

Der soziale Sachverhalt: Solidarität

Horst Südkamp

Inhalt

Zum Begriff der Solidarität	3
Die soziale Dimension des Willens	9
Auferlegte oder freiwillige Pflichten	14
Mechanische Solidarität: Diebstahl und Verwandtenmord	21
Mechanische Solidarität: Kollektiv- versus Individualbewußtsein	26
Mechanische Solidarität und organische Solidarität	34
Kollektivbewußtsein	39
Kollektivbewußtsein und Arbeitsteilung	50
Das Kollektivbewußtsein als Verallgemeinerung individueller Erfahrung	60
Aufgenötigt oder gelernt	64
Brüder und Schwäger, feindliche und freundliche Brüder	69
Das Individuum als Schnittstelle sozialer Alternativen	78
Strafe oder Ausgleich	83
Die heilige Solidarität	90
Selbstdifferenzierung und soziales Statussystem	96
Literatur	106

Zum Begriff der Solidarität

Der Begriff der Solidarität geht auf lat. *solidus* = "gediegen, echt, ganz, unerschütterlich", zurück und erscheint im Lateinischen auch in der Wendung: *solidum debere*, das allgemein übersetzt wird: "für das Ganze verantwortlich sein, als Gesamtschuldner haften". Aber dieser Satz kann auch übersetzt werden: "dem Ganzen verschuldet sein". Andererseits werden schon mit der Wortwahl für das Ganze, als das Haltbare, Feste, Gediegene oder Unerschütterliche dem Gegenstand der Haftung oder Verantwortung Prädikate zugesprochen, die jener Charakterisierung des Sozialen als Tatsache oder Sachverhalt mit Zwingcharakter bei Durkheim entgegenkommen. Und in der Tat hat ja Durkheim unermüdlich darauf insistiert, daß das Ganze mehr sei als die Teile, daß das Soziale nicht ableitbar sei aus den Intentionen, Absichten und Motiven der Einzelnen.

Nach dem Vorbild dieser Verwendung im römischen Rechtswesen ist das französische *solidaire* = "wechselseitig für das Ganze haften" im 18. Jh. von der Juristen- in die Umgangssprache aufgenommen und im Laufe des 19. Jahrhunderts zusammen mit der Verbreitung des Gedankenguts der französischen Revolution und des *Code Napoleon* von verschiedenen anderen europäischen Sprachen entlehnt worden, in denen es dann die Bedeutung des "Einstehens für", des "Geradestehens für" oder des "Zusammgehörig-Fühlens" erhielt.

Mit dem Begriff der Solidarität blieb der Begriff der Verantwortung oder Haftung, ja mehr noch der Schuld, denn *deberi* heißt vor allem: "schuldig sein, schulden", unmittelbar verbunden, und das Verhältnis, das er ausdrückt, behielt dementsprechend diese juristische Konnotation, dies vor allem in der französischen Sprache, deren Soziologie den Begriff mit dieser Bedeutung in der Soziologie eingebürgert hat.

Der Begriff der Haftung wird im Rechtswesen aber auch im Sinne der Verpflichtung und der *Bürgerschaft* oder in Verbindung mit der Bürgerschaft gebraucht. Noch deutlicher als im Begriff der Haftung oder Verpflichtung erscheint im Begriff der Bürgerschaft, die Bereitschaft zur Haftung oder Verpflichtung, die Bereitschaft zur Übernahme einer Verpflichtung, welche es verbietet, in diesem Verhältnis ohne weitere Begründung nur einen Zwang oder eine Nötigung zu begreifen, wie dies vor allem Durkheim versucht hat, und zwar mit dem Argument, daß das Zustandekommen von Verträgen gemeinsame Wert- und Glaubensvorstellungen, d.h. ein Kollektivbewußtsein oder das Soziale als vorwaltendes Ganzes, voraussetze. Mit diesem richtigen Hinweis auf das Apriori des Sozialen läßt sich aber der Zwangs- oder Nötigungscharakter sozialer Sachverhalte keinesfalls hinreichend begründen.

Weil ich wie mein Nachbar deutsch spreche, weil ich also mit ihm kommunizieren kann, weil ich evangelisch, katholisch oder Atheist bin wie er, Arbeiter oder Beamter, weil wir vielleicht auch noch einige Freizeitbeschäftigungen (z.B. Fußball) teilen, soll also eine Vereinbarung zwischen ihm und mir grundsätzlich erzwungen sein? Z.B. daß

ich seinen Garten gegen Honorar gestalte oder er mir bei der Reparatur meines Wagens gegen Stundenlohn hilft, die beide, das Honorar und der Stundenlohn, auch Gegenstand der Vereinbarung sind.

Nicht einmal der Erwerb der Muttersprache kann als erzwungen angesehen werden, obwohl dem Kleinkind nichts anderes übrig bleibt, als die Sprache der Mutter zu lernen; denn in dem gleichen Maße, wie ihm die Alternativen, andere Sprachen als die der Mutter zu erlernen, verwehrt sind, hat es den Wunsch oder das Verlangen, die Sprache der Mutter zu lernen, und es erlernt sie vor allem deshalb.

Sozialisation genauso wie Verträge oder Vereinbarungen setzen das Bestehen von Regeln, Wert- und Glaubensvorstellungen zwar voraus, erweisen sich als Funktionen normativer, kultureller und kommunikativer Systeme, aber diese Voraussetzung rechtfertigt es deshalb nicht hinreichend, sie als Formen des Zwangs zu bestimmen, und besagt auch nicht, daß ihre Geltung selbst nicht der Zustimmung oder der Vereinbarung bedürfte oder sich der Verinnerlichung erfahrener Regeln verdankte. Wenn auch jedes aktuelle oder aktualisierte soziale Verhältnis, jedes soziale Handeln bereits auf feststehende oder organisierte Formen sozialen Handelns rekurriert, wenn speziell die Sozialisation oder der Vertrag soziale Strukturen voraussetzen, so tun sie dies apriori, ganz gleich ob dieses Apriori historischer oder anthropologischer Natur ist. Dies wiederum bedeutet, daß das Soziale zur Wesensbestimmung des einzelnen Menschen gehört und als diese eben nicht als äußerlicher Zwang bestimmt werden kann. Diese Feststellung schließt das Gegebenensein sozialer Zwänge nicht aus, wohl aber deren grundsätzlich zwingende Natur, wenngleich die sozialen Zwänge auch als akzidentelle Gegebenheiten kurz-, mittel- oder langfristig auf das Verhalten einwirken können. Das wiederum bedeutet, daß jede historisch gewordene soziale Erscheinung durch gewolltes Handeln, durch Bedürfnis, Abstimmung oder Übereinkunft auch wieder verändert werden kann. Und das schließt auch jene dem sozialen Handeln vorwaltenden sozialen Strukturen ein. Schon der einfache Entzug der Zustimmung, schon das Fehlen des Bekenntnisses oder das Unvermögen zur Identifizierung setzt die soziale Form, welche das jeweilige individuelle Verhalten formen soll, außer Kraft oder zeigt sie sinnleer, ohne Funktionserfüllung und dann auch bald ohne Wirkung.

Der Begriff der Bürgschaft, den der Begriff der Solidarität miteinschließt, bietet auch die Möglichkeit, den Grad der Solidarität mit der individuellen Bürgschaftsbereitschaft oder, noch dramatischer: mit der individuellen *Opferbereitschaft*, zu verbinden, eine Erscheinung, von deren Ausmaß die Macht der Solidarität tatsächlich abhängt. Daß die Versicherung dieser Bereitschaft zur Bürgschaft, zur Haftung oder zum Opfer Gegenstand und Ziel zuerst aller Sozialisation und damit auch der sie eröffnenden Kommunikation ist, überrascht daher auch kaum. In der Psychoanalyse wird sie als Durchsetzung des Triebverzichts im Kontext der Ich-Entwicklung thematisch.

Es ist hier auch schon anzumerken, daß die Opferbereitschaft, unterschieden als freiwillige- und als erzwungene- oder notwendige-, in der Religion und von der Philosophie als Liebe und als Schuld begriffen wurde und immer noch wird. In der christlichen Theologie steht für sie die $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, während der Begriff der Erbschuld auf einen

Mangel hinweist, welcher die Notwendigkeit des Opfers begründet, das dem Leben immer wieder abverlangt wird.

Etwas von der Gewalt dieser Erbschuld, welche dem Leben des Menschen aufgebürdet worden ist, scheint Durkheim in seinem Begriff des Sozialen bewahrt zu haben, selbst wenn er das Eigenrecht des Sozialen, das er vertritt, und die Notwendigkeit, mit der das Soziale zum Wesen des Menschen gehört, nicht mehr aus dieser mythologischen Perspektive zu reflektieren vermag, obwohl sie die Evidenz des Anderen für das Selbst im Gefühl der Scham anzeigt, in dem Versuch Adams und Evas nämlich, sich vor dem Blick des Anderen (Gott) zu verbergen. Auch Aristoteles erinnerte daran, daß nur der Gott oder das Tier ohne Gemeinschaft oder Gesellschaft autonom und autark zu leben vermag, nicht aber der Mensch, das *animal sociale*. Der Mensch ist zwar apriori sozial, die sozialen Tatsachen sind deshalb aber keineswegs grundsätzlich zu bestimmen als ein von außen auferlegter Zwang.

Wenn wir im Sozialen eine Bedingung sine qua non des Menschlichen sehen, sein Apriori als Eigenschaft des Daseins, als Wesensmerkmal des Menschlichen, dann erscheint uns dieses Angewiesensein des Einzelnen auf den Anderen weniger als Zwang als vielmehr als ein Bedürfnis oder Verlangen nach dem Anderen, als das Bedürfnis oder als das Verlangen nach der Anerkennung durch den Anderen, das sich psychologisch in dem Ringen um die Objektliebe und die Identifizierung, in der Gestaltung der Abwehrmechanismen und in der Furcht vor dem Anderen äußert, in der Furcht davor, daß dieser uns seine Anerkennung verweigert.

Wir können dieses Angewiesensein des Einzelnen auf jene, denen er seine Geburt verdankt, solange nicht als Zwang begreifen, solange er keine Chance hat, seine Geburt zu verweigern, eine Chance, die ihm bislang nur buddhistische Meditationsmeister einräumen. Aber solange die buddhistische Wiedergeburtstheorie und die Einweihung in die buddhistische Methode der Geburtsverweigerung nicht zur Metatheorie von Soziologie und Psychologie gehören, müssen wir davon ausgehen, daß keiner über die Entscheidung seiner eigenen Geburt verfügt.

So erscheint und das Soziale in den Ausdrucksoptionen des Verlangens nach der Anerkennung durch den Anderen, in der durch die Beistandserwartung genährten Beistandsbereitschaft, als der unmittelbarste Ausdruck des Talionsgesetzes, welches die Identifizierungsoptionen und anderen Abwehrmechanismen reguliert, mit denen wir uns gegen die Furcht vor der Ablehnung der Anerkennung durch den Anderen versichern.

Eben diese Einsicht in die Unverfügbarkeit des Sozialen für den Willen, die Einsicht, daß es als Apriori jenseits der Verfügung des Willens steht, führt uns mitten in die Psychologie des Verlangens, der Bedürfnisse, des Willens und des Ich.

Man wird mit Recht auch in jener Form der Liebe, die als Selbsthingabe oder Selbstopfer begriffen wird, eine wesentliche Quelle der Solidarität zu begreifen haben, die nichts von Pflicht oder Zwang an sich hat, denn die Liebe läßt sich genausowenig wie der Verzicht, den das Opfer beinhaltet, erzwingen oder befehlen. Dies gilt auch noch für Freuds Interpretation der Hingabe als Übertragung narzißtischer Libido auf das

Objekt. Die Religion reflektiert sie als die unverzichtbare Voraussetzung der Solidarität, welche durch das Opfer garantiert wird, weil nur das Opfer die Gottheit bewegen kann, durch Rückvergütung die Konsequenzen menschlicher Hinfälligkeit zu mildern und seine Umstände erträglicher zu machen, da die Verweigerung seiner Vergeltung eben nichts weniger bedeuten würde, als die Aufhebung des Status der Göttlichkeit. Zeit ist für die Religion das Tilgen der Schuld und die Kraft der Vergebung.

Dieser Hinweis unterstreicht zudem noch eine andere Seite der Solidarität, die in ihrer Bestimmung als das "*Verfügen- Können über die Leistungen anderer*" außer Sicht zu geraten droht, weil er auf die Bereitschaft hinweist, anderen entweder sich selbst oder von seinem Leistungsvermögen zur Verfügung zu stellen. Im Zentrum dessen, was Solidarität heißt, steht der Verzicht und die Verteilung des durch den Verzicht Gewonnenen und damit das Problem, die Bereitschaft zum Verzicht zu fördern oder hervorzubringen. Keine soziale Form kann darauf verzichten, diese Bereitschaft ihrer Anerkennung oder Verinnerlichung zu fördern und zu pflegen. In Durkheims Sicht erscheint diese Bereitschaft dagegen nur als eine erzwungene, dem Widerwillen abgetrotzte, und deshalb weniger problematisch, weil sich nach seiner Auffassung niemand dem durch Institution verkörperten Zwang entziehen kann.

Tatsächlich ist die Verzichts-, Opfer- oder Beistandsbereitschaft eine Reaktion auf die Furcht vor der Ablehnung der Anerkennung durch den Anderen ein Abkaufen der Beistandserwartung durch Beistandsbereitschaft, die Versicherung der Anerkennung seitens des Anderen durch Identifizierung und gilt damit psychologisch als Abwehrmechanismus.

Zwar kann man Durkheim das Bestehen des sozialen Zwanges noch konzедieren, aber nicht mehr das Postulat vom stets aufgezwungenen sozialen Sachverhalt, wenn sich herausstellt, daß die rückwirkenden Folgen des Verhaltens oder Handelns dem Subjekt durchaus als Zwang erscheinen können aber sein Widerwille sich richtet gegen das, was es sich selbst eingebrockt hat.

Auf die Opfer- oder Hilfsbereitschaft, auf diese Bereitschaft zum solidarischen Einsatz antworten *Gemeinschaft* oder *Gesellschaft* mit der Anerkennung der Verdienste um sie, mit Auszeichnungen, Ehrungen oder mit Zuteilung von Prestige, mit Zuneigung, Bevorzugung, Gegenliebe oder Idealisierung, neutraler: mit den verschiedenen Formen der Rückvergütung oder stimulierenden Vergeltung, welche sich einerseits an die Gesinnung (sittliche Einstellung) wenden und Gesinnung zu formen trachten, andererseits an das Kalkül des Interesses, dem sie Vorteile aufzuweisen versuchen, und diese Anreize zur Solidarität und diese Antworten auf jene Bereitschaft zur Solidarität unterstreichen ein weiteres Mal, daß man das Phänomen der Solidarität nicht auf den Begriff des sozialen Zwanges reduzieren kann, sofern jener sowohl die Überredung als auch die Freiwilligkeit ausschließt, aber vor allem auch das Bedürfnis nach dem Gesetz, nach Ordnung, Übersicht und nach Entlastung ignoriert, das gleichfalls zum Verzicht motiviert, und zwar aus Kraftersparnis (Leistungsvorteil) wie aus Einsicht.

In dem Maße wie dieser Begriff auch die Möglichkeit der Überredung zur Opferbereitschaft oder zur Solidarität impliziert, außerdem Belohnung und Kompensation und

nicht zuletzt auch das Verlangen nach Übersicht, Berechenbarkeit und Sicherheit im gegenseitigen Umgang, wird gleichfalls deutlich, daß sich Solidarität und das Verlangen danach (also auch Solidarität als Gesinnung) um negative Ziele oder Zwecke (unberechtigte Leistungsvorteile) ebenso konzentrieren können wie um die positiven, auf welche die Soziologie sie in der Regel zu reduzieren droht, denn all diese Bedürfnisse, die so befriedigt werden, lassen sich auch verleiten, täuschen und mißbrauchen.

Die Komplizenschaft oder Beihilfe beim Täuschen, Irreführen, Schädigen, beim Vor-enthalten, Abwehren, Fernhalten, Demütigen, Unterdrücken oder Unterwerfen des Anderen ist Solidarität ebenso wie das Schmierestehen beim Einbruch oder die Beihilfe bei Überfall und Vergewaltigung, weshalb das Verbrechen selbst gar nicht anders als in einer bestimmten Form der Solidarität erscheinen kann. Die Solidarität, welche das Verbrechen bricht, verdankt sich, sofern es in Gemeinschaft begangen wird, ebenfalls der Solidarität. Die ausschließlich positive Konnotation des Solidaritätsbegriffs ist also grundsätzlich skeptisch zu beurteilen. Um sie bewahren zu können, hat Durkheim die Differenzierung sozialer Phänomene als normale oder pathologische eingeführt, Normalität mit Durchschnittlichkeit und das Pathologische mit dem Ausnahmecharakter der Erscheinungen zu bestimmen versucht und die Ausnahme mit dem Unvermögen begründet, sich allgemein durchzusetzen.

Haftungszwang, Haftungsaufforderung und Haftungsbereitschaft repräsentieren drei verschiedene Formen der Erwartung, deren Erfüllungsanspruch wir in der Umgangssprache mit den Verben: *Müssen*, *Sollen* und *Können* umschreiben. Der Begriff der Solidarität reflektiert also auch unter dieser Einschränkung die Erwartung der Haftung oder des Einstehens für etwas, und zwar ohne die Gründe ihrer Erfüllung zunächst zu unterscheiden, welche als freiwillige, begehrte oder zwangsweise möglich sind. Das Bedürfnis, für den Anderen einzustehen, kann also den Grund in sich selbst haben oder außer sich. Darüberhinaus aber kann es von positiven (altruistischen) Motiven genauso wie von negativen (egoistischen) gespeist sein, und zwar in jeder seiner Formen der Begründung, durch Zwang genauso wie freiwillig oder aus Verlangen. Für Durkheim kommen aber nur die äußeren Ursachen infrage. "*Ein soziales Phänomen ist an der äußerlich verbindlichen Macht zu erkennen, die es über die Einzelnen ausübt oder auszuüben imstande ist.*"¹ Das gilt auch für die Neurose. Damit wird das Soziale nicht nur auf die Erscheinungen seiner Vergegenständlichung, die sog. objektiven Institutionen und ihrer Spuren im Verhalten des Einzelnen, die sich niederschlagen als subjektive Institutionen, reduziert, sondern vor allem auf jene Formen der Objektivierung, welche das Verhalten wider Willen in vorausgesetzte Formen nötigt. Nur die direkt oder indirekt von außen aufgezwungene Verhaltensform gilt ihm daher als soziale.

Als Kategorie der Haftung wurde der Begriff der Solidarität mit Comte, aber vollends erst mit Durkheim in die Soziologie eingeführt, durch den der Begriff der Haftung auf eine Sonderbedeutung seines Begriffs der Obligation oder der Verpflichtung reduziert

¹ E. Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, Neuwied, Berlin 1970, S. 112

wurde, mit dem er das Soziale zu bestimmen versucht hat (*obligatio in solidum*), der also das soziale Verhältnis als ein schuldrechtliches Verhältnis definierte, und damit die Dimension der Opferbereitschaft ausschloß, welche ja gerade darin beruht, auf die Vergeltung der Schuld, des Schadens oder der erbrachten Leistungen zu verzichten. Dies liegt ja auch den Begriffen der Gabe und des Geschenks zugrunde: nicht der Geber verpflichtet, sondern die Gabe, weil sie einen Verzicht des Gebers ausdrückt, und damit den Nehmer seinerseits zum Verzicht motiviert, d.h. zur Gabe. Mit Bergson ist gegen Durkheims Reduktion hervorzuheben: "*Ein Wesen fühlt sich nur verpflichtet, wenn es frei ist, und jede Verpflichtung, für sich genommen, impliziert die Freiheit.*"² Durkheim räumt zwar ein: "*Übrigens weiß man ja, daß sozialer Zwang die individuelle Freiheit nicht notwendigerweise ausschließt*"³, aber das Fundierungsverhältnis von Pflicht und Freiheit ist in dieser Aussage nicht erfaßt, nämlich die Freiheit als Voraussetzung der Pflicht. Hätte Durkheim Ernst gemacht mit dieser Feststellung der Vereinbarkeit von individueller Freiheit und sozialem Zwang, dann hätte er den Einfluß individuellen Willens auf das Soziale nicht so skeptisch und gering eingeschätzt wie er es tatsächlich tat.

² H.Bergson, Die beiden Quellen der Moral und Religion, in: ipse, Die Materie und das Gedächtnis, Frankfurt 1964, S.265

³ E.Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, ibid, S.107

Die soziale Dimension des Willens

Mit der Opferbereitschaft oder mit dem Willen, für einen anderen oder für irgendetwas einzustehen, erscheint ein individueller Überschuß oder Einsatz (ein persönliches Opfer oder Motiv) zugunsten der Gemeinschaft oder der Gesellschaft, d.h. eine Großmut oder eine Großzügigkeit, der oder die nicht von dem Austausch der Rechte und Pflichten, nicht von der Regelung der Verpflichtungen gefordert werden kann, der, um mit Max Weber zu sprechen, also keine Geltung hat, und deshalb auch nicht von der Pflichtenregelung absorbiert wird und auch nicht von ihr absorbiert werden kann, der aber das Verhältnis im Austausch der Gaben und Dienste eben deswegen in einer nicht mehr zu berechnenden Weise zu beeinflussen, ja über es hinauszuführen vermag. Dieses Solidaritätspotential, das ganz allein auf dem Bedürfnis beruht, nach gewonnener Einsicht streben oder nach selbst gesetzten Regeln handeln zu können, worunter auch die Motive oder Gesinnungen zählen, die das Handeln leiten, dieses Solidaritätspotential, das also auf dem Bedürfnis beruht, frei, ungezwungen und sicher zu sein (die psychoanalytische Definition des Ich) in einer gefährvollen, furchterregenden Wirklichkeit, sprechen die hohen Religionen, sofern es von einseitiger Vorteilnahme frei ist, d.h. sofern es verallgemeinerungsfähig ist, als den guten Willen an, den sie vor allem zu steigern versuchen, indem sie die Möglichkeit der Verwirklichung seines Wollens und gewisse moralische Garantien für alle Menschen fordern. Der Zweck der Solidarität, den Einzelnen vor unliebsamen Überraschungen zu beschützen, findet seine Grenze in der Würde des Einzelnen, in der Wahrung seiner Menschenrechte. Das Mittel darf nicht zum Selbstzweck verkommen, denn was dann geschieht, zeigen jene politischen Experimente, welche man unter dem Begriff des Totalitarismus zusammengefaßt hat.

Am radikalsten hat sich Kant dagegen ausgesprochen: *"Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zugunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, immer zustande gebracht werden könnte."*⁴

Der Wille ist mit Kant das Handeln (oder das Vermögen dazu) nach selbst gesetzten Regeln, das Vermögen der Freiheit und Selbstversicherung, welches den Akteur selbst vor dem Versinken in dem Regress des Verwiesenseins auf Anderes, vor dem Überwältigtwerden durch die Mannigfaltigkeit bewahrt, und mag sie sich auch noch so süß dem Streben oder Verlangen als Lustversprechen vorgaukeln, das gerade in der Erfüllung dieses Versprechens das Verlangen nach Individuation aufhebt.

⁴ I.Kant, Werke 6, Darmstadt 1975, S. 18-9

Abstrahiert man also von den Absichten, Zwecken oder Zielen, dann bleibt nicht nur das Vermögen, nach selbst gesetzten Regeln zu handeln, sondern auch die Bestimmung dieses Vermögens, Regeln selbst zu setzen, als Grundsatz, dem das Prädikat des Guten zusteht. Das Handeln nach dieser Bestimmung: Regeln selbst zu setzen, die Freiheit, ist aber nur dann Wirklichkeit, wenn seine Möglichkeit allgemein gilt und als allgemeine anerkannt wird, d.h. wenn sie nicht durch die Willkür Anderer gehemmt, deformiert wird. Deshalb erscheint in der Wahrung meiner Freiheit die Freiheit des Anderen als der eigentliche ethische Zweck meines Handelns. Damit werden wir schon durch die Bestimmungen aus der *"Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"* zur Grundlage der Sittlichkeit, in der Erwägung des hypothetischen Imperativs zum *"kategorischen Imperativ"* geführt, dessen Problematik aus verständlichen Gründen hier nicht erörtert werden kann.

Der Wille, das Sich-stellen unter den Befehl der Vernunft, kann deshalb also gut genannt werden, weil er die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit, ja recht eigentlich die Freiheit selbst ist, ganz gleich durch welche Zwecke, Absichten oder Neigungen der Wille von dieser Möglichkeit auch sonst abgehalten zu werden mag.

Die Bestimmung des Willens stellt eine Verbindung zwischen zweierlei Vermögen dar, dem Vermögen, Regeln selbst zu setzen (einem theoretischen), und dem Vermögen, zu handeln (einem praktischen), d.h. er wird als ein vom Verstande geführtes Handelnkönnen bestimmt. Das Handeln nach Regeln, die nicht selbst gesetzt sind, ist das Handeln nach den Regeln, die ein anderer, andere oder anderes gesetzt haben (Kausalität), und das Setzen der Regel, ohne selbst danach zu handeln, kann nur ihre Vorstellung sein, d.h. die Vorstellung, daß ich oder ein anderer danach handeln könnte (Möglichkeit). In beiden Fällen ist mit den Vermögen, die im Begriff des Willens verbunden werden, die Beziehung des Willen (Ich) zu einem anderen oder zu anderen vorausgesetzt, und damit die Bestimmung des Willens als Prinzip intersubjektiver Abgrenzung, welche das Subjekt des Willens durch die Setzung im Anderen als Ich bestimmt. Im Wollen setzt sich das Ich selbst an die Stelle, welche die anderen einnehmen, im Setzen der Regel verallgemeinert sich das Ich auf die Anderen und vollzieht damit eine soziale Beziehung schon in seinem freiheitlichen Grunde, selbst dann, wenn sie erst nachträglich entweder als Übereinstimmung seines und eines anderen Willens oder als Unterscheidung seines von einem anderen Willen erscheint. Ist somit das Vermögen, Regeln selbst zu setzen und danach zu handeln, erst bestimmt durch die Beziehung zu dem gleichen Vermögen anderer, dann erweist sich das Spätere, nämlich die Verallgemeinerung der selbst gesetzten Regel, also ihre mögliche soziale Erscheinung, als das Frühere, nämlich als die Voraussetzung der Regelsetzung. Auf diese Voraussetzung des immer schon sozialisierten Individuums insistiert Durkheim zurecht, aber er verliert den Gewinn dieser Einsicht, wenn er die soziale Übereinstimmung, welche der Wille voraussetzt, als Möglichkeit des Wollens oder der individuellen Freiheit leugnet. Der Wille setzt zwar ein soziales Verhältnis voraus, aber nicht, um durch es in seiner besonderen Gestalt vollständig bestimmt zu sein, sondern, um durch seine Beziehung auf das Soziale als freier Wille sich selbst in der sozialen Form,

d.h. im Verhältnis zum Anderen, verwirklichen zu können. Jede soziale Erscheinung ist gewollt, wenn nicht von mir, dann von anderen. Und in dem Maße, wie sie nicht von mir selbst gewollt ist, sondern von anderen, kann sie mir auch als Zwang erscheinen, muß dies aber nicht.

Eine derartige Begründung der Solidarität durch den guten Willen oder die Freiheit, welcher das, was er für sich fordert, nur fordert, sofern es auch die Forderung des Anderen sein kann, die Setzung der Eintracht des Wollens in der Gemeinschaft oder die der Vereinbarung der Willen in der Gesellschaft, lag Durkheim grundsätzlich fern, da seine Bestimmung des Sozialen jeden Rückgriff auf die Freiheit oder den Willen ausgeschlossen hatte. Das Soziale war für ihn nur als die Bedingung der Möglichkeit eines Handelns problematisch, das keine eigenen Absichten samt deren Durchführung bezweckt, sondern diese Absichten bereits bestimmt und sie wie ihre Tataußerungen immer schon präjudiziert.

Die Zweckbestimmung des Sozialen in der Ethik Kants steht der Durkheimschen diametral gegenüber; denn man braucht nur der Genesis jener Souveränität zu folgen, durch die Kant den Willen auszeichnet, um zu begreifen, daß der Gegenstand allen sozialen Handelns nur die Ausdehnung des persönlichen und individuellen Entfaltungsspielraums des Menschen im Horizont der Interaktion mit dem Anderen darstellt, daß der Gegenstand sozialer Systeme der gute Wille selbst ist; denn seinen Anspruch auf Geltung erhebt er schon mit dem ersten Schrei des Neugeborenen. Zwar erscheint dieses Vermögen im infantilen Stadium als Illusion, als die Illusion, daß die ganze Welt nach seinem Schreien tanzt (Schöpfung der Welt durch das Wort), die dann durch das Erschrecken der erfahrenen Unzulänglichkeit des eigenen Körpers und der Unfähigkeit, ihn seinem Verlangen dienlich zu machen, jäh unterbrochen wird, von dem sich das Kind aber mit einer neuen Illusion seiner Willensversicherung erholt, nämlich der Illusion, die Welt durch die Beherrschung des eigenen Körpers beherrschen zu können (vollendet systematisiert im Yoga), und schließlich in dem Wunsch gipfelt, sein eigener Vater zu werden (Idee des sich selbst erschaffenden Gottes), und dann mit diesem Wunsch auch zusammenbricht, aber nur um seine wirkliche Fähigkeit zu gewinnen, für die der integrierte Andere im Selbst die Voraussetzung ist; nämlich daß aus den gescheiterten Versuchen kindlichen Wollens ein wollendes Ich wird, dessen Wollen im Reifestadium das Handeln nach selbst gesetzten Regeln darstellt, die es als seine eigenen Regeln aber erst begreifen kann, nachdem es sich selbst in die Position des Anderen zu versetzen gelernt hat, und damit den das eigene Selbst konstituierenden Unterschied zum Anderen und dessen Zugehörigkeit zum Selbst begreifen gelernt hat (das reife Ich). Von dem Augenblick, in dem das Gefühl der Scham bewußt wird, wird das Individuum durch sie in sein Selbstbewußtsein hineingestoßen, in das Bewußtsein von sich als dem Gegensatz zu den Anderen, den es als das Besondere seiner Individualität zu schützen gilt. Deshalb verhüllt sich auch jeder mit dem Gefühl der Scham vor dem Blick des Anderen.

Daß aus den Irrtümern der kindlichen Versuche Lernerfolge und aus den Lernerfolgen das souveräne Wollen geworden ist, das kann man aber nicht nur als die Leistung des

Anderen begreifen, dessen Bedürfnis die Hervorbringung des souveränen Willens gewesen ist, sondern ebensogut auch als die eigene. Ernest Jones versicherte vor einer Versammlung von Pädagogen: *"Ein Kind kann sich natürlich selbst erziehen."*⁵ Allport bestätigt, wenn auch weniger deutlich, in diesem Sinne: *"Von Geburt an besitzt das Kind die Fähigkeit, dem Druck der Anforderungen von Mutter und Gemeinschaft Widerstand zu leisten... Das Schreien, das Widerstreben und der Zorn eines Säuglings sind ebenso wie das negativistische Verhalten des Zweijährigen nichts anderes als primitive Äußerungen seines Wesens, das sich selbst behaupten möchte."*⁶ Und die dem Psychologen vertrauten Symptome, die krankhaften wie die weniger gravierenden Anzeichen der Fehlanpassung, demonstrieren jene Eigensinnigkeit des Kindes, die man allzugerne verleugnet, aber trotzdem gefördert werden sollte, weil der Sinn des Sozialen über die Förderung der Entfaltung des kindlichen Eigensinns als die Förderung des Eigensinns (oder Wesens) des einzelnen Menschen selbst sichtbar wird (so auch Aristoteles und Thomas von Aquin, welche die sozialen Verhältnisse als Mittel der Selbstvollendung und nicht als Gefängnis begriffen und beurteilten).

Dieses Bedürfnis des *primären Anderen*, das in der Förderung der Entwicklung kindlichen Eigensinns zufriedengestellt wird, ist Durkheim so fremd, wie ihm die Zwänge vertraut sind, welche die anderen auf den Einzelnen ausüben. Man stelle nur seine Vorstellung von dem Prozeß der Sozialisation, der ihm natürlich als Beweis für den obligatorischen Charakter des Sozialen dient, dieser Auffassung entgegen: *"Um die Definition der >soziologischen Tatbestände< durch eine bezeichnende Erfahrung zu erhärten, genügt es übrigens, die Art zu beobachten, wie die Kinder erzogen werden. Betrachtet man die Tatsachen, wie sie sind und wie sie immer waren, so liegt es auf der Hand, daß die ganze Erziehung in einer ununterbrochenen Bemühung besteht, dem Kinde eine gewisse Art zu sehen, zu fühlen und zu handeln aufzuerlegen, zu der es spontan nicht gekommen wäre. Von Geburt an zwingen wir es, regelmäßig zu bestimmten Stunden zu essen, zu trinken und zu schlafen, zwingen es auch zur Reinlichkeit, zum Stillsein und Gehorsam. Später zwingen wir es, Rücksicht zu nehmen, Anstand und guten Ton zu wahren, zwingen es zur Arbeit usw. Wenn mit der Zeit dieser Zwang nicht mehr empfunden wird, so geschieht dies deshalb, weil er nach und nach Gewohnheiten und innere Tendenzen zur Entwicklung bringt, die ihn überflüssig machen; aber sie ersetzen ihn nur, weil sie ja von ihm herkommen... Der immerwährende Druck, den das Kind erleidet, ist der Druck des sozialen Milieus selbst, das es nach seinem Vorbilde zu formen strebt. Die Eltern und Lehrer sind nur die Stellvertreter und Vermittler des Milieus."*⁷ Durkheim setzt das Kind und weiter das Individuum ausschließlich als Rohstoff und Schuldner derer, die ihm das Leben gaben und es zu formen haben. Dann erscheint konsequenterweise sein Verhalten auch nur als der negative Abdruck der drückenden Gestalt des sozialen Sachverhalts. Diese Identifizierung Durkheims mit jener lieblosen Vorstellung und Praxis der Kindererzie-

⁵ E.Jones, Theorie der Symbole und andere Aufsätze, Frankfurt, Berlin, Wien 1978, S.160

⁶G.W.Allport, Werden der Persönlichkeit, München 1974, S.40

⁷ E.Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, ibid, S.108-9

hung als Dressur, deren kultureller und regionaler sowie schichtenspezifischer Charakter ihm scheinbar entging, ist weniger erstaunlich, wenn man die Publikation dieser Gedanken in den Kontext ihrer Zeit, der Zeit der Kinderaussetzung, Findelhäuser, Kinderausbeutung und der schwerfällig anhebenden Entwicklung der Kinderschutzgesetzgebung seit 1839 stellt, welche in Deutschland bis 1939 (siehe das derzeitige Jugendschutz- und Jugendarbeitsschutzgesetz) keinen ernsthaft gemeinten Kinder- und Jugendschutz gesetzlich durchzusetzen vermochte. Aber selbst unter diesen restriktiven Bedingungen verweisen die mehr und die weniger deutlichen Formen abweichenden Verhaltens sowie die explizit als Versagen beurteilten Antworten auf diese Sozialisationsformen eben auf die Grenzen dieser Auffassung vom Sozialen.

Auferlegte oder freiwillige Pflichten

In seiner Schrift *"Über die Teilung der sozialen Arbeit"*⁸ geht Durkheim fast ausschließlich vom Recht aus, um die Struktur der Solidarität aufzuhellen, da sich im Recht nach seiner Meinung die Natur der Solidarität am deutlichsten zu erkennen gibt. Diese Behauptung gewinnt er mit folgender These: *"Die Verpflichtungen, die die Gesellschaft ihren Mitgliedern aufzwingt, wenn sie nur einige Bedeutung und Dauer haben, nehmen eine Rechtsform an; folglich erlauben die relativen Ausdehnungen dieses Apparats die relative Ausdehnung der sozialen Aktion genau auszumessen."*⁹

In seiner Dissertationsschrift hat Durkheim dementsprechend versucht, die verschiedenen Formen der Solidarität aus den verschiedenen Formen des Rechts abzuleiten, denn *"wir können sicher sein, im Recht alle wesentlichen Varianten der sozialen Solidarität widergespiegelt zu finden."*¹⁰ Diese Versicherung schließt folgerichtig alle Formen der Solidarität aus, die sich nicht auf Druck von außen zurückführen lassen und verdankt ihre Behauptung jener Voraussetzung, nach der die Solidarität von vornherein auf das Verhältnis einer durchsetzbaren Anordnung oder einklagbaren Verpflichtung reduziert worden ist, d.h. auf das System der Sanktionen, in dem diese vollzogen werden. Daß aber das Gesetz selbst durch einen Akt der Vereinbarung oder Zustimmung zustandekommt, und damit auch die Sanktionsdrohung wie der Sanktionsvollzug durch diese Vereinbarung bestimmt werden, bleibt ausgeblendet.

In einer anderen Schrift gestattete er sich zwar gegenüber dieser Bestimmung leichte Zweifel, doch auch wiederum nur, um sie sogleich wegzuwischen: *"Wenn man vielleicht auch bestreiten kann, daß die sozialen Phänomene ausnahmslos den Individuen sich von außen aufdrängen, so scheint ein solcher Zweifel ausgeschlossen hinsichtlich der Glaubensinhalte und religiösen Gebräuche, der Regeln der Moral oder der zahlreichen Rechtsvorschriften, das heißt hinsichtlich der charakteristischen Erscheinungen des kollektiven Lebens. Sie sind alle ausdrücklich obligatorischer Art."*¹¹

Die konstitutionellen Mängel von Person und Individuum erklären nicht nur ihr Verlangen nach deren Kompensation, sondern auch deren prinzipielle Intentionalität, dank derer ihre Welt auch der Inhalt ihres Bewußtseins ist. In dieser Perspektive reflektiert auch jedes soziale Verhalten, die Welt, in der es erscheint, als soziale Option dieser Welt, allerdings ohne deshalb schon als sozialer Druck ausgewiesen zu sein. Das Gefühl der Hinfälligkeit und des Gefährdetseins mag zwar zu sozialem Verhalten und sozialen Institutionen motivieren oder zu deren Anerkennung, doch es läßt sich auch durch deren Leistungen nicht beruhigen, sondern findet erst Trost in den Diensten und

⁸ E.Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (deutsch), Frankfurt 1977

⁹ E.Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, *ibid*, S.244

¹⁰ E.Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, *ibid*, S.105

¹¹ E.Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1970, S.72

Versprechen der Religionen, die zwar auch als soziale Organisationen erscheinen, aber eben nicht durch jene Zwecke zu begründen sind, welche das Soziale begründen. Der konstitutionelle Mangel des Einzelwesens erklärt zwar auch das Soziale als konstitutionelles Merkmal des Menschen, allerdings wird damit das Soziale nicht mehr soziologisch begründet, sondern anthropologisch. Außerdem erscheint das Soziale in diesem Begründungshorizont nur als eine der möglichen Alternativen, welche jenen existenziellen Mangel des menschlichen Einzelwesens kompensieren können, d.h. das Soziale kann in diesem Begründungshorizont in seiner Eigenschaft des Sozialen nicht hinreichend begründet werden.

Haben also Religion und Moral, abgesehen von ihrer jeweiligen sozialen Erscheinungsform, ihren Zweck jenseits der Gründe sozialer Tatsachen, so kann man das Rechtssystem durchaus als ein Beispiel für die soziale Tasche begreifen, als spezielle Institution der Regelung sozialer Beziehungen, d.h. als Institution des Schadensausgleichs, welche die Vergeltung, über ein geregeltes Verfahren garantiert. Die Tat, welche den Verlust z.B. als Straftat direkt verursacht und sich der Kompensation (Strafe, Wiedergutmachung) zu entziehen versucht oder jene Weigerung, Schulden fristgerecht zu tilgen, welche sich ebenfalls vor der Verpflichtung der Gabe zu drücken versucht, erscheinen in dem großen Horizont der ausgleichenden Gerechtigkeit, welcher den Austausch der Gaben und der Frauen sowie der Dienste reguliert, und damit die Bedingungen definiert, unter denen man über Leistungen anderer verfügen kann. In diesem Horizont lassen sich die religiösen und moralischen Pflichten aber nur metaphorisch integrieren, da es für sie weder ein Verfahren noch eine andere irdische Möglichkeit gibt, die Vergeltung der Opfer durch entsprechende Verdienste zu garantieren, wie sehr dies auch die Kultmaxime: *do ut des*, suggerieren mag.

Durkheim reduziert das Soziale auf Verpflichtungen, deren Erfüllung auf verschiedene Weise durchzusetzen sind, und damit auf die Institutionen, welche mit Sanktionsgewalt ausgestattet sind, und entledigt sich so der Erklärung jener sozialen Erscheinungen, welche nicht durch objektive Institutionen oder objektiven Druck versichert sind, mit der Behauptung ihrer Irrelevanz, um sich desto intensiver auf den Nachweis des Zwangscharakters jener sozialen Erscheinungen zu konzentrieren, die seiner Definition entsprechen.

Fasziniert von der Objektivierbarkeit der Erscheinung sozialer Zwänge übersieht Durkheim den gestalterischen Beitrag jener durch diese sozialen Zwänge geprägten Individuen an der Formung eben dieser ihr Verhalten führenden Zwänge. Er folgt lieber den Hinweisen ganz bestimmter Formen der Sanktion und verhüllt sich selbst den Blick auf jene anderen Formen, die mit seiner Definition nicht übereinstimmen. Dabei impliziert bereits die Notwendigkeit der Sanktion, die Option der Verweigerung der Forderungen oder Pflichten, deren Erfolg schließlich das Zwingsystem aufhebt, dem jene sich widersetzt hat.

Da die Rechtsvorschrift eine sanktionierte Verhaltensregel ist, lassen sich die Rechtsvorschriften auch mit Durkheim nach ihren Sanktionen unterscheiden, also nach den *repressiven* und den *wiedergutmachenden* Sanktionen, von denen die repressiven das

gesamte Strafrecht und die restaurativen das Zivil-, Handels-, das administrative- und das konstitutive Recht ebenso wie die Prozeßordnung umfassen. Das soziologische Sextett der Sanktionen reduziert sich ihm auf diesem Wege auf ein Duett repressiver und restitutiver Sanktionen, vielleicht noch auf ein Sanktionsquartett, wenn man ihren negativen und formalen Charakter für sich berücksichtigt.

