. Funktionale Differenzierung überlässt es dem Einzelnen, wie und mit welchen Interessen er an den Funktionssystemen partizipiert. Oder zugespitzt formuliert: Weil die funktionale Differenzierung die Partizipation der Individuen an Gesellschaft nicht mehr regulieren kann, mutet sie diese Regulierung dem Individuum zu und nennt diese Zumutung Freiheit. Der Weg dorthin wird als Befreiung gefeiert. Die Steigerung von Individualität bietet sich in soziologischen Diskursen dazu an, die «Individuen individueller zu denken, zu behandeln zu institutionalisieren, während es in Wirklichkeit darum ging, Individualität von Inklusion auf Exklusion umzustellen» (Luhmann 1989a: 165; vgl. auch Lehmann 2011a: 119) – also von Inklusionsindividualität auf Exklusionsindividualität.

Der mit der funktionalen Differenzierung korrespondierende Inklusionsimperativ ist konstitutiv für die moderne Gesellschaft. Er verspricht Freiheit und Gleichheit – und damit auch, dass die Individualität der Individuen nicht mehr gesellschaftlich definiert, sondern nun dem Einzelnen überantwortet wird. Aber egal wo man hinschaut: Sowohl beim Zugang zu den Leistungsrollen als auch beim Empfang von Leistungen der Funktionssysteme ist die Chancengleichheit nur unzureichend realisiert. Der Anspruch auf Selbstbestimmung bei der Gestaltung der eigenen Individualität, symbolisiert in den gesellschaftlichen Werten Freiheit und Gleichheit, ist trügerisch. Möglichkeiten zur Selbstbestimmung sind bezüglich ihrer sozialen Realisierungsmöglichkeiten ungleich verteilt und abhängig von askriptiven Kategorien.

Theodor Bardmann hat bereits im Jahre 2000 vorsichtig die Frage formuliert, dass der Problembezug der Sozialen Arbeit möglicherweise in der Individualität zu finden ist: «[K]ann es die Aufgabe der Sozialen Arbeit [...] sein, eine gesellschaftlich benötigte und von den gesellschaftlichen Teilsystemen funktional in Anspruch genommene, jedoch von ihnen nicht wirklich respektierte Individualität des Individuums zu schützen und zu stützen? (Bardmann 2000: 97). Diese Frage ist leitend für die vorliegende Arbeit, indem die These ausgearbeitet werden soll, dass der Problembezug der Sozialen Arbeit in der modernen Individualität zu finden ist. Trifft diese zu, dann reagiert die Soziale Arbeit ein Problem, welches sich in dieser Weise erst in der modernen Gesellschaft stellt. An die Stelle des Almosenwesens tritt eine Form der Hilfe, welche die Selbsthilfe und damit die Unterstützung einer selbstbestimmten Lebensführung zum Ziel hat. Der Problembezug der Individualität verweist auf eine Gesellschaft, die die Individualität der Individuen zwar bejaht, die aber zugleich eine Asymmetrie zugunsten der organisatorischen Selektivität und damit zulasten individueller Hoffnungen aufweist (vgl. Lehmann 2002b: 73).

Moderne Individualität kann nicht einfach als Kompositum der Gesellschaft begriffen werden – diese ist, wie bereits Durkheim betont, nur an den Funktionen interessiert. Das Individuum wird ausserhalb der Gesellschaft verortet; nur so kann es als «unausschöpfbare [...] Einzigartigkeit» (Stichweh 1998: 230) gedacht werden. Gleichzeitig rekurriert Individualität auf die grundsätzliche Gleichheit der Individuen. Die moderne Form der Individualität, so Rudolf Stichweh mit Verweis auf Simmel, oszilliert «zwischen den auseinanderliegenden Polen der Gleichheit und Freiheit und der Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit» (ebd.: 231). Zelebriert wird diese Individualität im gesellschaftlichen «Kult des Individuums», der, mit Durkheim gesprochen, jedem Individuum etwas Göttliches verleiht und es mit einer Würde ausstattet. Diesen Kult sieht Durkheim «mehr oder weniger glücklich in der Erklärung der Menschenrechte formuliert» (1986a: 35).

Das Problem der Individualität als Gegenstand der Sozialen Arbeit ist ein Problem der Differenz, welche die Gesellschaft zu ihrem Individuum einrichtet. Es geht einerseits darum, auf Ebene der Gesellschaft eine Grundstruktur der Gleichheit einzurichten, also um die Installierung von «Programmen für Individualität» (Stichweh 1998: 231), die zunächst einmal für jedes Individuum dieselben sind. Andererseits geht es um die Selbstselektion des Individuums. Erreicht werden soll, dass das Individuum die Vielfalt der Programme für sich nutzen kann, diese auf unterschiedliche Weise appliziert und auf kontingente Art zu verknüpfen vermag. Nimmt man diese Differenz ernst, muss die Soziale Arbeit beide Seiten dieser bipolaren Struktur von Individualität sowie ihre Verknüpfung in den Blick nehmen.

Der Aufbau der vorliegenden Arbeit ist einfach gehalten. Jedem Kapitel geht eine Einleitung voran, die in das Kapitel einführt und auf diese Weise eine Orientierung innerhalb der Arbeit ermöglichen soll. Im zweiten Kapitel stellen wir Fragen an Durkheims Werk: Wie arrangiert Durkheim das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und wie gelingt es ihm, die Individualität der Individuen als Sozialität der Individuen zu bestimmen? In der Zwischenbetrachtung geht es um eine Reflektion und Kritik der Durkheimschen Antworten und damit um die Frage, an welchen Stellen an Durkheim angeschlossen werden kann und wo seine Antworten in eine Sackgasse führen.

