

Louis Carré, Brüssel

DIE SOZIALPATHOLOGIE DER MODERNE – HEGEL UND DURKHEIM IM VERGLEICH

Sowohl in der Hegel- als auch in der Durkheim-Forschung ist über eine mögliche Verwandtschaft zwischen beiden Autoren wenig nachgedacht worden. Und in der Tat scheinen auf den ersten Blick die spekulative Philosophie Hegels und die positivistische Soziologie Durkheims kaum etwas gemeinsam zu haben. Die Philosophie Hegels zielt auf eine spekulative Begründung der Einheit von Denken und Sein, von Vernunft und Wirklichkeit, während die Soziologie Durkheims in einer auf empirischen Daten gestützten Wissenschaft besteht, die damit die allgemeine Gesetzmäßigkeit von sozialen Phänomenen darzustellen versucht. Ideengeschichtlich scheint es ebenfalls kein klares Band zwischen Hegel und Durkheim zu geben. Die philosophische Abstammung von Durkheims Soziologie wird oft bei Kant, die sozialtheoretische Nachfolgerschaft der hegelschen Philosophie bei Marx gesucht. Und sogar Durkheim meinte: »du kantisme sont sorties l'éthique de Fichte [...] et la philosophie de Hegel dont Marx fut le disciple.«¹ An den seltenen Orten, an denen er den Namen Hegels erwähnt, ist Durkheim relativ kritisch gegenüber der hegelschen Philosophie. Diese negative Beziehung wurde häufig durch den »esprit de revanche« erläutert, der damals zwischen der Niederlage gegen Preußen und dem Ersten Weltkrieg, im akademischen Milieu Frankreichs herrschte.² Die Schriften Hegels waren Durkheim aber sicherlich bekannt, sei es durch die französischen Neokantianer (Boutroux, Renouvier, Hamelin), deren Schüler er in seiner Jugendzeit gewesen war oder durch die deutsche Historische Schule (Dilthey, Rickert, Tönnies), deren Werke er während seines Aufenthaltes in Deutschland gründlich studiert hatte.³ Trotz aller Differenzen zwischen ihren theoretischen Ansätzen und jenseits der üblichen Ideengeschichte soll hier gezeigt werden, wie soziologisch nahe Hegel Durkheim ist und wie philosophisch nahe umgekehrt Durkheim bei Hegel steht. Diese Nähe wird zuerst durch ihre Stellungen zur Moderne erläutert (1). Die Verwandtschaften zwischen Hegel und Durkheim werden dann anhand ihrer sozial-ontologischen Prämissen (2), ihrer Diagnosen über die Moderne und ihre Pathologien (3) und ihrer »organischen« Modelle (4) skizzenhaft unterstrichen. Zum Schluss wird kurz auf einen Unterschied zwischen beiden Autoren in Bezug auf den Rollen des Staats und der Zivilgesellschaft innerhalb der Moderne verwiesen (5).

1.

Die HistorikerInnen sind der Meinung, dass das, was wir heute die Moderne nennen, das Ergebnis zweier Revolutionen ist: einer politischen und einer sozialökonomischen. Die eine hat in Frankreich um 1789 mit der Geburt des modernen Rechtsstaats stattgefunden, die andere beginnt etwa zur gleichen Zeit in England mit der Industrialisierung der westlichen Ökonomie. Hegel war ein

1 Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris 1970, 268.

2 Peter Knapp, »The Question of Hegelian Influence on Durkheim's Sociology«, in: *Sociological Inquiry* 55 (1985), 1–15.

3 Ebd.

sowohl begeisterter als auch kritischer Zeuge der ersteren. In einer berühmten Passage aus der *Philosophie der Geschichte* stellt er die Französische Revolution als »einen herrlichen Sonnenaufgang« vor: »Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.«⁴ 1890, in dem Artikel »Les principes de 1789 et la sociologie«, bemerkt Durkheim: »Qu'on le regrette ou non, la Révolution française, d'objet de foi qu'elle était, devient de plus en plus un objet de science.«⁵ Nach Durkheim müssen die Prinzipien von 1789, d. h. für ihn der moderne »Kult des Individuums«, als »soziale Tatsachen«, als »Ausdruck der seelischen Verfassung (*état d'âme*) einer Zeit, einer Gesellschaft«, *wissenschaftlich* betrachtet werden. Einer sowohl historischen als auch ideologischen Kluft zwischen Hegels Begeisterung und Durkheims gefühlskalter methodologischer Richtlinie könnte hier nachgespürt werden. Aber jenseits seines Jugendenthusiasmus hat Hegel in seiner sozialen und politischen Philosophie, genauso wie Durkheim in seiner Soziologie, vor allem versucht, zu *begreifen* (eher als ideologisch zu *bewerten*), was in Frankreich und in ganz Europa am Ende des 18. Jahrhunderts geschah. Hegel würde in dieser Hinsicht Durkheim zustimmen, wenn er meint, die Prinzipien von 1789 »dépendent non de circonstances accidentelles et locales, mais de quelque changement général qui est survenu dans la structure des sociétés européennes«⁶. – Joachim Ritter paraphrasierend könnte man also sagen, wie Hegel eine »*Philosophie* der Revolution«⁷, hätte Durkheim eine »*Soziologie* der Revolution« vorgelegt.