Schema der Sanktionen zum Vergleich:					
positive	negative	repressive	restitutive	formale	informelle
lobende	hemmende	drohende	vergleichende	geltende Regeln einhaltende	von Situation und Betroffenheit abhängige
belohnende	verbotende	strafende	ausgleichende		
verstärkende	abwehrende				
anreizende					

Auf diesem Wege und trotz seiner Unterscheidung der repressiven und restaurativen Sanktionen hat Durkheim die Solidarität von vornherein auf ihre erzwingbare Form reduziert; denn die restaurative Sanktion schließt den Aspekt der Kompensation oder des Ausgleichs ein, der den Zwang unter den Bedingungen des sich enthüllenden komparativen Vorteils durchaus erübrigt. Auf diesem Wege also hat Durkheim von der Genesis der Verträge und Vereinbarungen aus gegenseitiger Übereinstimmung der Willen abstrahiert und von der Möglichkeit einer freiwillig aufgestellten oder befolgten Vorschrift des Verhaltens und damit von der Rolle des Verdienstes für die elementaren Formen der Solidarität abstrahiert, welche in den Wildbeutergesellschaften allein die Autorität begründet und den *primus inter pares* auswählt. Bevor der Wille nämlich anderen befiehlt, andere in die Pflicht nimmt, befiehlt er sich selbst, nimmt er sich selbst in die Pflicht, gehorcht er sich selbst oder dem Versprechen, das er sich gegeben hat. Nippold betont: *"Der Führer der Lokalgruppe ist allen anderen Männern durch seine Einsicht, Fähigkeiten und Erfahrungen überlegen. Allein auf dieser Überlegenheit, die er wiederholt bewiesen hat, die er stets aufs neue unter Beweis stellen muß, und die von den anderen anerkannt wird, beruht sein Einfluß, seine Autorität, seine ganze Stellung."*¹² Die Stellung des Häuptlings beruht nach dieser Auskunft also auf der Erwartung von Vorteilen seitens der Gruppe und auf der Qualifikation dessen, der diese Erwartungen zu rechtfertigen versteht.

Sozial wirksam wird diese Überlegenheit aber erst durch die *Großmut* oder *Generosität*, mit der sie in den Dienst der anderen zur Mehrung ihres Wohles gestellt wird. Niemand hat diesen Mann oder diese Frau, deren Rat man ohne Widerstand folgt, zu ihrem Extrabeitrag für die Gemeinschaft gezwungen und niemand zwingt die anderen, dem Rat oder den Anordnungen dieser herausragenden Mitglieder zu folgen. Der Grund ihrer Gefolgschaft und ihres Gehorsams beruht ausschließlich in dem sichtbaren Vorteil, der allen daraus entsteht, d.h. in deren Einsicht. Für dieses Beispiel hat Tönnies dagegen den Begriff der *"gemeinschaftlichen Herrschaft"* geprägt, dessen Idee im Vatertum gründet, dessen Gewalt nicht dem eigenen Nutzen dient, sondern *"in der Erziehung und Lehre als Vollendung der Erzeugung"*¹³ seinen Zweck begreift,

¹² W.Nippold, Individuum und Gemeinschaft bei den niederen Sammlern und Jägern, Braunschweig 1960, S.34

¹³ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1935, S.11

d.h. in einem sozialen Äquivalent der biologischen *kinship selection*. Damit weist Tönnies auf jene Motive für die freiwillig aufgebrauchten Anstrengungen zugunsten der Gruppe hin (Verzichtsleistung), welche die Römer unter dem Begriff der *Pietas* gelehrt haben, der Achtung der Göttlichen, der Eltern, der Wohltäter und des eigenen Landes. Und obwohl die *Pietas* unter den genannten Verhältnissen als verinnerlichte Bereitschaft erscheint, die einen mitreißt und der man folgt, wenn man dem Überlegenen oder Bewunderten folgt (Identifizierung), ja selbst wenn die Gefühle der Furcht und Ehrfurcht mit hineinspielen, kann der Verzicht oder die Solidarität, welche die Pietät motiviert, nicht als erzwungen begriffen werden, sondern sie weist sich besonders deutlich im Verhältnis von Eltern und Kindern als Respekt, Ehrfurcht und Bewunderung vor dem Können aus, das einem selbst abgeht, als die konfliktregulierenden introjizierten Identifizierungen, die zum Bestandteil der Persönlichkeit werden, in der Gefolgschaft der Erwachsenen dann weiter: als ein freiwillig geübter Verzicht der Selbstbestimmung zugunsten der erwarteten Vorteile aus dieser Gefolgschaft, mit Freud allgemein als eine Form der Identifizierung oder Idealisierung (Übertragung narzißtischer Libido).

Levi-Strauss hat daraufhingewiesen, daß alle politischen Funktionen des Häuptlings ebenso wie seine Investitur in der Wildbeutekultur ausschließlich auf dem Konsensus oder der Zustimmung beruhen, daß die Häuptlingswürde bei den Nambikwara eine Sache des Prestiges und der allgemeinen Zustimmung ist. Schon der Name dieses Amtes, *Uilikandé*, bedeutet in der Sprache der Nambikwara "derjenige, der vereint" oder "zusammenfügt". Levi-Strauss schließt daraus, "daß sich die Eingeborenen jenes... Phänomens bewußt sind, nämlich daß der Häuptling die Ursache und nicht die Folge der Gruppenbildung ist... Das persönliche Prestige und die Fähigkeit, Vertrauen einzuflößen, bilden in der Nambikwara-Gesellschaft die Grundlagen der Macht... Wir müssen sogleich hinzufügen, daß sich der Häuptling bei der Erledigung seiner vielfachen Aufgaben weder auf eine bestimmte Machtbefugnis noch auf eine öffentlich anerkannte Autorität stützen kann. Die Macht beruht einzig auf der Zustimmung, und diese legitimiert die Macht."¹⁴ Der entscheidende Faktor, der die Figur des Häuptlings für alle so attraktiv macht, ist neben seinem Können, von dem man sich Vorteile verspricht, dessen *Großmut* oder *Generosität*, wie die angelsächsische *Social Anthropology* dieses Verhalten bezeichnet und es als die eigentliche Legitimation des Amtes begreift. Ja eben diese Schule der *Social Anthropology* weist auch darauf hin, daß jede Form hervorragenden oder überdurchschnittlichen Verhaltens, Leistens und Vermögens nur unter dieser Prämisse überhaupt toleriert wird, d.h. ohne die Generosität dem Schicksal der Hexerei oder anderen Formen der Ächtung anheimfällt. Und eben dieser Haltung des Wohlwollens und der Großzügigkeit begegnen wir wiederum in der Familie, worauf speziell Gabriel Marcel hingewiesen hat, als er betonte, "daß eine Familie weder zu entstehen noch sich im Sein zu halten vermag, ohne die Übung einer fundamentalen *Großmut*",¹⁵ welche ihrerseits wiederum an das väterliche

¹⁴ C. Levi-Strauss, *Traurige Tropen*, Köln, Berlin 1970, S.276

¹⁵ G. Marcel, *Philosophie der Hoffnung*, München 1957, S.99

Vorbild für den Begriff der "*gemeinschaftlichen Herrschaft*" von Tönnies erinnert und diesen Begriff neuerlich erläutert. Die von der angelsächsischen Ethnologie mit vielen Beispielen dokumentierte "*Ethik der Generosität*" ist im Grunde eine *Ethik des guten Willens*, wenn auch nicht ganz in dem strengen Sinne, in dem Kant diesen Begriff zur Grundlage seiner Ethik gemacht hat, eine Begründung der Solidarität, die ihre Triebkraft aus jenem Überschuß an Wohlwollen und Beistandsvermögen (Libidoübertragung) und ihre regulative Form aus den hypothetischen Imperativen der sich gegenseitig eingrenzenden Intersubjektivität der Willen ableitet, welche letztlich die Triebkraft sichernde Objektaufgabe zugunsten der Libidoübertragung durchsetzt, das durch seine Selbsteinschränkung zugunsten der anderen mehr gewinnt, als wenn es sein Vermögen exklusiv für sich reserviert, und damit den Neid und die magischen Abwehrreaktionen heraufbeschwört, deren Institutionalisierung in einem System des Austauschs von Verdiensten, Ehrungen oder Prestigegewinn gegen Generosität und Erfolgsabgaben oder Gefolgschaft, Gehorsam und Commendation die verschiedenen Formen des "*präskriptiven Altruismus*" (Meyer Fortes) hervorgebracht hat.

Wir erfahren von Levi-Strauss außerdem, daß eine Wildbeutergesellschaft nur bestehen kann, weil die Mehrheit Regeln der Eintracht und zu Gewohnheiten gewordene Normen anerkennt, die für sie Vorteile mit sich bringen, und denen sie sich deshalb fügt. Außerdem weist uns der Ethnologe daraufhin, daß diese Regeln oder Konventionen nur solange gültig sind, wie sich diejenigen, die ihnen folgen, zu ihnen bekennen. Die Zwänge erweisen sich hier als vorläufig oder befristet, sie sind nicht nur kündbar, sondern auch jederzeit veränderbar, auch wenn von dieser Möglichkeit nur umsichtig Gebrauch gemacht wird. Vor allem aber sind die Zwänge, die mit dem Gehorsam und der Gefolgschaft einhergehen, begründet durch den Willen, durch seine Zustimmung. Die Zeitkonzeptionen primitiv genannter Stämme sind derart, daß jede Innovation nur als Bestätigung des je schon Gewesenen allgemeine Aufnahme in der Gegenwart findet, die durch die Vergangenheit legitimierte Gegenwart (Institutionen) also offen gehalten wird für die Innovation. Tatsächlich ist ja jede Institution eine Festlegung der Zukunft nach dem Vorbild von Verganem.

Ein Zwang, den man freiwillig auf sich nimmt, dem man außerdem praktisch ausweichen kann, ist aber kein Zwang im eigentlichen Wortsinne, sondern dieses Verhalten kann nur Verzicht auf andere Alternativen zugunsten der gewählten genannt werden, zumal er sich allein durch den Willen des Verzichtenden und den mit dem Verzicht verbundenen Zwecken begründet. Dem Verzicht auf der einen Seite steht als Kompensation ein Leistungsgewinn auf der anderen Seite gegenüber. Der Garant des Vorteils ist die Autorität, die ihrerseits von seinem Erscheinen abhängt, ihre Verkörperung das Amt des Häuptlings (des Vaters) als Quelle des Vorteils, während der Gehorsam seinen Genuß vermittelt, und zwar verkörpert in dem Gewinn aus der Einrichtung der Gefolgschaft (der Lager- oder Filialgemeinschaft).

Der gute Wille, die freiwillige Einsatzbereitschaft oder das Wohlwollen des Hordenführers, werden zu Institutionen der Großmut oder Generosität, wenn und weil dieser Überschuß an Vermögen oder Können zum Ausgleich und zum Vorteil anderer oder

aller eingesetzt wird, wenn und weil das hervorragende Wissen und Können, das hinter ihm steht, die größeren Erfolge im Umgang mit den anderen, auf der Jagd oder beim Auffinden von Alternativen allen zur Verfügung gestellt werden und deshalb die Aussonderung, die Differenzierung oder sogar die Trennung verhindern, d.h. wenn und weil die generöse Verteilung der Gaben und Vermögen die bestehenden gegenseitigen Verbindungen verstärken.

Gegen jede Form der eigennützigen Verwendung von Begabungen oder Vorteilen interveniert dagegen die Hexerei oder Zauberei, die geradezu als Garanten der Verallgemeinerung fungieren. Die Siuai (Bougainville) beispielsweise begreifen einen *nommai kirahao*, d.h. einen egoistischen und asozialen Menschen, als einen heimlichen Zauberer, als einen *crypto-sorcerer*, wie Oliver¹⁶ sich ausdrückt, gegen dessen Anschläge auf die Solidarität man sich versichern muß. Das Beispiel zeigt: In der primitiv genannten Gesellschaft erweist sich die Generosität als die einzige Bedingung, unter der das Herausragen oder Hervortreten des Einzelnen ohne Anstoßnahme akzeptiert wird. Generosität und Hexerei erscheinen als funktional äquivalente Antworten auf außerordentliches Verhalten in komplementärer Funktion.

Auffallendes Verhalten, auffallendes Glück, auffallendes Können, auffallende Begabung usw., welche den bewunderten oder neidischen Blick auf sich ziehen, haben nur dann eine Chance der Realisierung in der primären Gruppe, wenn ihre Vorzüge durch die Haltung der Generosität auf alle Mitglieder abfließen, während der Selbstvorbehalt als egoistisch und als Angriff gewertet wird, dem man mit Hexerei begegnet. Jedes abweichende Verhalten aber, dessen Vorzüge nicht feststehen, proviziert die Reaktion der Ächtung und bleibt deshalb solange unter dem Mantel der Scham verborgen, bis seine Duldung verbürgt wird, seine Veröffentlichung keinen Anstoß mehr erregt.

Auch die Generosität gehört zu jenen Formen der Solidarität, die Durkheim aus seiner Betrachtung ausklammert, ebenso wie die anstoßnehmende, häufig neidvolle Reaktion der Gruppe auf den egoistischen Gebrauch herausragender Fertigkeiten und Begabungen und die Reaktion der Scham wiederum, mit der jedes Mitglied seine ureigenste Gesinnung, seine unaufhebbare individuelle Besonderheit vor der anstoßnehmenden Reaktion, vor dem Neid und den Abwehrreaktionen der Gruppe verbirgt. Während das Gewissen wie ein Brückenkopf der Gemeinschaft im Individuum wirkt, wie das unübergehbare Menetekel der Gemeinschaft, fungiert die Scham als der Brückenkopf des Individuums in der Gemeinschaft, als Bedingung des Beisichhaltens ureigenster, nicht sozialisierter Bestrebungen des Einzelnen in Gemeinschaft und Gesellschaft, eben als Garant ureigenster Persönlichkeit und Individualität unter der Bedingung sozialer Regeln, deren Vorzüge in ihrer verbindlichen Konsequenz mit den verheimlichten Bedürfnissen konfliktieren.

Als Elemente der Solidarität, ohne welche der Aufforderung die Zustimmung fehlt oder der Einsatz als Antwort auf die Bitte ausbleibt, sind diese Verhaltensweisen mit der Reduktion auf den Zwang bei Durkheim grundsätzlich ausgeschlossen; und damit auch

¹⁶ D.Oliver, *A Solomon Island Society*, Cambridge Mass. 1955, S.78

die Formen der Solidarität, welche für die meisten Wildbeutervölker wie der Nambikwara typisch sind: Überlegenheit, die auf Eigennutz verzichtet, Gutwilligkeit, die auf den Nachweis der Übereinstimmung verzichtet, Großmut, die auf die Verrechnung der Gegenleistung verzichtet, oder auf die Vergeltung eines Schadens, Neid, der die Vorteile des Anderen nicht aushalten kann und deshalb das Anderssein verfolgt, Scham, welche die Differenz verbirgt, und Anstoßnehmen, das die entdeckte Abweichung auf die Norm zurücknötigt, sowie Zustimmung oder Kündigung der Gefolgschaft. In Durkheims Liste sozialer Tatsachen, welche das Verhalten anpassen, fehlen die ungezwungenen Institutionen im Einzelnen, solange sie nicht als Reaktionen auf den Druck objektiver Institutionen interpretierbar sind. Was kann die Religion ohne Gewissen oder Über-Ich? Was kann die Öffentlichkeit ohne Scham? Wo wäre die Hexerei ohne den Neid? Was vermöchte die Institution der Generosität oder des präskriptiven Altruismus ohne Identifizierung und Projektion?

Die alternativen Systeme der Verhaltensangleichung, der Sanktionen, welche die sozialen Tatsachen aufrechterhalten, die Gratifikations-, Ausgleichs- und Gewaltsysteme, werden von Durkheim, soweit er sie berücksichtigt, in ein Ableitungsverhältnis gesetzt: die Grundfunktion aller Systeme erfüllen die Zwingsysteme, ihre erste Ableitung sind die kompensatorischen Systeme, die zweite Ableitung die belohnenden, d.h. die nicht gewaltsamen Systeme werden nur als Modifikationen des eigentlichen und alles Soziale begründenden Zwingsystems ausgegeben. Das Ganze, das vor allen Teilen erst die soziale Funktion der Teile sichert, wird von ihm nur deshalb als Zwang begriffen, weil ohne seine Struktur die soziale Funktion der Teile nicht denkbar erscheint, d.h. dem Apriori, seiner Kontingenz, wird ohne Begründung Kausalität unterstellt. Daß das Ganze aber diese Funktion für seine Teile auch dann erfüllen kann, wenn auf den Zwang verzichtet wird, wenn für das bezweckte Verhalten geworben wird, zeigen bereits die Kompensations- und Belohnungs- sowie die Gratifikationssysteme, welche allesamt entweder zum Verhalten überreden, es hervorlocken oder die Konsequenzen des Unerwünschten durch Kompensation mit dem Gewollten versöhnen. Und wenn das System der Verpflichtungen einen historischen Grund hat, d.h. es selbst das Ergebnis eines einstigen Wollens ist, das sich durch seine Stiftung und gemäß der Form seiner Stiftung in die Pflicht nimmt, verliert es seine solidarisierende Kraft auch mit der Geltung dieser Stiftung. Auch diese Perspektive wird von Durkheim ausgeblendet.

Mechanische Solidarität: Diebstahl und Verwandtenmord

Mit einer Untersuchung des Verbrechens, die das soziale Band negativ aus dem Schaden deutet, den der kriminelle Akt anrichtet, und der Strafe, die als Schadensabwehr davor schützen soll und deren Sanktionsregeln nach Durkheim "*die wesentliche soziale Gleichförmigkeit*" oder das "*Kollektivbewußtsein*" ausdrücken, weil sie den *status quo ante* wiederherstellt, findet Durkheim jene Form der Solidarität, die dem Strafrecht zugrundeliegt, in der mechanischen Reaktion der Strafe oder Rache auf den kriminellen Akt, die als mechanische Solidarität für ihn die Grundform aller Solidarität darstellt. "*Das Band der sozialen Solidarität, dem das Strafrecht entspricht, ist das Band, dessen Bruch das Verbrechen darstellt.*"¹⁷ Das Verbrechen verstößt, so Durkheim, gegen das soziale Band und seiner Vorstellung im Kollektivbewußtsein, es verstößt gegen die gültigen Übereinstimmungen und Regeln und ist deshalb kriminell, weil es in seinem Vorzug des Egoismus oder in seinem falschen Spiel die Grundlagen der Solidarität überhaupt infrage stellt. Es ist nicht nur eine besondere Abweichung, sondern ein Anschlag auf das Prinzip der Solidarität, das als Exempel der Mißachtung kollektiver Vorstellungen und Regeln für die Mißachtung dieser Werte schlechthin steht. So kann nur das Verbrechen an sich, nicht aber das jeweils konkrete Einzelverbrechen eingeschätzt werden, welches ja als Einzeltat zugleich auch schon die Anerkennung jener Regeln darstellt, die sie zu umgehen versucht; denn es gehört zur Einzeltat, daß sie ihren Erfolg, die Beute ebenso wie die Vereitelung der Entdeckung genießen will unter dem Schutz des Rechts, ohne den sich auch das Verbrechen ad absurdum führen würde. Das Verbrechen lohnt sich nur als Ausnahmeverhalten und wird auch nur als solches kalkuliert, denn es will sich entweder regelwidrig Vorteile verschaffen oder die Entdeckung regelwidrig erworbener Vorteile vereiteln. Der Zweck, den es verfolgt, bestätigt also nur die Regeln, die es zu brechen oder zu umgehen versucht, weil es selber nur als Einzel- und Ausnahmefall konzipiert und durchgeführt wird und nicht als Exemplum einer Gegenregel; denn das Verbrechen begründet keine Regel und kann dies auch grundsätzlich nicht. Wo es als Ausdruck einer anderen sozialen Regel erscheint, verweist es auf ein Urteil, das eine andere oder eine Gegengesellschaft trifft, deren Regeln nur aus der Sicht der urteilenden Gesellschaft ein Verbrechen darstellen, aber nicht aus der Sicht ihrer Gegengesellschaft.

Durkheims Behauptung trifft weder das Verhalten des einfachen Diebs noch das organisierte Verbrechen, deren kriminelles Verhalten entweder nicht ohne eine speziell etablierte Form der Solidarität (Tätersolidarität, Ganovenehre, Geheimgesellschaft, *cosa nostra*) oder ohne ausdrückliche Anerkennung der Solidarität (beim Diebstahl) zu realisieren wäre. Der Dieb negiert also nicht die Solidarität, sondern nur Aspekte der in ihr möglichen Eigentumsverteilung oder bestimmte Regeln der Vorteilswahrung.

¹⁷ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S. 111

Der Diebstahl stellt in den meisten Fällen eher einen irregulären Versuch der Korrektur einer Güterverteilung dar, der das neu Verteilte, d.h. das sich heimlich zugeteilte Gut auf der Grundlage der von ihm verletzten Solidarität ungestört genießen will, welche damit zugleich auch affirmiert wird durch sein Verhalten.

Eine Gesellschaft welche den Eigentums- und Besitzerwerb regelt, also den Diebstahl verbietet, um das regulär erworbene Eigentum zu garantieren, kann das Eigentum nur dann schützen, wenn sie die Gelegenheiten zum Diebstahl reduziert und die Neigung zum Diebstahl sowie den Genuß seines Erfolges mit Sanktionen glaubwürdig und effektiv abwehrt, d.h. wenn sie das Eigentum gerecht verteilt. Die kollektive Übernahme des Eigentumschutzes (Polizei) entlastet den Einzelnen von einem erheblichen Aufwand an Vorsicht und Überwachung durch das Kollektiv, d.h. die Organisation der Sanktionsgewalt.

Das Verbot, gegen das der Dieb verstößt, heißt: *Du sollst nicht stehlen!* Es stellt also die Frage nach dem Grund, der den Dieb zum Diebstahl veranlaßt, in den Hintergrund. Den Wert, den der Dieb mißachtet, stellt aber nicht das Eigentum an sich dar, sondern nur die Auffassung von dem Umgang mit dem Eigentum, das sich auf die Anerkennung des Anderen bezieht. Der Diebstahl negiert nicht das Eigentum, sondern seinen egoistischen Gebrauch, die Weigerung, es mit den anderen zu teilen, d.h. der Diebstahl kritisiert die ungerechte Eigentumsverteilung wie z.B. der revolutionäre Sozialismus die kapitalistische Gesellschaftsordnung, wenn sie mit Proudhon feststellt: „*Eigentum ist Diebstahl!*“ Und diese Feststellung bleibt auch dann gültig, wenn das Motiv zum Diebstahl der Neid ist, weil auch dieser im Kontext der Güterverteilung ein Ressentiment der Benachteiligung ist.

Der Dieb akzeptiert mit seiner Verbotsübertretung grundsätzlich die Erwerbsregeln und die Schutzwürdigkeit des sozial verantwortlich genutzten Eigentums, da er 1. nur die privaten wie kollektiven Vorsichtsmaßnahmen der Bewachung des Eigentums zu umgehen versucht, um an das erstrebte Gut zu gelangen, und 2. danach trachtet, sein Diebesgut selbst durch das Kollektiv, dem er seine Herkunft verhehlt, als sein Eigentum bestätigen zu lassen. Der Dieb negiert also keineswegs die Vorstellung, nach der das Eigentum entweder geschützt oder sein Erwerb geregelt werden muß, sondern die Verteilung der Erwerbchancen und den egoistischen Gebrauch, deren reguläre Praxis er ja zum Schutze und zur Legalisierung seines Diebesgutes selbst in Anspruch nimmt. Der Dieb negiert also weder die Solidarität, welche die Eigentumsordnung ausdrückt, noch die Vorstellungen, die sie begründen, sondern er stellt vielmehr das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Organe in infrage, welche das Kontrollprivileg verwaltenden und die Organisation der Gerechtigkeit der Verteilung, und zwar mit einer durch seinen Erfolg begründeten gewissen Berechtigung, zumindest, was die Kontrolle anbelangt.

Das Verbrechen erscheint als eine Form hinter- oder untergründiger Kriegsführung, welche sich um die offene Kriegserklärung zu drücken versucht, als eine Art heimlichen Bürgerkriegs, der nicht das Ziel einer anderen oder neuen Form der Solidarität verfolgt, sondern nur eine regelwidrige Statusverbesserung im Rahmen der bestehen-

den. Das Verhalten des Verbrechers, für den die Gewaltkriminalität tabu ist, repräsentiert auf der Ebene der Rechtsordnung das, was man in der Sphäre der Mannschaftsspiele „Fowlen“ oder in der der Gesellschaftsspiele „Schummeln“ nennt. Das Verbrechen wird damit aber genauso wie der Krieg zum Grund der gesellschaftlichen Solidarität, diese also die Aufhebung jenes, die institutionalisierte Abwehr von Verbrechen und Krieg, den beiden Gefahren der Solidarität von innen und von außen.

Nach Durkheims Definition dagegen wäre jedes auffällige Anderssein im Aussehen oder Verhalten, das endlich auch mit Regelwidrigkeit oder Gewalteinsatz durchgesetzt wird oder darauf besteht, eben so anders zu bleiben wie es erscheint, ein Verbrechen, dessen Erfolg aber mit dem Zwang seiner Anerkennung zur Norm der Solidarität würde; die Scham aber, mit der sich das Andersfühlen und Anderswollen vor dem Anstoßnehmen der Gruppe verbirgt, ist nur ein Ausdruck des verheimlichten Widerstandes gegen den Zwang zur Normenverinnerlichung, die sich als die Angst vor der Schande, von der Norm abgewichen zu sein, hinter der mitlaufenden Konformität versteckt, also eine präventive Reaktion des Individuellen gegenüber den Forderungen des Allgemeinen, d.h. die Scham müßte eigentlich für ihn den Skandal asozialer Renitenz repräsentieren. Auf alle Fälle präsentiert sich aber die Scham als ein Abwehrmechanismus gegenüber dem Vergewaltigungsanspruch des Sozialen und liefert auch dem illegalen politischen Widerstand, dem politischen Untergrund die Vorbilder seiner clandestinen Opposition und Gegenwehr.

Das Wohlverhalten oder sozial konforme Verhalten gibt sich also mit Blick auf die Vorbehalte, welche sich in der Scham äußern können, auch als eine Variable der Angstbereitschaft der Individuen zu erkennen, nämlich als Variable der Furcht vor dem Anstoßgeben, Verbrechen und vor dem Kriege (Formen der Furcht vor dem Anderen) oder vor dem Vermögen der Gruppe, ihre Mitglieder einzuschüchtern, was aber entgegen Durkheims Intention heißt, dem individuellen Willen selbst unter diesen Bedingungen einen beträchtlichen Gestaltungsspielraum hinsichtlich der kollektiven oder sozialen Formen einzuräumen, denn die individuellen Adressaten der sozialen Zwänge sind die individuellen Abwehrhandlungen. Die Bereitschaft zur Solidarität variierte dann nämlich mit dem Vermögen diese einzuschüchtern.

Das Verbrechen genauso wie das abweichende Verhalten verweisen also in negativer Form auf ein Potential des Transzendierens sozialer Zwänge, das ebenso auch in positiver Form wirksam ist. Dafür stehen die Institutionen der Sanktion.

Tatsächlich reagiert die Gruppe auf abweichendes Verhalten durchaus mechanisch, aber nicht zuerst unter strafrechtlichem Gesichtspunkt, sondern unter dem Gesichtspunkt der abwehrenden Bloßstellung (neutral: der Herausstellung) des Andersseins. Durch Bloßstellung in Formen des Auslachens, Verspottens, Verachtens oder Meidens (Isolierung) stigmatisiert die Gruppe das Verhalten, das von ihren Formen, Regeln und Bräuchen abweicht, und nötigt damit zur affirmativen Stellungnahme des Abweichlers zu ihren Regeln, Sitten und Werten. Sie provoziert damit aber auch die Scham. D.h. selbst unter diesem Druck bleibt die Chance des Einzelnen, nicht nur sich dem zu wi-

dersetzen, sondern auch nach erfolgreicher Behauptung seiner abweichenden Auffassung eben dieser Geltung zu verschaffen.

In der primitiv genannten Gesellschaft hat das Rechtssubjekt, die Abstammungsgruppe, sogar im Falle eines Mordes, den ein Gruppenmitglied an einem der Ihren ausgeübt hat, keine rechtliche Möglichkeit der Bestrafung, da die Rache nur sie selbst, d.h. das geschädigte Rechtssubjekt, schädigen würde, weshalb Frevel dieser Art auch an die höchste Instanz, an das Gericht der Götter, Geister oder Ahnen überwiesen werden, deren Strafen als alles andere, denn als mechanische Reaktionen angesehen werden können, zumal der Kultus der Gruppe auch über die Möglichkeit der Reinigung von solchem Frevel verfügt. "*Der Mörder von engeren Blutsverwandten wie Vater, Bruder und Schwestern,*" so hören wir von Tessmann über die Mbaka, "*geht straflos aus. Ist aber ein Mann aus einem anderen Familienverband oder einer anderen Sippe ermordet, so fangen die nächsten Blutsverwandten des Ermordeten, insbesondere sein Bruder, den Mörder und töten ihn mit Speeren.*"¹⁸ Den Brudermörder quälen in der archaischen Epoche nur sein Gewissen oder die Heimsuchungen Gottes. Die Rache an Kain wird ausdrücklich unter religiöse Strafe gestellt, denn als Rächer kommen nur Geschwister und Geschwisterkinder infrage, weshalb das Recht auf Strafe bei Jhwh bleibt. Was aber hält den Bruder- oder Vatemord wirklich auf? Welche Einrichtung versichert die Ableitung der entsprechenden Aggressionen nach außen? Wenn der soziale Zwang eine Abwehr des Verstoßes gegen Identifizierung ist, wie sieht dann die Gewalt selbst aus, gegen welche sich die Identifizierung versichert? Durkheim stellt diese Fragen nicht. Dabei weist tatsächlich jenes Verbot, das als universales Verbot mit der Hemmung des Verwandtenmordes verknüpft ist, auch auf die Antwort auf diese Frage.

Die Funktion, die Durkheim dagegen dem Strafrecht anweist, greift speziell unter den Bedingungen nicht, für die seine Solidarität genuin gelten soll, unter den Bedingungen der archaischen oder primitiv genannten Gesellschaft, deren Sozialstruktur er zu schematisch und einseitig unter dem Begriff der *mechanischen Solidarität* faßt.

Durkheim vergleicht die Individuen im Kontext der mechanischen Solidarität mit den Molekülen der anorganischen Chemie. Wie jene können auch soziale „Moleküle“ nur unter der Bedingung kohärent zusammen agieren, wenn sie wie die Moleküle anorganischer Körper ohne Eigenantrieb sind, d.h. ohne eigenen Willen. Ihre Dynamik wird ausschließlich von den äußeren Umständen bestimmt, d.h. sie ist vollständig fremdbestimmt. Diese Auffassung von einem sozialen Handeln rein als *reactio* suggeriert förmlich seine Beschreibung als mechanisches Verhalten.

In den Gesellschaften, deren Solidarität nach ihm als mechanische zu bestimmen ist, kann daher auch das Individuum nicht über sich selbst bestimmen, sondern es scheint vollständig den Forderungen dieser mechanischen Solidarität zu erliegen, was dann aber auch jeden Grund für Strafe oder Sanktion erübrigen müßte.

¹⁸ G.Tessmann, Die Mbaka- Limba, Mbum und Lakka, Zeitschrift für Ethnologie 60, 1928, S.318-9

Gesellschaften, welche sich durch mechanische Solidarität auszeichnen, lassen sich mit Durkheim charakterisieren als segmentäre Gesellschaften, deren Segmente relativ gleich sind. Die Bausteine segmentärer Gesellschaften sind die untereinander gleichen Segmente, die Gesellschaften also nur das Gefüge ihrer wiederholten Hinzufügung oder Addition.

In diesem Konzept mechanischer Solidarität gibt es keine Freiräume wie die Gefühle der Scham oder der Großmut als Abwehr vor sozialer Zudringlichkeit (Scham) oder Gründen sozialer Verbindungen (Großmut). Ja es spricht im Grunde dem Eigenwillen jeden Spielraum ab, denn das Individualbewußtsein fällt unter den Bedingungen einfacher Gesellschaften, die durch ihre mechanische Solidarität zusammengehalten werden, mit dem Kollektivbewußtsein zusammen. Abweichendes Verhalten oder Zuwiderhandeln dürften in ihnen per definitionem nicht vorkommen und stellen daher auch im Konzept Durkheims schwer lösbare Probleme. Weil die Gleichheit der Umwelt oder der Lebensverhältnisse, welche die Mitglieder teilen, der Inhalt ihres Bewußtseins ist, gleichen sich auch die Bewußtseine jedes einzelnen Mitglieds dieser Gesellschaft. Diese Gleichheit der Bewußtseinsinhalte des Bewußtseins ihrer Individuen nennt er Kollektivbewußtsein, und wenn die allen gemeinsamen Bewußtseinsinhalte das individuelle Bewußtsein beherrschen, herrscht das Kollektivbewußtsein total, ist das Einzelbewußtsein also als Einzelbewußtsein eine Illusion. Ein derart bestimmtes Kollektivbewußtsein bietet keiner anderen Vorstellung, keiner ihr widersprechenden Verhaltensweise Raum, und jeder andere Vorstellungsinhalt könnte nur Eingang finden als Vorstellung einer fremden Welt, deren Vertreter plötzlich in jene homogene und hermetisch geschlossene Welt eindringen und damit den Beweis erbrächten, daß es jenseits der Grenzen der eigenen Welt wenigstens auch noch eine andere Welt gäbe. Wird diese Erfahrung durch einen oder vereinzelt Fremde vermittelt, dann stellt sich jener zunächst verschwundene Widerspruch von Individual- und Kollektivbewußtsein wieder her, bei dessen Wahrnehmung der Fremde zum Vertreter des Individualbewußtseins, zur Gefahr für den Konsensus wird. Auf die gleiche Weise wird aber auch der Einzelne in der Beharrlichkeit seiner Singularität zum Fremden in der Gesellschaft, ja der Fremde selbst zu ihrem unabdingbaren Mitglied, das Durkheim ausblendet.

Mechanische Solidarität: Kollektiv- versus Individualbewußtsein

Über die Unterscheidung der Bewußtseinsweisen, die für das Individuum als Individuum typisch sind, und jener, welche jeder mit den anderen teilt, also angesichts der Unterscheidung eines besonderen-, individuellen- und eines allgemeinen oder kollektiven Bewußtseins, bestimmt Durkheim die Grundformen der Solidarität aus dem keineswegs dialektisch begriffenen Verhältnis dieser beiden Bewußtseinsformen zueinander. "*Wir haben zwei Bewußtseinsweisen in uns: die eine enthält Zustände, die nur jedem von uns eigen sind und die uns charakterisieren, während die Zustände der anderen der ganzen Gesellschaft eigen sind.*"¹⁹ Die Bewußtseinsweise, welche allen gemeinsam ist, nennt er *Kollektivbewußtsein* oder auch *den psychischen Typ der Gesellschaft*, der mit dem Individualbewußtsein entweder übereinstimmen oder zu ihm in Opposition stehen kann. Das, was im Bewußtsein mit allen übereinstimmt, das *soziale Ich*, der kultivierte Stil des Verhaltens, die verinnerlichten Vorstellungen und Normen, bei Durkheim alles Zwangerscheinungen, ist dem Individuum aber nicht angeboren, sondern wird im Sozialisationsprozeß erst erworben und fixiert, es variiert demnach mit der Gesellschaft und innerhalb der Gesellschaft mit den Positionsbestimmungen und Sozialisationsbedingungen und mit diesen Differenzierungen auch das, was als Individualbewußtsein davon abgesetzt werden kann. Wenn das Individualbewußtsein nichts gegen das soziale- vermöchte, noch gegen seine es bedingenden Institutionen, wie erklären sich dann aber deren Veränderungen? Wird der Wille oder das Individuum, sprich: die Freiheit, in dieser Funktion dispensiert, dann bleiben nur noch die akzidentellen Launen der umgreifenden Natur als Gründe der Veränderungen des Sozialen wie des Individuellen übrig, gegenüber deren Kausalität der Mensch als Reaktionsautomat erscheint.

Das Individualbewußtsein erscheint in Durkheims Perspektive negativ als Maßstab erfolgreicher Sozialisation, als mehr oder minder großer Restanteil, der seiner Sozialisierung widerstrebt; je weniger es gegenüber dem Kollektivbewußtsein in Erscheinung tritt, desto sozialer oder solidarischer ist das Individuum, das bei Durkheim nur die Funktion einer Grenzbestimmung sozialen Verhaltens erfüllt. Dieses Verhältnis des Kollektivbewußtseins zum Individualbewußtsein reflektiert Durkheim außerdem und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Zwangs, d.h. der Formen des Aufoktroyierens. Dem Individualbewußtsein kommt dabei nur eine passive Rolle zu, welche außerdem mit seiner Bestimmung als Rohstoff der sozialen Formung korrespondiert. Als Subjekt der Formung erscheint dagegen stets die Gesellschaft oder ein Teil (Repräsentant) von ihr, der in Übereinstimmung mit ihr (*pars pro toto*) handelt, obgleich auch deren Subjektcharakter ohne Rückgriff auf genuin individuelles Verhalten unerklärt und widersprüchlich bleibt.

¹⁹ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S. 147

Das tautologische Argumentationsschema läßt sich auf den folgenden Zirkel reduzieren: Soziales Verhalten= Zwang. Wer zwingt? Antwort: die Gesellschaft. Wer ist die Gesellschaft? Antwort: alle, die sich sozial oder solidarisch verhalten; d.h. also: alle, die sich gezwungen verhalten, zwingen. Soziologisch bleibt dieser Satz eine Tautologie, während die Psychologie die Motive und Gründe aufklären kann, welche die Gezwungenen als Aggressoren, d.h. als Zwingende, prädestiniert. Die Transformation des Opfers in den Täter, dessen Wesen als Opfer hinter seiner Erscheinung als Täter verborgen bleibt, löst jene logische Tautologie in eine Genealogie des Verhaltens und der Moral auf, die Durkheim allerdings ignoriert. An Nietzsches *Genealogie der Moral* wäre zu erinnern.

Die Rekonstruktion dieser Tautologie verweist außerdem auf das unvollständige Leviathanische Konzept Durkheims: Wenn der Krieg mit Clausewitz die gewaltsame Unterwerfung des fremden Willens und Verhaltens ist, denn als Ziel des Krieges gilt die Beugung des gegnerischen Willens, dann ist die Gesellschaft, sofern man Durkheims Bestimmung folgt, eine Form des Krieges, und zwar die Form des Krieges, in der an die Stelle der brutalen Gewaltmittel zur Beugung des Willens neben der Androhung ihres Gebrauchs die verschiedenen Sanktions- oder Nötigungsmittel getreten sind, welche die Strategien und Taktiken des sozialen (kriegführenden) Verhaltens leiten. Die Androhung der Gewaltmittel wirkt über ihre Vorwegnahme in der Imagination, weshalb die Drohung meistens ausreicht. Die Vorschriften oder Regeln, nach denen ohne todbringende Gewaltmittel gekämpft wird (Strategien der Abwehr der Sanktionsandrohung), erhalten also ihre Autorität durch die Androhung des Einsatzes der Gewaltmittel, deren Gebrauch den Krieg im geläufigen Sinne auszeichnen, dessen Präsenz in der Form seiner Androhung die Einhaltung der Regeln gewährleistet. Wer sich diesen Regeln widersetzt, erfährt jene Gewalt, welche der politischen Verkörperung der Gesellschaft übertragen worden ist, d.h. den Zustand, den die Solidarität der Gesellschaft nicht aufgehoben, sondern nur verschoben hat, den Krieg. In der Gesellschaft wird der Krieg nach Spielregeln geführt, deren Einhaltung die Sanktionsinstanzen verbürgen, die als letzte Mittel auch Gewaltmittel anwenden.

Das soziale Verhalten wird in der Perspektive Durkheims verbürgt durch die imaginierte Vorwegnahme der Rache. Die Entscheidung, ihr (der Rache) auszuweichen, erscheint ihm als Zwang. Die Gesellschaft begründet den Frieden, indem sie den Krieg mit sich selbst führt, und zwar als regelrechte Kontroverse ihrer Interessen, welche von der Instanz, die das Gewaltmonopol hält, in die Gewalt ausschließenden Schranken gehalten wird. Der Einfluß von Hobbes läßt sich nicht verleugnen. Diese Konsequenz bringt Durkheim auch in eine erstaunliche Nähe zu Max Weber, die aber zugleich den Abstand beider Positionen anzeigt: "*Vergemeinschaftung ist dem gemeinten Sinn nach normalerweise der radikalste Gegensatz gegen >Kampf<... Vergesellschaftungen andererseits sind sehr oft lediglich Kompromisse widerstreitender Interessen, welche nur einen Teil des Kampfgegenstandes oder der Kampfmittel ausschalten (oder dies*

*doch versuchen), den Interessengegensatz selbst und die Konkurrenz aber bestehen lassen."*²⁰

Indem Durkheim jene Reaktionsfolgen des Objekts der sozialen Zwänge, welche sich in ihrer Abwehr äußern und damit nicht in der Gleichförmigkeit seines Verhaltens, aber auch nicht als Verbrechen, nicht mehr reflektiert, entgeht ihm auch der Beitrag jener an der Gestaltung des sozialen Sachverhalts. Das sind eben Gründe des Sozialen, die im Individualwillen ruhen. Der soziale Mensch ist in Durkheims Konzept der vollständig durch soziale Formen geprägte Mensch, der auf diese Formen in seinem Verhalten reduzierte Mensch, dessen Andersein er dann auch methodisch legitim einklamern kann. Seine sozialen Formen des Verhaltens erfährt der Mensch bei Durkheim grundsätzlich passiv. Als soziales Wesen erscheint er bei Durkheim durch und durch als Opfer. Die Alternativen der Resistenz, auf welche bereits die alternativen Unterwerfungs- oder Überredungsmethoden deuten, die alternativen Gründe des Unterwerfungserfolgs und der Unterwerfungskosten, all das verweist auf jene Faktoren und Antworten des Sozialen, die Durkheim ausblendet.