Im dritten Kapitel steht das Individuum aus Perspektive der Systemtheorie im Fokus des Interesses. Auch hier soll es in einem ersten Schritt um die Frage gehen, wie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft unter sich verändernden Differenzierungsformen variiert. In einem zweiten Schritt werden vorbereitende Überlegungen für das vierte Kapitel formuliert. Einerseits interessieren uns die Formen von Inklusion *und* Exklusion und Integration *und* Desintegration, andererseits die Frage, wie Individualität im Lebenslauf in eine beobachtbare Form gebracht werden kann.

Im abschliessenden Kapitel wird im *Problem der Individualität* das Bezugsproblem der Sozialen Arbeit identifiziert und am Beispiel von Leben und Werk Alice Salomons exemplarisch plausibilisiert. Weiter wird die Frage nach einem möglichen Funktionssystem der Sozialen Arbeit gestellt, welches sich in Bezug auf das Problem der Individualität ausdifferenziert. Die beiden letzten Unterkapitel greifen zwei zentrale Aspekte auf, die uns in den beiden vorangehenden Kapiteln begegnet sind. Das Kapitel zum Thema «Karriere» behandelt die These, dass die Karriere der Mechanismus der Integration von Individuen und Gesellschaft ist. Die Frage wird sein, wie die Soziale Arbeit ihr Bezugsproblem entlang der Karriere entfalten, reflektieren und bearbeiten kann. Das letzte Kapitel greift mit dem Capabilities Approach einen Ansatz auf, der in den letzten Jahren innerhalb

der Sozialen Arbeit als normative Referenzrahmen zunehmend populär geworden ist. Ich versuche einerseits zu zeigen, dass dieser Ansatz in verschiedenen Hinsichten mit dem systemtheoretischen Denken kompatibel ist, zum anderen will ich verdeutlichen, dass der Capabilities Approach an den «Kult des Individuums» und damit an eine Soziologie der Menschenrechte anschliesst, die ihren Ausgangspunkt bei Durkheim hat.



Das moralische Individuum der Gesellschaft bei Émile Durkheim

2

Abschnitt 2.1 behandelt ganz grundlegend die Frage, wie Durkheim das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft konzipiert. Wichtig ist hierbei, dass nach Durkheim Freiheit nicht als etwas Vorsoziales betrachtet werden kann. Schwerpunktmässig wird uns aber die für die Soziologie wegweisende Erkenntnis Durkheims interessieren, wonach das Individuum immer ein durch die Gesellschaft konstituiertes Individuum ist und demnach unterschiedliche Individualitätsvarianten bestehen. Für Durkheim ist das Individuum der Gesellschaft dabei grundsätzlich ein moralisches Individuum. Weiter soll gezeigt werden, dass bereits bei Durkheim das Individuum der Gesellschaft *eine* Beschreibung des Menschen ist, der als Individuum identifiziert wird. Die Frage nach dem Individuum der Gesellschaft ist so gesehen nicht die Frage nach dem, was der Mensch ist, sondern danach, als was er beschrieben und in der Folge verwechselt wird. Der Mensch ist nicht Teil der Gesellschaft und bei Durkheim sind deutliche Versuche zu finden, ein komplexes bio-psycho-soziales Modell zu konstruieren, bestehend aus drei Realitätsebenen, die nicht aufeinander reduzierbar sind und in denen das Individuum der Gesellschaft auf einer anderen Realitätsebene verortet wird als die Psyche und das organische Leben.

Dass für Durkheim die Individualität der Individuen ein Korrelat der jeweiligen primären Ordnungsform einer Gesellschaft ist, soll anhand seiner gesellschaftstheoretischen Analysen gezeigt werden, wobei ich mich schwerpunktmässig auf das *Arbeitsteilungsbuch* konzentrieren werde. In diesem werden das Individuum der archaischen Gesellschaft (2.2) und das Individuum der arbeitsteiligen Gesellschaft (2.4) unterschieden. Weiter wird zu zeigen sein, dass Durkheim die von ihm diagnostizierten irregulären Formen der Arbeitsteilung letztlich nur als Übergangsphänomene in den Blick nehmen kann, die noch der Vergesellschaftung bedürfen. Er behandelt diese irregulären Formen *nicht* als innergesellschaftliche Phänomene

noch kann er abweichendes Verhalten oder Schichtung als gesellschaftlich verursacht analysieren. Vielmehr sind diese Abweichungen für Durkheim das Resultat individueller Anpassungsprobleme und natürlicher Eigenschaften des Einzelnen. Durkheims idealtypische Gesellschaft ist eine grundsätzlich gute Gesellschaft, die auf der Grundlage von Moral und Arbeitsteilung solidarisch integriert. Damit ist Durkheim blind für die Vorstellung, dass problematische Formen der Arbeitsteilung das Resultat innergesellschaftlicher Prozesse sein können und damit weder in ihrer Ursache noch in ihren Folgen jenseits der Gesellschaft zu verorten sind.