Was die andere Revolution anbelangt, belehren uns die HistorikerInnen, dass der Industrialisierungsprozess in England um 1780 begonnen hat, um sich dann ein Jahrhundert später europaweit zu vollziehen. Historisch betrachtet hat also Hegel die Anfänge, Durkheim das Ende des Industrialisierungsprozesses erlebt. Trotz dieser historischen Distanz wurden sie mit dem *gleichen* Phänomen konfrontiert. Marx zuerst und viele andere Kommentatoren nach ihm haben darauf bestanden, dass Hegel am Beispiel Englands sich sehr früh der historischen Wichtigkeit dieser Transformationen bewusst war. Obwohl er nie eine Wirtschaftssoziologie als solche entwickelt hat, widmet Durkheim seine 1893 erschienene Doktorarbeit *De la division du travail social* – ebenso wie Hegel in dem Kapitel seiner *Rechtsphilosophie* über die »bürgerliche Gesellschaft« – den sozialen Wandlungen, die die Intensivierung der ökonomischen Verhältnissen in Europa verursacht haben.

2.

Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* und Durkheim in seiner Soziologie gehen von der Prämisse aus, dass die sozial-sittliche Welt, d. h. die gesamten Sitten, Gesetzen und Institutionen, von einer objektiven Vernünftigkeit durchdrungen sind. In der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* übt Hegel Kritik am »Atheismus der sittlichen Welt«, der zwar annimmt, dass die äußerliche Natur vernünftigen Gesetzen unterworfen ist, der sich aber anzuerkennen weigert, dass das »sittliche Universum« ebenso als eine Verkörperung der Vernunft erfasst werden muss.⁸ In seinen *Regeln zur soziologischen Methode* versucht Durkheim, eine Wissenschaft der sozialen Realität als Pendant zu den Naturwissenschaften zu etablieren. Sowohl für Hegel als auch für Durkheim ist das Kennzeichen der sozial-sittlichen Welt, dass sie von einer objektiven Vernunftstruktur durchdrungen ist, die relativ unabhängig von den individuellen Akteuren dieser Welt ist. Diese Prämisse drückt sich bei Hegel in

4 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1986, 529.

5 Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, 216.

6 Ebd., 224.

7 Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Köln/Opladen, 1957.

8 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. 1986, 16.

einer philosophischen Lehre des »objektiven Geistes« aus, der von ihm als »zweite Natur«, als eine »aus dem Geist selbst hervorgebrachten Welt« begriffen wird.⁹ Bei Durkheim mündet sie in eine soziologische Theorie des »kollektiven Bewusstseins«, dessen « sui generis Natur« aus der »Vereinigung« (*association*) von mehreren individuellen Bewusstseinen erzeugt wird.¹⁰

Diese Prämisse einer der sozial-sittlichen Welt innewohnenden Rationalität ermöglicht beiden Autoren, den subjektiven Standpunkt des »Sollens« in Frage zu stellen. Die »Sollen«-Perspektive besteht darin, sich subjektiv einzubilden, wie die sozial-sittliche Welt idealerweise, wäre sie nicht, wie sie ist, aussehen könnte. Hegel und Durkheim zufolge ist diese Perspektive einfach unangemessen, da die sozial-sittliche Welt in ihren Sitten, Gesetzen und Institutionen schon eine normative Vernünftigkeit enthält. So stellt sich Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* die Aufgabe, »nicht zu belehren, wie der Staat *sein* soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, *erkannt* werden soll«.¹¹ Es muss aber betont werden, dass für den Philosophen wie für den Soziologen die innewohnende Vernünftigkeit der sozial-sittlichen Welt – im Gegensatz zu den Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Phänomene – den individuellen Akteuren »nicht ein *Fremdes*« ist.¹² Hegel zufolge bilden die Sitten, die Gesetze, die Institutionen, die « zweite Natur« alle sittlichen Akteure aus. Und bei Durkheim ist die »sui generis Natur« des Sozialen nichts anders als das »kollektive Bewusstsein« der in Vereinigungen vernetzten Individuen.