Die Stärke der solidarischen Bindungen erklärt Durkheim dagegen tautologisch mit dem Ausmaß der Übereinstimmung des kollektiven und des individuellen Bewußtseins, das Sozialverhalten also als den Verzicht auf den Eigensinn oder als Ausschaltung des *principium individuationis*, das, wenn es ein Ergebnis der Organisation ihrer Übereinstimmung ist, durch das Ausmaß des Zwangs, ex negatione die Kraft des Willens anzeigt, die sie aufzuheben hatte; weiter erklärt er sie mit der Intensität des Kollektivbewußtseins und mit der Deutlichkeit oder Eindeutigkeit der Übereinstimmungen. Wenn Individual- und Kollektivbewußtsein kongruent sind, dann hängt das Ausmaß der Solidarität von der Intensität des Kollektivbewußtseins ab und wenn die Gemeinsamkeiten unmißverständlich und recht eindeutig fixiert sind, dann gibt es keinen Raum mehr für Meinungsverschiedenheiten inbezug auf sie. "*Der Konsensus ist also so vollkommen wie möglich.*"²¹

Das Individualbewußtsein ist demnach grundsätzlich asozial, der unsozialisierte Rest des Individuums, und Solidarität nur unter der Bedingung der Subordination des individuellen Bewußtseins unter das kollektive möglich oder unter der Bedingung der Unterordnung des individuellen Bewußtseins unter die Organisation, welche entweder die Übereinstimmung des Bewußtseins oder die funktionale Ergänzung der Handlungen der Individuen regelt. Die Darstellung der Beziehungen beider Bewußtseinsformen im Begriff eines sich ausschließenden Widerspruchs und damit des einzig akzeptablen Verhältnisses beider Kategorien im Begriff der Unterordnung ist fragwürdig und voreilig. In ihr wird die Gesellschaft zum Gefängnis des Individuums oder zum Korsett seiner Handlungen, das soziale Individuum zum Automaten ohne Eigenwillen und damit das Modell obsolet. Die Idee der Gesellschaft als einem Horizont individueller Möglichkeiten, einer sozialen Einräumung und Einrichtung des individuellen Handelns und seiner Förderung, welche genauso Objekt dieses individuellen Handelns ist wie

²⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S.22

²¹ E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, *ibid*, S.193

jene Individuen ihr Objekt, bleibt in Durkheims Konzept prinzipiell ausgeblendet. Der Zwang, den die Gesellschaft auf die Einzelnen tatsächlich ausübt, wird als unaufhebbares Schicksal verabsolutiert und fetischisiert und da Durkheim in allen wirk-samen Zwängen welche individuelles Verhalten angleichen das Wirken des Sozialen sieht, er das Kalkül der Realfunktion oder der Ichtriebe Freuds nicht zu kennen scheint, ist ihm auch der Blick in das Land der selbst auferlegten und selbst akzeptierten Zwänge, d.h. der genuin individuell begründeten Zwänge, verwehrt. Auch das Versprechen, auch die Vereinbarung bindet, beide verpfänden sich selbst und machen zur Pflicht, was versprochen, was vereinbart wurde. Ohne diese Selbstverpflichtung gäbe es kein Ich, kein individuelles Wollen und auch keinen Befehl, der sich und anderen befehlen könnte.

Indem seine Hierarchisierung des Bewußtseins, die Subordination des individuellen unter das soziale Bewußtsein die tatsächliche Komplementarität beider Bewußtseinsformen kategorisch ausschließt, verschließt sie sich auch wesentlicher Einsichten in die soziale Realität, z.B. der psychoanalytischen Einsicht: "*Gehorsam dem Gesetz gegenüber... hat den Anstrich, als würde es dem Individuum nur von außen aufgezwungen, aber das Bedürfnis nach Gesetz stammt aus dem Inneren.*"²² Allein die Komplexität des menschlichen Organismus, seine funktionelle Differenzierung und Integration seiner Assimilation und Dissimilation, seiner Reizbarkeit, seiner Muskelbewegungen, Reflexe und höheren biologischen Regelkreise legen den Schluß nahe, daß dieser Organismus von sich aus geeignete Homöostasen anstrebt, zu denen auch die soziale Umwelt gerechnet werden muß, welche dem Menschen zu allererst als ein "*sozialer Uterus*" (A.Portmann) begegnet. Wachstum des Organismus erfordert dessen Zentralisation, d.h. Abgrenzung von der Umwelt, und seine Assimilationsleistungen versichern ihn vor der Auflösung durch die nicht assimilierbaren Elemente, deren Neutralisierung und vorsorgliche Ortung Ergebnis seiner Akkomodation ist. Das Soziale erweist sich auch als Horizont der Erfüllung dieser Funktionen.

Aber auch die andere Einsicht wird von ihm preisgegeben, daß alle soziale Lebensform des Menschen wesentlich Übereinstimmung oder Konvention, und daraufhin erst Sitte oder Recht (Politik) sowie Religion oder öffentliche Meinung ist, d.h. daß sie objektive Institution ist, nur insofern subjektive Institutionen sie stützen, welche ihre tiefere, un- und vorbewußte Fixierung, die erforderlichen und verlässlichen Routinen darstellen. Auf diese kann sich die Organisation des sozialen Verhaltens aber alleine nicht verlassen, weil alle tiefere Fixierung ein Anpassungsnachteil gegenüber dem ständigen Wandel der Ereignisse bedeuten würde, welche seine Umwelt bestimmen. Wäre sie mehr als hergestellte oder imputierte Institution, dann schlosse das aufgeprägte Verhalten jegliches Lernen, jegliche Fähigkeit der Anpassung an neue Umstände aus, und verlöre den Vorteil, den der Mensch mit seiner *Instinktreduktion* gewonnen hat, seine *Weltoffenheit*, aber vor allem würde sie seine konstitutionelle *Ex-zentrität* oder *Intentionalität* (in-der-Welt-sein) negieren, nämlich das Vermögen,

²² E.Jones, Die Theorie der Symbole etc., ibid, S.334

sich auf sich selbst und seine Umwelt variabel einzustellen und beides zu verändern, und das vor allem der Identitätssicherung wegen, mag sie auch noch so irre gehen. Allein die Möglichkeit, daß sich das "soziale Zwingsystem" dem ökologischen Druck, den ökologischen Veränderungen gegenüber anpassungsfähig erweisen muß genauso wie gegenüber den historischen Ereignissen, weist daraufhin, daß der Wille und das Bewußtsein des Menschen dieses Zwangssystem, das Durkheim Gesellschaft nennt, beeinflussen können, was auch Durkheim schließlich nicht vollends ausgeschlossen hat. Wäre die Form der Gesellschaft nichts anderes als eine abhängige Variable äußerer Wirkfaktoren, dann wären jene eben der Grund ihrer Formen, diese eben nur Epiphänomene jener kosmologischen Ereignisse und jede intern begründete Antwort auf Herausforderungen, jede interne Begründung ihrer Veränderung auch ohne den Druck von außen ausgeschlossen. Schon mit der Setzung der Eigengeltung des Sozialen widerspricht Durkheim tatsächlich seiner Bestimmung des Sozialen durch den Zwang, *denn das Wesen des Sozialen ist selbst nicht sozial*. Die Funktion sozialer Systeme verweist auf die Individuen als ihre Subjekte und Objekte. Das Individuum als Objekt des Zwingsystems wird durch das Wirken der Zwinggewalt zur erzwungenen Verhaltensform, die ihrerseits nichts anderes verkörpert als eben die sozialisierende Zwinggewalt, welche damit als Subjekt und Objekt sozialer Zwänge zugleich sichtbar wird, d.h. real als der Widerspruch im Sozialverhalten selbst, theoretisch: als der Widerspruch im Begriff der sozialen Tatsache, der im Versuch seiner Überwindung nicht nur die soziale Dynamik sondern auch die Veränderung der Institutionen hervortreibt. Sobald man diese dialektische Einheit von Subjekt und Objekt im Begriff des Sozialen preisgibt, verfliegen die sozialen Erscheinungen entweder im Belieben des Wollens oder erstarren sie in den prokrusten Formen widerständiger Verkörperungen.

Entgegen seiner eigenen Intention führt selbst Durkheims Argumentation über die soziale Pathologie, auch zum individuellen Beitrag der Formen des Sozialen, nämlich wenn sie zu zeigen vornimmt, wie sich das Gesunde vom Pathologischen, das Normale vom abweichenden Verhalten unterscheiden läßt. So bemüht er sich darzustellen, daß normal ist, was der Durchschnitt tut, was als Durchschnitt gilt und was als Durchschnitt erscheint, denn die geringere Häufigkeit des abweichenden Verhaltens zeigt, daß es dieser Verhaltensweise schwerer fällt, sich im Durchschnitt zu erhalten, und die größere Häufigkeit des Normalen, daß sein Verhalten generell vorteilhafter ist. Diese Differenz der Häufigkeiten des Normalen und Pathologischen könnten aber ebenso gut eine Differenz der Verteilung des Mutes in der Bevölkerung anzeigen. Schon diese Überlegung legt den Schluß nahe, daß Besonderheit und Allgemeinheit eines Verhaltens, wenn es denn durch die Häufigkeit oder Seltenheit seiner Verbreitung bestimmt wird, genauso wie es von der Einsicht in seinen Vorteil und dann von der allgemeinen Bereitschaft zur Aufnahme des Verhaltens abhängig ist, also von der Zustimmung oder der Gesinnung der Einzelnen, durch die es zur Konvention oder Norm wird oder nicht, abhängig sein kann von der Bequemlichkeit oder von der Kraft oder dem Mut, sich zu

widersetzen, und im Falle der Täuschung oder Lüge auch von der Verteilung der Intelligenz.

Durkheim selbst wird diese Bestimmung des Sozialen (normal/ pathologisch) allerdings nur problematisch, um eine Erscheinung entweder als *Survival* oder als angemessenen Ausdruck der gegebenen sozialen Bedingungen bestimmen zu können. Er gibt zu, daß der Soziologe "*in die Verlegenheit kommen kann, nicht feststellen zu können, ob eine Erscheinung normal ist oder nicht*",²³ und weist daraufhin, daß das einzige Mittel dieser Verlegenheit zu entkommen, die Rückführung der konstatierten Allgemeinheit auf die Bedingungen ist, welche sie in der Vergangenheit hervorgebracht haben. Als Beispiel einer solchen Prüfung verweist er auf die Anarchie der Marktwirtschaft, welche allgemein bedauert wird. Das Tauschsystem und -verhalten ist trotz des Bedauerns dann normal, wenn es mit den Bedingungen übereinstimmt, welche ihm in der Vergangenheit zum Durchbruch verholfen haben, während es dagegen pathologisch und zum Absterben bestimmt wäre, wenn es mit der altertümlichen Struktur z.B. der segmentären Gesellschaft zusammenhinge, was aber, wie er versichert, in diesem von ihm gewählten Beispiel nicht der Fall ist.

In dieser Perspektive bedient er sich aber tatsächlich nicht der Unterscheidung des Durchschnittlichen von der Ausnahme, sondern er prüft die Übereinstimmung der durchschnittlichen Verhaltensweise mit zwei sozialen Strukturen, von denen eine diese Verhaltensweise hervorgebracht haben soll und die andere als spätere oder historisch parallele entweder mit dieser auch übereinstimmt oder nicht. Wenn das gleiche Verhalten als Durchschnittsverhalten in zwei unterschiedlichen Sozialstrukturen erscheinen kann, kann es aber weder auf die eine noch auf die andere Sozialstruktur als dessen Grund zurückgeführt werden, womit er sich selbst mit seinem Postulat in Widerspruch setzt. Hier kann auch der historische Horizont, der dem Phänomen einen früheren oder späteren Ereignisraum zuweist, nicht aus der Verlegenheit helfen, denn dieses Urteil hängt ab von dem Umfang der historischen Betrachtung und ihrer Möglichkeit, d.h. von seiner Setzung. Diesem Widerspruch entkommt Durkheim also auch nicht durch die Qualifikation des Verhaltens in der einen Struktur als normal und in der anderen als pathologisch, weil sie trotz historischer Aufklärung vorläufig und willkürlich bleibt.

Bestimmt dagegen die Häufigkeit einer Verhaltensweise oder ihre Seltenheit die Normalität oder Korrespondenz mit einer Sozialstruktur, was nach Durkheim ja gelten soll, dann entscheidet die individuelle Aufnahmebereitschaft der Verhaltensweise, ganz gleich ob durch mangelnde Intelligenz, Bequemlichkeit oder Übereinstimmung mit individuellen Motiven begründet, nicht nur über ihre Aufnahme und Verbreitung, sondern auch über die Durchsetzung der Struktur, die durch sie sichtbar wird, der sie entspricht und welche mit ihrer Festigung auch die Reproduktion der aufgenommenen Verhaltensweise affirmiert, d.h. es entscheidet eben kein sozialer Sachverhalt qua Zwang über die Tatsache seiner Erscheinung, sondern die individuelle Bereitschaft.

²³ E.Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, *ibid*, S.152

Der Strukturwandel findet seine *conditio sine qua non* also an der individuellen Aufnahmebereitschaft der strukturadäquaten Institutionen, so daß selbst mit Durkheim, wenn auch entgegen seinen Intentionen, der Einzelwille zum Wirkfaktor des Sozialen wird.

Mit seiner negativen Qualifizierung des individuellen Bewußtseins hinsichtlich seiner Wirkung auf das Soziale, das vom kollektiven Bewußtsein nur als dessen Grenze unterschieden werden kann, d.h. als ein Reservoir an Verhaltensmöglichkeiten, welche erst durch die sozialen Zwänge ihre soziale Form oder Gestalt erhalten, als bewußte oder unbewußte Subsumtion von Verhaltensweisen nach einer anderen als der geteilten Norm, werden zugleich auch alle Gründe der Solidarität, die von dem Individuum ausgehen, der gute Wille, die spontane und freiwillige Hilfsbereitschaft, Liebe und Sympathie ausgeschlossen oder als sekundäre Phänomene geleugnet, weil sie angeblich von den primären abzuleiten sind.

Dabei übersieht Durkheim, daß auch die Arterhaltung in der Perspektive der Biologie nur eine Funktion der Selbsterhaltung ist, denn wenn die individuelle Fitness nach der Zahl der Nachkommen eines Individuums bestimmt wird, dann stellt die Sorge um die Nachkommen eine zentrale Funktion der individuellen Fitness dar, weil ohne diese Sorge, d.h. im Wettbewerb oder Daseinskampf mit den eigenen Nachkommen, die Arterhaltung nicht gewährleistet, der Artentod die destruktive Alternative des falsch verstandenen Fitnessbegriffs wäre. Die Fortpflanzung der eigenen Gene ist nur gewährleistet, wenn das Individuum seine Angriffsbereitschaft gegenüber den eigenen Nachkommen und seinen Verwandten (den Trägern gleicher Gene) hemmt, und zwar in der Stärke variierend mit dem Grad der Verwandtschaft, mit der es zugunsten des Fortpflanzungszieles kooperiert. Die innerfamiliäre Aggressionshemmung enthüllt sich also als eine biologische Bedingung des Selektionserfolgs. Und auch schon auf dieser Stufe der Organisation des Lebens begegnen wir der Korrelation von Aggressions- und Inzesthemmung oder von Aggressionshemmung und der sexuellen Orientierung jenseits des Geltungsraumes der Aggressionshemmung.

Die genetisch begründete Ähnlichkeit zwischen Erzeuger und Nachkommen ebenso wie die zwischen Individuum und Verwandten begründet also schon das, was man mit Durkheim Solidarität durch Ähnlichkeit nennen könnte. Das Individuum der höheren Organismen kann gar nicht ohne Beziehung auf seine Erzeuger, d.h. ohne Relation auf seine Abstammung, die zu seinen besonderen Merkmalen gehört, definiert werden. Tatsächlich hat Durkheim sich auch jede Einsicht verstellt, welche ihm hätte aufschließen können, wie stark die Solidarität genetisch verankert ist, was man seinen Anmerkungen zu Spencer entnehmen kann. Spencer hat die Ähnlichkeit erkannt, die zwischen dem Phänomen, das die Genetiker heute *kinship selection* nennen, und der Solidarität der Abstammungsgruppe besteht, die selbst in den kulturspezifischen Formen der Selbstaustellung der Abstammungsgruppen noch wiedererkannt werden kann, welche die lebenden Mitglieder der Sippe, der Lineage oder des Clans zu den Geschlechtsorganen dieser zur Wesenheit, zur mystischen Person überhöhten Gruppen erklären, die umfangslogisch mit dem gemeinsamen Genpool kongruent sind, d.h. mit

einer Durkheimschen Wendung: welche in ihren Ahnen oder Geistern ihren gemeinsamen Genpool verehren und stabilisieren. Sie befruchten jene mystischen Körper durch Einhaltung der Vorschriften der Gattenwahl, welche den endogamen Kreis abgrenzen, sichern ihnen durch ihre Nachkommenschaft die Gegenwärtigkeit und erhalten dafür von ihnen die Teilhabe an ihrer Unsterblichkeit, wenigstens aber an ihrer überindividuellen Dauer (der Filialgemeinschaft), denn sie bleiben sowohl genetisch als auch im Bewußtsein der Nachkommen als Glieder derselben Kette mit ihrer Gegenwart solange gegenwärtig, wie diese Filialgemeinschaft nicht ausstirbt. Das Merkmal, an dem die Individuen ihre Verwandtschaft und damit den Zweck ihrer Kooperationsbereitschaft erkennen, wird überhöht, auf eine Wesenheit übertragen, durch sie in Personifikation vergegenständlicht. Indem sie diese Wesenheit verehren, sichern sie die Zweckerfüllung ihrer Solidarität, die Fortpflanzung ihrer Verwandtschaft, genetisch: die Behauptung eines bestimmten Genpools, als dessen Faktor die individuelle Fortpflanzung steht. Während Durkheim diese Form der Selbstanbetung der Gesellschaft als Grund ihrer Solidarität begriff, sah Spencer in diesen und vergleichbaren kulturellen Bemühungen weniger den Grund der Solidarität als vielmehr eine ihrer möglichen Ausdrucksformen, das Beispiel für eine Organisation der Abwehr der Zerstreuung oder Auflösung der genetischen Ursache der Solidarität, denn die verwandtschaftlich begründete Aggressionshemmung erweist sich keineswegs als unproblematisch. Neben der Abgrenzung der Reichweite dieser Hemmung stellt sich mit dem Problem des Abschlusses nach außen auch das Problem bedarfsweiser Öffnung der Verwandtengruppe nach außen.

Mechanische Solidarität und organische Solidarität

Bei Durkheim erscheint die Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Individuen also in dem oben bereits angesprochenen Verhältnis der Bewußtseinsformen; je stärker ihre Übereinstimmung, desto ähnlicher also auch die Individuen und je intensiver das Kollektivbewußtsein, desto stärker der Zusammenhalt. Aber diese Korrelation setzt auch eine andere voraus: je ähnlicher die Individuen desto stärker die Differenz der Gruppen, zu denen sie gehören, und je ähnlicher die Gruppen, desto größer der Variantenspielraum der Individuen in ihnen und desto leichter der Übergang von der einen Gruppe zur anderen. Der Nachdruck auf die Ähnlichkeit der Individuen in der Gruppe bedeutet auch die Akzentuierung des Unterschieds der Gruppe von anderen Gruppen, der aber eben deswegen zum Bezugsgesichtspunkt oder Maßstab der Ähnlichkeitsbestimmung innerhalb der Gruppe wird. Diese Komplementärbeziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, welche beide als Komplementäre einer sie bedingenden Einheit setzt, fällt aus Durkheims Horizont der Bestimmungen explizite und grundsätzlich heraus, obwohl sie schon in der Setzung des Individuellen als das Fremde in seinem Konzept des Kollektivbewußtseins durchsichtig wird.

Die Solidarität in dem Bewußtseinsverhältnis zwischen individueller Ähnlichkeit und einem der Intensität nach variierenden Kollektivbewußtsein nennt Durkheim "*mechanische Solidarität*" und sie bestimmt er als den unmittelbaren oder faktischen Ausdruck des Kollektivbewußtseins; deshalb nennt er jene auch "*Solidarität sui generis*".

Weil sie "*aus Ähnlichkeiten erwächst*", worunter er unter anderem auch die Abstammung oder Verwandtschaft versteht, vor allem aber den gemeinsamen Glauben, und deshalb "*das Individuum direkt an die Gesellschaft bindet*", wird diese Form der Solidarität also von ihm "*mechanische Solidarität*" genannt. Die soziale Struktur, die dieser Solidarität entspricht, wird durch die *Homogenität ihrer Elemente* und die *Segmentierung der homogenen Elemente* charakterisiert.²⁴ Sie wird durch das Kriterium der *Einfachheit* in Verbindung mit dem der *Ähnlichkeit*, welche das Kollektivbewußtsein verbürgt, gesetzt, denn die Gesellschaft, welche sich nicht aus Teilen zusammensetzt, sondern als Ganzes nur ein einziges Teil ist und kein weiteres Teil mehr in sich faßt, ist auch die Gesellschaft, die am meisten mit sich selbst übereinstimmt, in der das Kollektivbewußtsein und die Einzelbewußtseine der Mitglieder kongruent sind.

Was Durkheim mit diesen Bestimmungen ausklammert, ist die Tatsache, daß die Erscheinungen, welche sie bestimmen, die Ähnlichkeiten, auch die des Bewußtseins, Ergebnis organisierten Handelns sind, und damit keineswegs den Elementarcharakter an sich besitzen, den er ihnen zuweist. Die Bedingung der von ihm postulierten Ähnlich-

²⁴ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid*, S.222

keit ist Produkt, nämlich der Gestaltung jener Welt, in der man gemeinsam lebt, d.h. der Gestaltung der Lebensverhältnisse, die man gemeinsam teilt. Sie ist stets auch Folge der Abgrenzung einer Gruppe von der anderen und deren Welt sowie des Festhaltens ihrer Exklusivität gegenüber der anderen Gruppe und ihrer Welt.

Das Kollektivbewußtsein stellt entweder den größten gemeinsamen Teiler oder das kleinste, aber machtvolle gemeinsame Vielfache von Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Gedanken, Bedürfnissen und Einstellungen dar, je nachdem wir es unter den Bedingungen der *mechanischen* oder der *organischen Solidarität* vorfinden, welches um der Fortdauer der Gemeinschaft willen nicht ohne Nachteil oder ungestraft verletzt werden kann, weshalb es auch in den *repressiven Sanktionen* am deutlichsten zum Vorschein kommt, in dem, was man ächtet und verspottet einerseits, was man rächt oder bestraft andererseits, denen aber in den verschiedenen Formen der Solidarität und den ihnen entsprechenden Sozialstrukturen eine ganz verschiedene Bedeutung zukommt. Durkheim behauptet, daß mit ihrer wachsenden Bedeutung die Arbeitsteilung zunehmend die Funktion des Kollektivbewußtseins ersetzt und verwechselt die Erscheinung der Aufdringlichkeit, in der sich beide Institutionen (Kollektivbewußtsein und Arbeitsteilung) abwechseln, mit der Struktur des sozialen Systems, die dafür verantwortlich ist. Die mit Durkheim nur noch durch die Arbeitsteilung verklammerten alternativen Kollektivbewußtseine werden tatsächlich durch einen repräsentativen *Minimalkonsensus* der Gesellschaft verbunden, welcher der ausgesuchte Gegenstand der politischen Organisation der Meinung ist, und weniger durch die *Division du travail*, durch die Organisation der Ergänzung wirtschaftlicher Spezialisierungen.

So wie er die mechanische Solidarität von den repressiven Sanktionen des Strafrechts ableitet, so leitet er die *"organische Solidarität"* aus den Restitutionssanktionen ab, die den anderen Rechtsvorschriften ihre Geltung sichern. Einmal hängt der Einzelne gänzlich von der Gesellschaft ab, deren Einheit ihm gegenüber äußerlich ist ebenso wie die Koordination der Zusammenarbeit der Einzelnen, dann erscheint erst mit der Verwirklichung der Ergänzung seiner Teile das Ganze, das allerdings als Struktur auch ihrer Interaktion vorhergeht, diese leitet. Eine Gesellschaft, die durch die *"organische Solidarität"* verbunden ist, *"ist ein System von verschiedenen und speziellen Funktionen, die bestimmte Beziehungen vereinigen."*²⁵ Sie organisiert die Individuen nach den Funktionen, die sie im Ganzen erfüllen. *"Die Individuen sind nicht mehr nach ihrer Abstammung gruppiert, sondern nach der besonderen Natur der sozialen Tätigkeit, der sie sich widmen."*²⁶ Tatsächlich wird der Begriff des Individuums hier durch seine Differenz vom anderen bestimmt und damit auch von dem Begriff der Person, der bei ihm aber nicht problematisch wird, d.h. das Individuum wird durch seine Qualifikation oder Stellung im System der Arbeitsteilung bestimmt und auf diese Funktion reduziert. Im Falle der organischen Solidarität konstatiert auch Durkheim den Charakter der Organisation, der für ihre Erscheinungen typisch ist.

²⁵ E.Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid*, S.170

²⁶ E.Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid*, S.233

Im Falle organischer Solidarität fügt sich die Gesellschaft nicht durch die Addition gleicher Bausteine zusammen, sondern durch strukturelle Verknüpfung qualitativ verschiedener Elemente, die jedes für sich eine für den Erhalt des Ganzen relevante Funktion erfüllen, d.h. ihre (der Elemente) Struktur in der Funktion haben, welche ihnen das soziale Ganze als deren Umwelt zuschreibt.

Diese strukturelle Funktionsbestimmung der Elemente durch das Ganze verknüpft ihr Dasein mit dem des Ganzen, ohne das sie selbst funktionslos wären, eine Abhängigkeit der Teile vom Ganzen, welche in den segmentären Gesellschaften nicht besteht, denn diese funktionieren, ganz gleich ob sie sich aus einem oder aus fünf Segmenten zusammensetzen, auf die gleiche Weise.

Mit dieser Begriffswahl (organische Solidarität) folgt Durkheim der Anregung der *sozialen Anatomie* von Comte, welche die Solidarität der verschiedenen Organe, welche dementsprechend verschiedene Funktionen erfüllen, mit ihrer Lebensnotwendigkeit für den Organismus erklärt, deren Komposition der Funktion des Organismus untersteht. Was aber beide bei diesem Vergleich übersehen haben, ist die Tatsache, daß die Struktur, welche die Komposition der Elemente des Organismus bestimmt, also ihre Beziehungen festlegt, welche demnach ihre Anordnung vorschreibt, allerdings durch die Funktion bestimmt wird, welcher dieser Organismus selbst in seiner Umwelt genügt, also eine Variable einer Funktion höherer Ordnung jenseits ihres Geltungsbereichs darstellt.

Die systematische Integration der im Organismus differenzierten Funktionen seiner verschiedenen Organe untersteht der Funktion, die der Organismus seinerseits in seiner Umwelt übernimmt. Es stellt sich also hier in diesem Kontext die Frage nach der Funktion des Sozialen gegenüber dem Außersozialen, nach der Funktion der sozialen Systeme oder der Gesellschaft in ihren Umwelten, von der Comte sowohl als auch Durkheim absahen.

Durkheim unterscheidet also eine Solidarität, die mit der Gesellschaft direkt und unmittelbar übereinstimmt und in der Abstammungsordnung (Segmentärordnung) erscheint, obwohl die Abstammung auch ein Merkmal der Differenzierung oder der Besonderheit (Ergebnis von Organisation) ist, von dem er hier aber abstrahiert zugunsten seiner Funktion der Verallgemeinerung. Er unterscheidet also eine Solidarität, die mit dem Kollektivbewußtsein total übereinstimmt, welche er deshalb auch "*mechanische Solidarität*" nennt, von der Solidarität, die durch die Arbeitsteilung und ihre Funktionsziele begründet wird, und mit der ein individueller Spielraum im Rahmen dieser Funktionen erscheint, weshalb er sie "*organische Solidarität*" nennt; aber dieser individuelle Spielraum ist für ihn nur ein sekundäres Produkt der durch die Organisation der Arbeitsteilung komplizierter gewordenen sozialen Verhältnisse, welche ihrer Differenzierung entsprechend eine Dimension von Wahlalternativen oder individuellen Entscheidungen wie etwa die Berufswahl, den Qualifikations- oder Stellenwechsel gestatten, die aber immer durch diese Organisation in ihren Grenzen gehalten werden. Mit diesen Alternativen der sozialen Position korrespondieren auch Alternativen der Weltanschauung oder des Kollektivbewußtseins; denn die organisch

solidarisierte Gesellschaft besteht aus der Zusammenfügung verschiedener Kollektive, welche sich spezialisiert und ihrer gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit wegen zusammengetan haben. Der individuelle Spielraum in dieser Gesellschaft wird determiniert durch den Grad der Differenzierung des Ganzen, in dem das Individuum wie seine Gruppe Teilfunktion ist, d.h. er wird als Illusion oder Schein bestimmt, wenigstens aber als ein Oberflächenphänomen. So wie der soziale Mensch in dem einen Fall nur sozial ist, wenn er das Kollektivbewußtsein verkörpert, so ist er in dem anderen Fall nur dann sozial, wenn er die nachgefragte Qualifikation oder Ergänzungsleistung ausübt oder die mögliche Stellung, die das Ganze dafür ausweist, einnimmt.

Die komplementären Merkmale mechanischer und organischer Solidarität

Form: Kongruenz	Funktion: Integration
Glaubens- u. Wertvorstellungen	Sparten der Arbeitsteilung
Abstammung	Statusdifferenzierung
Ähnlichkeit	Ergänzung

Genauso wie in dem einen Fall die Ähnlichkeiten zu den sozialen Zwängen führen, ergeben sich aus den funktionalen Abhängigkeiten in dem anderen Fall wiederum nur soziale

Zwänge für ihn, wenn auch die Ähnlichkeiten sich jetzt in die verschiedenen Gruppen ihrer arbeitsteiligen Funktionen gliedern, diese sich in der Gesellschaft also vervielfältigen. Mit der weiteren Gliederung erscheinen beispielsweise die berufsständischen Solidaritäten oder die Ähnlichkeiten, deren Ursache die Arbeitsteilung ist, im weitesten Sinne auch die Differenzierung und Zusammenfassung der politischen Solidaritäten. Der Ähnlichkeit von Gestalt und Form des Verhaltens (Aussehen, Abstammung, etc.) wird eine Ähnlichkeit der Funktion des Verhaltens oder Handelns (Beruf, Qualifikation, Interesse, etc.) gegenübergestellt.

In Wirklichkeit ist das Modell der organischen Solidarität bei Durkheim also eine Variation seines Modells der mechanischen Solidarität, es wird nämlich vorgestellt als komplizierter konzipiertes mechanisches Modell, in dem die individuellen Freiheitsgrade aus der Mehrseitigkeit der Verwendungsmöglichkeit der Teile (den zunächst noch nicht nach Qualifikationen und Status differenzierten Individuen) im in sich differenzierten Ganzen durch Wahlfestlegung entstehen. Die Freiheit erscheint z.B. in der Berufswahl, während das Ausbildungs- und Berufsangebot die Funktion des sozialen Zwangs vertritt, aber eigentlich nur eine Funktion der Kontingenz erfüllt.

Trotz unterschiedlicher Funktionserfüllung, welche die Einzelnen oder Gruppen unterscheidet, können sie aber gemeinsame Kollektivvorstellungen oder gemeinsame Abstammung noch solange teilen, bis der Arbeitsmarkt endlich die Qualifikationen nach seinen Erfordernissen derart über das Land gestreut hat, daß einst zusammengehörige Gruppen unter fremden leben und arbeiten müssen und damit auch die Kombination von Bewußtsein und Spezialisierung variiert.

Aber auch Vertreter gemeinsamer Funktionen, Berufs- und Spezialistengruppen, divergieren nach Glaubens- und Wertvorstellungen oder nach verschiedener Abstammung und sehen davon ab, solange sie wenigstens gemeinsame Interessen der Koope-

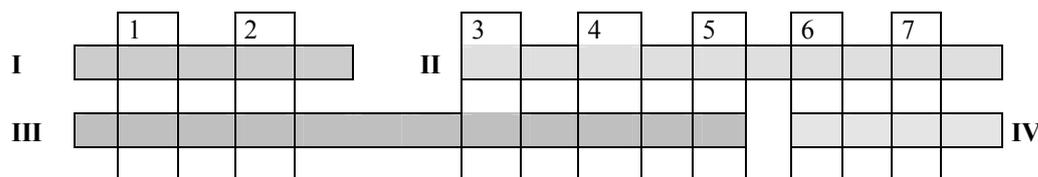
ration teilen. Die Anzahl der Bauelemente der Gesellschaft und die ihrer Formen variiert und damit auch das Potential ihrer Kombinationsmöglichkeiten, durch die sie wiederum als Erscheinungen differenzierbar sind.

Kollektivbewußtsein	
1	2

Kollektivbewußtsein			
1	2	3	4

I	II		
1	2	2	3

I, II = Kollektivbewußtseinsformen; 1-4 = Sparten der Arbeitsteilung



I, II, III, IV Kollektivbewußtseinsformen; 1-7 Sparten der Arbeitsteilung

Die Unterscheidung der Gesellschaften und die Erklärung ihrer Entstehung aus den ihnen vorhergehenden Formen ist mit Durkheim eine Aufgabe der *sozialen Morphologie*. Drei Gesichtspunkte bestimmen die Unterscheidung: 1. die *Variation innerhalb ein und desselben Typus der Solidarität*,

Kollektivbewußtsein	Berufe/Qualifikationen
=	=
=	#
#	=
#	#

(=) = gleich/ übereinstimmend (#) = ungleich, verschieden

z.B. die Unterscheidung der Gesellschaften nach den Formen ihres Kollektivbewußtseins. 2. die *Unterscheidung der Gesellschaften nach ihrem Solidaritätstypus* (mechanische, organische Solidarität) und 3. die *Unterscheidung*

der Gesellschaften nach dem Grad ihrer Differenzierung, und zwar a) innerhalb jedes Solidaritätstypus und b) generell. Unter allen Gesichtspunkten der Unterscheidung soll man vom Einfachen zum Komplizierten fortschreiten (siehe Comte). Durkheim ist davon überzeugt, "daß die Gesellschaften in Wirklichkeit nur verschiedene Kombinationen einer und derselben ursprünglichen Gesellschaft sind. Nun kann sich ein und dasselbe Element mit seinesgleichen nur in einer beschränkten Zahl von Formen kombinieren, besonders wenn die Teilelemente wenig zahlreich sind, und dasselbe gilt von den resultierenden Kombinationen; das ist auch bei den sozialen Segmenten der Fall. Die Skala der möglichen Kombinationen ist also begrenzt, und sie müssen sich wenigstens der Mehrzahl nach wiederholen. Auf diese Weise kommen die sozialen Arten zustande."²⁷ Erst wenn der Mechanismus der Zellteilung, welcher stets die gleichen Zellen hervorbringt, das Ausmaß der Unüberschaubarkeit erreicht, das Prinzip der Segmentierung z.B. die Aufrechterhaltung der sozialen Einheit nicht mehr gewährleisten kann, können nur noch andere Strukturen jenen Zusammenhang herstellen und garantieren, der unter den Bedingungen des einfachen Organisationsprinzips nicht mehr zu gewinnen ist, Strukturen, welche z.B. eine clan- oder stammesspezifische Arbeitsteilung und deren Integration organisieren.

²⁷ E. Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, ibid, S.173

Kollektivbewußtsein

Während die funktionale Differenzierung im System der Arbeitsteilung als Bestimmungsmerkmal eines Typus der Solidarität mit der gebotenen Klarheit von Durkheim vorgestellt wird, gewinnen seine Versuche der Bestimmung des Begriffs "*Kollektivbewußtsein*" nicht den gleichen Grad an Deutlichkeit. "*Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer gleichen Gesellschaft bildet ein bestimmtes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte es das gemeinsame oder Kollektivbewußtsein nennen.*"²⁸ Riten, Mythen, Symbole und die Gefühle, welche sie hervorrufen und bannen, gelten als Elemente des Kollektivbewußtseins, objektive Vergegenständlichungen und subjektive Verinnerlichungen, welche die Sprache und die Rede voraussetzen, die also auch dazugehören. Wo es sie gibt, zählt auch die Schrift dazu, nicht dieser oder jener Schrifttypus, sondern die Literalität der Gesellschaft. Dem Rituellen nächst verwandt sind die Sitten und Gebräuche, auch sie lassen sich diesem Begriff unterordnen, ebenso wie das gemeinsame Rechtsbewußtsein im Unterschied zum gesetzten Recht, das er ausdrücklich ausschließt. Auch das Gewissen schließt dieser Begriff wie das gesetzte Recht *nicht* ein: "*Es ist also etwas ganz anderes als das Gewissen eines jeden einzelnen, obwohl es nur bei den Individuen verwirklicht ist.*"²⁹ In seinem Buch über den Selbstmord³⁰ erörtert er allerdings ein sozial geformtes individuelles Gewissen, in welchem das Individuum sozial und das Soziale individuell erscheint.

Das Wortelement Bewußtsein des Kompositums Kollektivbewußtsein impliziert also keineswegs die Form der Verinnerlichung oder seine Hintergrundstellung, sondern es bezieht sich zunächst auf die Ähnlichkeit der Inhalte des Bewußtseins, auf welche sich jenes konzentriert, welche ihrerseits auf die gemeinsam geteilte Welt verweisen. Es sind also die Inhalte des Bewußtseins gemeint, in denen die individuellen Bewußtseine übereinstimmen und mit deren Herausstellungen sie sich gemeinsam identifizieren. Durkheim sagt ausdrücklich: "*Wir wollen also nicht wissen, ob das Kollektivbewußtsein ein Bewußtsein ist wie das des Individuums. Mit diesem Wort bezeichnen wir einfach die Gesamtheit der sozialen Ähnlichkeiten, ohne damit über die Kategorie zu entscheiden, mit der dieses System von Phänomenen definiert werden muß.*"³¹ Das Kollektivbewußtsein wäre nach dieser Definition also ein System gemeinsam geteilter Inhalte, ein System von Glaubenssätzen, Wertvorstellungen, Verhaltensnormen usw., welche das sozial gleichförmige Verhalten und Vorstellen deshalb gewährleisten, weil man es zu diesem Zweck auch besonders herausstellt und welche nur in dieser Herausstellung auch als ein soziales System zu identifizieren sind, das einerseits äußer-

²⁸ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S. 121

²⁹ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S. 121

³⁰ Siehe: E. Durkheim, Der Selbstmord, Neuwied, Berlin 1968

³¹ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S. 122

lich in objektiver Gestalt (Kultursysteme) gegeben ist und andererseits in den korrespondierenden Formen subjektiver Verinnerlichung erscheint oder erscheinen kann. Dem Kollektivbewußtsein muß dementsprechend eine den Individuen äußerliche, aber ihnen gemeinsame Welt gegenüberstehen, welche gleiche Ansichten und gleiches Verhalten bedingt, die ihrerseits durch gemeinsam gebrauchte Gegenstände, Werke, Symbole sowie Gebrauchsformen vergegenständlicht werden, mit denen man sich vor allem deshalb identifiziert, weil es die allen gemeinsamen sind, welche Gemeinsamkeit der Gruppen unterstreichen oder heraufzubeschwören gestatten.

In der organisch solidarisierten Gesellschaft erscheinen daher mehrere, teils konkurrierende Kollektivbewußtseine, deren Konkurrenz aber über die Interessen, welche die Arbeitsteilung reguliert, in einem komplexeren Kollektivbewußtsein, und sei es auch nur ein Minimalkonsens, neutralisiert wird, während die mechanisch solidarisierte Gesellschaft durch ein einziges, relativ einfaches und weniger flexibles Kollektivbewußtsein, durch Identifizierungen und Projektionen, die alle teilen, bestimmt wird.

Differenzierung des Kollektivbewußtseins nach seinen Quellen und Niederschlägen im individuellen Bewußtsein:		
äußerliche Organisation des Verhaltens		innerliche Organisation des Verhaltens
Riten Mythen Symbole	a) religiöse b) politische c)berufsständische n) etc.	relig. Gefühle
Regeln Sitten Bräuche Schrift Sprache		Moral Arbeitsmoral Gesinnung Interessen Rechtsbewußtsein
gesetztes Recht ?		Scham Inzestscheu Gewissen ?

Das Kollektivbewußtsein reduziert sich in der organisch solidarisierten Gesellschaft auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner, während die mechanisch solidarisierte Gesellschaft ein von allen geteiltes gleiches Bewußtsein fordert, den größten gemeinsamen Teiler. Aus diesem Grunde wird die Differenz einfacher Gesellschaften weniger in den Institutionen ihrer Naturbewältigung und Subsistenzsicherung sichtbar, denn in den Methoden der Naturbewältigung und des Lebenserwerbs zeigt das Verhalten ihrer Mitglieder weniger markante Unterschiede als in den religiösen und magischen Spezialisierungen, in denen sich ihr Kollektivbewußtsein (Religion, Mythologie, Ritus und Sitte) ausdrückt. So erklärt Durkheim einerseits die Ähnlichkeit primärer Wildbeutergesellschaften (Subsistenzstrategie) wie er andererseits auf die beträchtlichen Unterschiede der Ausdrucksformen des Kollektivbewußtseins in diesen Gesellschaften hinweist.

Wenn also Vorstellungs- und Verhaltensgleichheit oder Ähnlichkeit die Funktion des Kollektivbewußtseins ist, dann hängt das Vermögen, in Gruppen unterschiedlicher Größe und Organisation gleiche Vorstellungen und Verhaltensformen zu erzeugen

oder aufrechtzuerhalten, davon ab, inwieweit sich die Welten, welche der Inhalt des jeweiligen Bewußtseins ist, gleichen. Verschiedene Formen des Kollektivbewußtseins reflektieren verschiedene Welten und die Koordination alternativer Kollektivbewußtseine und die dazugehörigen Welten fordert ihrerseits ein Kollektivbewußtsein, das nicht nur die integrierten Bewußtseinsformen respektiert, sondern sie auch in einer von ihnen geteilten politischen und öffentlichen Welt zusammenführt, die jene ihrerseits auch als Bestandteil von ihrem akzeptieren können, welche also das auf der Ebene der Arbeit verschiedene Verhalten im Horizont der Politik zu harmonisieren in der Lage ist. Diese Feststellung relativiert Durkheims Aussagen über das Zurücktreten oder gar Verschwinden des Kollektivbewußtseins im Horizont der organischen Solidarität. Das Kollektivbewußtsein, das die Übereinstimmung des Verhaltens und der Vorstellungen in der organisch solidarisierten oder funktional differenzierten Gesellschaft garantieren soll, wird hier selbst zum Gegenstand spezialisierter Tätigkeit, seine Aufrechterhaltung eine spezielle Funktion der organischen Solidarität.

Durkheim zählt die religiösen, die nationalen, die sexuellen, die konventionellen und Familiengefühle, dann die Gefühle hinsichtlich der Arbeit, des Gemeinwillens und seiner Repräsentanten zu den Kollektivgefühlen, welche sich alle auf entsprechende Funktionen der Solidarität beziehen und auf deren Objektivierungen, auf Funktionen, welche sich entweder auf Spezialbereiche oder auf das Allgemeine in verschiedenen Reichweiten beziehen, welche sie als soziale Gefühle hervorrufen und welche deshalb auch verletzt, beleidigt oder mißachtet werden können. Er spricht hier deshalb von Gefühlen, weil sie jene Bewußtseinszustände anzeigen, in denen sich der Einzelne als Mitglied seines Kollektivs, d.h. in Übereinstimmung mit diesem erfährt. Die Möglichkeit der Verletzung der Kollektivgefühle, des Kollektivbewußtseins hängt also ab von dem Erfolg der Identifizierung seitens des Einzelnen.

Bereits diese Aufzählung kollektiver Gefühle konfrontiert uns mit Kollektiven oder Gruppen, die sich nicht decken und dementsprechend mit verschiedenen Formen des Kollektivbewußtseins: die Religionsgemeinschaft deckt sich nicht mit der Landsmannschaft, dem Staatsvolk oder der Nation, die Familie nicht mit jenen beiden, die Berufsgruppen wiederum nicht mit den vorhergenannten Gruppen und die Gruppen, welche die Sexualmoral oder den erotischen Geschmack teilen, genauso wenig. Wir haben es also mit einer Hierarchie der Integration verschiedener Kollektivbewußtseine zu tun, deren Kohäsionskraft nach oben hin aufrechtzuerhalten, d.h. in Richtung auf die Verallgemeinerung, zunehmenden Arbeitsaufwand fordert. Selbst in der dominant arbeitsteilig organisierten Gesellschaft integriert der allgemeine Minimalkonsensus den verschiedenen Gruppenkonsens, und zwar so, daß ihr Unterschied nicht als ein unüberbrückbarer Gegensatz stehen bleibt. Ohne diesen Generalkonsensus könnte die Organisation der Arbeitsteilung nicht funktionieren.