Der zweite Schwerpunkt der vorliegenden Analyse legt den Fokus auf den von Durkheim proklamierten «moralischen Individualismus» und seinem Werteideal, den er im modernen «Kult des Individuums» zu finden glaubt (2.5). In diesem Kult und seiner gesellschaftlichen Institutionalisierung (2.6) beobachtet Durkheim die für moderne Gesellschaften typische Sakralisierung des Individuums. Er geht zugleich davon aus, dass mit diesem Kult ein neues Kollektivbewusstsein entsteht, dem die Qualität zukommt oder zukommen kann, einen moralischen Rahmen für die Arbeitsteilung zu bilden. Auch wenn Durkheim in seinem *Arbeitsteilungsbuch* in diesem Kult noch nicht ein verbindendes Moment zu sehen vermag, so geht er in späteren Arbeiten durchaus davon aus, dass mit diesem Kult ein neues Kollektivbewusstsein entsteht. Der Kult und seine Moral werden für Durkheim zur Bedingung dafür, dass auch die arbeitsteilige Gesellschaft in ihrer Organisation zu Solidarität und damit zu Integration führt.

Dass Durkheim den moralischen Individualismus nicht nur national oder europäisch dachte, sondern bereits mit Fokus auf eine künftige Weltgesellschaft, wird uns unter 2.7 beschäftigen. Der idealtypische Weltbürger ist für Durkheim ein kosmopolitischer Patriot – und als solcher wollte Durkheim sich auch selbst verstanden wissen: als Wissenschaftler und Sozialreformer.

Die in dieser Arbeit entwickelte Lesart ist zugegebenermassen systemtheoretisch informiert. Doch erst in der Zwischenbetrachtung soll versucht werden, eine explizit systemtheoretische Reflexion der Überlegungen Durkheims zu leisten.

2.1 Das Individuum der Gesellschaft

Ohne Gesellschaft, das heisst im Naturzustand, ist der Mensch nach Durkheim nicht frei, sondern durch seine Triebe und Erbtendenzen gesteuert. Der Mensch ist nichts weiter als ein Bündel von unkontrollierten Trieben auf der nie endenden Suche nach Bedürfnisbefriedigung, die bei deren Erreichen lediglich als Ausgangspunkt für die nächste Befriedigungssuche dient (vgl. Durkheim 1983: 279 ff.). Die Erbtendenzen bedingen, welche Aufgaben jemand übernehmen

kann, und das heisst nach Durkheim: Je stärker diese wirken, desto unveränderlicher ist die Aufgabenverteilung zwischen den Menschen (vgl. 1992: 367 f.). Triebe und die durch Vererbung erhaltene biologische Disposition sind für Durkheim die zwei wesentlichen Argumente, um den Naturzustand nicht mit Freiheit gleichzusetzen. Entsprechend ist für Durkheim Freiheit auch nicht der Antagonist der Gesellschaft, wie es seiner Meinung nach im Liberalismus behauptet wird. Für Durkheim verhält es sich vielmehr umgekehrt: Freiheit «ist nicht nur keine dem Naturzustand innewohnende Eigenschaft, sondern im Gegenteil eine Errungenschaft der Gesellschaft gegenüber der Natur» (ebd.: 456). Wobei mit «Errungenschaft» nicht gesagt sein soll, dass Vergesellschaftung grundsätzlich individuelle Freiheiten ermöglicht. Aber im Gegensatz zum Naturzustand liegt nach Durkheim in der Gesellschaft zumindest das Potential, Freiheiten ermöglichen zu können, während im Naturzustand der Mensch seinen inneren Trieben und Dispositionen folgt.

Durkheim leitet aus diesen Gedanken weiter die Folgerung ab, dass, wenn der Mensch von seinen Trieben geleitet wird, er sich nicht freiwillig einer gesellschaftlichen Ordnung fügen wird.¹ Auch wenn für Durkheim ein soziales Milieu seine Stabilität vor allem dann erreicht, wenn Menschen gemäss ihren natürlichen Fähigkeiten Funktionen in der Gesellschaft übernehmen (vgl. ebd.: 368 f.), ist ihm zufolge auch eine gesellschaftliche Moral erforderlich, die die Menschen zur Unterordnung zwingt und seinem Streben dadurch Grenzen setzt. Diese Begrenzung soll es dem Menschen ermöglichen, Distanz zu seinen Trieben zu erlangen und ihm gerade dadurch Freiheiten eröffnen.

Dennoch geht Durkheim davon aus, dass auch die sozialen Neigungen eines Menschen Bestandteil der menschlichen Natur sind, sie aber im Prozess der Zivilisierung und Sozialisierung gegen die egoistischen Neigungen durchgesetzt werden müssen (vgl. Kron & Reddig 2003: 174). Die Funktion der Moral – und dies heisst bei Durkheim: der Gesellschaft – besteht demnach darin, die Triebe des Menschen zu zähmen: «Sie lehrt uns, anders zu handeln als unter dem Druck innerer Triebe; sie verhindert, dass unsere Tätigkeit spontan ihrer natürlichen Neigung

¹ Sowohl die Idee des Naturzustandes als auch die Vorstellung, dass die Unterordnung unter eine Gesellschaft nicht intuitiv freiwillig geschieht, erinnern natürlich an Hobbes. Aber im Unterschied zu Hobbes identifiziert Durkheim nicht den Staat mit der Gesellschaft und die Unterordnung erfolgt bei Durkheim nicht durch eine Einsicht in scheinbar gottgegebene Naturgesetze und -pflichten (vgl. G. Wagner 1991). Je nach Lesart fällt aber die Bestimmung des Naturzustandes des Menschen bei Durkheim hinter Hobbes zurück, zumindest dann, wenn Hobbes' Ordnungsproblem als Misstrauensproblem rekonstruiert wird, welches als Folge der Interaktion unter Anwesenden entsteht und somit nicht zwangsläufig auf anthropologische Wesensbestimmungen des Menschen angewiesen ist (vgl. Junge 2004).