3.

Ihre gemeinsame Prämisse erklärt teilweise, weshalb Hegel und Durkheim eine ähnliche Diagnose der Moderne entwickelt haben. Die »bürgerliche Gesellschaft« (Hegel) und die soziale Arbeitsteilung (Durkheim) verweisen auf ein gleichartiges Verständnis dessen, was soziale Modernität bedeutet. Hegel und Durkheim verstehen die soziale Modernität als das historische Ergebnis einer »Entzweiung« zwischen den zwei Extremen des Besonderen und der Allgemeinheit, dem Individuellen und dem Kollektiven.¹³ Die Entstehung der « bürgerlichen Gesellschaft« und der moderne Arbeitsteilung ergibt sich aus einer internen Differenzierung der »unmittelbaren Sittlichkeit« (Hegel) oder der « mechanischen Solidarität« (Durkheim), die traditionelle, prämoderne Gesellschaften kennzeichnete. Innerhalb von traditionellen Gesellschaften handeln die individuellen Akteure unmittelbar nach den sittlichen Geboten und Gebräuchen der Gemeinschaften, denen sie angehören.« Die [moderne] bürgerliche Gesellschaft« – schreibt Hegel – »reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbständige Personen«.¹⁴ Auf Grund des Besonderheitsprinzips und des »Kults des Individuums« handeln die modernen Akteure weniger nach sozial etablierten Traditionen als nach ihren eigenen subjektiven Fassungen des Wohls. Daraus entfaltet sich ein Paradox, auf dem sowohl Hegel als auch Durkheim bestanden haben: Die subjektiven Befreiung der individuellen Akteure aus allen traditionellen Bänden ist nicht *ex nihilo* entstanden, sondern ist das Ergebnis eines die Moderne kennzeichnenden objektiven Ausdifferenzierungsprozesses. Das Paradox der Moderne liegt darin, dass je freier die Akteure anscheinend für sich handeln, desto mehr wirken ihre allgemeinen Interaktionsmodi als »bewusstlose Notwendigkeit«¹⁵ über sie hinaus. In den modernen Gesellschaften benötigt jeder Akteur die allge-

9 Ebd., § 4, 46.

10 Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1988, 216.

11 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 26.

12 Ebd., § 147, 295.

13 Ebd., § 186, 343.

14 Ebd., § 238, 386.

15 Ebd., § 255 Z, 397.

meine objektive Vermittlung aller anderen, um sein eigenes subjektives Wohl zu verwirklichen. Die Befreiung der Persönlichkeit jedes Einzelnen aus den starren Traditionen wird also gleichzeitig an die »allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller«¹⁶ gebunden.

Hegel und Durkheim haben beide eine kritische Diagnose der modernen Gesellschaften erstellt. Im letzten Teil seiner Doktorarbeit betrachtet Durkheim die »anormalen Formen« der modernen Arbeitsteilung.¹⁷ Darunter versteht er u. a. die sich ständig wiederholenden ökonomischen Krisen sowie den Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital (der sogenannte »guerre des classes«). In seiner *Rechtsphilosophie* bespricht Hegel vor allem das Phänomen der »Erzeugung des Pöbels«.¹⁸ Als Nebeneffekt der über die Marktverhältnisse regierenden »bewusstlosen Notwendigkeit« entsteht in den modernen Gesellschaften eine stets grösser werdende Kluft zwischen den Reichsten und den Ärmsten: »Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse«.¹⁹ Die daraus folgende Mentalität des Pöbels ist aber für Hegel kein absolutes Kennzeichen der ärmeren Klassen, wie ein Blick in die Vorlesungen über die *Philosophie des Rechts* von 1821/22 zeigt: « Es gibt auch reichen Pöbel. Denn der Reichtum ist eine Macht, und diese Macht des Reichtums findet leicht, dass sie auch die Macht ist über das Recht«.²⁰ Die »Pöbelhaftigkeit« überhaupt liegt nach Hegels Auffassung im »Bewusstsein der Rechtlosigkeit unter Voraussetzung des Rechts«.²¹ Die pöbelhafte Gesinnung kann sowohl die von den Marktmechanismen ausgeschlossenen Mitglieder der Gesellschaften erfassen, als auch diejenigen, die sich wegen ihrer sozialökonomischen Machtposition für unangreifbar halten. In dieser Hinsicht scheint Hegels Auffassung des »Pöbels« Durkheims Begriff von »sozialer Anomie« sehr nah: Das Pathologische an den modernen Gesellschaften besteht tendenziell in einem anomischen Zustand, in dem keine allgemeinen Normen und Regeln des Zusammenlebens mehr von den individuellen Akteuren anerkannt werden.