Während der Inhalt des Kollektivbewußtseins unter der Geltung mechanischer Solidarität der Reichweite jener Welt entspricht, in der alle Gesellschaftsmitglieder gemeinsam leben, und sich daher auch für sie von selbst erschließt, d.h. ohne größeren Erziehungsaufwand, ist das Kollektivbewußtsein der organisch solidarisierten Gesellschaft,

welches diese selbst und deren Welt repräsentiert, Produkt der Leistung eines ihrer sozialen „Organe“. Zur Aneignung dieses Kollektivbewußtseins muß ausdrücklich erzogen werden.

Sucht man allerdings nach empirischen Beispielen, dann findet man nirgendwo auch nur eine Gesellschaft, die nicht bereits funktional differenziert wäre, d.h. sich nach Funktionen organischer Solidarität organisiert hätte. Das beginnt bei den Exogamievorschriften, in welchen sich die assoziierten Segmente als Frauennehmer und Frauengeber gegenüber treten und ihre Gesellschaft auf der Basis des Heiratsvertrages aufrechterhalten.

Die Überschreitung des Inzestverbots gehört dementsprechend genauso wie die Mißheirat oder der außereheliche Geschlechtsverkehr zu jenen Übertretungen, die keineswegs dasselbe Kollektivbewußtsein oder Kollektivgefühl angreifen, was angesichts der Rechtsfolgen aus der Verwandtschaft wie sie im BGB z.B. formuliert werden, noch deutlicher wird, und angesichts der privatrechtlichen Bestimmung des Ehevertrags im BGB und der daraus folgenden privatrechtlichen Konsequenzen hinsichtlich der Abgrenzung des Inzestkreises auch gar nicht anders sein kann. Durkheim ignoriert, die Abhängigkeit der sozialen Funktion der Inzestverbote von der sozialen Funktion der Exogamie, im Unterschied zur sozialen Funktion der Inzesthemmung für die Primärgruppenbildung, und deren Bedeutungsunterschiede wiederum in Korrespondenz zu den Alternativen der Solidarität, welche die Verwandtschaft jeweils in verschiedenen Gesellschaften verkörpern kann.

Differenziert man Durkheims Aufzählung nach seinen eigenen Angaben, also nach der Organisation der Verhaltensweisen und ihrer Verinnerlichung, dann wird deutlich, daß die Übereinstimmung von Kollektiv- und Individualbewußtsein als organisierte Übereinstimmung konzipiert worden ist und das Kollektivbewußtsein selbst als verschiedene Systeme der Kultur und Bildung, als verschiedene Systeme der gesellschaftlichen Organisation und der Verinnerlichung von Verhaltensweisen, die mit ihnen korrespondieren, begriffen wurde, deren arbeitsteilige Ergänzung oder organische Solidarität Durkheim wiederum selbst nicht ebenso klar gewesen zu sein scheint.

Begreift man noch Durkheims Ausschluß des Gewissens aus den kollektiven Gefühlen, besonders, wenn man seine psychologische Funktion in Rechnung stellt, so überrascht, daß die Scham dazu gezählt wird. Die Zuordnung der Sprache zur äußeren Organisation der Institutionen entspricht zwar der Unterscheidung von *Langue* und *Parole*, von Sprache und Rede, die de Saussure in die Linguistik eingeführt hat, sie wird aber nicht zum Anlaß genommen, in den Systemen der Kommunikation, speziell der Sprachgemeinschaft die Funktion des Kollektivbewußtseins oder die Funktion der durch die Sprache aufgeschlossenen Weltanschauung und ihrer Alternativen grundsätzlicher zu erörtern, welche Durkheim vielmehr auf die Sondererscheinung totaler Vorstellungs- und Verhaltensübereinstimmung in bestimmten Formen der Gesellschaft reduziert.

Nicht die Allgemeinheit der organischen Schemata der Sinne, der instinktiven und körperlichen Schemata, der Regeln des Verstandes, welche das Handeln leiten, nicht der reflexive oder reguläre Rückbezug des Handelns auf sich selbst, den die organischen

Schemata der Sinne oder der Verstand kontrollieren und dirigieren, obwohl doch die Geltung und der Gebrauch der Logik nicht minder allgemein sind (oder weil ihre Geltung und Anwendung allgemeiner als jede besondere Gesellschaft sind, nämlich allgemein menschlich?), nicht die nach der Erfahrung konzipierte Übereinstimmung von Zielen, Absichten und Handlungen, aber auch keine sich selbst verabsolutierende Reflexivität, wie sie der kategorische Imperativ beispielsweise voraussetzt, nicht das Gewissen oder Formen der reflektierten Vorwegnahme möglicher Interventionen durch andere repräsentieren das kollektive Bewußtsein, auch keine altruistischen Gefühle, wie sie die englische Moralphilosophie postulierte, geschweige denn die sympathischen Gefühle, denen Comte und Spencer so viel zugetraut haben, sondern objektiv hergestellte Übereinstimmungen, die zu diesem Zwecke hergestellt worden sind und oktroyiert wurden, an die man sich gewöhnen mußte und deshalb auch gewöhnt hat, die daraufhin selbstverständlich geworden sind, so daß man nach ihnen gleichsam mechanisch oder automatisch handelt, und zwar ohne sie noch eigentlich infrage stellen zu können und deren Infragestellung schon mit Drohung und Sanktion beantwortet wird. Soziales Handeln wird als individuelles oder als Subjektivität nur insoweit vorgestellt, als es eben nicht nach selbst gesetzten Regeln, nach organischen oder persönlichen Gründen stattfindet, als es eben nicht als Ichbewußtsein oder Verlangen sich bekannt ist, sondern als Verhaltensweise erscheint, die aus der Sicht des Einzelnen durch Anderes bestimmt ist, durch jene objektiven Institutionen oder Vorstellungen, deren Gemeinbesitz deshalb herausgestellt wird, damit man sich auf ihn als das Gemeinsame, Übereinstimmende beziehen kann. Glaubte man mit der Übersetzung des Kollektivbewußtseins in ein System von Identifizierungen und Projektionen Klarheit zu gewinnen, so führt nicht nur die Ausklammerung der altruistischen- und der Sympathiegefühle zu erheblichen Einwänden dieser Annäherung, sondern speziell die Verneinung des individuellen Antriebs der Objektaufgabe.

Durkheim unterstreicht im Begriff des Kollektivbewußtseins auch die Tatsache, *"daß auf keine Lebensform Verlaß ist, bevor die Erkenntnis oder Moral, welche sie ausdrückt, nicht zur unwillkürlichen, von innen her zwangsmäßig bindenden Gewohnheit geworden ist"*,³² hebt aber deutlich die äußere Herkunft dieser Gewohnheiten hervor. Angewöhntes Verhalten kommt hier also nur soweit in betracht, als es mit objektiven sozialen Institutionen korrespondiert, auf diese zurückgeführt werden kann, während die Genesis dieser Institutionen und der Beitrag des individuellen Wollens zu ihrem Bestehen ausgeblendet bleibt.

Das Kollektivbewußtsein wird zwar nach inneren und äußeren Institutionen unterschieden, aber die inneren Institutionen werden nur soweit berücksichtigt, als sie als Reaktionsbildungen der äußerlichen Institutionen verstanden werden können. Die sozialen Erscheinungen, die dieser Vorstellung eines Kollektivbewußtseins noch am besten entsprechen, sind besondere Formen der Routine oder Gewohnheit, nämlich soziale Gewohnheiten wie Sprache, Sitte und Brauch, deren Gegebenheit Durkheim unmittelbar

³² H. von Keyserling, Das Buch vom Ursprung, Bühl 1947, S.77

voraussetzt, weil sie angeblich keinen persönlichen Urheber haben, sondern die immer schon vorhandenen Institutionen der Führung oder Regulation des individuellen Verhaltens darstellen, welche dem Verhalten des Individuums ihre Formen aufzwingen, ὕστερον πρότερον.

Durkheim weist ausdrücklich auf die Ähnlichkeit des sozialen Zwanges mit den Gewohnheiten hin: *"Richtig ist, daß die Gewohnheiten, individuelle oder vererbte, in bestimmter Hinsicht dieselbe Eigentümlichkeit besitzen. Sie beherrschen uns, legen uns Überzeugungen und Bräuche auf. Allein sie beherrschen uns aus unserem Inneren heraus; denn in jedem von uns sind sie vollständig enthalten. Dagegen wirken die sozialen Überzeugungen und Gebräuche von außen her auf uns: der von den einen und von den anderen geübte Einfluß ist also im Grunde verschieden."*³³ Diese Unterscheidung der sozialen Gewohnheit von der beispielsweise motorischen Gewohnheit, die schon angesichts eines Pianisten oder Kunstturners nicht mehr stimmt, weil sie sich auch dort auf Übung (Askese) und besonders auf die damit verbundene Absicht (Körperbeherrschung und Amputation des Instruments) zurückführen läßt, d.h. den Willen voraussetzt, artikuliert vielleicht das wichtigste Kriterium der Bestimmung des Sozialen durch Durkheim, nämlich die Außenlenkung des individuellen Verhaltens, welche ausdrücklich von der Innenlenkung unterschieden wird, es sei denn, sie läßt sich als Fortsetzung äußerer Einflüsse erklären, und macht die Tautologie sichtbar, welche in der Definition der sozialen Tatsache als Gegenstand enthalten ist, denn nur die Konstanz des Verhaltens, welche durch veräußerlichte Vergegenständlichungen bedingt wird, welche als Anpassung des individuellen Verhaltens an die objektive Kultur und nur über diesen Umweg dann auch als deren Verinnerlichung zu erfassen ist, gilt nämlich als sozial. So verliert diese Bestimmung ihre Anstößigkeit und Originalität, welche nur noch in dem Ausmaß ihrer Verkürzung durch Durkheim gesehen werden kann, denn diese Seite des Sozialen, die Außenlenkung des Verhaltens durch Kultur ist seit Comte in der Soziologie und schon früher in der Philosophie nicht bestritten worden. Aber niemand außer Durkheim hat den Versuch gewagt, das Soziale auf diese Kategorie der objektivierten sozialen Form ausschließlich zu beschränken.

Das *soziale Ding* bedingt in Durkheims Konzept das soziale Verhalten wie die Werkmittel die Arbeitsmethode des Handwerkers. Die soziale Welt und ihre Tatsachen sind den Einzelnen apriori und unentrinnbar vorgegeben, weshalb mit Durkheim dem Einzelnen nichts anderes übrig bleibt, als sich den Formen dieser Welt anzupassen, sich ihnen unterzuordnen. Er kann, so Durkheim, ihnen nicht entkommen. Dabei vergißt er, daß das Apriori des Sozialen z.B. als historisches Apriori schon der Beleg seiner Entrinnbarkeit ist, d.h. den Einflüssen des Wollens durchaus erliegen und eine andere Gestalt annehmen kann.

Durkheim begreift die sozialen Erscheinungen als mechanisch wirkende Nötigungen, als irrationale Handlungskonzepte, als außerindividuelle Realitäten, welche die sozia-

³³ E.Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, ibid, S.99

len Handlungen als Handlungen unter gesellschaftlichem Druck ausweisen und identifiziert damit das Soziale mit den verinnerlichten und äußeren Gestalten jener Abteilung objektiven Geistes, die sich auf die sozialen Beziehungen spezialisiert.

Die Bestimmung sozialer Gleichförmigkeit als durch den objektiven Geist präjudiziertes Verhalten des subjektiven Geistes geht so weit, wie die Gesellschaft als Teilbereich der Kultur sich unterscheiden läßt von der Kultur, wie sie jenen Unterschied wahrt, den man nicht negieren kann, solange man ethnographische Berichte oder altphilologische Forschungen nicht ins Reich der Fabel verweisen will.

Das antike Griechenland stellt ein Paradebeispiel für diese Differenz von Kultur und Gesellschaft dar. Bewiesen die Amphyktionien, Kultwettspiele wie die Olympiade, gemeinsame Sprache, Dichtung, Mythen und Kulte die Existenz einer hellenischen Identität als kultureller Identität, so demonstrierten die untereinander verfeindeten Stadtstaaten und Städtebündnisse, ihre verschiedenen Verfassungen und die politischen Allianzen mit Nichtgriechen zugunsten hegemonialer Bestrebungen innerhalb Griechenlands, daß Kulturgemeinschaft, politische Identität und Gesellschaft divergierten.

Die Indianergruppen *Baja California's*, die Serrano, Luisieno, Digueno, Kiliwa, Paipai, usw. leben als patrilokale Sippen, die sich auf das Überleben in bestimmten Regionen dieses Raumes spezialisiert haben. Aber ihre Exogamievorschriften zwingen sie, nicht nur Frauen anderer Gruppen, sondern auch Frauen mit anderer Kultur und Sprache zu heiraten, so daß beispielsweise eine Paipaigruppe drei oder mehr Kulturen, die der Paipai, der Kiliwa und der Digueno integriert. Trikulturalität und Trilingualität zählt zu den Charakteristika der Indianergesellschaften Niederkaliforniens.³⁴

Die Ethnographie problematisiert mit dem Begriff des Stammes oder des Nexusverbandes bei Wildbeutern eine kulturelle Identität, welche den Raum der Vergesellschaftung ihrer Horden oder Lokalgruppen (das politische Bündnis durch Heiratsallianz) und die Bedingung ihrer Möglichkeit abgibt, und betont dabei ausdrücklich, daß deren Abgrenzung mit keiner politischen Institution zusammenfällt, sondern als Kategorie kultureller Identität, welche die Gemeinsamkeit der kulturellen Merkmale mit dem Begriff der Verwandtschaft begründet, und zwar nicht nur von außen, sondern in der Funktion der Selektion von Bündnispartnern und ihrer verwandtschaftlichen Begründung auch als eine immanente Kategorie erscheint. Damit wird selbst für die organisatorisch einfachste Stufe der Vergesellschaftung die Behauptung einer Kongruenz von Kultur und Gesellschaft hinfällig. Die Gesellschaftseinheiten als Heiratsallianzen und dementsprechend als politische Allianzen können tatsächlich umfangslogisch nicht ausschließlich als Elemente einer kulturellen Einheit begriffen werden, sondern erscheinen auch als Schnittmengenoperatoren zwischen verschiedenen Kultureinheiten, zwischen Gruppen unterschiedlicher Kultur.

Auch die Tatsache, daß für die eingeschliffenen Sitten und Bräuche in den meisten Fällen kein Urheber ausgemacht werden kann, rechtfertigt Durkheims Schluß, nach dem

³⁴ Siehe: P.Farb, *Die Indianer*, Wien, München 1977, S.82-3

sie deshalb auch keinen Autor haben, durchaus nicht, genauso wenig ihre Einschätzung als primär irrationale Einrichtungen, nur weil der Grund und der Zweck vergessen werden können und vergessen worden sind. Aus der Tatsache, daß wir die gegenständlichen Elemente, z.B. der ästhetischen Bedeutung eines Kunstwerks, unabhängig oder ohne Kenntnis der schöpferischen Prozesse ihrer Herstellung erkennen, kann nicht geschlossen werden, daß das so abstrahierte objektive Gebilde aus einer anderen seelischen Wirklichkeit heraus hätte hervorgebracht werden können, als aus derjenigen, der es sich schließlich verdankt.

Im Prozeß der Sozialisation erscheinen zwar die Introjektionen und Projektionen der Kinder auch aus ihrer Sicht bis zu einem gewissen Grade als irrationale Nötigungen, die Eltern und das pädagogische Personal wissen dagegen ihre Maßnahmen und Absichten sehr wohl zu rationalisieren und mehr oder minder gut zu begründen. Aber ohne das innere Bedürfnis der Kinder nach Übersichtlichkeit, Ordnung und Entlastung, nach Angstabwehr und Wohlbefinden, nach Identifizierung und Idealisierung, nach konstitutionsgerechter Homöostase wären alle Erziehungsprogramme zum Scheitern verurteilt.

Während Durkheim die Sozialisation wie die Aufnötigung von Prothesen beschreibt, welche eigentlich das Individuelle aufheben oder deformieren, beschreibt die Psychoanalyse die Ontogenese als Prozeß individueller Selbstherstellung, das Soziale als Mittel und Umwelt dieser Selbstkonstitution. Daß die Normen und Sozialisationsstrukturen entweder verinnerlichte Institutionen oder anerkannte und befolgte Konventionen sind und nur als Internalisierungen und Konventionen jenen objektiven Charakter gewinnen können, von dem der Zwang dann unbestritten ausgehen kann, zeigen die von der Völkerkunde gesammelten Belege unterschiedlicher Sexualmoral und Sozialisationsformen, genauso wie die Vielfalt der Formen menschlicher Kultur.³⁵ Aber sie zeigen auch, daß sie ihren Zweck verfehlen, wenn sie sich nicht der Vorgabe der ontogenetischen Phasen der Individualentwicklung fügen, nämlich abweichendes und krankes Verhalten hervorbringen.

Bräuche, Glaubenssätze, Sprache, das Münzsystem, Moden oder Stile werden von Durkheim soziale Tatsachen, soziale Dinge oder soziale Gegenstände genannt, weil sie wie alle anderen Dinge auch einerseits außerhalb der Person, des individuellen Bewußtseins existieren, und andererseits auch unabhängig von dem Gebrauch sind, den man sich individuell von ihnen macht. Tatbestände werden sozial genannt, wenn das soziale Fühlen, Denken und Handeln jene Art des Fühlens, Denkens und Handelns ist, das außerhalb jedes Einzelnen als solches Handeln auch der anderen existiert und mit zwingender Gewalt ausgestattet ist, wenn es sich von den organischen Erscheinungen als Vorstellungen und Handlungen unterscheidet und von den psychischen als außerhalb des Bewußtseins befindliche Vorstellungen. Durkheims Insistieren auf die objektiven Institutionen erscheint hier im schärfsten Gegensatz zu Webers Referenz auf den subjektiv gemeinten Sinn, auf den Akt der Zustimmung oder Anerkennung, der

³⁵ Siehe: L.Minturn, M.Grosse, Cultural Patterning of Sexual Beliefs and Behaviour, Ethnology VIII, 1969, S.302 ff

mit jedem Brauch oder sozialen Verhalten verbunden ist, im schärfsten Gegensatz zum Konzept der verstehenden Soziologie, welche ihrerseits sich der Objektivität über den Begriff des Typus anzunähern versucht.

Seine Kriterien unterscheiden schließlich auch die soziale Solidarität von der "Solidarität" des Organismus, mit der Menenius Agrippa, wie Livius berichtet, den streikenden Plebejern die Solidarität des römischen Staates im Gleichnis erläutert und auf die sich auch Comte nicht nur als Beispiel berief. Der Organismus reflektiert seine interne Arbeitsteilung nicht und die Glieder kommunizieren eben gerade nicht auf jene Weise, die dem römischen Senator als Gleichnis diene. Mit seinen Bestimmungen unterstreicht Durkheim durchaus richtig, daß es für das Verständnis des soziologischen Sinnes eines sozialen Brauchs oder einer sozialen Form ganz unwesentlich ist, zu wissen, wie sie hervorgebracht worden sind, wie, ob und von wem sie erfunden worden sind, weil alle diese Kenntnisse nicht notwendigerweise ihre aktuelle soziale Funktion aufklären, die soziale Struktur, die sie gegenwärtig darstellen. Tatsächlich kann ich das Automobil lenken, ohne zu wissen, wie es hergestellt wird oder wann es das erstmal hergestellt worden ist. Ich kann in den Schuhen des Schusters laufen, auch wenn ich den Schuster und den Prozeß ihrer Herstellung nicht kenne. Aber ebenso wie der Begriff einer Sache durch die Aufklärung ihrer Funktion oder ihres Gebrauchs bestimmt werden kann, kann er auch durch das Verständnis ihrer Herstellung oder Hervorbringung, durch die Aussagen, die sie sicherstellen, definiert werden. Das Wissen, wann etwas das erstmal erscheint, und unter welchen Voraussetzungen es hergestellt wird, macht Verhaltens- und Wertentscheidungen verständlich, die mit dem Umgang dieser Phänomene verknüpft sind und deshalb nur in den Regionen erscheinen können, in denen diese Phänomene vorhanden sind.

Der Hinweis auf die eine Methode begründet nicht den Ausschluß der anderen, auch wenn ich eine Sache nach einem Konstruktionsplan herstellen kann, ohne zu wissen, wozu sie gebraucht wird. Die Absicht der Herstellung und die ihr zur Verfügung stehenden Techniken erschöpfen genauso wenig die Funktion des Hergestellten wie der aktuelle Gebrauch eines Gegenstandes. Der Gegenstand erscheint schließlich als die Möglichkeiten seiner Bedeutung, welche sich mir jeweils in der Welt enthüllen, in der er jeweils hergestellt und jeweils gebraucht wird. So wird das, was hier selbstverständlich eine Verteilerkappe ist, dort zu einem Wasser- oder Ölbehälter.

Außerdem begründet diese Abstrahierbarkeit des soziologischen (funktionalen) Sinnes der sozialen Tatsachen von den Prozessen der Hervorbringung und Objektivierung der sozialen Formen nicht die Behauptung, daß individuelles Wollen sie nicht hervorbringen oder verändern könnte, daß ihre Dauer und Geltung von der individuellen Anerkennung und Verinnerlichung unabhängig wäre. Im Gegenteil: wer setzt die Änderung im Gebrauch des Gegenstandes durch, wer bestimmt den Wechsel in der Absicht seiner Herstellung?

Richtig bleibt angesichts dieser Unterscheidung nur die Tatsache der Selektionsmöglichkeit verschiedener methodischer Einstellungen auf den Gegenstand, die Auswahl der Reduktion des Gegenstandes auf seine funktionale Bedeutung, aktuell oder poten-

tiell, oder seiner Rekonstruktion aus früheren Zuständen. Die Entscheidung für die eine Perspektive ist kein Verdikt gegenüber der anderen, diese Perspektiven schließen sich nur gleichzeitig methodisch aus. Frage ich nach der Funktion einer Sache, nach ihrem Gebrauch, ihrem Verwendungszweck stören nur die Hinweise auf ihre Entstehung, während die Untersuchung ihrer Herstellung von der Kenntnis ihres aktuellen Gebrauchs schon irreführend werden kann.

Zwar lebt die sumerische Sprache nach ihrer Entzifferung in den Keilschriftdenkmälern des Zweistromlandes als Gegenstand der Altertumskunde fort, als soziale Institution ist diese Sprache aber mit dem Volk, das sie sprach, oder mit den Völkern, die sie nach ihrer Eroberung zu sprechen sich bereit fanden, ausgestorben. Ähnliches gilt für all die Praktiken oder Bräuche, die aufgehört haben, als Praxis oder Brauch zu fungieren, nachdem das Volk, die Gesellschaften oder die Gruppen, die sie pflegten, ihnen die Anerkennung oder die Bedeutungserfüllung entzogen hatten. So verschwand die Volksmedizin mit dem Glauben an die Magie und mit der Professionalisierung der Medizin selbst, die Heiligenverehrung mit der Reformation, wo jene erfolgreich war. Die Berufe der Kuh-, Pferde-, Gänse- oder Ziegenhirten, der Leineweber, Spulmacher oder Ölschläger, der Schwellenhauer, Blaudrucker, Moorbrenner, Kesselflicker, Besenbinder, Nachtwächter, Nagelschmiede etc. versanken mit der Welt, in der die Agrarwirtschaft vorherrschend war und die Technik durch den Handwerker repräsentiert worden ist. Mit dem Ende der Nachfrage nach ihren Gütern in der Haus- und Landwirtschaft sank nicht nur das Angebot, sondern verschwand auch das Können, sie handwerklich herzustellen, weil es sich auf andere Qualifikationen eingerichtet hat.

Strukturwandel und individuelle Entscheidung schließen sich nicht aus, sondern bedingen einander; schon die kleinste Variation der Entscheidung oder des Verhaltens kann genauso wie die notorische Wiederholung des gleichen Verhaltens in kumulativer Folge als Ursache des Strukturwandels begriffen werden, denn jede Handlung wirkt auf das System, dessen Element es ist, systemverändernd, wie die Chaosforschung zeigt, welche die Unvorhersehbarkeit von immanent erzeugten Ereignissen mit der relativen Einfachheit von Strukturen, bzw. mit der Rekursivität ihrer Funktionen, in Verbindung bringt. Rekursive Gleichungen verändern ihre Gestalt mit ihrem Vollzug, da ihre Ergebnisse als Variablen in die Funktion eingeführt werden. Das Fractal bietet sich förmlich als Modell des individuellen Verhaltens und der durch dieses Verhalten sich verändernden Individualität an, welche durch ihre Veränderungen hindurch aber ihre Identität bewahrt. Ebenso wie man geistige Veränderungen mit herausragenden Einzelleistungen in Beziehung bringen kann, kann man diese wiederum provoziert begreifen durch den beharrlichen und konsequenten Gebrauch überkommener Methoden, Haltungen oder Weltbilder, die sich erschöpft haben, d.h. die Gründe der Veränderungen innerhalb und außerhalb der Subjektivität entdecken, die überraschend das Gegenbild oder die Alternative aufschließt, ohne daß die konstatierten Veränderungen wirklich einen Strukturwandel indizieren müssen, der häufig nur deshalb postuliert wird, weil das rekursive Verhältnis zwischen den Ergebnissen

strukturierten Verhaltens und der Struktur in der Aufdringlichkeit des Ereignisses nicht wahrgenommen wird.

Kollektivbewußtsein und Arbeitsteilung

Als Formen der Solidarität werden von Durkheim also die Übereinstimmung des Kollektivbewußtseins, das selbstverständlich und von allen Mitgliedern unbezweifelt geteilt wird oder ihnen eigen ist, und welches deshalb automatisch oder, wie Durkheim sagt: mechanisch, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugt, von der mit Kalkül auf sich genommenen Anstrengung oder Aktivität (Organisation der Meinung) unterschieden, die eine solche Übereinstimmung unter den verschiedenen Gruppen und Individuen und ihren verschiedenen Tätigkeiten nach der Maßgabe der Arbeitsteilung herstellen muß; denn die durch die Arbeitsteilung bedingten Unterschiede erzwingen eine mit ihnen korrespondierende Form der Integration, ohne welche die verschiedenen Gruppen oder Individuen auch keine Gesellschaft bilden würden.

Die Organisation eines gemeinsamen Bewußtseins in der organisch solidarisierten Gesellschaft muß als Ergebnis seinerseits flexibel und anpassungsfähig genug sein, um auf die jeweiligen Veränderungen in der Zusammensetzung der Gesellschaft reagieren zu können oder neu zu integrierende Funktionsteile auf das Ganze einstimmen, respektive Funktionsteilen, die funktionslos geworden sind, andere Funktionen zuweisen zu können. Die Organisation des Kollektivbewußtseins der funktional differenzierten Gesellschaft kann sich daher auch nicht allein auf die Mechanismen der Verinnerlichung oder Gewohnheitsbildung zur Ausbildung eines sozialen Gedächtnisses stützen, da sie, einmal internalisiert, kaum oder nur äußerst schwer abzuändern sind, sondern sie wird sich zunehmend mehr auf die Alternativen ausgelagerten Gedächtnisses stützen müssen, auf externe Auslöser von Reaktionsbereitschaften und Verhaltensmustern, welche zweckspezifisch und auf berechnete Zeiten hin eingerichtet und dann umgestellt werden können. Das Kollektivbewußtsein der funktional differenzierten Gesellschaft darf also innerlich nicht so tief verankert sein wie das Kollektivbewußtsein der einfachen und relativ gleichförmigen Gesellschaft. Aus diesem Grunde variieren die Medien der Kollektivbewußtseinsbildung wie die Bewußtseinszustände, welche durch sie angesprochen werden, in dem einen Fall das Langzeitgedächtnis und die Gewohnheitsbildung, in dem anderen das Kurzzeitgedächtnis und der Verstand. Es unterscheiden sich aber auch die sozialen Institutionen, welche die jeweiligen Bewußtseinsformen hervorbringen, nämlich Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft, oder Gesellschaft, d.h. Bildungsinstitutionen und politische Organisationen, und zwar nach der Zeit der Zugehörigkeit der Einzelnen.

Während die eine Voraussetzung der Solidarität als Ergebnis der Organisation greifbar wird, setzt Durkheim die andere als unmittelbare und ursprüngliche Gegebenheit. Er abstrahiert davon, daß hinsichtlich der Durchsetzung des Kollektivbewußtseins, d.h. der Organisation seiner Verinnerlichung durch Ritualisierung und Angewöhnung der bezweckten Verhaltensformen die gleiche Arbeitsteilung am Werke ist, die er als Grundlage der organischen Solidarität begreift und daß damit sein Gegensatz: *Kollektivbe-*

*wußtsein-Arbeitsteilung, oder: mechanische Solidarität-organische Solidarität, weniger ein exklusiver Gegensatz als vielmehr ein komplementäres Verhältnis ausdrückt, in dem sich die Gegenpole gegenseitig fordern. Er versichert: "Das soziale Leben kommt aus einer doppelten Quelle: der Ähnlichkeiten der Bewußtseinszustände und der Arbeitsteilung. Im ersten Fall ist das Individuum sozialisiert, weil es keine eigene Individualität hat und sich somit mit seinesgleichen vermischt, im Schoß ein und desselben Kollektivtyps. Im zweiten Fall, weil es eine eigene Physiognomie und eine persönliche Tätigkeit hat, die es von anderen unterscheidet, aber trotzdem in dem Maß von ihnen abhängt, in denen es sich von ihnen unterscheidet und folglich von der Gesellschaft, die aus ihrer Vereinigung besteht."*³⁶

Tatsächlich gilt das zweite Kriterium, das Durkheim als Gegensatz und Unterschied setzt, auch für das erste und umgekehrt; beide Kriterien sind nur Hinsichten auf dasselbe aus verschiedenen Blickwinkeln. Auch in der einfachen Gesellschaft ist das Kollektivbewußtsein Ergebnis spezieller Institutionen: im engeren Bereich: der Familie und Abstammungsgruppe, im weiteren: des Schamanen, Zauberers, Orakelpriesters, der Barden, Geschichtenerzähler, des Ahnenkultes oder des Totemismus usw. Sie ist das Ergebnis von Institutionen, deren Funktionen zunächst die erfolgreich Sozialisierten (Eltern, Verwandte) ausüben, dann die Spezialisten des Heiligen oder der Magie, die Sänger und Erzähler, sie ist das Ergebnis von Institutionen, zu denen keineswegs jeder Zugang hat und die auch keineswegs von jedem jederzeit ausgeübt werden können. Auch die Elternrolle ist hier an Bedingungen geknüpft (Initiation, präskriptive Verwandtschaft), die erst einmal erfüllt werden müssen. Der Eindruck der fehlenden Individualität entsteht erst mit der Abschattung der Unterschiede (soziale, rituelle und zeremonielle Arbeitsteilung) zugunsten der Betonung eines Kollektivbewußtseins, in das sich zu teilen, alle Erwachsenen schließlich gelernt haben.

Zwei Erscheinungen: die Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände, die er geradehin und unmittelbar gegeben annimmt, d.h. ohne ihre Gründe zu problematisieren, und die funktionale Abhängigkeit spezialisierter Tätigkeiten, welche die Arbeitsteilung durchgesetzt hat, korrelieren in Durkheims Konzept mit zwei Formen des sozialen Zwangs, welche als mechanische- und als organische Solidarität unterschieden werden und durch das Fehlen jeglicher Individualität sowie durch Homogenität einerseits oder durch Individualisierung und funktionale Differenzierung andererseits charakterisiert werden, denen als Rechtsformen das Straf- und das Zivilrecht entsprechen, die ihrerseits begleitet werden von den repressiven und restitutiven Sanktionen.

Durkheim reduziert die Solidarität auf die Einrichtungen, welche das Verhalten führen, regeln, welche es erzwingen, und damit als eine rein äußerlich verursachte Reaktion auf objektive Gegebenheiten. Er ignoriert die von innen her, vom Individuum her zuwachsenden Instanzen, welche erst die Selbstabstimmung des einzelnen nach den Forderungen der Institutionen möglich werden lassen, er ignoriert die ontogenetisch gegebenen Instanzen prägenitaler Entwicklung, weiter die des Gewissens und der

³⁶ E.Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, ibid, S.266

Scham, welche den einzelnen mit der gültigen Durchschnittlichkeit des Verhaltens reflexiv (Gewissen) und präventiv (Scham) in Übereinstimmung bringen, Instanzen die in ihrer Innerlichkeit fester sind als die Konventionen der Gesellschaft, was immer dann sichtbar wird, wenn die Konvention sich ändert, aber die ältere Generation dieser Veränderung innerlich entweder kaum oder gar nicht folgen kann, weil sie ihre internalisierten Gewohnheiten nicht mehr aufzugeben vermag.

Eine dauerhafte Fixierung von Verhaltensweisen wird nur durch ihre Verinnerlichung gewährleistet, in der Persönlichkeitsentwicklung durch die Urverdrängung, dann aber auch durch die Gewohnheitsbildung, d.h. durch ihre Rücksetzung ins Mitbewußtsein (subsidiary awareness), das dem zweckorientierten Handeln im Hintergrund jederzeit zur Verfügung steht, das dem zweckrationalen Handeln gestattet, seine Aufmerksamkeit auf seine Zwecke zu fokussieren. Die bewußte Aufmerksamkeit wird auf diese Weise davon entlastet, sich bedarfsweise immer wieder neu auf das zu konzentrieren, was durch Internalisierung zur Routine geworden ist, derer sie sich aber gerade deswegen bedienen kann, wenn es sich auf anderes konzentriert. Die Vorstellungen und Verhaltensweisen, welche verinnerlicht wurden, teilt der Einzelne aber nur mit dem Milieu seiner Verinnerlichung, während er seine rational verfolgten Zwecke und die damit verbundenen Vorstellungen auch mit jenen anderen teilen kann, mit denen er gesellschaftlich in Beziehung tritt oder sich in Beziehung befindet. D.h. mit der einen Gesellschaft teilt er das in ihr erworbene Wissen, seine Qualifikationen, die ihn zur Ausübung bestimmter Funktionen qualifizieren, mit der anderen, das in und von ihr Internalisierte.

Im Horizont dieser Unterscheidung erscheint das Kollektivbewußtsein der mechanischen Solidarität primär als subjektive Institution, während das der organischen Solidarität zweckgemäß organisiert wird durch objektive Institutionen, welche zunächst den Verstand ansprechen, die Lernbereitschaft, dann aber umstandsbedingt auch stets zum Ausgangspunkt subjektiver Institutionen werden können. Einmal ausgebildet, läßt sich das Kollektivbewußtsein der mechanischen Solidarität daher auch erheblich schwerer verändern als jenes der organischen Solidarität. Die Verhaltensführung der mechanischen Solidarität läßt sich wegen ihrer Internalisierung oder ihrer rückgestellten Mitbewußtheit nur durch Streß- und Schockerlebnisse oder Verfahren, wie das der künstlichen Traumatisierung ändern, dessen sich die sog. primitiven Gesellschaften auch im Kontext ihrer Initiations- oder Reifeprüfungen immer wieder bedient haben oder immer noch bedienen.

Daß es zunächst ein individuelles und als individuelles Bedürfnis auch ein allgemeines Bedürfnis ist, daß der sozialen Form ihr Beharren, ihre Dauer sichert, ist von Durkheim nicht mehr wahrgenommen worden, nämlich das individuelle Verlangen nach Ordnung, Übersicht und Kontrolle über die Welt. Sozial effektiv oder wirksam kann das Kollektivbewußtsein nur in den Funktionen erscheinen, welche die Übereinstimmung des Schamgefühls und des Gewissens der Einzelnen versichern, dann in den zur Gewohnheit gewordenen Bräuchen, und schließlich in der als Bildung verinnerlichten

Kultur oder Subkultur, d.h. in den verschiedenen Beispielen subjektiver Institutionalisierung.

Erst die Abstraktion und Übertragung dieser internalisierten Übereinstimmung auf einen Gegenstand macht es, wie das Beispiel der Scham zeigt, objektiv und die Prüderie demonstriert, was aus der Beziehung der Menschen wird, wenn sich ihre Gefühlsäußerungen nur noch in der erstarrten, kollektiv festgelegten Form bewegen können. Unter dieser Bedingung führt das von der Prüderie gegängelte Schamverhalten zu Neurosen oder anderen psychischen Auffälligkeiten, die ihrerseits das Ende der Prüderie einleiten.

Daß zur Solidarität auch überredet werden kann und muß, daß sie also der Zustimmung bedarf, daß sie an Bereitschaften appellieren kann, die von sich aus zur Solidarität tendieren, daß sie auch auf ein Reservoir von Aktivitäten und Fähigkeiten zurückgreifen muß, die nur freiwillig zur Verfügung gestellt werden können, und daß Solidarität verweigert werden kann, daß die Gesellschaft für diese Tendenzen positive und informelle Sanktionssysteme bereithält, diese Hinweise und Erfahrungen finden bei Durkheim weniger Beachtung oder werden als unwesentliche Oberflächenphänomene ausgeschlossen.

Korrespondenz der Durkheimschen Kategorien:	
Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände	funktionale Abhängigkeit spezieller Tätigkeiten
mechanisch wirkende Zwänge	organisch wirkende Zwänge
Kollektivbewußtsein	Arbeitsteilung
mechanische Solidarität	organische Solidarität
homogene Gruppe	differenzierte Gruppen
Segmentierung (Zellteilung)	Hierarchisierung
Strafrecht dominant	Zivilrecht dominant

Damit werden natürlich auch Beobachtungen dieser Art ignoriert: *"Eine feste Überzeugung von der materiellen Wirklichkeit der Hölle hat die Christen des Mittelalters nie davon abgehalten, zu tun, was ihnen ihr Ehrgeiz, ihre Lüsterheit oder Begehrlichkeit einflüsterte."*³⁷ In keiner Gesellschaft vermag das Kollektivbewußtsein das individuelle Verhalten ohne individuelle Zustimmung zu kontrollieren, denn die Institutionen oder Systeme, welche Vorstellungen und Verhaltensweisen angleichen, Sprache, Symbol-, Glaubens- und Wissenssysteme sind ihrer bedeutsamen Natur entsprechend immer auch für jene Alternativen offen, welche die vorherrschende Auslegung ignoriert oder verdrängt. Und weiter: Geschlecht, Charakter, Temperament, Begabung und Intelligenz widerstehen jedem Sozialisierungsversuch des Verhaltens mindestens soweit, wie sie durch jede soziale Form hindurch als Eigenmerkmale durchsichtig bleiben und Differenzen dort weiter behaupten, wo das Soziale auf Formgleichheit dringt.

Die Durkheimsche Unterscheidung der Grundformen der Solidarität stellt einen Beitrag zur sozialen Statik von Comte dar, der das Prinzip der statischen Gesetze *"Con-*

³⁷ A.Huxley, Die Pforten der Wahrnehmung, München 1970, S.45

sensus" nannte³⁸ und feststellte, daß im Zustand der Statik "jedes soziale Element (...) als solidarisch mit den übrigen aufgefaßt"³⁹ wird, so daß die Unterscheidung der Solidarität auch als Differenzierung der statischen Gesetze Comtes, deren Prinzip der Consensus ist, begriffen werden kann.

Über die Korrelation des *Strafrechts* mit dem *Kollektivbewußtsein* und des *Kooperationsrechts* mit der *Arbeitsteilung* gewinnt Durkheim die Maßstäbe der Bestimmung verschiedener sozialer Zustände (Solidaritätsformen), deren Abgrenzung an dem Überwiegen der einen Rechtsart gegenüber der anderen gesucht wird; und da das Recht der primitiven Gesellschaft seiner Meinung nach ausschließlich Strafrecht ist, repräsentiert sie den Kollektivtypus der Gesellschaft mit geringer Differenzierung, während das Überwiegen des kooperativen Rechts auf eine entsprechende Bedeutung der Arbeitsteilung schließen läßt und damit die funktional differenzierte Gesellschaft repräsentiert. "Wenn das Strafrecht Boden verliert, so nimmt das Restitutionsrecht, das ursprünglich nicht existiert hat, ständig zu."⁴⁰ Und in dem Maße, wie das Strafrecht an Boden verliert, verliert auch die mechanische Solidarität an Boden und wie das restitutive Recht an Bedeutung gewinnt, nimmt auch die organische Solidarität zu.

Auch mit diesem Versuch einer sozialgeschichtlichen oder evolutionstheoretischen Stufenlehre, die sich nicht umstandslos aus der Gegenüberstellung des Kollektivbewußtseins und der Arbeitsteilung ergibt und deshalb auch überraschend wirkt, folgt er den Anregungen Comtes, der den "häuslichen Verein" von der arbeitsteilig organisierten Gesellschaft unterschied und feststellte, daß die häusliche Ordnung dazu bestimmt ist, "die sozialen Gefühle zu entwickeln", während die Gesellschaft "auf der Verwertung der individuellen Unterschiede"⁴¹ gründet. Damit hat Comte bereits auf die organische Solidarität zweier sozialer Systeme aufmerksam gemacht und auch auf jene ihrer Bewußtseinsformen, die bei Durkheim eigentümlich ausgeblendet geblieben ist. Während im System von Comte beide Seiten der Solidarität sich komplementär fordern, erweckt Durkheim den Eindruck, als hätte es historisch eine Gesellschaft gegeben, deren Solidarität mit jenem häuslichen Verein zusammenfiel. Tatsächlich schloß Durkheims Konzept die Frage nach der Art der individuellen Unterschiede, welche die primitiv genannte Gesellschaft verwerten könnte, aus, da es jenen Sozialzustand durch das Fehlen eben dieser Differenzierung definierte.

Diesen überraschenden Versuch einer historischen Zuschreibung der beiden Solidaritätsformen wird man besser nachvollziehen können, wenn man sich auf Durkheims *Regeln der sozialen Morphologie* bezieht. "Unter einer einfachen Gesellschaft muß also jede Gesellschaft verstanden werden, die keine anderen einfacheren einschließt; die nicht nur aus einem einzigen Segment besteht, sondern auch keine Spuren früherer Segmentierung zeigt. Die Horde.... entspricht genau dieser Definition."⁴² Wenn nach

³⁸ A.Comte, Die Soziologie, Stuttgart 1933, S.83

³⁹ A.Comte, Die Soziologie, ibid, S.84

⁴⁰ E.Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, ibid, S.245

⁴¹ A.Comte, Die Soziologie, ibid, S.130

⁴² E.Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, ibid, S.170

diesem Kriterium die einfache Gesellschaft von Durkheim mit der Vorstellung Comtes vom häuslichen Verein zusammengebracht wird, mit der Vorstellung der Kongruenz von Gesellschaft und Familie, der Kongruenz von Kollektivbewußtsein und Horde, Haushaltsgruppe oder Familie, dann wird ein Begriff, der die Funktion der Ordnung von theoretischen Vorstellungen und Kategorien erfüllt, mit einem empirischen Sachverhalt verwechselt, dessen Entwicklung zum Komplexen hin rekonstruiert werden soll. Der Idealtypus wird mit der Sache, die mit seiner Hilfe aufgeklärt werden soll, verwechselt. Durch Bevölkerungszuwachs, so das Modell weiter, ist das Einfache gezwungen, sich zu teilen, und diese Teile ereilt aus demselben Grund das Schicksal der Urzelle. Der Verlust der Einheit kann danach nur durch die Reorganisation dieser Einheit, d.h. durch die vertragliche Assoziation ihrer Segmente, kompensiert werden, d.h. durch eine Einheit anderer Konstruktion.