folgt. Sie lehrt uns, mit Anstrengung zu handeln; denn es gibt keine moralische Handlung, die nicht verlangt, irgend eine Laune zu bezähmen, irgend eine Begierde zum Schweigen zu bringen, irgend einen Trieb zu mässigen» (Durkheim 1984a: 99). Wo die Kraft und die Regelmässigkeit des Sozialen fehlen, ist der Mensch seinen kurzsichtigen und damit ständig wechselnden Trieben und Bedürfnissen ausgesetzt und damit keineswegs autonom. Vielmehr setzen sich diese biologisch gegebenen Motive automatisch in Handlungen um, ohne dass der Mensch auf Distanz zu diesen Motiven gehen kann, um sie z. B. unter moralischen Gesichtspunkten zu reflektieren. Erst die Disziplinierung durch Moral legt nach Durkheim den Grundstein dafür, dass Individuen ihre Triebe und situativen Bedürfnisse unterdrücken können, um darauf aufbauend stabile Beziehungen einzugehen. Ohne ein gewisses Mass an Selbstbeherrschung kann keine Persönlichkeit entstehen, weil der Einzelne für andere und für sich selber unberechenbar bleibt und damit keine Erwartungssicherheiten entstehen können. Die Persönlichkeit des Einzelnen ist demnach wesentlich durch Sozialisationsprozesse vermittelt. Der Naturzustand des Menschen ist folglich in keiner Gesellschaft konkret vorfindbar, da der Einfluss des Sozialen sich über die biologische Konstitution des Menschen schiebt und diese in eine bestimmte Richtung festlegt und konkretisiert (vgl. R. König 1978a: 126).

Der Mensch in Gesellschaft ist immer schon ein soziales Wesen, und wenn man die Frage stellt, was den Menschen ausmacht, muss, um eine Antwort zu finden, die Gesellschaft konsultiert werden. «Die Gesellschaft [...] kann sich nur unter der Bedingung konstituieren, dass sie das Bewusstsein der einzelnen durchdringt und sie «nach ihrem Bilde und Gleichnis» formt; ohne übermässig dogmatisch sein zu wollen, kann man darum mit Sicherheit sagen, dass zahlreiche unserer Geisteszustände und darunter die wichtigsten, einen sozialen Ursprung haben» (Durkheim 1969: 178). Daraus folgt aber auch, dass der Mensch der Gesellschaft das Resultat kollektiver Vorstellungen ist. Er wird als Individuum betrachtet, sei es als Kollektivindividuum oder als individuelles Individuum. Wenn Durkheim über das Individuum schreibt, meint er nicht den Menschen an sich, sondern die kollektiven Vorstellungen über das Individuum (vgl. Lukes & Prabhat 2013: 160, Fn 4). Das Individuum der archaischen Gesellschaft ist demnach zu unterscheiden vom Individuum der arbeitsteiligen Gesellschaft. Die Individualität der Individuen soll aber mit Durkheim als Sozialität des Individuums verständlich gemacht werden. Sie wird zum Derivat der jeweiligen Gesellschaftsstruktur.

Nun könnte aber trotzdem noch der Eindruck entstehen, Durkheim gehe von der Annahme aus, dass der Mensch direkt von der Gesellschaft kontrolliert wird, dass er in seiner kompakten Einheit ein Teil von ihr ist, und damit nur ein Element, das durch das Ganze definiert wird. Eine solche Position wird Durkheim

jedoch nicht gerecht. Vielmehr entwirft er bereits ein komplexes bio-psycho-soziales Modell, das aus drei nicht aufeinander reduzierbaren Realitäten besteht. Weder ist das Soziale einfach durch das Psychische erklärbar noch das Psychische durch das Organische, und umgekehrt nicht das Psychische durch das Soziale und das Organische nicht durch das Psychische. Obwohl sich nach Durkheim alle drei Realitäten² im Menschen wiederfinden, kommt es zwischen diesen zu keinen Überschneidungen. Dies soll im Folgenden erläutert werden.