Dennoch haben weder Hegel noch Durkheim versucht, eine Lösung dieser Sozialpathologien außerhalb der Moderne zu finden. Das hat mit ihrer Grundprämisse zu tun, die sozial-sittliche Welt der Moderne enthalte schon objektive Vernünftigkeit. Weder Hegel noch Durkheim haben in ihrer kritischen Diagnose der Moderne für eine Rückkehr zum primitiven Naturzustand, für eine Restauration der verlorenen Traditionen oder für ein utopisches Jenseits der Moderne, gesprochen: »le remède au mal n'est pas de chercher à ressusciter quand même des traditions et des pratiques qui, ne répondant plus aux conditions présentes de l'état social, ne pourraient vivre que d'une vie artificielle et apparente«,²² schreibt Durkheim in *De la division du travail social*. Beide Autoren sind der Auffassung, dass das Heilmittel für die Pathologien, die vom modernen Entzweiigungsprozess zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen verursacht wurden, schon selbst in der Moderne eingebettet sein muss. So erklärt sich z. B. die Rolle, die Hegel und Durkheim den beruflichen Korporationen verleihen: Im Unterschied zu den mittelalterlichen Zünften bieten die modernen Korporationen eine *bewusste* Vermittlung zwischen der »subjektiven Besonderheit« und der »objektiven Allgemeinheit«.²³ Sie ermöglichen es, den Anomisierungsprozess innerhalb der Moderne aufzuhal-

16 Ebd., § 199, 353.

17 Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1998, 343–390.

18 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 244, 389.

19 Ebd., § 243, 389.

20 G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt a. M. 2005, § 244, 222.

21 Ebd., § 244, 223.

22 Emile Durkheim, *De la division du travail social*, 405.

23 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 255, 396. Zur Rolle der Korporationen bei Durkheim, siehe das Vorwort zur zweiten Aufgaben von *De la division du travail social*, I–XXXVI.

ten, indem sie eine immanente Regulierung der Marktverhältnisse einführen und den selbstsüchtigen Akteuren gleichzeitig die Chancen bieten, an einer »bewussten und denkenden Sittlichkeit«²⁴, d. h. an einer post-traditionalen Form von Solidarität, teilzunehmen.²⁵

4.

Die Art und Weise, wie Hegel und Durkheim über eine mögliche Selbstheilung der Moderne nachgedacht haben, erklärt sich nicht nur aus ihren sozial-ontologischen Prämissen. Hegel und Durkheim teilen miteinander auch ein »organisches« Modell des Sozialen.²⁶ Die in der sozial-sittlichen Welt verwirklichte Vernunft besteht nach Hegel in der »sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit«.²⁷ Der hegelsche Begriff von Vernunft als einer allgemeinen Einheit *in* den besonderen Differenzen entspricht fast wörtlich Durkheims Definition der modernen »organischen Solidarität«: »la division du travail unit en même temps qu'elle oppose ; elle fait converger les activités qu'elle différencie ; elle rapproche ceux qu'elle sépare«.²⁸ Das »organische« Modell der sozial-sittlichen Vernunft ist sehr oft missverstanden worden. Gewöhnlich wird Hegel und Durkheim unterstellt, sie hätten einen absoluten Vorrang des sozial-sittlichen Ganzen gegenüber seinen Teilen befürwortet. Die These einer Totalität, die äußerlich und kausal ihre verschiedenen Teile bestimmen würde, ist aber genau das Gegenteil dessen, was Hegel und Durkheim in ihrem »organischen« Modell verteidigen wollen. Dem Philosophen und dem Soziologen zufolge muss das sozial-sittliche Ganze eben nicht »mechanisch« als ein äußerliches Kausalitätsverhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, sondern eher »organisch« als eine lebendige Wechselwirkung zwischen einem Organismus und seinen verschiedenen Gliedern (oder Organen), die ihn am Leben halten, konzipiert werden: »Im organischen Verhältnisse, in welchem Glieder, nicht Teile, sich zueinander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es seine eigene Sphäre erfüllt; jedem ist für die eigene Selbsterhaltung ebenso die Erhaltung der anderen Glieder substantieller Zweck und Produkt«.²⁹ Aufgrund dieses »organischen« Modelles können Hegel und Durkheim gemeinsam behaupten, die »ungeheure Stärke und Tiefe« der modernen Gesellschaften bestehe darin, dass die Ausdifferenzierung von Besonderheit und Allgemeinheit gleichzeitig eine notwendige Bedingung zu einer höheren »substantiellen Einheit« darstellt: »Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten«.³⁰

24 Ebd., § 255 Z, 397.

25 Siehe dazu Axel Honneth, »Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung«, in: *Das Ich im Wir*, Frankfurt a. M. 2010, 78–102.