Parallel mit dem Anwachsen der Teile, welche aus der einfachen Gesellschaft eine zusammengesetzte machen, ergeben sich die Probleme der Koordination, der Verwertung der Fähigkeiten der unterschiedenen Teile. Parallel mit der wachsenden Zusammensetzung der Gesellschaft nimmt die Arbeitsteilung zu, und damit notgedrungen auch die Allgegenwart des Kollektivbewußtseins ab, das sogar mit den einzelnen funktional verbundenen Gruppen variieren kann und schließlich variiert und eigene Formen sozialer Gruppierung annehmen wird, wie dies die Konfessionen und Kirchen zeigen, aber auch der von Durkheim selbst analysierte australische Totemismus. Hier tradiert und exerziert jeweils eine bestimmte Gruppe einen bestimmten Teil der gesamten Stammesreligion, -kosmologie, -mythologie und des Repertoires an Ritualen, welche also nur in der durch den Kultkalender festgelegten und arbeitsteiligen Interaktion der nach Deszendenz und Residenz differenzierten Gruppen ganz in Erscheinung treten und ganz zu der von allen gefragten Wirkung gebracht werden kann. Er selbst hat in seiner Arbeit über die elementaren Formen des religiösen Lebens das Paradoxon einer arbeitsteilig organisierten Form des Kollektivbewußtseins vorgestellt, das diese Bewertung des Paradoxons allerdings auch nur in der Sicht seines eigenen Konzepts erfährt.

In Durkheims Perspektive entwickelt sich die soziale Differenzierung zunächst unter der Vorherrschaft des undifferentierten Kollektivbewußtseins, deren gemeinsamer Teiler jenes ist, und zwar solange bis die Abhängigkeit von der arbeitsteiligen Differenzierung auch Tausch- und Kooperationsbeziehungen mit Spezialisten, Gütern und Diensten außerhalb des eigenen gemeinsamen Teilers (Kollektivbewußtseins) erforderlich macht, deren Bedarf jenen funktionalen Interaktionsbereich zu einem neuen Integrationskern macht, welcher die hierarchische Beziehung von Kollektivbewußtsein und Arbeitsteilung umzukehren zwingt, und in diesem Moment zu einer Integration verschiedener Kollektivbewußtseinstypen unter dem Gesichtspunkt sozialer Arbeitsteilung führt. Die Arbeitsteilung integriert nicht nur verschiedene Arbeitsmethoden und Arbeitsergebnisse, sondern erzwingt auch die Integration und damit Neutralisierung verschiedener Formen des Kollektivbewußtseins. Während das Kollektivbewußtsein seine Gruppe abschließt gegen andere, etabliert die Arbeitsteilung eine Beziehung

zu den anderen, welche deren Andersheit nicht nur neutralisiert, sondern auch integriert, d.h. dann aber auch das mit ihr korrespondierende, eigene Kollektivbewußtsein selbst differenziert. Das feindschaftliche oder neutralisierte Verhältnis zum Anderen hängt also ab von der fehlenden oder bestehenden Möglichkeit einer arbeitsteiligen Beziehung zu ihm und von deren Integration in den Verband.

Diese Komplementarität der alternativen Solidaritätsformen und der sie begleitenden Bewußtseinsweisen, in dem von ihm Horde oder einfache Gesellschaft genannten Zustand nicht wahrgenommen zu haben, hat erst zu ihrer zeitlichen, historisierenden oder entwicklungslogischen Auflösung geführt. Betrachtet man die Solidaritätsformen im Kontinuum der morphologischen Differenzierungen, dann erweist sich die Hypothese von der einfachen Gesellschaft als ein rein theoretischer Grenzfall, dessen Reifizierung zu beanstanden wäre, denn jenseits dieses Grenzfalles werden auch von Durkheim nur Gesellschaften gesetzt, welche durch ihr besonderes Verhältnis von mechanischer und organischer Solidarität unter dem Aspekt der Vorherrschaft jeweils einer Form gegenüber der anderen unterschieden werden. Sobald man also diese beiden Formen der Solidarität in komplementäre Beziehung setzt und als Einheit, gewinnt die ganze Solidaritätslehre Durkheims eine andere Bedeutung. Die Solidaritätsformen gelten nicht mehr exklusiv, sondern stehen systematisch in Beziehungen unterschiedlicher Gewichtung inklusiv zueinander, welche ihrerseits den Entwurf einer sozialen Morphologie nach ihren Varianten in der Inklusivität beider Solidaritätsformen ermöglichen. Etwa: von der Organisation unter der Vorherrschaft der Interaktion zu einer Kombination mit institutioneller Verselbständigung der Organisation, welche gegenüber den Interaktionen dominiert. Weitere Entwicklungsschritte wären dann in der Richtung der zunehmenden Komplikation der Organisationen und ihrer zunehmenden Vernetzung und deren wachsender Komplikation zu unterscheiden, welche sie als Einrichtungen der Vermittlung von Leistungen für die Mitglieder oder Berechtigten ausdifferenziert und koordiniert. Aber in allen diesen Alternativen funktionaler Differenzierung bleibt die Funktion des Kollektivbewußtseins als einer Bedingung der Möglichkeit gegenseitiger Kommunikation ebenso relevant wie die Arbeitsteilung in den einfachsten Formen der Gesellschaft, die Durkheim *Horde* nennt. Auch die Familiengruppe muß bereits auch als Beispiel der organischen Solidarität begriffen werden, was schon der flüchtige Blick auf die funktionale Ergänzung von (Ehe-) Mann, (Ehe-) Frau und deren Kindern deutlich macht.

Dieses Verhältnis der zwei Solidaritätsformen, das Comte als komplementäres Verhältnis der sozialen Statik beschreibt, bringt Durkheim offensichtlich in eine historische oder entwicklungsgeschichtliche Relation, wenn er schreibt: "*Es ist also ein Gesetz der Geschichte, daß die mechanische Solidarität, die zuerst allein oder fast allein war, nach und nach an Boden verliert und daß die organische Solidarität immer stärkeres Übergewicht bekommt.*"⁴³ Tatsächlich aber war die mechanische Solidarität nie allein und auch in den einfachsten Vergesellschaftungsformen kam man

⁴³ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S.215

nicht ohne die organische Solidarität aus. Aber auch dort, wo die organische Solidarität dominiert, kommt die Gesellschaft nicht ohne die Fuktion der mechanischen Solidarität und der ihr entsprechenden Bewußtseinsform aus.

Schon bei Comte erfahren wir, daß die Solidarität der Gemeinschaft (Familie) nicht ohne die Solidarität der Gesellschaft (Heiratsallianz) besteht, ebenso wie die der Gesellschaft nicht auf die Leistungen der Familie verzichten kann. Selbst die Familie, der Kern der Gemeinschaft, deren Solidarität auf Ähnlichkeit rekurriert, wird absichtlich und durch einen Vertrag gegründet, der in den einfachen Gesellschaften das politische Bündnis begründet. Der Unterschied dieser Verhältnisse, der seit Tönnies auch als der von *Gemeinschaft und Gesellschaft* reflektiert wird, wurde von der Soziologie mit ihrem Begründer, also von Anfang an als Komplementärverhältnis der Innen- und Außenlenkung des Verhaltens, seiner vorbewußten und ichbewußten Regulierung gesehen, während er aber im Verlaufe der Geschichte der Soziologie immer wieder anders konzipiert, begründet und erklärt oder in anderen Zusammenhängen reflektiert worden ist, so z.B durch Max Weber mit seiner Unterscheidung wert- und zweckrationaler Idealtypen ohne Rücksicht auf ihre Komplementarität. Die meist familiär organisierten Internalisierungsprozesse oder die Prozesse der primären Sozialisation fixieren nicht nur bestehende Werte und Normen als innere individuelle Regulative, sondern sie garantieren vor allem mit dieser Form der Institutionalisierung die Bewahrung des gesellschaftlich und kulturell Bewährten, während die Lernprozesse der sekundären Sozialisationen zur Auseinandersetzung mit dem Bestehenden befähigen und anregen und die Verstandesleistungen nur dann eine Chance auf Sozialisierung erfahren, wenn sie Bestandteile kommender Sozialisationsprozesse werden.

Der Vorstellung Durkheims von dem Zurückweichen der mechanischen Solidarität zugunsten der organischen oder von einer Stufe der exklusiven Vorherrschaft der mechanischen Solidarität widerspricht die Tatsache, daß speziell die Verwandtschaft, auf die er sich als Modell der mechanischen Solidarität bezieht, in den Gesellschaften, welche durch sie organisiert werden, politische Organisation ist und keine exklusive Funktion des häuslichen Vereins, der Familie oder der Lokalgruppe; und daß die Verwandtschaft in der Gesellschaft, in der sie diese Funktion erfüllt, in der Industriegesellschaft, keine öffentliche Funktion mehr besitzt, sondern nur noch privatrechtlich eine Rolle spielt. Die Transformation der öffentlich rechtlichen Funktion der Verwandtschaft in den archaischen Gesellschaften in die privatrechtliche Funktion in der Industriegesellschaft müßte dementsprechend mit Durkheims Begriffen entgegengesetzt, und zwar als eine Transformation der Verwandtschaft als Organisation organischer Solidarität zur Verwandtschaft als Form der mechanischen Solidarität, beschrieben werden. Es hat daher den Anschein, als ob Durkheim dieses moderne privatrechtliche Verhältnis der Verwandtschaft zurückprojiziert auf die historiographischen und ethnographischen Beschreibungen primitiver Horden und deshalb deren politische Funktion und Bedeutung verkennt.

Besonders die Behauptung von Durkheim, daß im Strafrecht und in seinen repressiven Sanktionen die primitivste Form der Solidarität überlebt, aber auch die Bestimmung

der mechanischen Solidarität durch den Zweck der Aufrechterhaltung des Kollektivbewußtseins, stimmt mit den Beobachtungen der Völkerkunde nicht überein. Nennen wir hier nur das Beispiel, das Durkheims System am deutlichsten auf den Kopf stellt: die Gesellschaft der Ik, eine primitiv genannte Gesellschaft segmentären Charakters, in der nach Turnbolls Versicherung die mechanische Solidarität kaum entfaltet ist, während die Kooperationen zugunsten egoistischer Zwecke oder als System von Bandenbildungen in ihr vorherrschen.

Mit dem Begriff des Kollektivbewußtseins bezeichnet Durkheim, wie gesagt, das Bestehen gemeinsamer Überzeugungen und Gefühle, deren Quelle religiös ist und deren unmittelbare Gegebenheit von ihm behauptet wird und die er ihrer Irreduktibilität-, nicht zuletzt ihrer Eigenständigkeit gegenüber den individuellen Willensäußerungen wegen, als elementare soziale Tatsachen anspricht. *"Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer gleichen Gesellschaft bildet ein bestimmtes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte es das gemeinsame oder Kollektivbewußtsein nennen."*⁴⁴

Weit davon entfernt, individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, nämlich das Versprechen eines Auswegs oder der Erlösung, übt die Religion in Durkheims Perspektive *"einen immerwährenden Zwang"* auf die Individuen aus, was sie deshalb zur letzten Sozialisationsinstanz macht. Ihr System mythologischer Antworten und ritueller Reaktionen auf die Ausnahme- und Notfallsituationen kontrolliert den Gehorsam oder die Konformität des Verhaltens über die Vergegenwärtigung gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Interessen gegenüber dem Fremden und dem Numinosen oder über die Angst, welche sie bedarfsweise rituell hervorzurufen oder zu beschwichtigen vermag. Daß aber auch die gleichen Leistungen der Religion, zu Spaltung, zum Gegensatz, zur Kündigung bestehender Solidarität führen können, diese nämlich legitimieren können, wird unterschlagen, so auch die notorischen Mythen über Clan- oder Lineageneugründungen, welche abweichende Tabus und Riten rechtfertigen und damit politische Aussonderungen und Konfliktstellungen gegenseitig stabilisieren.

Seine Feststellung sucht er dann zu erhärten mit dem Hinweis der Entstehung des Strafrechts aus der Religion, denn mit dem Strafrecht wird keine persönliche Rache gesucht, *"mein ist die Rache"*, redet Gott, sondern etwas Höheres, das mehr oder minder diffus gefühlt und nach Ort und Zeit verschieden begriffen wird: Moral, Pflicht, Ahnen, Gott, etc. Das göttliche Rachemonopol des Pentateuch (eine historisch späte Erscheinung) wird zum Gewaltmonopol des Staates säkularisiert. *"Das ist der Grund, warum das Strafrecht nicht nur in seinem Ursprung wesentlich religiös ist, sondern noch immer ein gewisses Zeichen von Religiosität bewahrt."*⁴⁵ Der Anfechtbarkeit von Normen, welche die eigenen, mit zunehmenden Alter als fehlbar erfahrenen Eltern durchsetzen, wird mit der Unterstellung ihrer Aktivitäten unter eine letzte Instanz begegnet, die ihrerseits nicht mehr infrage gestellt werden kann, weil sie auch schon hier in dieser Schrift von Durkheim als Selbstvergegenständlichung der Gesellschaft

⁴⁴ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, ibid, S. 121

⁴⁵ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, ibid, S. 141-2

selbst begriffen wird, als ein nicht mehr hintergebar Grund des Sozialverhaltens, der von der Psychoanalyse allerdings als eine Veranstaltung der Übertragung durchschaut, und damit wiederum auf sehr individuelle Bedürfnisse zurückgeführt worden ist, ganz zu schweigen davon, daß der genuine Horizont religiöser Erfahrung übersehen wird.

*"Die Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände führt zu Regelnormen, die unter dem Druck von Repressivmaßnahmen aller Welt gleichen Glauben und gleiche Praktiken aufzwingen. Je ähnlicher sie sind, um so mehr verschmilzt das soziale Leben mit dem religiösen Leben, um so näher sind die Wirtschaftseinrichtungen dem Kommunismus."*⁴⁶ Am Anfang der Menschheitsgeschichte ist alles mit allem unmittelbar verknüpft und kontaminiert, keine spezielle Funktion ohne Einfluß aller anderen denkbar. Aber an den vergleichbaren Äußerungen Durkheims irritiert die Zusammenstellung der Ähnlichkeit der Bewußtseinszustände mit den Repressionsmaßnahmen, wenn sie als Grund für sie stehen sollen, da doch diese jene definitionsgemäß erübrigen. Die Angleichung des Gleichförmigen durch Zwangsmaßnahmen erinnert an das berüchtigte Sandtragen in die Wüste, während das Gleichförmige als Resultat der Zwangsmaßnahmen als ein erpreßtes Arrangement des Individuums mit dem Zwang erscheint, das mit den Zwangsmaßnahmen stets dann verschwindet, wenn die Gewöhnung die Empfindung der Unerträglichkeit nicht aufgehoben hat, wenn der Widerwille den Zwangscharakter der Verhaltensforderung gegenwärtig gehalten hat. Entweder ist die Verhaltensähnlichkeit erzwungen, dann verschwindet sie auch mit den Zwinginstitutionen wieder, oder sie wird unvermittelt vorausgesetzt, dann braucht sie keine Zwinginstitutionen, die sie erst erzeugen. Wenn aber gleichförmiges Verhalten nicht an sich gegeben ist, sondern künstlich hervorgebracht und in Form gehalten werden muß, dann kann es auch als soziale Tatsache nicht an sich bestehen, sondern nur als Ergebnis des Handelns (=Verhalten, das einem Plan folgt). Die Vertreibung aus dem Paradies hinaus in ein mühseliges Erdenleben, in dem der Schweiß von den Göttern vor den Erfolg gesetzt worden ist, muß auch in der Soziologie begründet werden.

⁴⁶ E. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, *ibid.*, S.266

Das Kollektivbewußtsein als Verallgemeinerung individueller Erfahrung

Konzediert man, daß das Kollektivbewußtsein oder die Gewohnheiten oder Bräuche, die dafür stehen können, nicht von den Individuen erzeugt worden sind, die sie verinnerlicht haben, so demonstrieren Beispiele der Entstehung von Bräuchen, die dem Blick der Historiographie nicht entgangen sind, daß sie das Werk von religiösen oder anders qualifizierten Spezialisten oder Begabungen sind, deren Werk erst nach ihrer Vorführung oder Veröffentlichung angenommen und schließlich allgemein verinnerlicht worden ist, so daß man nicht mehr mit Durkheim von der absoluten Unabhängigkeit und Überlegenheit des Kollektivbewußtseins gegenüber dem Individualbewußtsein ausgehen kann, wohl aber von seiner Gegebenheit und Selbstverständlichkeit, nachdem es Gegenstand und Brauch geworden ist. Aber bevor etwas Bestandteil des Kollektivbewußtseins werden kann, muß es in der Kultur als Gegenstand oder Haltung von Wert angenommen und deshalb objektiviert worden sein. Eine Introjektion von Regeln oder Bräuchen, welche sie zur Selbstverständlichkeit macht, ohne die Möglichkeit ihrer positiven Besetzung, d.h. ohne die Befriedigung innerster individueller Bedürfnisse, ohne die Zustimmung zu ihnen, ist nämlich undenkbar.

Außerdem stehen auch die Gewohnheiten, welche in der Sozialisation assimiliert werden, nicht nur unter der Kontrolle der Konvention, sondern diese Konvention gerät vielmehr auf diesem Wege auch unter die Kontrolle der Individuen. Das erstmal äußert sich diese Umkehrung im frühkindlichen Gerechtigkeitssinn, der das Verhalten der Eltern oder Bekannten nach den Normen, die man dem Kind gerade aufgenötigt hat, moniert und nun wiederum erleben muß, daß es mindestens zweierlei Maßstäbe der Verhaltensbeurteilung gibt, was genausoviel besagt wie die Möglichkeit, dieser Norm zu entkommen. Auch darin sind die Eltern das beste Beispiel. *Qod licet iovi non licet bovi!*

Es bleibt also in der Perspektive von Durkheim ein Geheimnis weshalb ähnliche Bewußtseinszustände Normen erforderlich machen, es sei denn, man denkt sie als späte Gewohnheiten, die aus wiederholten Handlungen entstanden sind und dann weiter nur deshalb wiederholt werden, um den Wert zum Ausdruck zu bringen, den man mit ihnen verbindet. So wird, was zunächst spontan zum Vorschein kam, durch *Zustimmung* fortgesetzt und kraft *Zustimmung* den Nachkommen als Übung auferlegt. Die Gewohnheitsbildung und ihre Verbreitung sind und bleiben solange akzidentell, bis sie nicht in der Sphäre der Kultur als Äußerungen von allgemein geteilten Werten anerkannt, aufgenommen und gepflegt werden.

Wenn ähnliche Handlungen zu ähnlichen Gewohnheiten führen und damit zu übereinstimmenden Handlungen, wozu braucht es dann der Repressivmaßnahmen, um ähnliche Überzeugungen und Praktiken aufzuzwingen, da sie doch schon bestehen? Erst wenn diese Ähnlichkeiten ihrerseits wertend oder normativ differenziert werden, d.h. zu Wert- und Norm-Repräsentanten geworden sind, d.h. zu Aufforderungen, sie weiter

zu pflegen oder neuerlich einzuüben, d.h. erst wenn das akzidentell Ähnliche von diesem Makel des Akzidentellen befreit und dagegen auf Dauer gestellt werden soll, erscheint eine Kontrolle ihrer Aufrechterhaltung als sinnvoll und notwendig. Vergangenes auch in Zukunft gültig zu setzen, ist gegenwärtige, aktuelle Entscheidung und die Fortsetzung dieser Entscheidung eine gegenwärtige nicht minder.

Nur unter der Voraussetzung, daß die Zustimmung zu den Werten und Normen zurückgenommen oder verweigert werden kann, oder daß den in der Kultur hervorgebrachten Werten und Normen zwar zugestimmt wird, aber die Neigung, nach ihnen zu handeln, weniger stark ausgeprägt ist, und die Versicherung der Normen- und Wertkonformität des Handelns dementsprechend durch Zwangsmittel oder objektive Institutionen versichert werden muß, läßt sich das Problem, das Durkheim mit dem Kollektivbewußtsein stellt, als Funktion der Sanktion der Kultur in der Gesellschaft sinnvoll fassen, d.h. über die Ausdifferenzierung des Kulturellen vom Sozialen, unter das Durkheim die Kultur subsummiert hat.

Bergson brachte folgendes Beispiel: Nachdem ein Weiser oder eine kleine Gruppe von ihnen, sich entschlossen haben, zum Andenken an eine eindrucksvolle Vision, die ihnen widerfuhr, regelmäßig an diesem Tage zu fasten, haben sie sich selbst mit der Durchführung dieses Beschlusses eine Verpflichtung des Andenkens und Ausdrucks der Wertschätzung auferlegt, deren Befolgung endlich zu einer ihrer Gewohnheiten geworden ist. Sobald sie aber diese Gewohnheit, die dem Andenken an das außergewöhnliche Ereignis der Offenbarung und dem Ausdruck ihres Wertes gewidmet ist, auch ihrer geistigen Gefolgschaft zur Pflicht gemacht haben, haben sie einen Brauch oder eine Institution gestiftet, der ihre Gemeinschaft nach außen repräsentiert, haben sie einen sozialen Sachverhalt geschaffen, der sich von ihrer einstigen Gewohnheit als eine Form sozialer Abgrenzung ihrer Gefolgschaft, als eine exclusive Institution, unterscheidet, in der diese Gewohnheit nämlich gemeinschaftsintern als Vorlage einer nachzuhandelnden Pflicht und nach außen als Recht der Gemeinschaft erscheint, von dem die anderen ausgeschlossen sind.

Diese Transformation läßt sich auch im Verhältnis zu sich selbst entdecken, etwa am Beispiel der Ehre, die Bergson als Selbstverpflichtung begreift, welche aus einer Verpflichtung gegenüber anderen hervorgegangen ist. Die Ehre reflektiert nach dieser Definition jene sozialen Forderungen, welche sich das Individuum als Forderungen an sich selbst, als Verabredung mit sich selbst bewußt und zu eigen gemacht hat, und empfiehlt es damit ausdrücklich als verlässlichen Partner sozialer Beziehungen. Mit der Ehre demonstriert der Einzelne seine soziale Zuverlässigkeit. Sie verkörpert quasi als ein nach außen gestülptes Gewissen die Berechtigung der Erwartung bestimmter Verhaltensweisen oder Haltungen durch andere, weil sie als individuelle Forderung gegen sich selbst ausgedrückt und dargestellt wird. In der Ehre artikuliert oder präsentiert sich die Solidaritätsbereitschaft des Einzelnen als selbst gewählte und als eigene Wahl zum Ausdruck gebrachte Haltung, die Solidarität ausdrücklich als individuelle Forderung und Leistung. Die Ehre erweist sich als eine Form der individuellen Auseinandersetzung mit den Forderungen der Solidarität, als Identifizierung der Sitte, und

damit als spezifische individuelle Reaktion auf soziale Forderungen, die sich nicht erzwingen läßt. Sie erscheint als eine individuelle Zustimmung, welche das Individuum für sich zur Pflicht erhoben hat. Die Psychologen sprechen von Reaktionsbildung, speziell von Identifizierung, welche als Verhaltenscodex soziale Gestalt gewinnt und daraufhin auch simuliert, als Mittel der Täuschung eingesetzt werden kann.

Die Bedürfnisse der Selbstversicherung und Selbstverwirklichung, ihres Ausdrucks in allgemein geschätzten Werken oder Gegenständen, in geteilten Werten und Normen und die Konstitution von Solidaritäten im Hinblick auf die geschätzten Werte und die Pflege der anerkannten Normen erscheinen als drei nicht aufeinander reduzierbare Funktionen, nämlich als *individuelle*, *kulturelle* und *soziale*, welche ohne das Vermögen des freien Willens zu reflektierender Entscheidung bar jeder Koordinierung und Ergänzung bleiben müßten.

Diese Differenz von Verhaltensorientierungen, welche sowohl freiwillig und bewußt als auch durch Zwang zum Ausgleich gebracht oder aufgehoben werden kann, erscheint sowohl mit jeder neuen Generation, welche eine sich fortpflanzende Gruppe stetig erzeugt, als auch mit fremden Gruppen, deren Kontakt für die Reproduktion jeder Gruppe unerläßlich ist, so daß schon im Keime der kleinsten menschlichen Gruppe nicht die Ähnlichkeit von Bewußtseinszuständen die Voraussetzung ist, sondern erst die Folge ihrer Bemühungen, welche die Nachgeborenen in den Stand der Erwachsenen zu versetzen suchen. Auch Durkheim sagt, daß die Institution der Familie das Familiengefühl erst schafft, ihre Funktion also in der Aufhebung einer Differenz besteht, und daß die Form dieses Gefühles mit der Sozialstruktur der Gesellschaft variiert, in der sie besteht, wie Radcliffe-Brown das in seiner Abhandlung über den Mutterbruder in Südafrika für die Gesellschaften mit unilinearer Deszendenz bestätigt hat. Aber er ignoriert die Widerstände auf der Seite der Individuen, welche ihrerseits nach Modifikationen dieser Gefühle und ihrer institutionellen Stabilisierung drängen, welche indirekt zugestanden werden mit dem Hinweis der in Raum und Zeit variierenden Formen der Familie. Nach Radcliffe-Browns Auskunft korrespondieren die Autoritäts- und Gehorsamsbeziehungen mit der Abstammungszuschreibung. In dieser Richtung operieren die Identifizierungen und Urverdrängungen, während die Beziehungen der Sympathie, des Scherzens und der Meidung im Verhältnis zu den Affinalverwandten vertragsabhängig institutionalisiert werden, und alle genannten Beziehungen wiederum nach Merkmalen des Geschlechts, Alters und der Verwandtschaftsdistanz zusätzlich variieren. Auch diese eindrucksvollen Korrelationen negieren also nicht den individuellen Spielraum des Verhaltens, sondern führen ein spezielles Schema der Differenzierung von Regeln, Zwängen und Willensalternativen vor. Homans und Schneider⁴⁷ haben mit diesen Überlegungen statistisch Heiratspräferenzen getestet, und zwar eine Korrelation zwischen patrilinearer Deszendenz und matrilateraler Kreuzbasenheirat, respektive matrilinearer Deszendenz und patrilateraler Kreuzbasenheirat nachweisen können, aber ihre Untersuchung unterstreicht gleichfalls ein

⁴⁷ Marriage, Authority and Final Causes, New York 1955

beträchtliches Spektrum anderer Alternativen unter vergleichbaren Bedingungen. Die Einrichtungen unilinearer Abstammungsgruppen, unilokaler Residenzgruppen oder verschiedener Allianzsysteme, sind auch als Strukturen sozialen Verhaltens Ergebnisse menschlicher Schaffenskraft, ihres individuellen, kulturellen und sozialen Ausdrucks, die sich über Generationen hindurch durch individuelles Wirken, Wünschen und Wollen in kultureller und sozialer Form zusammengesetzt hat und sich zusammensetzt, solange diese sozialen Formen weiterbestehen.

Tatsächlich kann auch das kollektive Gedächtnis gar nicht anders, als sich ständig umformen, wenn die ältesten Vertreter der Gruppe aussterben und die neu Hinzugeborenen gerade anfangen, es sich anzueignen, d.h. kann auch das kollektive Gedächtnis gar nicht anders, als sich mit dem personellen Wandel seiner Gruppe selbst immer wieder zu verändern. Das Soziale verändert sich nämlich in dem Maße der Akzentverschiebungen der Generationen, welche in der Gesellschaft den Ton angeben. Dieser Tatsache gegenüber insistierte Durkheim darauf, daß soziale Tatsachen existierten bevor das Individuum Gesellschaftsmitglied wird und nachdem es längst gestorben wäre. In dem Maße aber, indem man diesem Hinweis allgemein zustimmen kann, im dem Maße verfehlt er diese Beobachtung, welche ja nicht das Bestehen sozialer Tatsachen abstreitet, sondern auf ihre Veränderungen im Verlaufe der Zeit hinweist. Jede Generation entscheidet in ihrer Gegenwart über das, was im Kollektivgedächtnis aufbewahrt werden soll, was ihr gleichgültig geworden ist oder was aus ihm gelöscht wird. Und diese Leistung wird besonders von den Gesellschaften mit hohem Bevölkerungsumsatz, den primitiv genannten Gesellschaften, ständig erbracht, deren Verhältnis von Bevölkerungszahl zum Alter ideal in einem Dreieck mit spitzen Basiswinkeln abgebildet wird. Die verpflichtende und legitimierende Vergangenheit reicht selten weit über 5 bis 7 Generationen hinaus, die Kluft zwischen Gegenwart und Ursprung bleibt auf diese Weise relativ konstant und gestattet die Vorstellung des mit sich Gleichbleibens im kontinuierlichen Prozeß, d.h. sie bewahrt vor der Erfahrung gravierender Selbstveränderung.

Selbst die Auslagerungsversuche des Gedächtnisses in externe Datenspeicher, in rituelle Inszenierungen, rituelle Wiederholungen oder Chroniken und Bibliotheken kann an der Notwendigkeit zur Umformung des kollektiven Gedächtnisses durch die Individuen nichts ändern.

Aufgenötigt oder gelernt

Selbst die Imitation, mit der Gabriel Tarde die Basissozialisation charakterisierte, setzt die Differenz zwischen Vorführung und Nachahmung und damit ein asymmetrisches Beziehungsgefüge des Könnens voraus, in dem der Austausch zwischen dem Können und dem Lernen stattfindet, welcher aber außerdem gegenüber diesem Können und Lernen das Regelsystem dessen, was gekonnt oder gelernt wird, in dem Umfang, in dem es dafür zur Verfügung steht, gegenständlich davon absetzt, und begreift demnach die Ähnlichkeit als das Resultat jener Bemühungen, die er mit dem Begriff der Imitation zusammengefaßt hat, deren Zweck es ist, nicht nur Handlungsmuster individuell zu kopieren, sondern auch jene als Gebrauch des vorausgesetzten und objektivierten Beziehungsrahmens oder Systems zu begreifen, als Anwendung dessen, was in anderem Kontext Spielregeln heißt. Die Situation der Imitation setzt nicht nur ein Vorbild und den Nachahmer (Akteure), sondern auch ein System von Regeln des richtigen Verhaltens voraus (Regeln der Verhaltenserwartung), das der Nachahmer auf dem Wege der Aneignung signifikanter Beispiele (Situation) lernt. Nachgemacht werden kann nämlich nur etwas, das als regulär begriffen oder erfaßt worden ist. Wirklich können, kann der Lernende das Gelernte erst, wenn er es verinnerlicht hat, wenn es selbstverständlicher Habitus seiner selbst geworden ist, d.h. wenn es vor der kritischen Auseinandersetzung mit seinem Bewußtsein durch Verdrängung abgeschirmt worden ist. Jetzt erst ist das Verhalten, das gekonnt werden soll, fixiert. Demnach erscheint die Imitation nur vordergründig in der Kopie des Vorgemachten, eigentlich stellen die Vorführung und die Nachahmung beide jeweils unterschiedliche Formen der Übereinstimmung mit dem System dar, welches der Vorführende dem Nachahmenden zu vermitteln versucht, und diese Übereinstimmung gilt erst als sicher, wenn sie Routine geworden ist, d.h. wenn der Gebrauch eines Regelsystems gelernt worden ist und nicht nur die Nachahmung eines angewandten Beispiels. Die Imitation erscheint so auch als eine Form des induktiven Schließens, des Erschließens der Regeln. So werden auch die Verhaltensweisen auf dem Wege der Erfahrung, Anerkennung und Integration in das bereits beherrschte Verhaltensrepertoire integriert. Durkheim wandte gegenüber Tarde ein, daß die Nachahmung nicht das Soziale erkläre, sondern voraussetze, was auch Tarde nicht bestritten hat und soweit richtig ist, als jeder Lernprozeß unter sozialen Voraussetzungen und nach sozialen Regeln abläuft; aber wenn er damit weiter behauptet, daß diese Voraussetzung, die vorgefundenen Bedingungen, in die der Mensch hineingeboren wird, seinem Einfluß nicht unterworfen sind, daß sie nicht auch das Resultat vergangener Handlungen verstorbener Menschen und Generationen sind, und deshalb durch die Nachgeborenen auch immer wieder verändert werden können und verändert werden, und diese Veränderung schon im Prozeß der Imitation, der Aneignung oder des Lernens einsetzt, dann ignoriert er nicht nur die Intentionen Tardes, sondern geht mit dieser Behauptung

entschieden zu weit, indem er das Kollektivbewußtsein oder das Soziale als ein *extra humanum*, das außerhalb der Kontrolle der Betroffenen steht, fetischisiert. Vor allem aber übersieht er die Leistung des Individuums, welche die Psychoanalyse Verdrängung nennt. Denn wenn das Eingübte nicht zur Routine wird, nicht durch Verdrängung vor den Modifikationen des Ich geschützt wird, dann hat es keinen dauerhaften Bestand. Nicht allein die Vergegenständlichung, sondern auch die Verdrängung durch Routine sichern dem Eingübten jene Dauer, welche die gleiche Form der Verhaltensweisen fortschreiben. Und mit dem Vorgang der Verdrängung geht schließlich auch einher die Entscheidung über Anerkennung oder Verweigerung.

Auch das meiste von dem, was den Individuen, die im Prozeß der Sozialisation stehen, als Zwang erscheint, verdankt sich in Wirklichkeit der Übereinkunft, die zwar häufig mit der Tradition übereinstimmt, aber deshalb noch lange nicht von ihr erzwungen wird, es sei denn man betrachtet schon das Bewahren des Bewährten als einen Zwang, der es auch sein kann, aber nicht notwendigerweise ist. Der Tatsache der Übereinkunft widerspricht auch nicht der Hinweis, nach dem mit der Tradition kein Sinn mehr verbunden wird, sie also nur aus Gewohnheit oder Bequemlichkeit aufrechterhalten wird; so wie sie durch Übereinkunft entstanden ist, genauso kann sie auch durch Übereinkunft außer Kraft gesetzt oder der Bequemlichkeit halber weiter gepflegt werden. Auch die Überraschung, die für einen Fremden von dem fremden Brauch ausgeht und welche das Sprichwort reflektiert: "*Wo's der Brauch ist, da legt man die Kuh ins Bett*", unterstreicht den konventionellen Charakter des Brauchs, seine Regionalität und seinen besonderen Ursprung. Das Vergessen seines Autors durch die Nachkommen ist kein Argument gegen die Urheberschaft des Autors oder einer besonderen Gruppe. Dieses Vergessen demonstriert nur das Ausmaß, in dem sich andere eine Sache zu eigen gemacht haben, sich mit ihr identifizieren. Von allem, was uns selbstverständlich geworden, was uns zur *altera natura* geworden ist, vergessen wir die Umstände, unter denen wir die Gewohnheiten erworben haben. Wer erinnert sich noch an die Mühen des Laufenlernens oder an die des Schreiben- und Lesenlernens?

Aber angesichts dieses Hinweises empfiehlt es sich doch, mit Durkheim daran zu erinnern, daß die Kenntnis des Urhebers und das Wissen um das Hervorgebrachtsein eines Brauches nicht notwendigerweise seine aktuelle soziale Funktion aufzuklären vermag, weshalb der Regel Durkheims, das Soziale vor allem soziologisch zu erklären, und d.h. funktional, nicht an sich widersprochen werden soll, sondern nur der Verabsolutierung sozialer Funktionen als Zwang.

Die Ähnlichkeit, die der Brauch verbürgt, geht auf individuelle Motive für seine Verinnerlichung, auf die freie Entscheidung für ihn oder auf seine unterschwellige Gewöhnung zurück, auf Identifizierung allemal, welche die freie Entscheidung oder Stellungnahme zwar dispensiert, aber als Möglichkeit nicht aufgehoben hat. Die Herausstellung der Ähnlichkeit ist die Verdrängung des Unterschieds oder seine Projektion nach außen, ganz gleich in welcher Form vollzogen, dessen oder deren Grund noch in der Anstrengung ihrer Herausstellung gegenwärtig ist. Speziell erscheint dann die Gemeinschaft als die Abwehr des Fremden und ihr starkes Bedürfnis nach

Identifizierung als Verdrängung des Individuellen und Besonderen, welche die Institutionen der Hexerei und des Gabenausgleichs versichern und damit zugleich das Verdrängte selbst bestätigen, während die Gesellschaft sich durch die Integration des Fremden oder die Neutralisierung dieses Gegensatzes auszeichnet.

Diesen Drang nach Anähnlichung, nach Aufhebung der Unterscheidung, nach Vereinheitlichung, der, wenn man ihn so umschreibt, als Drang nach Verhüllung des Auffälligen, Herausragenden, Besonderen, leichter als das Gefühl der Scham kenntlich wird, dieser Drang ist kein sozialer Zwang, sondern eine individuelle Vorsicht vor dem Anderen und damit eine das Selbst schützende individuelle Orientierung am Sozialen, auf die sich Tarde hinsichtlich der Anpassungsfunktion der Imitation ganz richtig berufen hat. Die Angriffshemmung und Kooperationsbereitschaft unter nächstverwandten Tieren, welche die Genetiker zu dem Schluß der verwandtschaftsgebundenen (Verwandtschaft im genetischen Sinne) Solidarität der Tiere geführt hat, hat in der somatischen und verhaltensschematischen Ähnlichkeit ihre Auslöser. Liegt da nicht auch der Schluß nahe, daß die Scham, die Furcht vor der Schande, vor der Auffälligkeit und Andersartigkeit, eine Prägung zur Solidaritätsbereitschaft darstellt und die sozialen Primärgruppen der Menschen zugleich als Schamgemeinschaften ausweist, während die soziale und kulturelle Ausweitung der Schambereitschaft eine kulturelle Fortsetzung dieser Anlage darstellt? Primärsozialisation läßt sich sehr gut als Verschämungsprozeß begreifen, in dessen Verlauf der Einzelne mit den sozialen Kleidern, mit den Sitten und Gebräuchen, mit dem Wissen, den Rollen und Internalisierungen versehen wird und mit denen er sich selbst, sein Innerstes, seine wahre Besonderheit verkleidet und verhüllt, durch die er sich aber auch erst selbst zu entdecken vermag, weshalb das entdeckte abweichende Verhalten im moralisch positiven wie im negativen Sinn die Scham hervorruft, die nicht nur eine Reaktion auf die Entblößung von den sozialen Hüllen darstellt, sondern diese Entblößung präventiv zu vermeiden hilft. Da man sich genauso schämt vor öffentlicher Belobigung wie vor öffentlicher Ächtung, d.h. vor auffälliger Aussonderung, kann man die Scham nicht nur als eine Reaktion auf negativ abweichendes Verhalten beziehen, sie nicht nur als eine Aufprägung von außen begreifen; die Scham bewahrt vor allem vor der Reaktion des Neides, welche die typische Reaktion Verwandter, Bekannter oder sonst Vertrauter auf auffällige Unterscheidung im Aussehen, Vermögen oder Handeln darstellt. Sie versichert das Eigenste vor der Zudringlichkeit der Nächsten und damit sich selbst vor dem Anstoßnehmen der Nächsten oder der lieben Nachbarn; denn in der Gemeinschaft ist das Ureigenste, das unverwechselbar Eigene, das Fremde, weshalb das Individuelle auch in bestimmten Systemen des Totemismus mit dem Totem in Beziehung gebracht wird, welches das Individuum von dem nicht zur unilinearen Abstammungsgruppe gehörigen Elternteil erbt, womit in diesem Weltbild die soziale Funktion des Individuellen besser begriffen wird als in der Theorie von Durkheim. Das Fremde in der eigenen Gruppe wird zugunsten des Konsensus auf die Fremden außerhalb der Gruppe übertragen, deren Status aber durch jene Beziehung auf das Individuelle, das verdrängt

oder abgewehrt wird, als vorübergehender, d.h. reintegrierbarer Status, aufrechterhalten wird, nämlich in der Ambivalenz des Fremden als Feind oder Gatte.

Für diese Ansicht der Sozialisation spricht auch das erste Auftreten der Scham in der Phase, die von der Psychoanalyse *Latenzperiode* genannt wird, denn schämen kann man sich erst nachdem die Selbstentblößung entdeckt worden und das Bedürfnis nach Verkleidung geweckt, also die Verschämung des Individuums abgeschlossen ist, d.h. die erste Stufe des zweizeitigen Sozialisationsprozesses (prägenitale und genitale Phase), der von jener Periode unterbrochen und deshalb zweizeitig genannt wird, welche das Individuum mit den sozialen Untergewändern und Primärkleidern versorgt hat. Und um beim Gleichnis zu bleiben: die Schnittmuster der Kleider, welche alle anziehen, ihr Stil oder ihre Mode, d.h. alle Bestandsstücke, mit denen Durkheim das Kollektivbewußtsein identifiziert, sie wären nichts ohne die Designer und Schneider, die Modemacher und Künstler und auch deren Bemühungen müßten fruchtlos bleiben und damit gegenstandslos werden, brächte der Einzelne nicht jenes Bedürfnis nach Verkleidung, d.h. nach Verschämung mit, das die Verfasser des Pentateuchs mit der Erbschuld des Menschen begründet haben und den Zwang oder das Verlangen nach Maskierung erklären. *Und sie merkten, daß sie nackt waren.* Die Pentateuch-Autoren setzen das Gewährsein der Nacktheit mit dem Selbstbewußtsein und der Wissensneugier gleich und erklären das Verlangen nach Kleidung als der Ergebnis jener das Bewußtsein hervorbringenden Urscham, mit der das Ende des Paradieses oder der natursichtigen Übereinstimmung mit der Natur, also der Beginn der Kultur einhergehen, die sie demnach initiiert begreifen durch den Anblick des Anderen, d.h. durch die Anerkennung dessen, was er gesehen hat, durch sein Urteil über das Gesehene, gegen das es sich zu schützen gilt.