Nach Durkheim ist die Annahme, dass die individuellen Vorstellungen der Psyche nur Epiphänomene von gehirnorganischen Prozessen sind, falsch. Vielmehr rufen Gedanken sich gegenseitig hervor und werden dadurch von ihren organischen Entstehungsbedingungen – ihrem Substrat – unabhängig (vgl. Durkheim 1976: 70). So können sich Gedanken durch Ähnlichkeiten assoziieren. Diese Assoziationen lassen sich jedoch nicht auf gehirnorganischer Basis erklären.³ Sie sind nicht einfach «ein Echo der physischen Verknüpfung» (ebd.: 52), da sie *nicht nur* durch biologische Prozesse bedingt sind, sondern gerade auch durch vorangehende Gedanken und damit *auch* psychisch verursacht werden. Die Assoziationen lassen sich zwar dadurch erklären, dass organische Prozesse sich gegenseitig hervorrufen, da sich z. B. beim mehrmaligen Durchlaufen von Nervenbahnen die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass diese wiederum durchlaufen werden (vgl. ebd.: 55 f.). Dies ist aber kein Argument für eine gehirnorganische Assoziation zwischen Ähnlichkeiten, sondern vielmehr dafür, dass sich wiederholende psychische Assoziationen auf gehirnorganischer Ebene verknüpfen. Jedoch lehnt Durkheim die Vorstellung ab, dass die Ähnlichkeit zwischen zwei Vorstellungen eine gehirnbiologische Entsprechung habe und dies der eigentliche Grund für die Ähnlichkeit sei (vgl. ebd.: 56). Durkheim geht in einem nächsten Schritt grundsätzlich davon aus, dass der Strom der Vorstellungen Resultat der Verkettung von Assoziationen ist. Daraus folgt, dass er nicht einfach in Einzelteile zerlegt werden kann, die dann auf eine reduktionistische Weise auf ihr gehirnorganisches Substrat reduziert werden können. Die Psyche ist nach Durkheim – hier zeigt sich eine Ähnlichkeit zur späteren Argumentation Luhmanns – genau diese Verkettung von Vorstellungen. Und wie bei Luhmann (vgl. 1984b: 355 f.) ist es auch für Durkheim nicht eine Verkettung von Einheiten, sondern vielmehr hat man es mit einem «stetige[n] Strom von Vorstellungen» zu tun, und es lässt sich nicht sagen, «wo die eine

²Für das Soziale, die Gesellschaft, trifft dies aber nur teilweise zu. Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

³«So mag mich das Weiss des Papiers an das von Schnee erinnern. Zwei ähnliche Gedanken werden assoziiert [...]» (Durkheim 1976: 56 f.). Aber diese Ähnlichkeit findet keine (ursächliche) gehirnorganische Entsprechung und lässt sich somit für Durkheim nur auf Ebene der Psyche erklären.

beginnt und wo die andere aufhört» (1976: 56). Die Psyche lebt folglich nicht in den Zellen, sondern ist diesen äusserlich, obwohl sie in ihrer Entstehung von den Zellen abhängig ist.

Das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Psyche konstruiert Durkheim in analoger Weise. Die Gesellschaft muss dem Bewusstsein zwar äusserlich sein und eine vom Menschen unabhängige Existenz haben, andererseits muss das Substrat der Gesellschaft im Bewusstsein des Einzelnen verortet werden können: Im Menschen «befinden sich zwei Wesen: ein individuelles, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch eng begrenzt ist, und ein soziales Wesen, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich die höchste Wirklichkeit darstellt [...]» (1981a: 37). Durkheims vorgeschlagene Lösung lässt sich mit Jean Terrier auf folgende Formel bringen: Die Gesellschaft ist «in uns, aber ohne uns» (2009: 181). Das Substrat ist zwar im Menschen verortet, hat dort aber eine vollkommen «deindividualisierte» (Terrier) Form und erscheint somit dem Menschen als etwas Äusserliches. Die Gesellschaft ist dem Individuum «zugleich immanent und transzendent» (Durkheim 1976: 108). Die dahinterstehende Annahme ist bekannt: Die Gesellschaft ist für Durkheim eine Realität *sui generis*, eine soziale oder moralische Tatsache und somit etwas, das sich nur durch sich selbst wandeln kann: Soziales soll nur über Soziales erklärt werden (vgl. Durkheim 1984b: 193). Die Reproduktion sozialer Strukturen wird dabei zwar durch die Handlungen der einzelnen Individuen vollzogen, doch nach welchen Regeln diese Handlungen ablaufen, ist den Individuen äusserlich. Diese Regeln wiederum entstehen nach Durkheim dadurch, dass bestimmte Formen des Handelns und des Denkens infolge ihrer ständigen Wiederholung eine gewisse Konsistenz – Durkheim spricht auch von einer körperhaften Gestalt – annehmen. Dadurch werden die Regeln der individuellen Willkür entzogen, obwohl sich ihre Reproduktion in der individuellen Handlung vollzieht. Die sozialen Regeln oder Gesetzmässigkeiten werden demnach «zu teilweise autonomen Realitäten, die sich aus eigenem Leben erhalten. Sie haben die Fähigkeit, einander hervorzurufen, abzustossen und alle möglichen Synthesen miteinander einzugehen [...]» (Durkheim 1976: 78 f.).⁴

Für Durkheim ist nur die kollektive Bewusstseinsweise des menschlichen Bewusstseins Teil der Gesellschaft. Diese kollektive Bewusstseinsweise beinhaltet

⁴Hier kommt aber auch eine Ambivalenz von Durkheim zum Ausdruck. Poggi stellt zu Recht die Frage, ob der Realitätscharakter bei Durkheim nicht vielmehr als ein Prozess oder eine Performance verstanden werden muss (vgl. Poggi 2000: 89). Notabene würde dies auch eher Durkheims Anspruch genügen, Analogien ernst zu nehmen. Denn wie gesehen, ist für Durkheim auch die Psyche nicht etwas Statisches. Die soziale Gesetzmässigkeit mag dann zwar etwas Statisches sein, aber ihre praktische Realisierung, ihr Vollzug auf der Ebene der Handlungen und Beziehungen wird dynamisch und damit auch offen für Veränderung.