26 Spiros Gangas, »Social Ethics and Logic. Rethinking Durkheim through Hegel«, in: *Journal of Classical Sociology* 7/3 (2007), 315–338.

27 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258 A, 399.

28 Emile Durkheim, *De la division du travail social*, 259.

29 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 286 A, 457.

30 Ebd., § 260, 407.

5.

In dieser Passage aus der *Rechtsphilosophie* bezieht sich Hegel auf die institutionelle Gestalt des modernen Staats. Hegel begreift den Staat und seine Verfassung als einen »Organismus«³¹. Die fürstlichen, regierenden und gesetzgebenden Gewalten wirken nach Hegel an der vernünftigen Lebendigkeit des ganzen Staats mit. An einem der wenigen Orte, an dem Durkheim Hegel erwähnt, übt er Kritik an der »mystischen Lösung«, die seines Erachtens die hegelsche Staatslehre beinhaltet: »De ce point de vue, on a dit que chaque société a une fin supérieure aux fins individuelles, sans rapport avec ces dernières et que le rôle de l'Etat est de poursuivre la réalisation de cette fin vraiment sociale, l'individu devant être un instrument dont le rôle est d'exécuter ces desseins qu'il n'a pas faits et qui ne le concernent pas.«³² Nach Durkheim birgt die Staatslehre Hegels die Gefahr eines Rückschritts vom modernen »Kult des Individuums« zur Wiedergeburt des antiken, prämodernen »Kults des Gemeinwissens« (»le culte de la Cité«). Durkheims fragwürdige Hegel-Lektüre ist hier weniger interessant als der Unterschied, der aus ihrem gemeinsamen »organischen« Modell dann doch auftaucht. Durkheim, genauso wie Hegel, fasst den Staat als das »denkende Organ« der modernen Gesellschaften.³³ Er nimmt einerseits wahr, dass der moderne Staat eine wichtige Funktion zu erfüllen hat: er muss als »allgemeine Kollektivität« den Mitgliedern der Gesellschaft ermöglichen, sich von ihrer Gebundenheit an »besondere Kollektivitäten« (Familien, Korporationen, Vereinigungen) loszureißen. Andererseits muss die Staatsgewalt nach Durkheims Auffassung zugleich durch die aktive Teilnahme der Mitglieder der Zivilgesellschaft am politischen Leben »ausbalanciert« (»contre-balancé«) werden.³⁴ Daraus ergibt sich für Durkheim ein demokratisches Bild des sozialen und politischen Lebens in der Moderne. Darunter versteht er aber nicht unbedingt eine parlamentarische Wahldemokratie, die er, wie übrigens auch Hegel, wegen ihrer »atomistischen« Aspekte eher kritisch betrachtet. Durkheim zufolge besteht stattdessen Demokratie in einer bestimmten Organisation der Gesellschaft, in der die größere Erweiterung des Staatsbewusstseins an eine engere Kommunikation des Staates mit der Zivilgesellschaft »organisch« gebunden wird. Durkheim würde in dieser Hinsicht ein »organisches«, aber im Unterschied zu Hegel nicht staatszentriertes Modell des sozial-sittlichen Lebens anbieten. Die von Durkheim vorgeschlagene demokratische Form eines sozialen und politischen Lebens scheint heutzutage attraktiver zu sein, als die von Hegel für seine Zeit vorgezogene konstitutionelle Monarchie. Vielleicht liegt der Grund dieser Attraktivität daran, dass Durkheim sich stärker der Bedeutung der Zivilgesellschaft innerhalb der Moderne bewusst war, – als Hegel, dessen Begriff von »bürgerlicher Gesellschaft« unpolitisch blieb. Die Frage, die der hier vorgenommene Vergleich zwischen der hegelschen Rechtsphilosophie und der Soziologie Durkheims noch zu beantworten hätte, wäre diese: Welche Rollen müssen dem Staat und der Zivilgesellschaft eingeräumt werden, damit es zu einer Selbstheilung der modernen Sozialpathologien kommt?

Louis Carré
23 Rue de Moscou
1060 Bruxelles – B
lcarre@ulb.ac.be

31 Ebd., § 267, 413.

32 Emile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris 2010, 90.

33 Ebd., 89.

34 Ebd., 98.