Obwohl die Reaktion oder Prävention der Scham immer in der Anwesenheit des Nächsten oder eines Bekannten oder im Hinblick auf diese Möglichkeit, nämlich des *Gesehenwerdens*, wirkt, kann die Differenz, die sie verbirgt, sich auch auf die Gesellschaft, auf ihre Normen beziehen. Ihnen nicht folgen zu können oder nicht folgen zu wollen, soll dem Nächsten, dem Bekannten oder Nachbarn verborgen werden, vor dem man sich schämt, wenn er die Abweichung von einer gesellschaftlichen Norm oder die Bereitschaft dazu entdeckt hat, auch wenn er selbst von dieser Haltung nicht tangiert worden ist, sie ihn zu keiner Reaktion gegen den anderen veranlaßt, so daß die Scham als eine Haltung in jeder Form der Solidarität erscheint, als eine Abwehrhaltung gegenüber dem Blick, will auch sagen: dem Urteil, des Anderen, das man sich also offensichtlich schon zu eigen gemacht hat. In der einen Form zeigt sie sich als Furcht vor der Schande, anders zu sein, abzuweichen von Ehre, Versprechen, Sitte und Brauch, in der anderen als Furcht vor der Schande des Rechts-, Vertrags- oder Konformitätsbruchs. Auch hier nämlich rekurren gesellschaftliche Verhältnisse auf Tugenden der Gemeinschaft: auf Treue und die Garantie des Versprechens. Zwar heißt die Bereitschaft, sich der Konvention, dem umwelttypischen Habitus oder Verhaltensstil zu unterwerfen, Scham, aber ihre Feststellung erklärt natürlich nicht die Formen der Konventionen, Bräuche oder Verhaltensstile, denen sich zu unterwerfen, die Scham

gebietet. In ihnen, den jeweiligen Verhaltensformen, erscheint das Soziale als die formende Institution, auf deren Objektivität oder gegenständliche Wirklichkeit hinzuweisen, alle Anstrengungen Durkheims hinauslaufen.

Wenn irgend ein Verhalten jener mechanischen Reaktion nahe kommt, mit der Durkheim die Reaktion auf den Verstoß gegen das Kollektivbewußtsein beschreibt, dann das der Scham. Aber repräsentiert die Scham wirklich eine von außen aufgezwungene Nötigung? Offensichtlich erscheint sie als eine Form der Furcht vor dem Anderen, vor dessen Blick sie zu verbergen sucht. Mit diesem Verlangen nach dem Verbergen vor dem Anblick des Anderen manifestiert sich aber auch die Anerkennung dessen, was jener sieht, nämlich das Selbstsein als das Anderssein als der Andere, was jenen seinerseits zu seiner Reaktion der Furcht veranlaßt, nämlich vor der Unkalkulierbarkeit des Verhaltens jenes, den er als seinen Anderen gesehen hat. Das Soziale erscheint dann endlich als die Erlösung dieser Furcht vor dem Unbekannten, insofern es den Code vermittelt, durch den die Begegnung mit dem Anderen kalkulierbar, dessen Verhalten durchsichtig wird. So unterscheiden sich die Solidaritätsformen aus der individuellen Sicht nach dem Vertrautsein mit dem Anderen und nach dem Setzen des Anderen als Fremden, mit dem man sich erst noch auseinandersetzen muß, um mit ihm vertraut werden zu können.

Brüder und Schwäger, feindliche und freundliche Brüder

Angesichts der unterschiedlichen Haltung der Nambikwara zu Brüdern und Schwägern kommt Levi-Strauss zu dem Schluß: *"Aber wir erkennen auch den ganzen Unterschied zwischen den beiden Arten von Beziehungen, der klar genug definiert ist, wenn wir sagen, daß die eine mechanische Solidarität (Brüder) ausdrückt, während die andere eine organische Solidarität beinhaltet (Schwager oder Gevatter). Die Brüder sind einander nahe, aber nur aufgrund ihrer Ähnlichkeit, so wie die Pfosten der Hütte oder die Pfeifen der Flöte (welche von den Nambikwara auch >Brüder< genannt werden/H.S.). Die Schwäger dagegen sind solidarisch, weil sie einander ergänzen und füreinander funktionale Wirksamkeit besitzen... Die erste Form der Solidarität fügt nichts hinzu und vereint nichts; sie beruht auf einer kulturellen Grenze, die sich mit der Reproduktion einer Art der Verknüpfung zufrieden gibt, deren Vorbild die Natur liefert. Die andere verwirklicht eine Integration der Gruppe auf einer anderen Ebene."*⁴⁸

Das Gleichnis, in dem die Nambikwara selbst ihre Solidarität reflektieren, wird von Levi-Strauss nur cursorisch zusammengefaßt und kann deshalb auch hier nicht als Beispiel fortgesetzt, sondern nur als Anregung aufgenommen werden, denn die Solidarität der Brüder wird mit den Pfosten verglichen, die der Schwager dementsprechend mit einem anderen Bauelement der Hütte, nehmen wir hier der Kürze wegen einfach an: mit dem Verhältnis der Pfosten zur Wand oder zum Dach. Die Solidarität der Brüder wird als Gleichheit der Form und der Funktion eines tragenden Bauelements vorgestellt, die Wirkung ihrer Solidarität in der Addition, Wiederholung oder Nebeneinanderstellung der gleichen Bauelemente. Festigkeit und Stärke ihrer Verbindung wird also durch die Möglichkeiten der Verbindung und Kombination gleicher Elemente in einem vorgegebenen Raum definiert.

Dagegen reflektiert das Gleichnis die Beziehung zum Schwager als eine Verbindung zwischen verschiedenen Bauelementen und ihren verschiedenen Funktionen, die deshalb spezielle Verknüpfungsstellen (Affinalbeziehungen) besitzen müssen, hier also als das Verhältnis von Pfosten zu Wandteilen oder zu Dachseiten oder zur Tür. Mit dieser Unterscheidung erschließt sich weiter die Möglichkeit der Zusammenfassung der Schwager oder Schwägerinnen mit ihren Kollateralen als Wandelemente (Dachelemente oder Türen), und der Unterscheidung der Schwagergruppen von einander; d.h. der Darstellung der Deszendenz und Allianz im Bilde der Bauteile der Hütte.

Dieses Gleichnis legt aber weder den Schluß nahe, daß brüderliche Solidarität der Solidarität nichts hinzufügt, noch daß das Vorbild dieser Solidarität die Natur sei; es rechtfertigt auch nicht die Annahme, daß Solidarität kraft Gestalt- oder Formgleichheit natürlicher sei als Solidarität kraft Funktionsgleichheit (Gestalt- oder Formenverschiedenheit). Beide Bezugsgesichtspunkte sind gleichermaßen künstlich und abstrakt und

⁴⁸ C.Levi- Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt 1981, S.646

erlauben auf dieser Grundlage ihrer Unterscheidung nicht umstandslos jenen Schluß auf die Differenz von Natur und Kultur, auf die Levi-Strauss hier angespielt hat.

Form- oder Gestaltgleichheit substantiiert Abstammungsgleichheit entweder durch die Identität des Baustoffes oder durch die Identität des Formzwecks für den Formgeber, also auch durch eine besondere Funktion. Ein Pfosten ist kein Klotz, demnach seine Funktion nicht die eines Klotzes. Der Gegensatz verschwände dann in dieser Dimension und verlöre seine Gleichnisfunktion, weil diese Art der Gleichheit, die Grundbedingung jeder andern Gleichheit ist, weshalb wir wiederum auf die Form selbst als Merkmal verwiesen werden.

Die Solidarität zwischen Gleichbestimmten fügt der Solidarität immer etwas im quantitativen und positionalen Sinn hinzu, d.h. sie erzeugt und verstärkt ihre Kraft über die Masse und die Ausdehnung in ein und derselben Dimension, die deshalb aber auch Wirkungen zeigt in der anderen, komplementären Dimension; die Solidarität zwischen Verschiedenbestimmten bereichert die Solidarität über die Funktionsgleichheit der Verschiedenbestimmten oder fügt jener Solidarität qualitativ etwas hinzu; sie differenziert die Konzentration der Masse oder Kraft, welche aus der Solidarität zwischen Gleichbestimmten hervorgeht, und zwar durch die Alternativen der Dimensionen, die sie ins Spiel bringt. Das gemeinsame Merkmal beider Solidaritätsformen erscheint auch hier wieder in der Äquivalenzfunktion und ihr Unterschied in dem Unterschied des Gesichtspunktes, unter dem die Gleichheiten erfaßt werden. Im ersten Fall werden die Dimensionen der Bestimmung festgelegt, nach denen eine Person als gleich oder verschieden bestimmt ist. Im anderen Fall werden die Dimensionen verändert, damit die als verschieden bestimmten Personen über eine Funktion als gleich bestimmt werden können.

Der theoretische Gewinn aus diesem Gleichnis eines Wildbeutervolkes beruht in der Möglichkeit der Differenzierung der Gleichheit im Horizont der Solidarität durch Gleichbestimmung oder Ähnlichkeit selbst. Da der Beitrag brüderlicher Solidarität zur Gesamtsolidarität wenigstens ein quantitativer Beitrag ist (in der Regel auch ein positional), läßt er sich auch quantitativ (positional) unterscheiden; anstatt also den Brüdern ihre Individualität oder Persönlichkeitsdifferenzierung mit dem Durkheim'schen Begriff der mechanischen Solidarität zu nehmen, führt das Gleichnis mit seiner Beschreibung dieser Solidaritätsform ihre Differenz (z.B. Alter) wieder ein, welche es gestattet, jene anderen Informationen der Völkerkunde über Geschwisterneid und Geschwisterstreit mit der Theorie der "*equivalence of brothers*" (Radcliffe-Brown) zur Deckung zu bringen. Tatsächlich weist dieses Gleichnis der Nambikwara auch auf eine qualitative Differenz der Brüder hin, denn es fordert uns auf, die Pfosten mit der Hütte oder mit anderen Bauelementen der Hütte in Beziehung zu setzen, und auf diesem Wege die gleichen Brüder nach den unterschiedlichen Koordinaten, die sie im Raum der Hütte einnehmen, zu bestimmen und zu unterscheiden. Würden alle Stützpfeiler an derselben Stelle stehen, würde die Hütte zusammenbrechen oder sich in ein Spitzkegeldachzelt verwandeln; ein Formwandel ist also mit jeder quantitativen Differenzierung verbunden genauso wie ein Funktionswandel, da eine große und stark

solidarische Brüderschar auch eine andere politische Position im Bündnis einnimmt als eine kleine und weniger solidarische Brüdergruppe. Die Gleichheit der Brüder gestattet in diesem Modell ihre Unterscheidung, und zwar nach ihrer Stellung oder Beziehung zu bestimmten anderen Verwandten, die durch Filiation, Generation und als Affinalverwandte zu unterscheiden sind, und die Funktion dieser Gleichheit erscheint als eine Möglichkeit der Inanspruchnahme dieser besonderen Stellung oder Beziehung eines Bruders durch einen anderen.

Obwohl wir der Darstellung brüderlicher Solidarität durch Levi-Strauss eigentlich nicht widersprechen wollen und es sogar geboten erscheint, die Äquivalenz der Brüder gegenüber dem Verhältnis zu den Schwägern zu betonen, gilt es aber trotzdem im Auge zu behalten, daß nicht jede Gesellschaft eine Äquivalenz der Brüder in jener Form postuliert, die Levi-Strauss hier vorgetragen hat; man denke nur an das Konzept der feindlichen Brüder in Gesellschaften, in denen mit dem Alter wesentliche soziale Rechte verbunden werden, und vor allem auch, daß dieser Unterschied der Formen der Solidarität undenkbar ist ohne die Beziehung, die beide Arten der Solidarität verbindet, denn Brüder gibt es nur, weil es vorher Schwäger gegeben hat, nachdem der Vater die Schwester seines Schwagers oder die Tochter eines Schwiegervaters geheiratet hat, so daß man selbst angesichts der unmittelbaren Erscheinung dieses Unterschieds geschwisterlicher- und schwiegerverwandtschaftlicher Beziehungen noch die Abhängigkeit der einen Art der Beziehungen von der anderen Art in Rechnung zu stellen hat, nämlich den in der Verwandtschaft prinzipiell und immer gegebenen Widerspruch zwischen der affinalen- und der linearen (Abstammungs-) Verwandtschaft, den Radcliffe-Brown als den unaufhebbaren Grundwiderspruch der Verwandtschaft segmentärer Gesellschaften herausgestellt hat.

So demonstriert auch Levi-Strauss, daß es auf der Stufe menschlicher Verwandtschaft keine mechanische Solidarität ohne das Wirken der organischen Solidarität geben kann und daß diese Komplementarität der Solidaritätsformen von Durkheim stets ignoriert worden ist, weil er die Differenz der Erscheinung durch seinen Perspektivwechsel im Hinblick auf die Solidarität mit der Differenz der Gegenstände selbst verwechselt hat. Dies wird noch deutlicher, wenn man die altersbedingte Geschwisterrivalität und den pädagogisch gepflegten Geschwisterneid als Entlastung des Elternstatus berücksichtigt, welche wiederum mit bestimmten Verwandtschaftsordnungen mehr korrespondieren als mit anderen. Margaret Mead beschreibt dementsprechend das Verhältnis von Brüdern bei den Mundugumor: "*Zwischen Brüdern herrscht von Anfang an die mißtrauische Haltung von Rivalen.*"⁴⁹ Hier erscheint die Ähnlichkeit der Brüder in den Gründen ihrer Feindschaft, die sie atomisiert und nicht gruppiert, als ein festgeschriebener Statuskonflikt, der ihre mögliche Solidarität hemmt; d.h. Brüder werden hier durch institutionalisierte Konflikte gleichgesetzt, welche ihre Identifizierung als Brüder durch funktionale Äquivalenz zugleich als *Feinde* gestatten. Chagnon erwähnt die Feindschaft zwischen annähernd gleichaltrigen Brüdern bei den

⁴⁹ M.Mead, Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften III, München 1970, S.166-7

Yanomamö, die vor allem durch ihre Ähnlichkeit begründet ist, und die Solidarität zwischen jüngeren und älteren Brüdern, welche durch ihre Ergänzung erklärt werden kann. In beiden Fällen scheint der Geschwisterstreit der Solidarität eher etwas wegzunehmen als ihr etwas hinzuzufügen, wenn man nicht auch das Geschwisterverhältnis im Gesamtkontext der Solidarität betrachtet. Aber sobald man die Gegensätze der Geschwister-, der Gatten- und der Eltern- Kinder- Solidarität vergegenwärtigt, dann stellt man fest, daß alles auf die Abstimmung dieser Dimensionen der Solidarität ankommt und daß deshalb auch ein institutionalisierter Geschwisterstreit der Solidarität, anstatt etwas zu nehmen, in Wirklichkeit etwas hinzufügt, nämlich die Inklusivität des Äußeren oder anderer Gruppen in der eigenen Gruppe oder das Statusgleichgewicht in der Gruppe. Dies kommt bei der Regelung der Mundugumor deutlich zum Ausdruck.

I Va --> To --> ToSo --> ToSoTo -->
II Mu --> So --> SoTo --> SoToSo -->

Rope-, Seil-, Strangzuschreibung der Mundugumor:

Die Grundregel der Feindseligkeit zwischen Personen gleichen Geschlechts wird durch den Generationenstatus außerdem noch verstärkt oder gemindert, je nachdem ob die andere Person zu einer aufsteigenden, gleichen oder absteigenden Generation gehört.

Verteilung der Verwandten auf die 4 Stränge bei systemat. Sw- Tausch (VMBTT-Heirat):

	+3	+2	+1	+/- 0
A1	MuVaMu VaMuVaSw	MuVa	Mu	Ego
B1	MuVaVaSw	VaMuBr	VaMuBrTo VaVaSwTo	VaMuBrToSo VaVaSwToSo MuMuBrSoSo MuVaSwSoSo
B2	MuVaVa	MuVaSw	MuVaSwSo MuMuBrSo	MuVaSwSoTo MuMuBrSoTo VaVaSwToTo VaMuBrToTo
A2	VaMuVa	VaMu	Va	Sw
C1	MuMuMu VaVaVaSw	MuMuBr	MuMuBrTo MuVaSwTo	MuMuBrToSo MuVaSwToSo VaMuBrSoSo VaVaSwSoSo
C2	VaVaVa MuMuMuBr	VaVaSw	VaVaSwSo VaMuBrSo	VaVaSwSoTo VaMuBrSoTo MuMuBrToTo
D1	VaVaMu MuMuVaSw	VaVa	VaSw	VaSwSo MuBrSo
D2	MuMuVa	MuMu	MuBr	MuBrTo VaSwTo

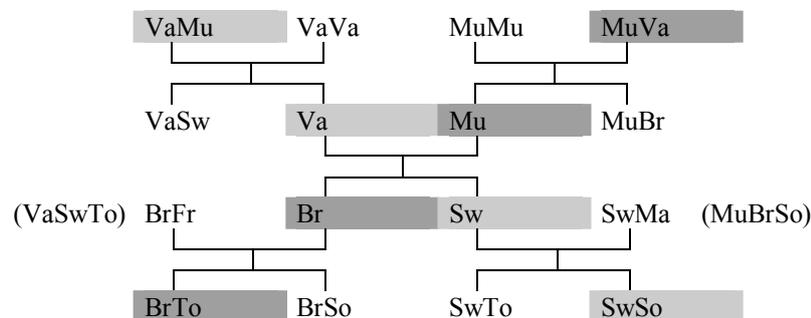
Die Filiationsregel schreibt die *Rope*-, "Strang"- oder "Seil"- Zugehörigkeit scheinbar geschlechtskomplementär zu (sog. alternierende Filiation).

"Seil"- oder "Strang"- Zugehörigkeit trennt Bruder und Schwester, definiert die Erbriihenfolge und differenziert schon für sich die Interessengruppen, deren Konkurrenz noch einmal durch die Heiratsregelungen akzentuiert werden.

Das Rollensystem der Mundugumor:

Richtung der Relationen	sozialer Charakter	Beispiele:
horizontal	konfliktreich	Br-->Sw etc.
vertikal	konfliktreich	Va-->So//Mu-->To etc.
diagonal	solidarisch	VaMu--> SwSo//MuVa-->BrTo
alternierend	solidarisch	VaVa-->Br//MuMu-->Sw etc.

Die Eheform der Mundugumor ist polygyn und diese Polygynie trägt zu einer weiteren Verzwirnung der Stränge oder Seile zu dickeren Tauen bei, welche die Äquilibrierung der Solidaritäten nicht leichter machen.



Als der ideale Ehekontrakt gilt der Schwesterntausch, allerdings in einer etwas komplizierteren Form als jener, welche man mit der bilateralen Kreuzbasenheirat verbindet, da er mindestens 4 oder in einer anderen Alternative der Allianz 5 Tauschpartner (beteiligte Gruppen) vorsieht. Die ideale Gattin wird hier als *VaMuBrToTo* in beiden Systemen angesprochen. Die in der Tabelle unten abgebildete Unterscheidung der Haltungen nach den vier Dimensionen ist auf das genealogische Schema oben zu projizieren.

System der Haltungen der Mundugumor:

	Geschlecht	Generation	Strang		
Va/So	=	#	#	-	
Mu/To	=	#	#	-	
MB/ZS	=	#	#	+	*
Va/To	#	#	=	+	
Mu/So	#	#	=	+	
VM/ST (Z)	=	#	=	+	
MV/TS(Ego)	=	#	=	+	
Br/Br	=	=	=	-	
Sw/Sw	=	=	=	-	
Br/Sw	#	=	#	-	
Ma/Fr	#	=	#	-	
VZ/BS	#	#	#	+	*
MB/ZT	#	#	#	+	*
Va/MuBr	=	=	#	-	

(+) = vertraulich; (-) = respektvoll, gespannt; (=) = gleich; (#) = ungleich
 (*) = Relationsbewertungen, die dem System der Haltungen von Levi- Strauss widersprechen

Ein Vater/Genitor (A2) verliert seinen Sohn (A1) an den Strang, aus dem seine Frau (A1) kommt, während seine Tochter (A2) in seinem Strang bleibt, wie deren Sohn, d.h. der ToSo (A2), den väterlichen Strang bereichert, ihre Tochter aber, also die ToTo (B1), zum Strang des Gatten der Tochter (B1) zählt.

Zwei Merkmale bestimmen die Strangzugehörigkeit: 1. verschiedenes Geschlecht und verschiedene Generation, 2. gleiches Geschlecht und gleiche Generation, aber diese beiden Merkmale unterscheiden sich ihrerseits durch den Charakter der sozialen Beziehungen, den sie ausdrücken: das erste Verhältnis ist ein betont solidarisches, das zweite ein agonales, und zwar ganz im Gegensatz zu dem, was man nach Durkheim erwarten sollte.

Obwohl die Söhne oder Brüder alle gegen den Vater konkurrieren, vermag dieses übereinstimmende Merkmal unter ihnen selbst keine solidarische Verbindung herzustellen. Ihre Konkurrenz um die interne Strangsolidarität, dann ihre alternative Strangzugehörigkeit bei verschiedenen Müttern (im Falle verschiedener Mütter zählen sie auch zu verschiedenen Strängen, während ihre Schwestern alle zu demselben Strang, zu dem des Vaters gehören) und ihre Konkurrenz um eine Schwester als Äquivalent für eine Gattin verhindert die Solidarität der Brüder gegen den Vater, der ohne diesen Mechanismus der Hemmung seinen reifen Söhnen nichts mehr entgegenzusetzen hätte, d.h. im Falle einer Brüdersolidarität systematisch im Nachteil wäre.

Seinen Alterstatus könnte man sich unter dieser Bedingung kaum erbärmlicher vorstellen (Verfeindet mit seiner Frau und dem Bruder seiner Frau, mit seinem eigenen Vater und mit seinen Söhnen). Der institutionalisierte Geschwisterneid erweist sich hier als eine Einrichtung zur Stärkung des väterlichen Status, dem sich die Söhne solange fügen müssen, wie sie eine Schwester brauchen, um heiraten zu können. Auch hier die Versicherung internen Gehorsams über die Rolle des Vaters beim Frauenaustausch. Durch die Strangbindung der Töchter an den Vater, durch die väterliche Kontrolle über die Schwestern, gewinnt der Vater auch eine wesentliche Kontrolle über seine Söhne, die ohne seine Hilfe nicht heiraten können.

Geschlecht	Generation	Strang	
#	#	=	+
=	=	=	-
#	#	#	+
=	#	=	+
=	#	#	+

Daß in diesem Fall die Äquivalenz der Brüder ihre Feindseligkeit begründet, sie konkurrieren um ihre Schwestern als Tauschwert für ihre Gattinnen, wie sie in anderen Fällen ihre tiefe Verbundenheit begründet, hängt in jedem Fall von der Stellung der Geschwistergruppe im Gesamtgefüge der Solidarität ab, eine Einsicht, die man mit Durkheims Problemstellung nicht mehr gewinnen kann, was auch die Erklärung der Nambikwara- Geschwistersolidarität durch Levi-Strauss gezeigt hat. Die Bedeutung der Generationenunterscheidung als Strang-Zuschreibungskriterium und die Entschär-

fung des Generationenkonflikts durch den Geschwisterneid korrespondieren in diesem System der Gruppenzuschreibung und der sozialen Haltungen, das die Geschwister geschlechtsspezifisch verschiedenen Deszendenzlinien zuschreibt.

Aber diese Begründung der Verhaltensdifferenz durch äußere Bedingungen korrespondiert auch mit einer inneren, ja wird sogar durch diese innere Begründung mitbedingt. Sobald man sich klar macht, daß die Scham die Betonung der Individuation hemmt, die besonders im Verhältnis zu Vertrauten, zur allernächsten Gemeinschaft regulativ wirkt, sie also eine Hemmung der Verfolgung oder Realisierung ganz besonderer, ganz intimer Wünsche und Bedürfnisse ist, zu denen wiederum speziell die sexuellen und aggressiven gehören, deren Artikulation und Realisierung die Vertraulichkeit und Nähe der Beziehungen sofort aufheben würde, was der Geschwisterneid bei den Mundugumor ja auch tatsächlich erreicht, dann begreift man, daß eben diese Wünsche nur außerhalb des solidarischen Kreises befriedigt werden können. Radcliffe-Browns Regeln der Rollenzuschreibung, der Zuschreibung der Haltungen, wie Levi-Strauss die Rollen nennt, der Haltung der Vertraulichkeit und des Respekts, korrespondieren also mit Regeln der Verschämung und Entschämung der Individuen im Verhältnis zueinander, welche entweder das Inzestverlangen hemmen oder die Notwendigkeit von Inzestverboten erforderlich machen.

Auch mit diesen Hinweisen wird die Unhaltbarkeit der Regeln der sozialen Morphologie von Durkheim deutlich. Die Annahme der monosegmentären Gesellschaft, der Horde als Elementargesellschaft, die nichts Fremdes in sich hat, als einfachste Form der Gesellschaft, aus der sich alle anderen, komplizierteren Formen zusammensetzen, wird allein durch die Tatsache, daß zur Familiengründung die Heirat dazugehört, hinfällig. Man kann auch hier mit Aristoteles das Frühersein des Späteren konstatieren, nämlich das Frühersein der zusammengesetzten Gesellschaft in der einfachen Horde. Mit der Heirat aber kommen die Fremden ins Spiel und mit den Fremden die organische Solidarität als Voraussetzung der mechanischen. Erst diese Differenz macht die Akzentuierung der Ähnlichkeit als fundierendes Solidaritätsmerkmal notwendig, denn in einer Horde gleich einer (in sozialer Hinsicht) fensterlosen Monade wäre die Herausstellung der Ähnlichkeit als das für sie typische und sie zusammenbindende Merkmal überflüssig. Wenn es gegenüber der Gruppe von Ähnlichem kein Außen gibt, das unähnlich ist, und wenn das Verhältnis von Innen und Außen keine Differenz der inneren Anpassung erforderlich macht, dann gibt es auch keine Differenzierung nach Ähnlichkeit, sondern nur die Herausstellung von Unterschieden.

Die ausschließliche Verbindung der Ähnlichkeitsbestimmung mit dem Kollektivbewußtsein erklärt, warum Durkheims an sich richtige Verbindung von gemeinschaftlicher Solidarität und Ähnlichkeit nicht befriedigen kann, denn sie ignoriert, daß alle diese Ähnlichkeiten, auf die er sich bezieht, Resultate des Handelns verschiedener Individuen oder Gruppen sind und sie das auch bleiben, wenn sich andere auf sie als auf vorgefundene Resultate der Ähnlichkeit beziehen. Demgegenüber insistiert Durkheim lieber auf die kollektive Bedingtheit des Individuellen, die in Wirklichkeit die gesellschaftliche Bedingung der Rollen ist, die ein Individuum einnehmen soll, kann

oder muß, denn tatsächlich ist ja das Individuelle das nicht integrierbare Fremde oder Andere, gemessen an der Gleichheit der Gleichen. Das Individuelle ist das Außerhalb, das einerseits verdrängt und andererseits als Anschlußstelle aufrechterhalten werden muß, das Fenster des Sozialen nach außen.

Obwohl er im Kontext dieser Bestimmung auch auf Verwandtschaft und Abstammung verweist, geht er den genetischen Gründen dieser Ähnlichkeit nicht nach. Jede endogame Einheit der primitiv genannten Gesellschaften ist ein Inzuchtskreis. Die Exogamie-regeln differenzieren nur die Verwandtschaftskategorien, mit denen die Inzucht praktiziert oder ausgeschlossen wird, sie stellen im Fall der Verwandtenheirat die Selektion genetisch äquivalenter Verwandter dar, mit denen der Inzuchtskreis seinen Verwandtschaftskoeffizienten aufrechterhält. Die endogame Einheit der Wildbeuter allerdings, die wegen ihrer Heiratspraxis (freie Gattenwahl, Lokalexogamie) an sich panmiktisch sein müßte, ist nur wegen der Bevölkerungsgröße dieser Gruppen ein meßbarer Inzuchtskreis, der schließlich mit einer bestimmten Bevölkerungsgröße automatisch zu einer panmiktischen Population wird.

Die von Levi-Strauss als einfache Exogamiesysteme bezeichneten Heiratsbräuche, die in der Regel in Verbindung mit der unilinearen Abstammungsrechnung auftreten, sind dagegen durch die Heiratspraxis erzeugte und bestimmte Inzuchtskreise, die sich nicht nur strukturell, sondern auch hinsichtlich des Verwandtschaftskoeffizienten ihrer endogamen Einheiten unterscheiden lassen. Integration, d.h. also hier auch Ähnlichkeit, wird erzeugt, reproduziert oder aufrechterhalten durch gesellschaftlich organisierte Inzucht, während das Inzestverbot und die Exogamie-regel die Verwandten nach ihren Statuskategorien (innen- außen) differenzieren. Hier, in dieser genetischen Perspektive erscheint die Ähnlichkeit zunächst als Ursache der Solidarität, weil sie hinter der Aufdringlichkeit des morphologisch gleichen Aussehens verbirgt, das es das Resultat einer willkürlichen Organisation ist. Diese somatisch erscheinende Ähnlichkeit ist also das Ergebnis sozialen und kulturellen Handelns: der Exogamie-regeln, d.h. der vertraglichen Verbindung fremder Gruppen zu einem Allianzverband. Demnach erscheint auch die genetisch begründete Ähnlichkeit als Ergebnis künstlicher (politischer) Koordination oder Harmonisierung von Unterschieden, d.h. als Ergebnis der Organisation der Solidarität. Das aber bedeutet wiederum, daß die wie auch immer historisch begründete künstliche Organisation der solidarischen Einheiten unter dem Signum der Verwandtschaft, sich dauerhaft fixieren konnte, weil sie zugleich eine natürliche, genetisch begründete Ähnlichkeit unter ihren Mitgliedern etabliert und reproduziert hat, welche die Verwandtschaftsvermutung gegenüber dem Allianzpartner aufrechterhalten und versichert hat.

Die quantitative Genetik (Hamilton), bestätigt durch ethologische Freilandbeobachtungen (Bertram), hat die Korrespondenz der Verbundenheit, Gegenseitigkeit oder Solidarität mit dem Grad der genetischen Verwandtschaft der Individuen, welche sich verbinden oder eine Gruppe bilden, festgestellt, die auch für die menschlichen Verwandtschaftssysteme gilt. Die Integration der Gesellschaft nach der verwandtschaftlichen Zuschreibbarkeit ihrer Individuen ist eine Integration der Gesellschaft nach dem Grad

der genetischen Ähnlichkeiten ihrer Mitglieder, und die Differenzierung der Gesellschaften, welche regulär Verwandte heiraten, ist eine Differenzierung von Verwandtschaftskategorien innerhalb eines Inzuchtskreises, weshalb mit einer Differenzierung von Abstammungskreisen die elementaren Formen der Gesellschaft, die Unterschiede, die zueinander in vertragliche Beziehungen treten können, d.h. die sich ergänzenden Elemente der Gesellschaft, erscheinen, ohne deren wiederholte Bündnisse wiederum der integrale Inzuchtskreis seinen Inzuchtskoeffizienten nicht aufrechterhalten könnte und damit seine kohäsive Kraft verlieren müßte.

Das Individuum als Schnittstelle sozialer Alternativen

Die Übereinstimmung der Bewußtseinszustände, der Gefühle und Reflexionsmuster erscheint als Übereinstimmung einer gemeinsam geteilten Welt, deren Struktur praktisch hergestellt und gegenständlich fixiert wird, die als Erbe übernommen oder als Programm neu entworfen wird. Die Bedeutung des Anderen, z.B. als Verwandter, wird vor allem von den alternativen Systemen der Verwandtschaft vermittelt, deren Heiratsregeln jene biomorphologischen Konsequenzen zeitigen, durch die das Kriterium der Verwandtschaft sich rein äußerlich durch das Aussehen und seine tolerierten somatischen Varianten enthüllt, weshalb man durchaus sagen kann, daß auch die somatische Erscheinung, also das natürliche Äußere, nur in den Formen erscheint, welche allein jene Welt vermittelt, die von den Gesellschaften geschaffen worden ist. Der Variantenreichtum somatischer Formen erscheint damit als eine Variable der Dimensionen indigener Welten, als Ergebnis ihrer Zeugungskreise, welche die herrschenden Exogamierregeln gezogen haben.

In der verwandtschaftsrechtlich organisierten Gesellschaft erfüllt ihre Abgrenzung also zugleich auch eine Zuchtfunktion (Inzuchtfunktion), welche ihrer sozialen Abgrenzung, ihrer Form des Kollektivbewußtseins außerdem auch noch einen somatischen Ausdruck verleiht in der durch ihre Exogamierregeln hervorgebrachten typischen Körperform.

So erscheint selbst die typische Körperform oder das rassische Merkmal nur als Ausdruck des Gesellschaftsvertrages, d.h. als Ergebnis sozialen Handelns und nicht als sein Grund.

Von Durkheims Begriff des Kollektivbewußtseins bleibt nur noch die Tatsache übrig, daß er einen gemeinsamen Schnittpunkt des Selbstbewußtseins mit dem Anderen bezeichnet, und zwar den einzelnen Bewußtseinen gegenüber innerlich oder äußerlich, eine Vergegenständlichungs- oder Entäußerungsbedingung des individuellen Bewußtseins also, die originär die Sprache erfüllt, welche eine gemeinsam geteilte Welt aufzeigt, die Orientierung in ihr versichert und die zur solidarischen Haltung nur dann führt, wenn sie als dieser Schnittpunkt des Selbstbewußtseins ausdrücklich zum Bezugspunkt der Gegenseitigkeit gemacht wird, wie das bei einigen Stämmen der Fall ist, die sich durch ihre Sprache von anderen abgrenzen, die Fremden als Stumme, Barbaren oder Nicht-Sprecher titulieren, der dann aber auch grundsätzlich ein Gegenstand dauernder Auseinandersetzung und ständiger Bewährungsprobe bleibt, was wiederum nur dann möglich ist, wenn er vergegenständlicht oder künstlich herausgestellt wird, er also im Spektrum funktionaler Differenzierung erscheint. *Menschen*, so versichern die Gewährleute der Wildbeuterstämme ihren Ethnographen, *das sind nur wir*. Die anderen sind entweder gefährliche Geister oder Tiere, die nicht einmal richtig sprechen können. Allein der Heiratsvertrag besitzt die Kraft aus solchen gefährlichen

Wesen Menschen zu machen, aber die präskriptiven Heiratsregeln sorgen ihrerseits dafür, daß derartige Ausnahmeheiraten nicht allzu oft stattfinden.

Da der Heiratsvertrag sowohl der Gesellschaftsvertrag des Allianzverbandes ist, als auch der Gründungsvertrag der Familie, reflektiert bereits das intime Gemeinschaftsleben der Familie die Forderungen des Gesellschaftsvertrages, welcher ihm (dem Familienleben) seine Grenzen zieht. Die Welt der Familie und damit die Bewußtseinsinhalte ihrer Mitglieder steht nicht außerhalb der gesellschaftlichen Welt, der Welt der anderen Gruppen und ihren sozialen Funktionen, sie steht auch nicht im Widerspruch zu diesen, sie ist aber auch nicht mit ihnen deckungsgleich, sondern zeigt sich sowohl als ähnliche (im Vergleich mit ähnlichen Familien) als auch als komplementäre (im Verhältnis zu den Gruppen mit anderen sozialen Funktionen). Da das Individuum nicht nur einer Gruppe der Gesellschaft angehört, nicht nur in einer Gruppenumwelt ausschließlich lebt, sondern als soziales Wesen verschiedene Gruppen vertritt, erweist es sich als der eigentliche Operator sozialer Alternativen und unterscheidet es sich sozial durch die sozialen Optionen, die es wahrnimmt oder wahrzunehmen in der Lage ist. Dementsprechend differenzieren sich auch die Inhalte seines Bewußtseins nach der Komplexität ihrer Welt.

Nur wenn die Regeln oder Normen, welche der Verinnerlichung zugemutet werden, in symbolischer Vergegenständlichung faßbar werden, können sie auch verinnerlicht werden, können sie auch als Gegenstände der Identifizierung introjiziert werden. Was Durkheims Begriff des Individualbewußtseins ignoriert, ist, daß auch das Individualbewußtsein eine konstitutive Komplementärform des Kollektivbewußtseins darstellt, nämlich hervorgegangen aus der Auseinandersetzung des Individuums mit den anderen, das als Gefühlsbeziehung und als Gegensatz in der Scham erscheint, welche das individuelle Bewußtsein des Individuums erst hervorruft, das in der Reflexion des Verstandes als autonomes Ich dann die Leitung übernimmt. Das Soziale ist im Individuum sowohl im Gewissen (Über-Ich) als auch in der Scham mit unterschiedlicher Funktion und Bedeutung präsent, und zwar in Instanzen, die einerseits genuin individueller und andererseits genuin sozialer Natur sind und deshalb wie Bergson schon richtig festgestellt hatte, die soziale Übereinstimmung von innen her gewährleisten. Beide Instanzen werden von der Psychoanalyse als die Bundesgenossen der Erzieher der Kinder, d.h. der sekundären Sozialisation oder der Gesellschaft, begriffen (Anna Freud).

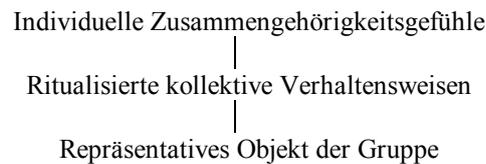
Der gemeinsame Schnittpunkt im Bewußtsein muß, um der Funktion eines Kollektivbewußtseins oder der mechanischen Solidarität genügen zu können, dementsprechend immer künstlich herausgestellt werden, d.h. er muß ausdrücklich angezeigt werden, gerade dann, wenn er der Möglichkeit nach gegeben ist, was eben schon speziell seine Herausstellung ist. Wenn Sprache, das Zeigen dessen ist, was durch dieses Zeigen zum Vorschein kommt, dann ist dieser Schnittpunkt originär eine Leistung der Sprache, die aber in dem durch sie selbst definierten Kollektiv das, was zu diesem speziellen Zweck herausgestellt werden soll, nicht präjudiziert, sondern nur die Möglichkeit der Auswahl präsentiert (Hinweis auf die gemeinsame Welt).

Das wiederholte vor Augen führen seiner Gegebenheit, die ritualisierte Beziehung auf sie, ist ganz besonders auch für jene Übereinstimmung notwendig, welche sich auf die gemeinsame Abstammung bezieht, die biomorphologisch nicht mehr unmittelbar einsichtig ist, und dieser Vorgang ist der Ritus, der den gemeinsamen Ahnen in welcher Gestalt auch immer und in welcher Herausstellung auch immer heraufbeschwört. Die Bezugnahme auf Vater und Großvater zur solidarischen Assoziation von Abstammungsgruppen erscheint nicht weiter problematisch, denn das gemeinsame Merkmal, der Gegenstand der Identifizierung steht noch vor Augen. Erst die Beziehung auf verstorbene Ahnen setzt ihre symbolische Vergegenständlichung und die rituelle Vergegenwärtigung dieses gemeinsamen Bezugspunktes der Solidarität voraus, dessen Standort in der aufsteigenden Generation eine abhängige Variable der Anzahl der Abstammungsgruppen in der gegenwärtigen Generation darstellt. Mit der Größe der Zahl der selbständigen Abstammungsgruppen, welche es zu integrieren gilt, nimmt die Entfernung des gemeinsamen Ahnen von der Gegenwart zu. Mit der Entfernung des gemeinsamen Ahnen von der aktuellen Generation nimmt auch die Notwendigkeit und die Häufigkeit der Ritualisierung der Beziehungen im Verhältnis zum repräsentativen Objekt der Solidarität zu und damit natürlich auch die Notwendigkeit seiner numinosen Aufladung, Heroisierung oder Vergöttlichung. Und diese Korrelationen bringen es auch mit sich, daß der Echtheitsbeweis einer Genealogie meistens oberhalb der Lineage aufhört und schon der Clanahne eine rein fiktive Bezugsgröße von vor allem religiöser Bedeutung und meistens auch politischer Einheit darstellt. Die Ausdehnung des Umfangs eines Personenkreises für einen zuschreibbaren Status führt mit angebbaren Grenzen zu seiner sozialen Transformation in einen durch Übereinkunft oder Vertrag erwerbenden Status. Eine genuin gemeinschaftliche oder mechanische Solidaritätsform wird unter dieser Bedingung zum Vorbild für eine gesellschaftliche oder organische Solidaritätsform, in deren Bild jene nun metaphorisch vergegenwärtigt wird.

Auf eine vergleichbare Versicherung des gemeinsamen Bezugspunktes als Ritus kann sich dann die gegenseitige Abstimmung des Verhaltens, und zwar differenziert nach angenommener Nähe oder Ferne von ihm, beziehen, welche im wiederholten Gebrauch oder sobald sie zur Gewohnheit geworden ist, als Brauch erscheint. Die Erfüllung dieses Bedürfnisses setzt einen Spezialisten und eine mit ihm korrespondierende Institution voraus, welche die Möglichkeit seiner Befriedigung garantieren, den Kultvorstand des Gruppen- oder Hauskults, und weiter den Schamanen oder Medizinmann, der wiederum ein Beispiel organischer Solidarität und funktionaler Differenzierung darstellt in jener Kulturstufe, in der beides nach Durkheim noch nicht erscheinen dürfte.

Levi-Strauss hat dieses Problem im Zusammenhang seiner Totemismusanalyse mit den Worten von Radcliffe-Brown, die er fast wörtlich übernimmt, so vorgestellt: "*Damit die Sozialordnung aufrechterhalten bleibe (...) muß die Dauer und die Solidarität der Clans, die die Segmente sind, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, gesichert werden. Diese Dauer und diese Solidarität können nur auf individuellen*

Gefühlen beruhen, und diese erfordern, damit sie sich wirkungsvoll kundtun können, einen kollektiven Ausdruck, der sich auf konkrete Objekte fixieren muß:



*So läßt sich die Rolle erklären, die in den heutigen Gesellschaften den Symbolen, wie Fahnen, Königen, Präsidenten und so weiter, zuerkannt wird."*⁵⁰

Diese rituelle wie symbolische Versicherung der Übereinstimmung individueller Gefühle und Gesinnungen ist, solange ihr Ergebnis nicht primär verinnerlicht worden ist, ist sich selten lange sicher und muß deshalb immer wieder neu, d.h. rituell oder in anderen Veranstaltungen, beschworen oder verändert oder durch Vergegenständlichungen auf Dauer gestellt werden und sei es auch nur, um die Verinnerlichung durch die generationsweise neu Hinzukommenden zu versichern und die der Älteren aufzufrischen. Das wiederum ist eine Funktion einer entsprechenden Institution.

Wegen des offenbaren Aufführungszwangs der religiösen Riten, ohne die das religiöse Gefühl seine bestimmte kulturspezifische Form verlieren würde, wird es verständlich, daß Durkheim das Kollektivbewußtsein mit der Religion und nicht mit der verinnerlichten Autorität der familiären Sozialisationsinstanzen gleichgesetzt hat, dessen Verinnerlichung die familiäre Gruppe von der ständigen Wiederaufführung der Autoritätsrollen kraft der Urverdrängung, mit der die erste Phase der Ontogenese abschließt, entlastet. Stellt man sich aber auf den Standpunkt seiner morphologischen Regeln, dann fehlt in der Horde als monosegmentärer Gesellschaft für diese Art der Verhaltenslenkung jeder Grund oder jede Notwendigkeit, weshalb sie auch kein Beispiel für das Kollektivbewußtsein dieser Gesellschaftsform abgeben kann. Wo das religiöse Gefühl und der Kultus einen wesentlichen Beitrag zur sozialen Solidarität leisten müssen, wo ihre Institutionen Gefühls- und Gesinnungsübereinstimmung herstellen und aufrechterhalten müssen, da muß auch die Gesellschaft selbst sich aus verschiedenen in sich selbst solidarischen Elementen zusammensetzen, die auf diesem Wege, z.B. als hypostasierte Gemeinschaft der Abstammung von einem gemeinsamen göttlichen Ahnen oder Totemheroen, integriert werden.