nach Durkheim die Gesamtheit der gemeinsamen Überzeugungen, Vorstellungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft (vgl. Durkheim 1992: 128, 156), die sich die Menschen über Sozialisation und Erziehung aneignen. Davon gilt es die psychische Identität des Menschen zu unterscheiden (vgl. ebd.), welche auf die eigene Natur des Menschen gerichtet ist, die, wiederum nach Durkheim, für die egoistische Bedürfnisbefriedigung steht. Mit der Unterscheidung dieser beiden Bewusstseinsweisen knüpft Durkheim an die Tradition des *Homo duplex* an.⁵ Das Substrat der Gesellschaft hat keine eigene Ontologie, sondern findet sich in deindividualisierter Form in der kollektiven Bewusstseinsweise des Menschen wieder.⁶ Mit diesem raffinierten Kunstgriff versucht Durkheim der Gefahr auszuweichen, in Bereiche zu geraten, die von einem Substanzdualismus ausgehen. Dass Durkheim aber durchaus auch mit der radikaleren Idee gespielt hat und das Substrat der Gesellschaft in der Gesellschaft selbst verortet, zeigt Terrier (vgl. 2009) in seiner Studie am Beispiel von Schriften des jungen Durkheim. Durkheims Distanzierung von seiner eigenen Idee lässt sich wohl damit erklären, dass er sich die Gesellschaft nur als etwas Dinghaftes (soziale Tatsache) vorstellen kann. Dies verunmöglicht es ihm, das gesellschaftliche Substrat in der Gesellschaft selbst zu verorten, ohne sich in Bereiche des Metaphysischen zu begeben.⁷

Mit seiner Konzeption von Gesellschaft ist Durkheim den Vertretern des ontologischen Reduktionismus zuzuordnen. Er plädiert, wie oben gezeigt, nicht für einen Substanzdualismus zwischen Mensch und Gesellschaft, vielmehr sind die Menschen die «einzigen Elemente, aus denen die Gesellschaft gebildet ist [...]» (Durkheim 1984b: 186). Die Irreduzibilität der verschiedenen Realitätsebenen ist für Durkheim ausschliesslich auf der epistemologischen Ebene auszumachen (vgl. Heintz 2004: 20). Mit anderen Worten: In ihrer Entstehung sind die emergenten Phänomene mikrodeterminiert. Über die Wechselwirkungen der Elemente entstehen aber neue Eigenschaften, die sich nicht auf die Elemente der Mikroebene

⁵Dies wird in der Literatur breit vermerkt (vgl. Fish 2005: 23 ff.; Heitmeyer 1997: 47; Jonas 1969: 37; Keck 2013: 246 f.; Terrier 2009).

⁶Zur Entwicklung des Begriffs «Substrat» bei Durkheim, vgl. Terrier (2009).

⁷Anders wird später Luhmann optieren mit der Unterscheidung von Medium und Form: «Der Begriff Medium soll hier eine spezifische Differenz bezeichnen, und zwar die Differenz zwischen einem medialen Substrat und einer in diesem Substrat gebildeten Form» (2000a: 40). Der Unterschied besteht darin, dass Luhmann das Substrat als lose gekoppelte Elemente betrachtet und die Form als eine temporäre Koppelung derselben. Mit dieser Unterscheidung befinden sich – im Gegensatz zu Durkheim – Substrat und Form in der gleichen «Realitätsebene», die dadurch aber gleichzeitig auch deontologisiert wird. Vgl. auch Luhmann (1984b: 292).

reduzieren resp. sich nicht ausgehend von der Mikroebene (allein) ableiten lassen. Die Gesellschaft ist «nicht bloss eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt eine spezifische Realität dar, die einen eigenen Charakter hat. Zweifellos kann keine kollektive Erscheinung entstehen, wenn kein Einzelbewusstsein vorhanden ist; doch ist diese notwendige Bedingung allein nicht ausreichend. Die einzelnen Psychen müssen noch assoziiert, kombiniert und in einer bestimmten Art kombiniert sein; das soziale Leben resultiert also aus dieser Kombination und kann nur aus ihr erklärt werden» (Durkheim 1984b: 187).

Die in diesem Zusammenhang interessante Frage ist nun, in welcher Beziehung diese beiden Bewusstseinsweisen zueinanderstehen. Doch bevor wir dies vertiefen können, muss kurz auf Durkheims Moral-Konzept eingegangen werden. Wie oben gesehen, wird nach Durkheim die Moral von der Gesellschaft gegeben und macht gerade nicht die Natur des Menschen aus, die nicht moralisch, sondern triebgesteuert ist. In der Moral der Gesellschaft sieht Durkheim wiederum den natürlichen Rahmen des menschlichen Lebens (vgl. Durkheim 1986b: 41 f.). Er konzipiert die Moral in einer Art und Weise, dass diese grundsätzlich als das «Gute» erscheint, dem Menschen überlegen ist und sich im *Idealfall* über den Egoismus des Menschen legt. Doch der Reihe nach.