Selbst dort, wo man beide Systeme moralischer Autorität kaum auseinanderhalten kann, läßt sich die religiöse Form der Legitimation nicht als eine Form der Übertragung der elterlichen Autorität ins Absolute begreifen, so verführerisch dieser Gedanke zunächst auch erscheinen mag. Der historischen Erscheinung nach verlieren die familiären Pflichten deshalb den von Durkheim konstatierten Strafcharakter oder den der repressiven Sanktion, weil die Gesellschaft den Modus der politischen Integration über fiktive Abstammungsgemeinschaften aufgegeben hat, und damit ist zugleich auch die rituelle, politische und wirtschaftliche Überfrachtung familiärer Beziehungen

⁵⁰ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, Frankfurt 1968, S.79-80

verschwunden, welche in der funktional differenzierten Gesellschaft durch die entsprechenden Institutionen und Organisationen entlastet worden sind.

Konnte in der segmentären Gesellschaft die Vernachlässigung einer familiären Pflicht zugleich auch die Übertretung politischer, religiöser oder wirtschaftlicher Regeln bedeuten, und zwar abhängig von den Statusalternativen, welche der beleidigte Verwandte auf sich vereinigte, so ist demgegenüber die Kontamination der ausdifferenzierten und von der Verwandtschaftszuschreibung unabhängigen sozialen Rollen durch eine Regelverletzung innerhalb eines Statusbereichs ausgeschlossen. Ein Streit mit dem Vater ist jetzt nicht mehr ein Streit mit einem Stellvertreter des göttlichen Ahnen, mit dem Vorstand des Haushalts oder der Lineage, sondern nur noch mit dem Vater in seiner Funktion als Vormund oder Erziehungsberechtigter, der den Emanzipationsbedürfnissen seines Kindes Grenzen zieht.

Die religiöse Kontamination des Strafrechts geht auf die religiöse Legitimation der gesetzgebenden Instanz, auf ihre Stellvertreterfunktion der Gottheit auf Erden zurück und stellt sich damit als ganz spezieller kulturhistorisch einkreisbarer Legitimationstypus heraus, keineswegs aber als eine allgemeine Entwicklungsgrundlage, keineswegs als Ursprung.

Offensichtlich ist auch hier das Frühere das Spätere, wenn man Durkheims historische Rekonstruktion folgt, die leider den historischen Anfang der beschriebenen Praktiken (religiöser Ursprung des Strafrechts) zu spät ansetzt. Seine Beispiele stammen alle aus den Hochkulturen. Der nachdrückliche Hinweis auf die familiären Rechte, muß hier als Ergebnis der Entrechtung der Verwandtschaftsverbände verstanden werden, in denen die entsprechende Herausstellung der familiären Pflichten überflüssig gewesen ist. Radcliffe-Brown verdanken wir die Einsicht über die Zuschreibung der Autoritätsrollen unilinearere Systeme, d.h. mit welchen Verwandtschaftsnamen die Autorität verbunden wird und mit welchen nicht. Seine Beispiele belegen, daß die Selektion der Verwandten, welche zugleich politische, wirtschaftliche und religiöse Autorität verkörpern, variiert; und diese Variation belegt ihrerseits die funktionale Unabhängigkeit der familiären Rollen gegenüber den anderen Rollen selbst in den von Durkheim segmentär genannten Gesellschaften.

Strafe oder Ausgleich

Durkheims Orientierung an den Rechtsnormen und ihren Folgen sowie an den ihnen entsprechenden Tatbeständen beruft sich auf die Feststellung, nach der die elementaren Rechtsnormen, so allgemeiner Natur sind, daß sie in fast allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und technischen Verhältnissen, trotz ihrer immer wieder feststellbaren Differenzierungen, aufzufinden sind.

Das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) z.B. mit seinen über 2000 Paragraphen zu den verschiedenen Rechtsverhältnissen der Bürger ist in Deutschland seit 100 Jahren gültig und hat die Wilhelminische Zeit, die Weimarer Epoche und das Dritte Reich überlebt, um heute noch im bundesdeutschen Recht gültig zu sein. Auch die dort fixierten Rechtsbeziehungen, die Regelungen für die Verträge zwischen Käufer und Verkäufer, zwischen Kreditgeber und Kreditnehmer (Bank und Kunde), zwischen Firma und Kunde haben sich hinsichtlich ihrer grundlegenden Rechte und Pflichten zwischen den Beteiligten kaum geändert, sie sind über Jahrhunderte gleich geblieben. Man vergleiche nur die entsprechenden Paragraphen des römischen Rechts. Dies gilt mit Durkheim aber noch mehr für das Strafrecht.

Ganz erstaunlich ist das Beispiel eines sumerischen Mordprozesses, den Samuel N. Kramer⁵¹ als ersten Präzedenzfall der Weltgeschichte vorstellt, das uns offenbart, daß die Rechtsnormen und die Rechtsfolgen auf diesen Tatbestand, die 1850 v.Chr. gültig waren, nach der Auskunft eines Richters des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten, O.J.Roberts, mit den modernen Rechtsauffassungen übereinstimmen. "*Moderne Richter*", schreibt Kramer, die Auskunft des Richters kommentierend, "*würden in diesem Prozeßfall der gleichen Meinung gewesen sein wie ihre sumerischen Kollegen in alter Zeit und würden das gleiche Urteil gefällt haben.*"⁵²

Viele der wesentlichen, modernen, und speziell auch bundesdeutschen Rechtsnormen lassen sich auf germanisches Recht und noch mehr auf das römische Recht zurückführen, das bis in die aktuelle Rechtssprache hinein nachgewirkt hat, und auch diese Rechtstraditionen sind nicht *ex ovo* in der Welt erschienen, sondern lassen sich ihrerseits auf eine Geschichte sich weiterreichender Überlieferungen zurückführen.

Rechtscodizes wie der des *Hammurabi* oder der noch ältere des *Lipit-Ishtar* oder der vielleicht älteste Rechtscodex des *Ur-Nammu*, der in die Zeit um 2050 v.Chr. datiert wird, zeigen, das viele elementare Rechtsnormen uralt sind und beinahe überall vorkommen, daß das Vorhandensein eines gesatzten Rechts eine Bedingung jeden regulären Staatslebens ist und daß schon die ältesten Codizes die Unterscheidung des zivilen- und des Strafrechts kennen.

Läßt man sich von dieser Unterscheidung einer erst mit der Hochkultur und der Zivilisation ausgeklügelten Rechtsystematik zunächst leiten, dann wird man spätestens

⁵¹ S.N.Kramer, *Geschichte beginnt mit Sumer*, München 1959, S.44 ff

⁵² S.N.Kramer, *Geschichte beginnt mit Sumer*, *ibid*, S.55

durch die Lektüre des Normenkataloges der primitiv genannten Gesellschaften, der sich nicht auf die immer wieder mit seltsamer Vorliebe berichteten Torturen in den Busch- oder Knabenschulen dieser Gesellschaften reduzieren läßt, darauf aufmerksam gemacht, daß die primitiven Normen längst nicht alle mit repressiven Sanktionen verbunden sind, daß sie auch die restaurativen Sanktionen kennen, daß sie demnach, wenn diese Begriffsverwendung hier nicht vollkommen unpassend wäre, in straf- und zivilrechtliche Normen zu unterscheiden wären. Levi-Strauss schreibt Rousseau und seinen Zeitgenossen ein "*feines soziologisches Gefühl*" zu, weil sie begriffen haben, "*daß kulturelle Einstellungen und Elemente wie >Vertrag< und >Zustimmung< keine Sekundärformen sind, wie dies ihre Gegner, vor allem Hume, behaupteten. Die genannten kulturellen Elemente bilden vielmehr das eigentliche Rohmaterial des gesellschaftlichen Lebens, denn man kann sich keine politische Organisation vorstellen, in der sie nicht vorhanden wären.*"⁵³

Besonders im Hinblick auf die primitiv genannte Kultur (z.B. Wildbeuter) wird wiederum deutlich, daß Solidarität sich nicht nur auf erzwingbares Verhalten reduzieren läßt, sondern das Ergebnis gegenseitiger Beziehungen, des Vertrages, der Zustimmung und der Belohnung sind, und zwar auch dort, wo die Macht des Häuptlings eine hierarchische Differenzierung zum Ausdruck bringt. Selbst die Position des Häuptlings kann man mit Levi-Strauss als eine nur auf Zustimmung begründete Austauschbeziehung begreifen: "*Im täglichen Leben drückt sich der Konsensus allerdings in einem Spiel von Geben und Nehmen zwischen dem Häuptling und seinen Gefährten aus, ein Spiel, das den Begriff der Gegenseitigkeit zu einem weiteren grundlegenden Aspekt der Macht erhebt. Der Häuptling verfügt über die Macht, doch muß er großzügig sein. Er hat Pflichten, doch darf er mehrere Frauen haben. Zwischen ihm und der Gruppe herrscht ein dauerndes Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten, Diensten und Privilegien,*"⁵⁴ das jederzeit von der Gruppe aufgehoben werden kann. Lizot schreibt über die Yanomami-Häuptlinge: "*Die Bedeutung dieser Häuptlinge ohne Zwangsgewalt hängt einzig von der Zahl der Personen ab, die ihnen folgen; sie kann zu nichts schrumpfen, sobald ein Konflikt oder ein Zwist Uneinigkeit oder Abtrünnigkeit verursachen.*"⁵⁵

Bezieht man sich auf die Völkerkunde, dann bestätigt sie also Durkheims Vorstellungen über die Bedeutung und das Alter der Strafrechtsnormen nicht, sie verneint nicht nur seine Behauptung, daß sich das primitive Recht im Strafrecht erschöpft und dementsprechend die primitive Solidarität in jener, die er mit ihm korreliert hat, d.h. in der mechanischen Solidarität, sondern sie bestreitet für die Wildbeuterkultur mit Richard Thurnwald sogar das Bestehen des Strafrechts. "*Was in unserer Rechtsprache als Strafrecht bezeichnet wird, fehlt in den winzigen Banden von Wildbeutern ohne organisierte Autorität.*"⁵⁶ Birket-Smith läßt über den restaurativen Charakter des

⁵³ C. Levi-Strauss, Traurige Tropen, *ibid.*, S.282

⁵⁴ C. Levi-Strauss, Traurige Topen, *ibid.*, S.283

⁵⁵ J. Lizot, Im Kreis der Feuer, Frankfurt 1982, S.199-200

⁵⁶ R. Thurnwald, Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1939, S.286

Rechts der Eskimos, die zu den ältesten der primitiv genannten Kulturen zählen, keine Zweifel aufkommen: *"Es ist interessant, die Haltung der primitiven Gemeinschaft diesen Vergehen gegenüber zu beobachten; im Prinzip ist es nicht ihre Aufgabe Recht zu sprechen, sondern ausschließlich den Frieden wiederherzustellen."*⁵⁷ Birket-Smith erkennt bei den Eskimos also die Funktion des Rechts in der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung (Restitution!) des Friedens, d.h. in der Abwehr des Krieges und der Feindschaft. Malinowski betont in dem gleichen Sinne: *"Auf unserem eigenen Forschungsgebiet haben wir bis jetzt nur positive Gebote angetroffen, deren Bruch nur gebüßt, nicht bestraft wird, und deren Maschinerie durch keine prokrustische Methode über die Linie ausgedehnt werden kann, welche das Zivilrecht vom Strafrecht trennt."*⁵⁸ Und Radcliffe-Brown wies daraufhin: *"There does not appear to have been in the Andamans any such thing as the punishment of crime."*⁵⁹

Durkheims Orientierung an den repressiven Sanktionen des Strafrechts und ihre Qualifikation durch ihn als eine Reaktion der ursprünglichsten Form der Solidarität bezieht sich außerhalb der genuin strafrechtlich zu bestimmenden Sanktionen besonders auf jene aggressiven Äußerungen, mit denen abweichendes Verhalten gehemmt oder in den gültigen Normenrahmen zurückgelenkt wird. Diese aggressiven Äußerungen erscheinen beispielsweise im Verlachen, im Ignorieren, im Meiden, im Verleumden, in den Androhungen des Eigentumsentzugs, des Ausschlusses oder der Tötung, wenn das Vergehen die Gemeinschaft im Innersten erschüttert. Diese Haltungen mögen aggressiv sein, Reaktionen auf Handlungen, die abweichen von der Norm, auch Sanktionen, aber sie sind keine Strafe und schon gar nicht Strafrecht, sondern Ausdruck der Gegenseitigkeit, und zwar in ihrer negativen Form, denn sie drohen Liebesentzug, Objektverlust, Abkühlung der Beziehungen, Meidung und Abbruch an, d.h. sie appellieren an die entsprechenden Ängste und Befürchtungen, indem sie vorwegnehmen, was die Rache im Ernstfall dann ausführt, sie appellieren an die Scham oder rufen ihre Reaktion hervor, die Furcht vor Schande, davor, den guten Ruf zu verlieren, oder sie artikulieren die Verachtung, deren Furcht in der Regel ausreicht, das Verhalten wieder auf Norm und in sozial passende Form zu bringen. Sicher ist die Form, von der abgewichen wird, soziale Insitution und die Ächtung abweichenden Verhaltens die Ächtung einer Normabweichung, aber die Ächtung trifft die Scham und ist nur deswegen wirksam, weil sie Anstoß nimmt und die Furcht vor dem Anstoßgeben, die Angst vor Schande, anspricht. Die Mittel der öffentlichen Meinung: Ablehnung, Isolierung und Drohung reichen in der Regel als Abwehr der Verstöße und Übertretungen aus.

Alle diese Mittel (Ächten, Verlachen etc.) demonstrieren das Gegenteil von dem, was für Durkheim grundlegend ist, nämlich die unmittelbar gegebene Ähnlichkeit des Verhaltens oder der Bewußtseinszustände, indem sie auf die Unähnlichkeiten, Differenzen hinweisen, welche zum Gegenstand sozialer Sanktionen werden, die darüber hinaus weniger den Charakter von Strafen als vielmehr den Charakter restaurativer

⁵⁷ K.Birket-Smith, Die Eskimos, Zürich 1948, S.191

⁵⁸ B.Malinowski, Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, Wien 1952, S.55

⁵⁹ A.R.Radcliffe- Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1922, S.46

Maßnahmen, also im Sinne Durkheims einen "zivilrechtlichen" Charakter besitzen. Außerdem übersieht Durkheim die selbst angleichende oder ähnlich machende Kraft der Scham, die man im weitesten Sinne auch als Furcht vor der Auffälligkeit, vor dem Anderssein, als Neidabwehr begreifen kann, in der Terminologie der archaischen Gesellschaft: als Frucht davor, ein Fremder zu sein, und welche das Individuum von sich aus in das Gleichmaß der Gruppe zurückbringt, wenn es aus ihm herausgetreten ist. Viele der Aggressionen Jugendlicher gegen Außenseiter ihrer Altersgruppe, gegen Ältere, die auf der Schattenseite der sozialen Anerkennung oder Idealisierung stehen, lassen sich schlicht als Reaktionen der Scham im Verhältnis zu ihrer Peer-Gruppe begreifen, welche ihre Projektionen stützen.

Malinowski äußert sich in dieser Hinsicht sehr drastisch, wenn er gegen die Vorstellungen vom Gewohnheitsrecht einwendet: "*Halten die Wilden die Regeln von Sitte und Brauch nur wegen der sturen Unfähigkeit, sie zu brechen, ein, so kann es keine Definition des Rechts geben und kein Unterschied zwischen Vorschriften des Rechts, der Moral, der Sitte und anderen Bräuchen oder Gewohnheiten gemacht werden.*"⁶⁰

Ethnographen wie Radcliffe-Brown, de Man, Evans oder Schebesta haben, indem sie im Gegensatz zu Durkheim auf die individuellen Unterschiede auch in den Wildbeutergesellschaften hingewiesen haben, auf die verschiedenen Charaktere, auf die Differenzierung der Gruppe in willensschwache wie tatkräftige Individuen, auf die ganz unterschiedliche Verteilung der Eigenschaften von Rechthaberei und Streitsucht, von Ehrlichkeit, Freimut und Offenheit, von Mißtrauen, Schwatzhaftigkeit sowie Angeberei, von Schüchternheit und Schweigsamkeit, von Mut oder Intelligenz und Dummheit hingewiesen, auf eben jene vor allem das Gemüt oder den Charakter und die Gesinnung betreffende Unterschiede, welche auf die Dauer durch den guten Willen (Eintracht) allein nicht mehr auszugleichen sind und welche damit zur Anpassung an bestehende soziale Normen (Sitte) gewisse repressive Maßnahmen erforderlich machen, um die individuelle Verschiedenheit und die egoistischen Neigungen in der gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Solidarität aufzuheben.

Das Mobbing oder die Verlästerung, das Auslachen und die öffentliche Mißbilligung oder die Hexerei sind Ausgleichsformen, die man funktional dem Strafrecht gegenüberstellen kann, welche also weitgehend ohne es auskommen. Die Angst vor der Isolierung von der Gruppe (Trennungsangst), ohne die man nicht leben kann, die Angst vor dem Verlust der sozialen Beziehungen, ohne die man nicht selbst sein kann, diese Angst, welche die Psychoanalyse in den verschiedenen Formen der Trennungsangst beschreibt, garantiert das konforme Verhalten auch hier. Die strafrechtlichen Sanktionen setzen dagegen jenes widersetzliche Beharren auf Sonder- oder Eigenrecht voraus, die List und den Vorwitz, nach dem es sich gegenüber der Forderung nach Gleichberechtigung verstecken zu können glaubt, das im Ergebnis stets die Rechtsgleichheit aller infragestellt, d.h. die Bedingung der Möglichkeit des individuellen Rechts, den Gesellschaftsvertrag. Der Versuch, von den Vorteilen des solidarischen

⁶⁰ B.Malinowski, Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, ibid, S.49

Verzichts der anderen zu profitieren, ohne selbst die Pflichten auf sich zu nehmen oder Verzicht zu leisten, der in der archaischen Gesellschaft mit der Hexerei verbunden ist, wird deshalb auch mit dem Einsatz des gleichen Mittels in seine Schranken verwiesen. *KomKom* heißt die magische Prozedur, mit der ein Zauberer der Tolai von Neu Britannien den Urheber des magischen Anschlags identifiziert.

So geht auch die Solidarität der primitiv genannten Gesellschaften auf beides zurück, auf den guten Willen und auf das Gesetz, wie beispielweise die Komba aus Nordost-Neuguinea dies belegen, welche jedem, der gegen ihre Normen verstößt, Eigentum, Frauen und Anerkennung verweigern, während dem Regelverletzer nur bei den schwersten Verstößen wie Mord und Inzest das Leben oder die Mitgliedschaft in der Gruppe genommen wird; auf alle Vergehen reagieren sie unter dem Gesichtspunkt der Wiederherstellung der Ordnung und des Gleichgewichts.⁶¹ Der Mörder kann den Schaden, den er der Gemeinschaft des Toten zugefügt hat, nur durch das Angebot eines Toten aus seiner eigenen Gemeinschaft ausgleichen, jeder Delinquent den Schaden, den er verursacht hat, nur durch die Wiederherstellung des *status quo ante*. Die primitiv genannte Schadensbilanz orientiert den Akt der Vergeltung an den sozialen Gleichgewichten, die sie auch noch im Akt der Wiederherstellung zu stabilisieren versucht, sie kennt nicht die Bestrafung des Verstoßes und damit seines Täters. Die Gruppe haftet für jedes ihrer Mitglieder nicht im Sinne moralischer Verantwortung, sondern im Sinne des *pars pro toto*, weshalb auch der Racheakt keinen anderen Zweck verfolgt, als den *status quo ante* wieder herzustellen, schon gar nicht den Schutz der Gesellschaft vor dem notorischen Delinquenten.

Die vergeltende Reaktion der Gegenseitigkeit und ihre Triebkraft, der Neid, sowie die neidabwehrende Funktion der Scham garantieren in den allermeisten Fällen das konforme Verhalten. Stärker als jede Form der Polizeigewalt und Androhung von Strafe befördert die Scham das konforme Verhalten, die ein genuines individuelles Bedürfnis, eine Instanz der Selbstintegration darstellt. Und darüberhinaus garantiert in der Gemeinschaft nicht die Gleichheit, sondern der Ausgleich, ob zwanghaft oder wohlwollend, die Geltung der Normen.

Die Bestimmung der Solidarität allein durch ihren repressiven Charakter erlaubt nur noch ihre Unterscheidung nach den Formen der Repressivität. Sie stellt damit die Gesellschaft entweder einseitig als eine Behinderung oder Entfremdung des Individuums dar oder das Individuum als eine Gefahr für die Gesellschaft und ignoriert entweder die Beiträge, die ganz speziell das individuelle Vermögen steigern, die gar nicht anders als wünschenswert oder erstrebenswert sind oder die individuellen Beiträge, ohne welche viele Leistungen der Kultur niemals Gegenstand sozialer Handlungen wären.

Zweifellos kann von den Normen der Solidarität auch ein Zwang ausgehen, der schon in den martialischen Anstrengungen ihrer Überlieferung in den Busch- oder Knabenschulen, in dem Nahrungs- und Schlafentzug, in den verschiedenen Tabus, in der

⁶¹ H. Wagner, Beschneidungsritus und die damit verbundenen Moral-Lehren der Komba auf NO-Neuguinea, Zeitschrift für Ethnologie 90, 1965, S.15

Isolierung oder in den *Folterungen* wie der Beschneidung, dem Zähneausbrechen oder den Skarifikationen etc., die zum universalen Repertoire der Initiation gehören, zum Ausdruck kommt. Aber dieser Effekt ist gegenüber der Absicht der Traumatisierung der Initianden und damit Fixierung einer Abwehrhaltung, welche die Bereitschaft zur Solidarität versichert, eher zweitrangig.

Aber es sollte auch in diesem Kontext nicht übersehen werden, daß die Verbindlichkeit einer Norm von der allgemeinen Zustimmung abhängt, d.h. daß ihr obligatorischer Charakter nur dann gilt, wenn die Norm Gegenstand gemeinsamer Übereinstimmung ist, wenn sie also von allen geteilt oder anerkannt wird. Dieser Consensus aber, sofern er also nicht von außen auferlegt worden ist, von dem dann der Zwang ausgehen mag, kann deshalb auch kein Resultat des Zwanges sein; er verdankt sich vielmehr der Zustimmung oder der gegenseitigen Abstimmung, dann erst der Arretierung oder Fixierung der Bereitschaft auf Dauer, die erst nach der Institutionalisierung zu einer verbindlichen Norm mit eventuell repressivem Charakter wird. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß alle politischen Verhältnisse, die auf Eroberung zurückgehen, in der Folgezeit sanktioniert werden durch Anerkennung, welche die Eroberer bei ihren Besiegten gesucht und gefunden haben und daß erst diese Zustimmung den neuen Verhältnissen ihre Dauer geschenkt hat. Malinowskis Einwand gegen Durkheims Begriff des Sozialen läuft auf dasselbe Ergebnis hinaus: *"Tatsache ist, daß keine Gesellschaftsordnung in wirksamer Weise funktionieren kann, wenn ihre Gesetze nicht >willig< und >spontan< befolgt werden. Die Androhung von Zwangsmaßnahmen und die Furcht vor Strafe berühren den Durchschnittsmenschen wenig, ob er nun >wild< oder >zivilisiert< sei, während andererseits solche Maßnahmen im Hinblick auf gewisse auführerische oder kriminelle Elemente der Gesellschaft unentbehrlich sind."*⁶²

Auf dieses Bewußtsein von den sozialen Regeln als Normen, die dem eigenen Interesse dienen- Durkheim ignoriert beispielsweise auch die Entlastungsfunktion der Normen und den Leistungsgewinn durch sie, die individuell erstrebenswert sind-, hat auch Richard Thurnwald hingewiesen und nur die Realitätsprüfung dieser Einsicht erscheint als Identifizierung oder ihre Verinnerlichung: *"Das Verlangen nach >billigen< Gegenleistungen durchzieht das ganze Rechtsleben... Am bekanntesten ist Vergeltung und Rache und deren verfeinerte Form als >Spiegelstrafe< im Sinne des Prinzips >Auge um Auge, Zahn um Zahn<. Der Rechtsbruch, die >Missetat<, ist ein Bruch der Gegenseitigkeit von >Glauben und Treue<, der Erwidern des traditionellen interindividuellen Verhaltens. Dieses beruht darauf, daß ein Mitglied einer Gesellungs-einheit dem anderen prinzipiell das zugesteht, was von ihm selbst gefordert wird, und zwar entsprechend der Verzahnungsstellung, die jeder von ihnen einnimmt. Es handelt sich also nicht um mechanische Gleichheit, sondern um Ausgleich. Auf letzterem beruht die Gegenseitigkeit und die ergänzende Verzahnung. Nicht die Furcht vor einer Strafe ist es, welche etwa die Gegenseitigkeit aufrechterhält, sondern das Gefühl, im eigenen Interesse zu handeln. Die unter den Mitgliedern*

⁶² B.Malinowski, Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, *ibid*, S.19

einer Gesellungseinheit herrschende Forderung der einen Persönlichkeit gegenüber der anderen trägt den Zusammenschluß... Dieses Prinzip wendet sich gegen den, der sich nicht an diese gerechte Entgeltung hält, und auf ihr ist andererseits, im positiven Sinne, das gesamte Obligationenrecht aufgebaut."⁶³ So baut Thurnwald eine Brücke zu Durkheims Begriff des Sozialen als Verpflichtung. Auf diesem Prinzip beruht aber auch die schleichende Angst vor der Verzauberung, welche das eigene Versagen, den Mißerfolg oder das Unglück, einem anderen anlastet, der den Schaden verursacht hat. Jede schwerwiegende Abweichung erhält seine Begründung durch den Neid des anderen, dessen Unterstellung als eine Projektion des eigenen Neides sichtbar wird. Die notorische Feststellung dieser Funktion des Zauberglaubens durch die Völkerkunde offenbart durchaus die zwanghafte Seite der Gegenseitigkeit als den Zwang zum Ausgleich, als den Zwang zur Neidvermeidung, dem jede deutliche Differenzierung ein Übel ist und die Hemmungen, welche von ihm gegen eine allzu deutliche Unterscheidung der individuellen Bedürfnisse ausgehen. Aber dieser Zwang erscheint als ein Kind der Angst vor dem Anderen, derer man sich durch seine Vergegenständlichung, durch seine Objektivierung (Status, Rolle) erwehrt, durch die er kalkulierbar, umgänglich wird. In dieser Form der Neidvermeidung erscheint der Grad der Anstrengung oder des individuellen Widerstandes, welcher mit dem Verzicht zugunsten der Solidarität verbunden ist und der Widerwille, um den Preis dieser Anstrengung betrogen zu sein. Auch die Scham richtet sich gegen die Auffälligkeit, fördert das Untertauchen im Allgemeinen und nimmt damit dem Neid seine Angriffsfläche, und zwar vom Individuum aus intendiert.

Gleichfalls betont auch die rituelle Beschwörung der einmal in der Regel von göttlichen Ahnen eingesetzten Normen oder die sich stets wiederholenden Bemühungen ihrer Legitimation im Kult den Ursprung der Normen aus der Freiheit des Menschen und seiner ambivalenten Einstellung gegenüber seinen eigenen Schöpfungen und demonstriert mit dem kultisch veranstalteten Versuch ihrer Prolongierung zugleich auch die Möglichkeit ihrer Kündigung, für die der Kult durchaus auch verschiedene Möglichkeiten ihrer Sanktionierung bereithält. Was ein aboriginärer australischer Schamane im Anschluß an eine Traumreise oder Vision als neue Verpflichtung und damit als in der Zukunft gültige soziale Form einführt, ist, obwohl neu eingesetzt, legitimiert durch die Traumzeit, in die jede Traumreise führt und durch die alles Neue zugleich als das immer schon Alte gerechtfertigt ist. Die Rechtfertigung des Neuen als das vergessene Uralte negiert das Neue nur, um es unter kontrollierten Bedingungen zu ermöglichen.

⁶³ R. Thurnwald, Grundfragen menschlicher Gesellung, Berlin 1957, S.97

Die heilige Solidarität

Überhaupt erfährt die Erscheinung der Solidarität in der Beleuchtung durch Mythos, Kult oder Religion ihre weitestgehende Deutung, denn der religiöse Glaube postuliert Sein im Reich der Vorstellung wie jede Zielsetzung des Handelns auch, das sein Ziel wirklich erreichen will, und bezieht sich von allen Aktivitäten des Menschen alleine unmittelbar auf die schöpferische Quelle allen Seins, das Bewußtsein, die weniger sittlich begriffen wird, als vielmehr ausgegrenzt wird, und zwar als ein, wie Pindar sich ausdrückte: "heilig unbetretbarer Raum".

Die Solidarität wird von dem primitiv genannten Menschen nämlich nicht nur als eine Haftungsbeziehung, die ausschließlich zwischen Menschen besteht, sondern als ein Haftungsverhältnis kosmologischen Ausmaßes vorgestellt, wie dies in dem berühmten Satz des Anaximander noch zum Ausdruck kommt: *"Woraus die Dinge ihre Entstehung haben, darein findet auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit."*⁶⁴ Schuld und Verdienst gegenüber dem Logos des All und d.h. eines jeden Dinges gegen ein jedes Ding, regelt das Schicksal eines jeden Dinges. In diesem Satz hat die Idee des Ausgleichs, des Vergleichs einen universalen Geltungsanspruch zum Ausdruck gebracht (siehe die Gleichsetzung von ἦθος, δαίμων und μοῖρα bei Heraklit). Alle Individuation muß zuletzt doch wieder eintauchen in den Grund, aus dem sie sich selbst besondernd hinausgewagt hat. Aber andererseits wäre dem Kosmos sein Glanz genommen, würde das Gericht die Individuation oder die Aussonderung vollständig einstellen, es regelt sie vielmehr.

Die kosmologische Ordnung, in der das Verhältnis des Seienden zum Seienden und zu sich selbst erscheint, hieß der Schmuck oder der Glanz des Seins, wie das Wort Kosmos noch bei Homer zu übersetzen ist, und sein Wesen ist das Opfer, die Schuldvergeltung, das Einstehen für die heilige Ordnung, eben die Solidarität, denn *"alles ist Opfer"* (Bhagavad Gita,3,14), sagt die Bhagavad Gita, so daß der Ursprung des Kosmos, ganz in Übereinstimmung mit Anaximander von ihr als Opferhandlung gedacht wird, in den Veden als das Opfer des Weltmenschen Purusha, das Parallelen auf der ganzen Welt kennt, aus dessen Körperteilen die Welt besteht, deren Wiederholung sich der Kultus widmet und dem damit auch die Aufrechterhaltung des Seins und seines Kosmos zufällt. Schon hier wird das Augenmerk auf die Bedeutung der Opferbereitschaft für die Solidarität gelenkt, welche tatsächlich der Maßstab ist, an dem ihre Kraft oder ihr Bindungsgrad zu bemessen sind, d.h. auch die Verdienste, die man sich dabei erwirbt, um derentwillen göttliche Vergünstigungen und allgemeine Anerkennung erfahren werden: *"Wer dem Gebot der Götter gehorcht, den hören sie wieder."* (Ilias I,218)

⁶⁴ W.Capelle, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968, S.92

Das Opfer, das als Schöpfungsursache der Bhagavad-Gita erscheint, ist sowohl aus der Schuld als auch aus der Liebe geboren, es ist sowohl der Preis, der gefordert oder erstritten wird, weil er geschuldet ist, als auch die Gabe, die aus Liebe zum Wohle des Beschenkten geschenkt wird. Vergeltung und Vergebung.

Die griechische Mythologie reflektierte und objektivierte diesen Gegensatz allgemein in dem Wirken der Gottheiten "Ἐπος und "Ἐρις, welche die Harmonie oder den Streit des Kosmos begründen, den freiwilligen Ausgleich oder die belohnende Vergeltung ebenso wie die Rache oder Strafe als die streitende Vergeltung. So werden die Opfer durch Gaben vergolten und die Gaben durch Opfer, wie dies auch Heraklit lehrte: *"Größere Todeslose erwerben sich größere Anteile."* (22B25) Hier darf man den Begriff des Todeslosen und den des Anteils (auch Name einer der drei Moiren) durchaus im Begriff des Verdienstes zusammenziehen, um den Gegenbegriff der Schuld zu erhalten. Verdienst erzeugt Schuld so wie die Schuld von den Verdiensten fordert.

Daß die Solidarität als das Göttliche gedacht und aus ihr jede andere Form der Solidarität abgeleitet wird, aber schon dieses Göttliche als positive Form der Solidarität von der negativen Form, eben als Harmonie oder als Streit, unterschieden wird, diese Lehre unterstreicht nur die Tatsache, daß der primitiv genannte Mensch in der Solidarität sein Seinsprinzip erkannt hat, das auf das Produkt menschlichen Verstandes oder Fühlens zu reduzieren, ihm allerdings blasphemisch erscheinen mußte; denn was immer er tat, und wie gewaltig ihm diese Tat auch vorkommen mochte, sie selbst und ihre Ergebnisse haben ihn stets auf das Umgreifende verwiesen, in dem jede seiner Setzungen sich zu verlieren drohte; als Reduktion ihrer Dimension in der nachmythologischen Ethik empfand sie noch Simonides, ein Dichter, der zur Zeit des Themistokles lebte.

Arete (ἀρετή), die Standessolidarität des klassischen Griechenlands galt als Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung, die sich in einem günstigen Schicksal zeigt und als Geschenk der Götter begriffen wird, *"denn es walten ja Götter auch unser."* (Ilias IV,440) Ein ἀγαθός zu sein, belehrt Simonides in einem Skolion den Skopas, diese Ehre gewinnt nur ein Gott: *"aber ein Mensch kann gar nicht anders als κακός sein, wenn ihn hoffnungsloses Unglück überwältigt. So schwankt sein Wert mit seinem Schicksal, ergeht es ihm gut, so ist er ἀγαθός, ergeht es ihm schlecht, so ist er κακός, am höchsten aber steigen die Lieblinge der Götter. Darum will ich es aufgeben, das Unmögliche zu verlangen, einen Menschen ohne jeden Tadel..., jeden will ich gut heißen, der nur mit Willen keine Schande auf sich lädt, denn gegen die Not vermögen selbst die Götter nicht zu kämpfen."*⁶⁵

Der Mensch hat aus sich heraus nicht die Kraft in der ἀρετή (Arete) zu stehen, sondern nur, wenn es den Göttern gefällt; und niemand kann sich rühmen, dauernd im Besitz der Arete zu sein. In diesem Kontext ist der Hinweis auf den guten Willen eine Einschränkung und ein Verzicht. Der gute Wille reicht nicht aus, um den Wert des Menschen zu bestimmen, aber nach menschlichem Ermessen ist er das Einzige, was

⁶⁵ Simonides aus: K.Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S.129-130

der Mensch selbst für seine Rechtschaffenheit tun kann, guten Willens zu sein, alles andere ist Schicksal, dem selbst die Götter unterworfen sind. Wem demnach nicht das Schicksal gewogen ist, dem sind die Götter nicht gewogen. Das Glück und das Unglück erscheint hier zwar nicht mehr als eine Folge des bösen Zaubers, aber der Neid der Götter ziemt es, das Glück und den Erfolg zu verbergen, d.h. sich dafür zu schämen, um nicht den Neid der Götter auf sich zu ziehen. Was auffällt, d.h. aus der Rolle (Ordnung) fällt, dünkt den Göttern schlecht und wer auffällt, weiß sich nicht angemessen zu verkleiden und bedroht sich damit selbst. Scham erscheint hier quasi als eine Metapher der Mimikry.

Die sittliche Haltung steht hier auch noch bei Simonides deutlich unter den Regeln der kosmologischen Ordnung, die in dem Begriff des Schicksals erscheinen oder als die drei Göttinnen, welche allem Seienden das Los zuteilen.

Die kosmologische Solidarität, die *commodulatio omnium partium* des Kosmos war dem primitiv genannten Menschen die Schicksal bestimmende Macht, wie dies noch Heraklit lehrte, und konnte nur deshalb auch von ihm als soziales und ethisches Vorbild begriffen werden, das er wiederum als Harmonie (Einheit des Widerstrebenden) und als Krieg oder Streit (Auseinandersetzung der Vielen) unterschieden hat; auch hier wiederum die positive von der negativen Seite der Solidarität unterschieden.

Die griechische Tragödie problematisiert die Zwiespältigkeit des göttlichen Waltens, indem sie immer wieder darauf hinweist, das es den Menschen auch gegen seinen guten Willen und seine sittliche Redlichkeit in das Verderben stürzt, da er sich nur in der Illusion befindet, gut und redlich zu handeln, während ihm seine Unzulänglichkeit, seine Verblendung oder eine dem menschlichen Los entsprechende Unwissenheit verbirgt, daß er das Falsche tut. In der Tragödie gibt es keine Beruhigung durch das Wissen um das Walten der Götter, sondern die Suche nach dem Grund, der das Verderben oder das Scheitern erklärt, stellt ihren Inhalt dar; und wie dem Epos ist ihr dies gewiß: Nichts ist so, wie es zu sein scheint; und besonders dann, wenn der gute Wille den Menschen ins Verderben stürzt, wird offenbar, daß er selbst nur eine Täuschung war, die der Mensch für Realität gehalten hat, eine Verblendung, ἄθνη (Ate, Tochter des Zeus), von den Göttern geschickt, um ihn zu verderben. Hier erscheint die Macht des Schicksals als Regulativ gegenüber der Hybris oder der moralischen Selbstgefälligkeit, von welcher das von seiner Redlichkeit überzeugte Verhalten so schwer zu unterscheiden ist.

Der Mensch kann sich an vielem mehr vergehen, als an seinen Mitmenschen und selbst das Leben mit seinen Verwandten und Bekannten untersteht dem richtigen Verhalten zu all dem anderen, das im Begriff des Kosmos zusammengefaßt ist, zu der schönen geordneten Welt.

Diese kosmologische Dimension der Solidarität und damit auch diese soziale Dimension des Kosmos kommt auch in den Symbolen, in denen die primitiv genannte Menschheit sich die Solidarität vergegenwärtigt, zum Ausdruck.

Die Gemeinsamkeit oder die Substanz, aus der der Kosmos hervorgegangen ist, ist der Urahne, der Älteste der Alten, die Gottheit oder der Weltmensch, deren Tod oder

Opfer die Mannigfaltigkeit der Welt hervorgebracht hat, die Tiere, Pflanzen, Gestirne, den Himmel und die Erde und deren Bilder das Symbol dieses Ursprungs und dieser Abkunft sind, so daß in den Clanabzeichen oder in den Totemabzeichen nicht nur die Solidarität des Stammes, sondern auch die kosmologische Solidarität, in der der Stamm selbst steht, sichtbar wird. In allen diesen Gleichnissen kommt immer wieder das Bedürfnis zum Ausdruck, sich mit dem Baum oder Strom des Lebens selbst verbunden zu wissen und nicht nur mit den Seinen. Aber dieser Grund mußte deshalb auch, weil er der Grund alles Seins war, vor jeder Zudringlichkeit und jedem Vorwitz geschützt werden, verborgen werden, zum Tabu werden.

Der Ahne oder die Gottheit als der Ursprung des Kosmos oder als der Ursprung eines Teils des Kosmos, wenn eine Hierarchie von Gottheiten oder Ahnen besteht, die an seiner Gestaltung mitgewirkt haben, ist durch sein Opfer oder seine Schuld der Schöpfer der Welt oder eines Teils von ihr. Deshalb steht diese Welt in seiner Schuld.

In dem von ihm gestifteten Kult wiederholt seine Gemeinschaft den Schöpfungsakt und das Opfer und hält damit das Sein dieser Schöpfung aufrecht, indem sie durch Opfer- und Kulthandlungen ihre Schulden tilgt und in weiteren Riten der Angst vorbeugt, von neuem Schuld auf sich zu laden. Dieser Akt wiederholt sich mit jeder Sozialisation, in der das Individuum verzichtet, *opfern* lernt und mit seiner Opferbereitschaft die Solidarität reproduziert, die es hervorgebracht hat und durch seinen Verzicht den Verzicht vergilt, der es hat gedeihen lassen.

Pflanze, Tier oder andere kosmologische Erscheinungen können deshalb für die Gemeinschaft als Inbegriff der Solidarität stehen, weil die Kosmologie die Verwandtschaftsverhältnisse des Seienden begründet und damit auch jene Erscheinungsformen, in die sich die Ahnen der Clans oder Stämme verwandelt haben, von denen der Clan oder die Lineage ihren Ursprung herleiten.

Der Älteste, Führer oder Häuptling ist als Nachfahre und Erbe des Urahnens oder als Sohn der Gottheit sowohl der Stellvertreter der Götter unter seinen Clangenossen als auch der Stellvertreter seines Clans unter den Göttern, die dementsprechend noch unter den Sterblichen weilen; er ist demnach das lebende Bindeglied der Gegenwart mit dem Schöpfungsursprung, so daß die Gefolgschaft, die man ihm schuldet, die Gefolgschaft ist, die man den Göttern schuldet, und d.h. die man der gegenwärtigen Gemeinschaft selbst in ihrem wahren Sinne schuldig ist, nämlich dem Kosmos.

Wir haben schon erwähnt, daß der australische Aboriginal sich seiner Herkunft aus diesen Ursprüngen über die Stufen seiner paternalen oder maternalen Affiliation versichern kann, welche ihn zurückführt in jene "Traumzeit", in welcher der Kosmos das erstemal Gestalt angenommen hat. Diese Filiation führt ihn aber nicht eigentlich zurück, sondern vergegenwärtigt den Ursprung des Seins, in dem zu sein, was ihm die immer mögliche Traumzeit versichert, jener Seelenzustand, in dem der Aboriginal eine kosmologische Funktion gewinnt, die er zur Vermehrung der Arten einsetzt aber auch zur moralischen Sanktion.

Erst moderne Interpreten, hier wiederum insbesondere Durkheim,⁶⁶ haben dieses Verhältnis als Abbildung sozialer Beziehungen, als Projektion sozialer Verhältnisse auf den Kosmos mißverstanden und als Illusion der nicht durch Wissenschaft geschulten Mentalität über die eigentliche soziale Funktion denunziert, während ihnen die tief sinnige Differenzierung und Integration der Stammessolidarität in der kosmologischen Solidarität, d.h. in der Erkenntnis der Solidarität als einem ökologischen Prinzip entging, die in den Clan- und Totemabzeichen sowohl als die Reflexion der Beziehung des Menschen zum Sein als auch zu seiner Gemeinschaft als ein religiöses Verhältnis des Menschen zur Unmittelbarkeit, die er mit dem Heiligen gleichsetzt, zum Ausdruck kommt, indem sie einmal die Abstammung der Menschen von demselben Schöpfungsursprung und zum anderen ihre dadurch bedingte Stellung und die mit ihr verbundenen Pflichten offenbart, d.h. die Struktur der Solidarität, welche diese Gemeinschaft verbürgt, welche wie noch der griechische Begriff der οὐσία, der ursprünglich Gemeinschaft bedeutet und von den Philosophen in der Bedeutung des Wesens gebraucht wird, als der Grund des Seienden offenbar wird. Hier betet sich nicht die Gesellschaft selbst an, sondern in der Religion grenzt die Gesellschaft sich gegenüber den für sie als Tabu geltenden Räumen oder Bedingungen des Lebens, ihrem Andersein, aus, verhüllt sie als das Heilige, dem man sich nur ehrfürchtig und scheu nähern darf, die Kostbarkeit des immerspriessenden Lebensquells, von dem sich auch die Gesellschaft nähren muß, wenn sie sich als Gesellschaft fortpflanzen will. Die Projektion des Selbst oder der Gesellschaft auf das Anderssein, um das Anderssein im Selbst als das Selbst des Anderssein zu fassen, zielt nicht auf die Negation des Anderseins durch die Gesellschaft, sondern markiert die Demarkationslinie der *heilig unbetretbaren Räume*, der heiligen Quellen des Lebens, die weniger verleugnet als vielmehr gegenüber jeder profanen Zudringlichkeit versichert werden sollen. Das ist keine Selbstanbetung der Gesellschaft, sondern ihre Selbstaussonderung angesichts ihrer lebendigen, und deshalb ihr selbst verborgenen Quellen, profan: Naturschonung.

Das Heilige ist die unaufhebbare Unmittelkeit des Seins, φύσις als dasjenige, das von sich her aufgeht oder erscheint, Physis, die als Physis auch unter der formenden Anstrengung und Stoffverwandlung Physis bleibt und Physis bleiben muß, wenn nicht der Grund oder die Quelle abgegraben oder verspielt werden soll, aus dem oder aus der dem Menschen alles zuströmt. Aus diesem Grunde konnte Physis dem alten Griechentum auch als Große Mutter erscheinen, das sich allerdings kaum vorzustellen vermochte, daß der Mensch ihr Füllhorn einmal endgültig zerstören könnte.

Offensichtlich befriedigt die Erklärung der Welt, ihres Ursprungs, ihrer Gestalt und Ordnung ein ganz anderes Bedürfnis als dies die profane Gestaltung des sozialen Consensus und die Symbole seines Ausdrucks tun, wenn wir sie als Produkt des menschlichen Verstandes, als Konvention, begreifen, während die Identität von Gesellschaft und Kosmos nicht erst durch die Verbindung beider Bedürfnisse, welche die soziale und die ökologische Solidarität in Übereinstimmung zu bringen versucht, er-

⁶⁶ E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (deutsch), Frankfurt 1981

scheint, sondern deren Voraussetzung und Garantie ist, das wiederherzustellen, was durch menschliche Willkür verloren gegangen ist, was nur in der modernen Perspektive als grundverschiedene Tatsachen und Bedürfnisse erscheinen, die ganz bestimmt nicht als Institutionen der Affirmation sozialer Verhältnisse zu begründen oder zu erklären sind. Heute begreift man wieder, daß man zugunsten der ökologischen Solidarität auch bestimmte Formen der sozialen Solidarität aufgeben muß, sollen zum Schluß nicht alle als Verlierer dastehen.

Das Aufgehen des Einzelnen in seiner solidarischen Einheit, seine Geborgenheit in seiner Heimat (die ältere Bedeutung des Wortes ἡθός), das Aufgehobensein in dem noch größeren Umgreifenden, von dem man kommt und in das man zurückkehrt, vermittelt eine Linderung der Angst des Lebendigen vor dem Tode, indem es die Gefährlichkeit des Individuellen, des Besonderen zu verdrängen hilft; und indem es hilft dieses Schicksal zu verdrängen oder zu bewältigen, schenkt es Ablenkung oder Erlösung, d.h. Befreiung vor jener Angst, die man nicht auf die restriktiven Manipulationen der Sozialisationsinstanzen zurückführen kann, sondern existenzieller Natur ist; es stellt entweder Methoden der Ablehnung oder der Bewältigung dieser Ur-Angst dar, die man nicht auf die Wirkungen der Gesellschaft auf das Individuum zurückführen kann. Im Gegenteil: die soziale Solidarität erscheint eher als eines der Opfer, die der Einzelne der Überwindung dieser Angst bringt, denn was sonst könnte das Individuum veranlassen auf die Energien aus dem Genuß, Konsum und Verbrauch der Dinge zu verzichten, welche es statt dessen in den Prozeß der Verwandlung der Dinge zu jenen Gegenständen investiert, die weder zu genießen noch zu konsumieren oder zu verbrauchen sind, sondern das Dasein und die Welt versichern.

Tatsächlich ist das Schaffen und Produzieren ein Verzichten, Verzicht auf Genuß, Verbrauch und Konsum. Und die Pflege oder Instandhaltung des Werkes ist Solidarität, Einstehen mit seiner Zeit und seinem Verzicht für die Fortdauer des Werkes wie für die Hervorbringung des Werkes. Ohne diese Solidarität gibt es keine Kultur und keine Überlieferung. Jedes Werk trägt Sinn, der verstanden sein will und verweist auf den anderen, der es versteht und zu gebrauchen weiß. Der Schmied formt die Hacke für den Bauern, auch dann, wenn Schmied und Bauer eine Personalunion bilden. Im Werk begegnen und ergänzen sich wenigstens zwei Verhaltensweisen, die Herstellung (ποίησις) und der Gebrauch (χρησις), und stiften damit in ihrem Spiel des Gebens und Nehmens die Solidarität oder Gegenseitigkeit in vergegenständlichter Gestalt, die asymmetrisch erscheint in dem System differenzierterer Arbeitsteilung und symmetrisch in dem System einfacher Arbeitsteilung. Kein Schaffen oder Produzieren erscheint daher auch ohne die Solidarität, die sie ausdrücken, ohne den Verzicht, den sie ihrer Gegenseitigkeit bringen, ohne das Bekenntnis zur Verbindung von Ich und Du, von Wir und Ihr, welche das Werk verkörpert und im Sein zu halten strebt. Mit jedem Werk versichert sein Schöpfer die Solidarität, die es und ihn neben den anderen, an die es sich wendet, versichert, und jedes Werk hemmt die Gier und die Aggressivität, die sie verkörpert, und bannt damit den überall lauenden Tod.

Selbstdifferenzierung und soziales Statussystem

Ohne die Vergegenständlichung des Denkens und Handelns gibt es keine allgemeine Übereinstimmung des Denkens und Handelns, auch keinen internalisierten *code of conduct*; aber der individuelle Gebrauch dieser Vergegenständlichungen hebt deshalb weder die Individualität ihres Gebrauchs auf noch die Unterscheidungsmöglichkeiten, über die sich das Individuum von den anderen zu unterscheiden weiß. Und diese sind schon in der Wildbeutekultur nicht unbeträchtlich. Schon im Medium der Sprache unterscheidet die primitiv genannte Kultur die Umgangssprache von den Sondersprachen, die profane Sprache von der heiligen, die offene von der geheimen, die Sprache der Männer, Frauen und der nichtinitiierten Kinder, etc., ganz zu schweigen von den verschiedenen Verwandtschaftsbezeichnungen, die ein breites Feld individueller Differenzierung eröffnen.

Die Sondersprachen als Ausdruck exklusiver Gruppenprivilegien verweisen zugleich auch auf Statusunterschiede, ausgewiesen durch Mitgliedschaft im Geheimbund, im Kultbund, durch absolvierte Initiationen oder Übergangsriten, durch Vater- und Mutterschaft, durch Altersklassenzuschreibung. Status ist nicht minder verknüpft mit der Zuschreibung zu Abstammungsgruppen engeren oder weiteren Zuschnitts, intern mit der Generation und dem Alter, extern mit der Stellung der Affinalverwandtschaft.

Radcliffe-Brown erinnerte daran, daß mit den Verwandtschaftsnamen soziale Rollen, Statusunterschiede und damit weitere Normen und Erwartungen des Verhaltens verbunden sind, welche je nach den Bezugspersonen, zu denen der Träger dieses Namens steht, variieren. Das Verwandtschaftssystem als Normensystem baut auf dem Widerspruch oder der Kongruenz affinaler Verwandtschaft und ambi-, bi- oder unilinearere Abstammungsrechnung, welche seine Formen bestimmen, und damit den Rahmen der individuellen Unterscheidungen und der persönlichen Bindungen darstellen. Die Selektion von Anrede, Status und Rolle rekuriert auf die Gleichheits- oder Ungleichheitsrelation vorwiegend dreier Merkmale: Generation, Abstammung und Geschlecht, d.h. auf Differenzierung und nicht auf Ähnlichkeit selbst im Kontext der Verwandtschaft, so daß man diese selbst nicht allein als mechanische, sondern auch als organische Solidarität, und d.h. noch genauer, durch ein spezifisches Verhältnis beider kennzeichnen muß.

Das Spektrum zur individuellen und persönlichen Selbstbestimmung ist demnach schon auf der Stufe der vor allem verwandtschaftlich organisierten Gesellschaften sehr beträchtlich und wird zusätzlich um die Ausdrucks- und Selbstausdrucksmöglichkeiten der symbolischen Darstellung der Weltanschauung, z.B. von der Differenzierung und Klassifizierung der Welt nach Totemzugehörigkeit, ergänzt und bereichert. In Australien kann ein Individuum z.B. auf der Basis paternaler oder maternaler Affiliation seine Herkunft zurückverfolgen bis in jene fernen Tage der Traumzeit, in denen die Welt in ihrer gegenwärtigen Form geschaffen worden ist. Verwandtschaft

verbindet hier nicht nur soziale Gruppen, sondern auch diese verschiedenen Gruppen mit dem Sein und dem Ursprung des Seins. Die eigene Stellung, der besondere Status der Person, wird hier reflektiert in den Totems, die eine Person besitzt und in den Verwandtschaftsnamen. Bis zu 13 verschiedene Totems kann z.B. ein Ungarinmyin sein eigen nennen, welche seine Stammes-Hälften-, Clan-, Kultgruppen- und Lokalgruppenzugehörigkeit ausweisen, und über seine Verwandtschafts- und Totemnamen steht er mit 8 verschiedenen Totem- und Lokal-Gruppen zugleich in rechtlich verbindlichen Beziehungen. Totemismus Section- und Verwandtschaftssystem eröffnen den Verwandten also einen beträchtlichen Spielraum individueller Differenzierung und sozialer Distanzierung.

Verteilung der Verwandten auf die 4 Sections eines 4- Klassensystems:				
Verwandsch. Relationen	Egos Patrihälfte		oppos. Patrihälfte	
	Egos Matrihälfte	oppos. Matrihälfte	Egos Matrihälfte	oppos. Matrihälfte
VaVa	x			
VaMu				x
MuVa				x
MuMu	x			
Va		x		
Mu			x	
VaBr, VaSw		x		
MuBr, MuSw			x	
VaBrFr, VaSwMa			x	
MuBrFr, MuSwMa		x		
FrVa			x	
FrMu		x		
Br, Sw	x			
Fr				x
VaBrSo, VaBrTo	x			
VaSwSo, VaSwTo				x
MuBrSo, MuBrTo				x
MuSwSo, MuSwTo	x			
FrBr, FrSw				x
BrFr, SwMa				x
FrBrFr, FrSwMa	x			
So, To		x		
BrSo, BrTo		x		
SwSo, SwTo			x	
SoFr, ToMa			x	
FrBrSo, FrBrTo			x	
FrSwSo, FrSwTo		x		
SoSo, SoTo	x			
ToSo, ToTo				x

Tabelle nach: G.P. Murdock, Social Structure, New York 1949, S.55

Einen Eindruck von der Dimension dieser Unterscheidungs- und Identifizierungsmöglichkeiten über die Verwandtschaftsnamen vermittelt die nach Murdock⁶⁷ aufgestellte Tafel (siehe oben) verwandtschaftlicher Stellung primärer, sekundärer und tertiärer

⁶⁷ G.P. Murdock, Sociale Structure, New York 1949, S.55

Verwandter in einem australischen Vierklassensystem, die von seiner totemistischen Konnotation und den damit verbundenen zusätzlichen Relationen abstrahiert.

Die Zuschreibung jeder Person zu sozialen Gruppen (hier Sections) läßt sich väterlicher- wie mütterlicherseits durchführen und die Differenzierung unterschiedlicher sozialer Positionen nach Abstammungszuschreibung, die ihrerseits nach Gruppen verschiedener Generationen differenziert wird, um die Gruppe potentieller Heiratspartner (verschiedene Abstammungsgruppe, gleiche Generation) ermitteln zu können oder die Gruppe stärkerer und schwächerer Solidarität (Verhältnis alternierender Generation oder zur 1. aufsteigenden Generation).

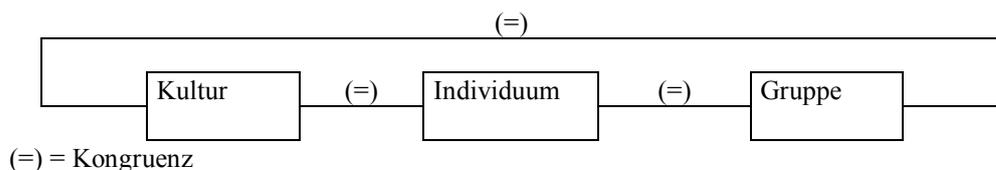
Das Verwandtschaftsschema bietet also dem Individuum ein relativ breites Spektrum der Selbstunterscheidung und der Unterscheidung von den Anderen, eine Matrize gesellschaftlicher (organische Solidarität der Affinalverwandten) und gemeinschaftlicher (mechanische Solidarität der Abstammungsverwandten) Beziehungen, welche auf die Komplementarität beider Formen der Solidarität besonders in den Gesellschaften hinweist, denen Durkheim nur die mechanische Solidarität reserviert hat.

Angesichts dieser Distinktionen bin ich nicht nur Vater, Bruder, Sohn, Onkel, sondern auch Gatte, Schwager, Schwiegersohn, Schwiegervater, dann weiter Vormund, Horden- und Clanführer, Clantotem-, Kulttotem-, Individualtotem- oder Hälftentotembruder, Heiratsklassenmitglied, Hälftenmitglied, Stammesmitglied, manchmal außerdem Schamane, manches davon gleichzeitig, anderes davon in Korrelation zu meinem Gegenüber. Dieses Sein für Andere bedingt die Ausdrucksmöglichkeiten des Für-sich-seins, das der Charakter jener archaischen oder traditionellen Gesellschaft ist, welche die Erscheinung des Selbstbewußtseins in ihr auf ihre ganz spezifische Weise einräumt.

So liegt dem solidarischen Handeln der sog. primitiven Gesellschaften nicht das Fehlen der Individualität und schon gar nicht das des Selbstbewußtseins zugrunde, sondern der individuelle Gebrauch einer gemeinsamen Kultur, deren allgemeiner Gebrauch und Charakter wegen ihrer gegenseitigen Transparenz so aufdringlich ist, daß sie die Beobachtung von den Chancen und Äußerungen der Individualität in ihr zunächst ablenkt, weshalb sie auch von der Völkerkunde so spät bemerkt worden ist. Wenn also von der Homogenität der Gruppen, von der fehlenden Individualität die Rede ist, dann macht diese fragwürdige Beobachtung nur Sinn als Hinweis auf eine von allen gemeinsam geteilte Kultur, auf die Institutionen der ökologischen Anpassung und religiösen wie sozialen Verhaltensführung dieser Gruppen und ihrer Organisationen und dem Ausmaß der Möglichkeit ihrer individuellen Aneignung oder Internalisierung. Nicht die Individuen gleichen sich in der einfachen Gesellschaft, sondern ihre Kultur und ihre Welt vereinigt die Individuen durch die gemeinsam geteilten Inhalte des Bewußtseins.

Aber die Beobachtung einer den Gruppen spezifischen Kultur, welche ihnen eine gewisse Homogenität und damit ein spezifisches, und zwar als Typus greifbares Aussehen verleiht (im Vergleich zu den anderen Gruppen), ist nicht beschränkt auf die frühen oder primitiv genannten menschlichen Gesellschaften, sie gilt für alle Gruppen, die besondere Bräuche, Merkmale oder Fähigkeiten kultivieren, für Straßengangs,

ländliche Nachbarschaften, Schützenvereine, Arbeiterkolonien, für berufsständische Gruppen, für Stände ebenso wie für Schichten, die nach der Herkunft ihres Einkommens unterschieden werden und Konsum- und Lebensgewohnheiten teilen. Jene unterscheiden sich von diesen nur durch die verschiedenen Formen, mit denen sie ihr soziales Verhalten auf Form bringen und in Form halten, durch die verschiedenen Organisationen, die sie gebrauchen oder auf die sie zurückgreifen können, und durch ihren Kontakt oder Zugang zu alternativen Kulturen oder Subkulturen, die damit dem Individuum alternative Ausdrucks- und Anschlußmöglichkeiten bieten oder vorenthalten, kurz sie unterscheiden sich durch die Strukturen oder Formen des Andersseins, des Nicht-Ichs, als das sich das Selbstbewußtsein um seiner Selbstvergegenständlichung willen setzen muß, will sagen: durch die Welten, in denen sie leben und zu denen sie Zugang haben. Der und die Fremde verweisen zwar mit sich in der einfachen Gesellschaft auf Alternativen, doch in diesen Gesellschaften erscheinen sie als Ausnahme oder Grenzfall, während sich die organisch solidarisierte Gesellschaft gerade dadurch auszeichnet, daß sie die Fremden neutralisiert, sie als ihre Leute integriert, d.h. sich selbst als Gesellschaft der Leute konstituiert, als die sich die einzelnen Gruppen oder ihre Repräsentanten wechselseitig gegenüber treten können.

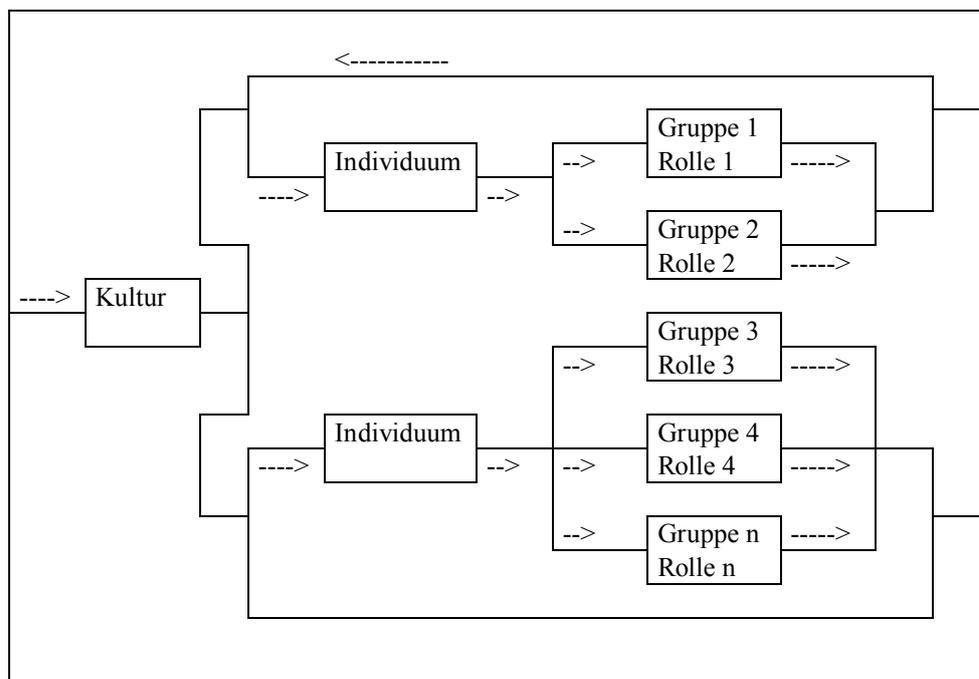


Durkheim reduziert das Individuum der sog. primitiven Gesellschaft auf die Funktion der mechanischen Solidarität, auf ihren Verhaltenstypus, den er als Durchprägung einer Kultur (gleichen Bewußtseinsinhalts) bestimmt, welche sich jedes Mitglied vollständig anpaßt. Durkheims Anschauung läßt sich nach dem Schema oben zusammenfassen.

Die Ethnologie der Verwandtschaft fordert demgegenüber auch unter der Bedingung einer gemeinsamen Stammeskultur wenigstens eine Unterscheidung der Solidaritätsformen, nach den durch die Allianzsysteme, Verwandtschaftsregeln oder Totemzuteilungsregeln differenzierten Gruppen (z.B. Geschwistergruppe= mechanische Solidarität, Schwagergruppe= organische Solidarität; oder Lokalgruppentotem= mechanische Solidarität, Hälfotentotem= organische Solidarität, etc.) und damit die Aufgabe jener historischen oder entwicklungsstufigen Gegenüberstellung beider Solidaritätsformen durch Durkheim (siehe das folgende Schema).

Die Komplexität der sozialen Beziehungen und Verhältnisse läßt sich nach dem Umfang des Statusangebots, der Komplexität und Differenziertheit der Kultur, der Anzahl der Kulturen, die zugänglich sind, ihrer Differenzierung nach den Kultursystemen, nach den sozialen Institutionen, Formen, Organisationen und Gruppen, zu denen ein Individuum gehört oder Zugang hat und deren Regeln es also auch internalisieren muß, differenzieren, weil diese auch das soziale Verhalten der Individuen differenzieren, und damit auch die Individuen selbst.

Auch das zweite, hier hypothetisch erweiterte Schema genügt selbst den Bedingungen der Wildbeuterkultur nicht, denn sowohl die Anzahl der Fremdgruppen als auch die Anzahl der Kulturbereiche, zu denen ein Individuum Zugang hat, ist in dieser Kulturstufe erheblich größer. Mehrsprachigkeit ist ein typisches Phänomen der kleinen Gesellschaften Neuguineas, oder des Upper Xingu Brasiliens, wo (im Falle Neu Guineas) in einem Umkreis von ca 100 km zwischen 4 und 10 verschiedene Sprachgruppen angetroffen werden.



1 = Generationsgr., 2= Altersgr., 3= Filiationsgr., 4= Geschlechtsgr., 5= Affinalverw.
6= Haushaltsgr., 7= Landeignergr., 8= Handelsfreunde, n = etc.

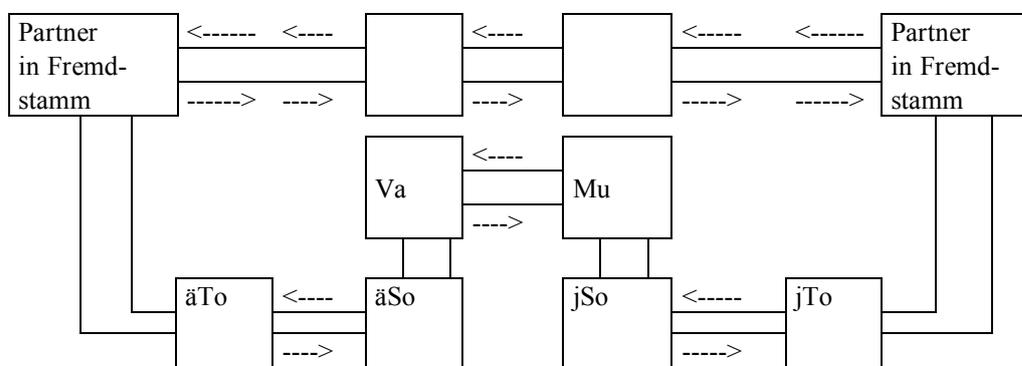
Elkin⁶⁸ hat daraufhingewiesen, daß ein australischer Aboriginal 3 "Fremdsprachen" (verschiedene Stammessprachen) beherrscht, die er bei den regelmäßigen "intertribal meetings" braucht. Diese Treffen haben außerdem zur Einrichtung stammesübergreifender Corroborees, Rituale und Umgangsformen geführt (stammesübergreifende Vergesellschaftungsformen), welche das Verhalten der Vertreter verschiedenener Stämme während dieser Zusammenkünfte regeln. Vermehrungsriten, Initiationsfeiern, Totem- und Beerdigungsrituale sind stets wiederkehrende, und zwar gesellschaftliche Anlässe der Zusammenkunft von Gruppen verschiedener Stämme, die sich nicht nur sprachlich, sondern auch gesellschaftlich und kulturell deutlich unterscheiden. Der Totemismus liefert hier nicht nur das Modell des Zugangs zu anderen Stammesgruppen, sondern auch zu anderen Kulturen. Die australischen Wildbeuter sind nicht nur berühmt wegen ihrer raffinierten und komplizierten Modelle sozialer Organisation, sondern auch wegen ihres Brauchs weitreichender zwischenstammlicher Austauschbeziehungen, auf deren Wege repräsentative Einrichtungen durch den gesamten Kontinent

⁶⁸ A.P.Elkin, The Australian Aborigines, Melbourne 1979, S.65

wandern, wozu auch eine Liste überregional verbreiteter Wörter gehört: *waru*= Feuer, *ngura*= Lager, *kapi*= Wasser, *ma:yi*= Nahrungsmittel, *wormala*= Strafexpedition, *madagi*= bull-roarer, etc. Zu den vergleichbaren stammesübergreifenden Austauschrichtungen gehört z.B. auch der in Arnhemland *Merbok* genannte Handel.

Der australische Wildbeuter unterhält nicht nur solidarische Beziehungen zu den Mitgliedern seiner Lokalgruppe, seines Clans und seines Stammes, sondern auch zu den Vertretern verschiedener Gruppen verschiedener Stämme und damit zugleich auch zu Repräsentanten unterschiedlicher Kulturen, welche sich durch soziale Ordnungsmodelle, Initiationsrituale, Bestattungsformen, den Besitz oder das Fehlen solcher Gegenstände wie die Speerschleuder, den Bumerang oder die Kolbenkeule etc. unterscheiden.

Merbok- Zyklus



Also auch die kulturelle Begründung der Gleichförmigkeit des Handelns schließt prinzipiell die individuelle und soziale Differenzierung dieses Handelns nicht aus.

Als Möglichkeiten eines gemeinsamen Schnittpunktes von Vorstellungen und Verhaltensmustern erscheinen die Ähnlichkeiten weniger physischer sondern vielmehr institutioneller und geistiger Art, also weniger Rasse und Konstitution, und wenn, dann als Resultat der Inzuchtkoeffizienten von Heiratsregeln, sondern vielmehr Intelligenz, Begabung, Charakter, Kenntnisse, Fertigkeiten, Bräuche, Glauben oder Wahlverwandtschaften als Ergebnis von Erziehung, Institutionen und ähnlich gemeisterten Umständen, zufällige Gemeinsamkeiten wie Zwangslagen, nachdem die ersten feindlichen Regungen überwunden oder gemeistert worden sind, Abhängigkeiten, deren Unaufhebbarkeit eingesehen wurden, oder Vorzüge, denen man nacheifert, sowie die durch Austausch erzielten comparativen Vorteile, die Pflege von Interessen oder spezielle Bedürfnisse, d.h. eben alles, wodurch sich der Mensch selbst finden, ausdrücken, verteidigen oder vollenden kann.

In dem Maße wie individuelle Besonderheiten sich vergegenständlichen, haben sie nicht nur eine Chance, zur Quelle einer Solidarität zu werden, sondern auch zum Gegenstand von Auseinandersetzung, Streit und Krieg; denn diese Vielfalt der Möglichkeiten zu einer Übereinstimmung ist zugleich auch eine Vielfalt der Möglichkeiten sich fortsetzender Differenzierung, welche es wiederum mit sich bringt, daß die Artikulation der Solidarität auch Konflikte erzeugt, im Widerspruch steht zu anderen

Solidaritätsbekundungen, wie nicht zuletzt der politische Alltag immer wieder zeigt. Bergson wies daraufhin: "*Unsere sozialen Pflichten zielen auf den sozialen Zusammenhalt ab; nolens volens schaffen sie in uns eine Haltung, die mit der Disziplin vor dem Feind identisch ist.*"⁶⁹ Abgrenzungen nach spezifischen Übereinstimmungen bedeuten zugleich auch Ausschluß, Distanzierung, Widerspruch, Gegensätzlichkeit, die bis zur offen ausgedrückten Feindseligkeit führen oder durch Institutionen ihrer Beschwichtigung aufgehoben werden können. Allianz, das ist nur die durch Regeln oder Verträge auf den Wettbewerb reduzierte Gestalt des Krieges, in dem man immer wieder versucht, den anderen in den Dienst der eigenen Interessen zu spannen, oder der Übermacht des anderen zu entkommen. Stößt die Gemeinschaft den Fremden aus, wenn er sich nicht assimilieren kann oder akkomodieren läßt, so wehrt die Gesellschaft den Konflikt, der mit dem Fremden im Raume steht, durch seine Neutralisierung ab, durch seine vertraglich regulierte Integration. Der *circulus vitiosus* von Identifizierung und Projektion wird aufgespalten durch die Differenzierung des Anderen einerseits als Feind und andererseits als potentieller Gatte und damit Freund, durch die Differenzierung des Anderen als abzuwehrendes Übel und als integrierbarer, d.h. in einen Freund verwandelbarer, Fremder (Leute).

Schon das Abstammungsverhältnis stellt die Regelung und die Möglichkeit von Konflikten dar. Das Abstammungsverhältnis ist eine Rang- oder Autoritätsordnung, welche den Generationskonflikt regelt und Personen gleicher und im Falle der Gattinnen verschiedener Abstammung wie verschiedener Generation zusammen mit ihren unterschiedlichen Interessen integriert. In dieser Ordnung werden auch die Brüder nach dem Alter unterschieden ebenso wie die Schwestern und auch der Geschwisterneid ist als differenzierende Funktion in diesem Kontext keineswegs ohne Bedeutung (siehe das Beispiel der Mundugumor oben). Psychologisch läßt sich die Gattenbeziehung als Objektbeziehung von der Eltern-Kinder und Geschwisterbeziehung als Identifizierung (Objektaufgabe) unterscheiden. Der durch die geschlechtskomplementäre Strangzuschreibung begründete Geschwisterneid der Mundugumor stellt psychologisch eine Hemmung der brüderlichen Identifizierung zugunsten der mütterlichen Bindung und einer Angriffshemmung gegenüber dem Vater dar. Die parainzestuöse Bindung von Mutter und Sohn sowie Vater und Tochter wird in dieser Gesellschaft zur Grundlage der *Strang-Solidarität*, während der Verzicht auf ihre Realisierung die Allianz zwischen den Strängen gewährleistet. Die Schwäche dieses Systems der Verhaltensführung erscheint in der Abhängigkeit der Allianz von dem institutionell nicht hinreichend garantierten Verzicht auf die Realisierung der inzestuösen Bindungen, welche für die chronischen Spannungen in dieser Gesellschaft mit verantwortlich sind.

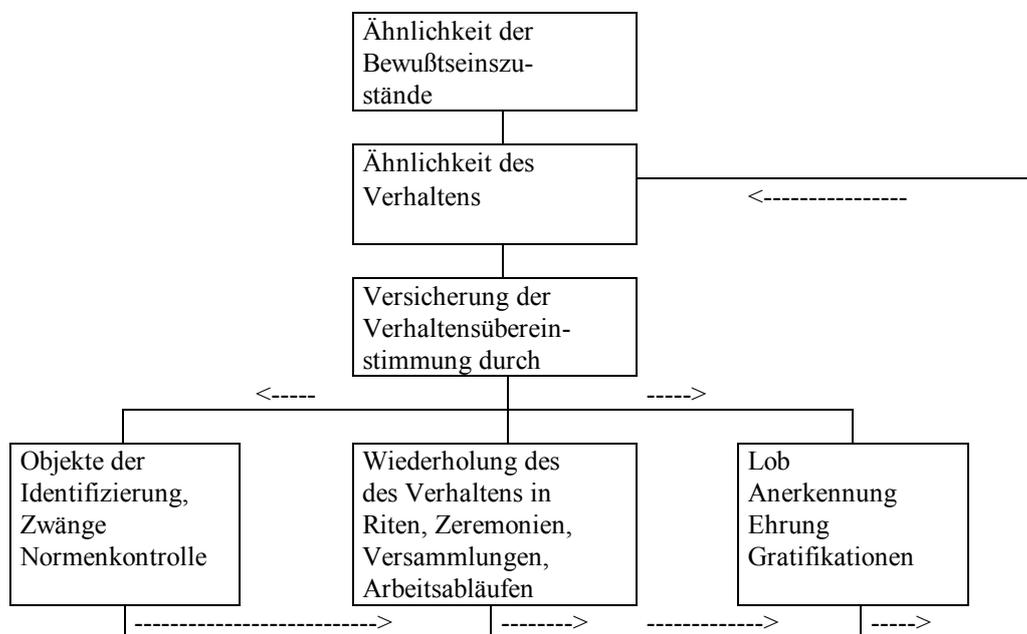
Auch Durkheims Ergebnisse seiner ethnographischen Lektüre, welche ausführlich in seiner Schrift über *die elementaren Formen des religiösen Lebens* dargestellt werden, bringen keine wesentliche Weiterentwicklung seiner Theorie der Solidarität ebenso-

⁶⁹ H.Bergson, Die beiden Quellen der Moral und Religion, *ibid*, S.267

wenig wie sie ihn zu ihrer Revision veranlaßt haben, so daß die Vorbehalte auch in dieser Hinsicht nicht ausgeräumt werden konnten.

Auch in der Arbeit, die sich mit den Formen des religiösen Lebens beschäftigt, wiederholt er nur seine Lehre vom Kollektivbewußtsein und der durch es verbürgten mechanischen Solidarität, die im Schema (siehe unten) kurz skizziert wird, obwohl mit den von ihm selbst hervorgehobenen Anstrengungen, Veranstaltungen und Zeremonien, welche der Aufrechterhaltung der Gemeinsamkeit des Denkens und Handelns, also dem Verharren der Ähnlichkeiten gewidmet werden, auf die fundamentalen Interessenwidersprüche australischer Lokal- und Abstammungsgruppen hingewiesen worden ist, welche durch die Dualordnung, das Totemsystem und seine Untersysteme auf Stammesebene nicht zuletzt mit Hilfe jener Zeremonien, die für ihn das Gegenteil bezeugten, zum Ausgleich gebracht werden.

Durkheims Gründe der Verhaltensgleichförmigkeit:



Während Durkheim diese Institutionen als Bewahrer der Ähnlichkeiten und damit der mechanischen Solidarität darstellt, stellen sie in Wirklichkeit Differenzierungen dar mit arbeitsteiligem Charakter, insofern sie die auf die Kultgruppen verteilte Durchführung der Erneuerungsriten zur Versicherung des unter ihren Totems zusammengefaßten Lebens betreffen, die einer ökologischen Differenzierung entspricht; Unterschiede, die sich also ergänzen und ausgleichen und dabei ständig in prekärer Situation oder latentem Konflikt stehen, wie die Zwillingsmythologien zeigen, welche Werturteile über Hälften und Clangruppen beinhalten, in denen sich die Konflikte zwischen diesen Gruppen artikulieren. Aber auch ihre arbeitsteilige Ergänzung zur Stammeseinheit und kosmologischen Übereinstimmung und Einheit verweisen mit der Organisation ihrer Ergänzung eher auf die ergänzende Solidarität, die Durkheim organisch nennt, und

nicht auf die mechanische Solidarität, die solcher und ähnlicher Anstrengungen gar nicht bedarf.

Durkheim stellt beiseite oder behauptet als Oberflächenwirkung, daß Solidarität neben dem Zwang, der sie zu erzeugen vermag und auf dem er besonders insistiert, auch ein Resultat der Begeisterung oder der Überredung sein kann, daß sie auf Zustimmung und Anerkennung rekurrieren kann, daß Solidarität ein menschliches Bedürfnis nach Ausgleich und Feindabwehr ist, daß Solidarität sich gleichermaßen der Hilfs- und Opferbereitschaft verdankt und die solidarische Handlung als Verdienst begriffen werden kann, dem die Gesellschaft mit Belohnung, Anerkennung, Auszeichnung oder Ehrung begegnet.

Obwohl sie auch auf Selbstverleugnung, Selbstverzicht oder Selbstüberwindung zurückgeführt werden kann, ebenso stark wie auf das Bedürfnis nach dem Vorteil, dem Nutzen, der Chance oder dem Interesse, beruht nicht jede Selbstzurücknahme zugunsten der Solidarität auf einem Zwang, auf einem Nutzenkalkül oder auf einer Einschränkung des scheinbar unausrottbaren Egoismus. Von der Religionsgeschichte kann man erfahren, daß der Mensch auch ein Verlangen nach Selbstüberwindung hat, das das Wesen der eigentlichen Liebe ist und dessen Übung ihn entspannt, ihm seine Ängste nimmt und zu einer wohlwollenden Haltung bewegt und befähigt. Aristoteles begründete das Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaft und ihre Notwendigkeit aus seinem konstitutionellen Mangel und dementsprechend aus einem dem Menschen angeborenen Streben nach Selbstvollendung, der sich vor allem die ethischen Bestrebungen widmen. Die Überwindung des Mangels an Autarkie kann auch in der Perspektive der Nikomachischen Ethik weder als äußerlicher Zwang noch als ein rein egoistisches Bedürfnis bestimmt werden, sondern als das ursprüngliche Bedürfnis nach umfassender Solidarität.

Die Psychologie von Jung und Adler, um nur einige bekannte Vertreter der von Freud abweichenden Psychologie zu nennen, hat diese Bemühungen um die Selbstüberwindung und die dabei aufgezeigten Methoden der Selbstentspannung und Beruhigung, im Gegensatz zu Nietzsches Kommentar in der Genealogie der Moral, der auf die paranoiden Züge des Selbsterhaltungswillens setzt und dem sich Freud mit seiner Sublimationstheorie angeschlossen hat, indem er die Selbstaufopferung als Übertragung narzißtischer Libido vom Selbst auf das Objekt erklärte, entsprechend zu würdigen und zu schätzen gelernt und mit ihnen jenen dem Menschen immanenten Solidaritätsüberschuß angesprochen, der den guten Willen begründet.

Vor allem aber scheint Durkheim nicht berücksichtigt zu haben, daß die Vergegenständlichungen des Geistes für den Geist keine Zwangsjacken darstellen, aus denen er sich nicht mehr zu entwinden vermag, sondern nur jene Formen der Vergegenständlichung diesen Zwangscharakter besitzen, welche Hegel mit dem Begriff der Entfremdung oder Lukacs mit dem Begriff der Verdinglichung und Durkheim mit dem Begriff des Kollektivbewußtseins versah.

Durkheim ignoriert, daß soziale Zwänge ohne Introjektionen positiver Anteile und ohne Projektionen des Abgewehrten auf andere gar nicht wirksam werden können.

In der Gestalt des Sündenbocks erinnert die Solidarität ihre Mitglieder daran, daß die Gesellschaft gar nicht der bessere Teil unserer selbst sein kann,⁷⁰ als die sie sich in der Form ihrer Ideale vorstellt, während eben diese Ideale wiederum zeigen, daß die Gesellschaft dem Individuum etwas für seinen Verzicht geben können muß, wenn sie sich seiner versichern will. Die "soziale Tatsache" in der Fassung Durkheims verschleiert beide Voraussetzungen des sozialen Verhaltens zugunsten der Betonung des Zwanges, das Locken in die Richtung der Fixierung von Antrieben und die Abwehr anderer Befriedigungsmöglichkeiten, welche beide die Kraft des Individuellen auch gegenüber dem Sozialen unterstreichen.

⁷⁰ Siehe: E.Durkheim, Soziologie und Philosophie, ibid, S.108

Literatur

Allport, G.W. (1974)
Werden der Persönlichkeit
München

Bergson, H. (1964)
Die beiden Quellen der Moral und Religion
in: ipse, Die Materie und das Gedächtnis
Frankfurt

Birket-Smith, K. (1948)
Die Eskimos
Zürich

Capelle, W. (1968)
Die Vorsokratiker
Stuttgart

Comte, A. (1933)
Die Soziologie
Stuttgart

Durkheim, E. (1968)
Der Selbstmord
Neuwied, Berlin

Durkheim, E. (1970)
Regeln der soziologischen Methode
Neuwied, Berlin

Durkheim, E. (1970)
Soziologie und Philosophie
Frankfurt

Durkheim, E. (1977)
Über die Teilung der sozialen Arbeit
Frankfurt

Durkheim, E. (1981)
Die elementaren Formen des religiösen Lebens
Frankfurt

Elkin, A.P. (1979)
The Australian Aborigines
Melbourne

Farb, P. (1977)
Die Indianer
Wien, München

Homans/Schneider (1955)
Marriage, Authority and Final Causes
New York

Huxley, A. (1970)
Die Pforten der Wahrnehmung
München

Jones, E. (1978)
Theorie der Symbole und andere Aufsätze
Frankfurt, Berlin, Wien

Kant, I. (1975)
Werke, 6
Darmstadt

Keyserling, H. von (1947)
Das Buch vom Ursprung
Bühl

Kramer, S.N. (1959)
Geschichte beginnt mit Sumer
München

Levi-Strauss, C. (1968)
Das Ende des Totemismus
Frankfurt

Levi-Strauss, C. (1970)
Traurige Tropen
Köln, Berlin

Levi- Strauss, C. (1981)
Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft
Frankfurt

Lizot, J. (1982)
Im Kreis der Feuer
Frankfurt

Marcel, G. (1957)
Philosophie der Hoffnung
München

- Malinowski, B. (1952)
 Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern
 Wien
- Mead, M. (1970)
 Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften III
 München
- Minturn, L. /Grosse, M. (1969)
 Cultural Patterning of Sexual Beliefs and Behaviour
 Ethnology VIII
- Murdock, G.P. (1949)
 Sociale Structure
 New York
- Nippold, W. (1960)
 Individuum und Gemeinschaft bei den niederen Sammlern und Jägern
 Braunschweig
- Oliver, D. (1955)
 A Solomon Island Society
 Cambridge, Mass.
- Radcliffe- Brown, A.R. (1922)
 The Andaman Islanders
 Cambridge
- Reinhardt, K. (1916)
 Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie
 Bonn
- Tessmann, G. (1928)
 Die Mbaka- Limba, Mbum und Lakka
 Zeitschrift für Ethnologie 60
- Thurnwald, R. (1939)
 Lehrbuch der Völkerkunde
 Stuttgart
- Thurnwald, R. (1957)
 Grundfragen menschlicher Gesellung
 Berlin
- Tönnies, F. (1935)
 Gemeinschaft und Gesellschaft
 Leipzig

Wagner, H. (1965)

Beschneidungsritus und die damit verbundenen Moral-Lehren der Komba auf NO-NeuGuinea
Zeitschrift für Ethnologie 90

Weber, M. (1972)

Wirtschaft und Gesellschaft
Tübingen