Die Gesellschaft besteht für Durkheim aus kollektiven Vorstellungen, welche die Fähigkeit besitzen, auf den Einzelnen einen Zwang auszuüben. In Durkheims Soziologie sollen die Vorstellungen dabei wie «Dinge» oder «soziale Tatsachen» betrachtet und in dieser Form der Analyse zugänglich gemacht werden. Eine soziale Tatsache kann demnach als eine soziale Gesetzmässigkeit definiert werden, die aus einer mehr oder minder festgelegten Art des Handels besteht (vgl. 1984b: 114). Die Gesetzmässigkeit dieser Verhaltensregeln wird durch zwei verschiedene Regeltypen ermöglicht, wobei der eine moralisch und der andere technisch funktioniert. Bezüglich der Funktionsweise bestehen zwischen diesen beiden Typen zwei wesentliche Unterschiede. Bei den moralischen Regeln handelt es sich um Regeln, die mit einer «besonderen Autorität ausgestattet sind, kraft derer sie befolgt werden, weil sie gebieten» (1976: 85). Sie besitzen damit die Fähigkeit, «auf den Einzelnen einen äusseren Zwang auszuüben» (Durkheim 1984b: 114). Der Moment des Zwanges wird daran ersichtlich, dass bei der Nicht-Einhaltung der Regel mit einer Sanktion zu rechnen ist, die der Handlung äusserlich ist, das heisst: Die Gesellschaft sanktioniert. Tötet jemand einen Menschen, so ist die Sanktion keine der Handlung innewohnende Konsequenz, sie erfolgt auf Basis gesellschaftlicher Werte, Normen und Regeln, die diese Handlung verurteilen oder (etwa im Kriegsfall) loben. Man kann folglich von der Tat nicht direkt auf die Folge schliessen. Wird hingegen eine technische Regel nicht

eingehalten, ist die Konsequenz eine direkte Folge der Handlung. Durkheim nennt hier das Beispiel der Krankheit, die z. B. eine direkte Folge der Nicht-Einhaltung von Hygieneregeln sein kann (vgl. 1976: 93). Ein weiteres Beispiel sind professionelle Verfahren und Techniken. Bei diesen handelt es sich nicht um moralische Normen, sondern um Mittel zur Erreichung eines gewissen (normativ gesetzten) Ziels. Natürlich gibt es ein professionelles Ethos, das verlangt, dass die bestmögliche Technik eingesetzt wird. Die Technik selber jedoch lässt sich nicht über dieses Ethos begründen, sondern nur in Bezug auf ihren Zweck. Das heisst: Die Konsequenzen dieser Intervention sind im Duktus von Durkheim mechanische Folgen dieser Intervention, sie lassen sich analytisch aus der Intervention ableiten.

Der zweite Unterschied zwischen moralischen und technischen Regeln liegt gemäss Durkheim darin, dass es sich bei der moralischen Regel um eine für das Individuum erstrebenswerte Regel handeln soll, der es sich freiwillig unterordnet (vgl. 1976: 85). Es ist folglich für Durkheim nicht grundsätzlich die von einer Autorität angedrohte Sanktion, die zur Disziplinierung führt, vielmehr erkennt das Individuum die Sinnhaftigkeit der Regel und fügt sich dieser freiwillig resp. diszipliniert sich selbst, indem es seine (natürlichen) Bedürfnisse der moralischen Regel unterordnet. Die Regel erhält demnach einerseits einen Zwangscharakter, andererseits erscheint die Gesellschaft dem Menschen als Quelle und Hüterin der Zivilisation, die ihm unendlich überlegen ist, was zur Folge hat, dass er sich diesen Regeln freiwillig fügt: «Die Reflexion, die den Menschen einsehen lässt, um wieviel reicher, differenzierter und lebenskräftiger das soziale Wesen ist als das individuelle, kann ihm nur einleuchtende Gründe für die Unterordnung, die von ihm gefordert wird, und für die Gefühle der Ergebenheit und des Respekts, welche die Gewohnheit in seinem Inneren fixiert hat, vermitteln» (1984b: 203).⁸ Der Zwang zur Unterordnung wird im Idealfall zu einer Selbstverpflichtung, bei welcher der Mensch einsieht, dass es für ihn Vorteile bringt, seine egoistischen Bedürfnisse und Gefühle diesen Regeln unterzuordnen. Die Funktion der moralischen Regeln liegt entsprechend in der gesellschaftlichen Verhaltensregulierung, in dem das Verhalten der individuellen Willkür entzogen wird (vgl. 1984a: 81). Das heisst, «dass ihr [der Moral, mk] Zweck ist, den Kreis zu begrenzen, in dem sich die individuelle Tätigkeit normalerweise bewegen kann [...]» (ebd.: 95). Dadurch ermöglicht Moral eine Form des organisierten Lebens, also soziale Ordnung. Soziale Ordnung bedeutet für Durkheim, dass unter den gleichen Umständen die gleichen Handlungsformen erwartbar werden, und dies

⁸Der Zwangscharakter und das Gute sind für Durkheim Grundbestandteile einer jeden Moral. Weiter unten (s. 2.5) wird ersichtlich werden, dass die Moral der arbeitsteiligen Gesellschaft noch aus einem weiteren Element besteht. So wohnt dem moralischen Individualismus nebst den genannten Aspekten auch der «Geist der freien Prüfung» inne.

kann nur funktionieren, wenn Individuen sich diszipliniert verhalten, ihre Bedürfnisse zugunsten gesellschaftlicher Erwartungen zurückstellen. Moral (und nur die Moral) hat bei Durkheim die Funktion der Reduktion von Komplexität zur Ermöglichung sozialer Ordnung. Sie besteht aus (achtenswerten) Erwartungsnormen (vgl. R. König 1978b: 148), die zu einer Verfestigung von sozialen Erwartungen führen und auf der Ebene des Handelns gegenseitige Erwartungssicherheiten ermöglichen.

Die achtenswerte Erwartungsnorm oder Verhaltensregel ist noch keine hinreichende Bestimmung, um Durkheims Moral-Konzept zu verstehen. Er führt eine weitere Begrenzung ein. Demnach darf die Moral keine persönlichen, sondern nur unpersönliche Ziele verfolgen, worunter Durkheim gesellschaftliche Ziele versteht: Die Moral «verlangt [...] in der Tat, dass der Mensch nur moralisch handelt, wenn er Ziele verfolgt, die über den individuellen Zielen liegen, wenn er der Diener eines höheren Wesens als er selber und als alle anderen Individuen wird» (Durkheim 1984a: 112). Dies ist eine wesentliche Einschränkung und spiegelt sich beispielsweise auch, wie noch zu sehen sein wird, in seiner Theorie der Arbeitsteilung. Demnach ist ein Kriterium der (moralischen) Arbeitsteilung, dass gemeinsame Ziele verfolgt werden. Die Referenz auf ein gemeinsames Ziel ist eine Referenz auf Einheit. All jene Regeln, die nicht auf der Ebene von Zielen das Handeln koordinieren, fallen aus dem Bereich des Moralischen und damit auch aus dem Bereich der Arbeitsteilung. Damit geraten etwa der Geldmechanismus und andere symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien grundsätzlich aus dem Blick. Diese koordinieren Handlungen nicht auf der Ebene von Zielen, sondern auf der Ebene des Verhaltens.

Für Durkheim steht zweifelsfrei fest, dass die Gesellschaft als das moralisch Gute zu betrachten ist und folglich dem Menschen überlegen ist. Der Mensch unterwirft sich dieser Ordnung anfänglich durch Disziplinierung und Sanktion, später aber, wenn er genügend (erfolgreich) erzogen ist, freiwillig, also durch Einsicht in die Überlegenheit der Gesellschaft. Doch zurück zur obigen Frage, wie Durkheim das Beziehungsverhältnis der beiden Bewusstseinsweisen im Homo duplex verstanden haben möchte. Im ersten Schritt vertritt er die These, dass beide Bewusstseinsweisen aneinander gebunden sind, da sie beide ein gemeinsames Bewusstsein bilden und damit aus demselben organischen Substrat bestehen

(vgl. Durkheim 1992: 156 f.). Die Doppeldeutigkeit des «duplex»⁹ wird in eindeutiger Weise konkretisiert, indem eine «Doppeltheit-in-der-Einheit» (Weihe 2004: 341) gemeint ist. Die Dualität des Bewusstseins wird an dieser Stelle verstanden als eine *Vielheit in der Einheit* oder als *Einheit des Unterschiedenen*. Die eine Bewusstseinsweise ist für Durkheim notwendigerweise egoistisch und umreißt die Bedürfnisse und die gefühlsmässigen Tendenzen, während die andere Bewusstseinsweise altruistisch ausgerichtet, also auf die Gesellschaft und ihre universellen Regeln und Begriffe bezogen ist (vgl. Durkheim 1969: 179 f.). Die kollektive Bewusstseinsweise ist immer einer Vielzahl von Menschen gemeinsam, wie die Sprache und ihre Grammatik oder die jeweils gegebenen Verhaltensregeln. Für Durkheim ist zentral, dass der Mensch erst im Zusammenspiel dieser beiden Bewusstseinsweisen als soziales Wesen in der Gesellschaft agieren und interpersonale Beziehungen zu anderen Menschen aufbauen kann. Der Mensch kann seine Individualität immer nur über bereits vorhandene soziale Begriffe und Regeln zum Ausdruck bringen.¹⁰ Die beiden Bewusstseinsweisen sind dadurch unumgänglich miteinander verstrickt und drücken für Durkheim dennoch zwei unterschiedliche Pole aus, die niemals in vollständige Übereinstimmung gebracht werden können: «Es ist sehr wohl wahr, dass wir doppelt sind, dass wir einen Widerspruch ausdrücken» (vgl. ebd.: 182). An dieser Stelle wird die zweite mögliche Lesart des Homo duplex angesprochen, indem die Systeme unterschieden werden, auf die der Homo duplex sich bezieht. Damit können wir mit Weihe festhalten, dass bei Durkheim sich beide Konzepte ergänzen, indem Ersteres das Beziehungsgefüge der beiden Bewusstseinsweisen ausdrückt und Letzteres auf die Differenz von sozialen und psychischen Systeme aufmerksam macht, auf die sich der Homo duplex bezieht (vgl. Weihe 2004: 342).

Allerdings löst Durkheim in einem nächsten Schritt den Homo duplex – und zwar in beiden Varianten – wieder weitgehend auf, indem er eine strenge Asymmetrie anlegt. So wird die Gesellschaft als dem Menschen moralisch überlegen präsentiert und die individuelle Bewusstseinsweise geht in der kollektiven

⁹Auf die Doppeldeutigkeit des «duplex» im Lateinischen macht Richard Weihe (vgl. 2004: 340) aufmerksam. Demnach heisst es entweder «gefaltet» (sodass zwei Lagen entstehen, das heisst zweischichtig) oder aber «aus zwei Teilen bestehend» (in zwei Teile geteilt). Beide Konzepte haben ihre Tradition und können Durkheim – der auf eine nicht näher genannte Tradition verweist – als Quelle gedient haben.

¹⁰Allerdings müsste dies auch bereits für das Bewusstsein selbst gelten. Wahrnehmung und Emotionen werden immer schon durch sozial zur Verfügung gestellte Zeichen gedeutet und mit Sinn versehen. Auch die individuelle Bewusstseinsweise ist demnach bereits eine mit sozialen Zeichen angefertigte Beobachtung. Oder anders gesagt: ohne kollektive Bewusstseinsweise auch keine individuelle.