

SOZIALE INTEGRATION

HERAUSGEGEBEN VON
JÜRGEN FRIEDRICHS UND
WOLFGANG JAGODZINSKI

Sonderdruck

WESTDEUTSCHER VERLAG

DURKHEIMS INDIVIDUALISTISCHE THEORIE DER SOZIALEN ARBEITSTEILUNG

Michael Baumann

Zusammenfassung: In Durkheims Frühwerk *Über soziale Arbeitsteilung* lässt sich der Ansatz zu einer individualistischen Theorie von Moral und sozialer Solidarität erkennen, die sich grundlegend von den Theorien unterscheidet, die Durkheim in seinen späteren Werken entwickeln sollte. In der *Arbeitsteilung* versucht Durkheim, die Entstehung von moralischen Normen und der Motivation zu einem solidarischen Handeln aus der Natur der sozialen Beziehungen zu erklären, die Individuen in arbeitsteiligen Gesellschaften eingehen. Dabei zeigt sich Durkheim nicht nur als ‚versteckter‘ methodologischer Individualist. Er erweist sich auch als ein Vertreter der optimistischen Sichtweise, die der modernen Gesellschaft zutraut, aus eigener Kraft die für ihren Bestand notwendige Moral und Solidarität sicherzustellen. Durkheims spätere anti-individualistische Wende hat so auch die Folge, dass er sich in die Reihe derjenigen eingliedert, die mit der modernen Gesellschaft eher eine moralische Krise als einen moralischen Aufbruch verbinden. In dem Aufsatz wird Durkheims individualistischer Ansatz in der *Arbeitsteilung* rekonstruiert und der Frage nachgegangen, ob dieser Ansatz vielleicht tragfähiger war, als Durkheim selber im Nachhinein glaubte.

I. Die Fragestellung

Ich möchte zeigen, dass Emile Durkheim im Jahre 1893 in seinem Frühwerk *Über soziale Arbeitsteilung* (Durkheim 1992; im Folgenden kurz: *Arbeitsteilung*; zitiert als „A“) einen Ansatz zur Erklärung sozialer Solidarität entwickelt, den man nicht nur als ‚individualistisch‘ bezeichnen kann, sondern der mit seiner Fragestellung auch bruchlos in der Kontinuität der individualistischen Tradition von Sozialtheoretikern wie David Hume und Adam Smith steht – obwohl dieser Zusammenhang Durkheim selber zweifellos nicht bewusst war. Durkheim hat sich von dem individualistischen Ansatz der *Arbeitsteilung* in der Folge völlig abgewendet. Die entscheidenden Argumente, die aus seiner späteren Sicht gegen diesen Ansatz sprechen, hat er in der neuen Einleitung der *Arbeitsteilung* in der Neuauflage 1902 und natürlich auch in seinen anderen Schriften immer wieder formuliert. Es erscheint mir lohnend, den ‚versteckten‘ Individualismus des frühen Durkheim zu rekonstruieren sowie seine eigenen Argumente gegen diesen Ansatz zu erörtern. Enthalten sie Gesichtspunkte, die eine grundlegende Skepsis gegenüber individualistischen Ansätzen rechtfertigen, oder war vielleicht der individualistische Ansatz Durkheims in der *Arbeitsteilung* tragfähiger und vielversprechender als er selber im Nachhinein glaubte?¹

¹ Es soll demnach die durch Parsons weit verbreitete Lesart in Frage gestellt werden, nach der es sich bei dem theoretischen Ansatz in der *Arbeitsteilung* nur um eine vorübergehende „Konfusion“ im Denken des frühen Durkheim gehandelt hat, die ihn zeitweise daran ge-

Man könnte freilich einwenden, dass Durkheims Ansatz in der Arbeitsteilung schon deshalb nicht als ‚individualistisch‘ bezeichnet werden könne, weil die grundlegende Fragestellung dieses Werks nicht individualistisch sei. Es handelt sich um die Frage, wie Moral als eine Kraft wirksam werden könne, die „den Menschen zwingt, mit dem anderen zu rechnen, seine Bewegungen durch etwas anderes zu regulieren als durch die Triebe seines Egoismus“ (A: 468). Diese Frage ist für Durkheim entscheidend, weil er der unumstößlichen Ansicht ist, dass erst durch die Existenz einer solchen Moral soziale Solidarität entstehen kann, die aus dem Menschen „einen integrierten Teil eines Ganzen“ (A: 468) macht: „Denn wo das Interesse allein regiert“, könne es nur „zu vorübergehenden Annäherungen und zu flüchtigen Verbindungen“ (A: 260) zwischen den Menschen kommen. Nun ist es aber eine (auch von Durkheim) verbreitete Einschätzung, dass in der individualistischen Tradition die Bedeutung von Moral und Solidarität für das Zusammenleben der Menschen generell gelehnet oder zumindest stark heruntergespielt werde. In dieser Tradition gehe es vielmehr um den Nachweis, dass Gesellschaften und stabile soziale Beziehungen auch ohne moralische Motive allein auf einem egoistischen und selbstinteressierten Handeln beruhen könnten. Ja, dass Moral vielleicht nicht nur überflüssig, sondern im Sinne von Mandevilles Satire sogar gefährlich sei. Die Frage nach der Moral als einer Kraft, die „den Menschen zwingt, seine Bewegungen durch etwas anderes zu regulieren als durch die Triebe seines Egoismus“ werde deshalb in dieser Tradition nicht gestellt.

Diese Ansicht ist falsch oder zumindest doch stark verzerrend.² Zwar ist es zutreffend, dass etwa Hume und Smith Mechanismen für möglich gehalten und analysiert haben, durch die Kooperation und sozialer Austausch auch zwischen (mehr oder weniger) egoistisch motivierten Akteuren zustande kommt. Aber sie haben *erstens* kein Menschenbild vertreten, wonach der Mensch von Natur aus auf ein egoistisches Handeln festgelegt ist. Im Gegenteil: sowohl Hume als auch Smith sind der Auffassung, dass der Mensch von Natur aus mit der Anlage zu einem altruistischen und moralischen Handeln ausgestattet ist. *Zweitens* sehen sie in einem moralisch motivierten Handeln der Menschen einen außerordentlich wichtigen Faktor für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Ein gewisses Maß an morali-

hindert habe, die zentrale Rolle kollektiver Kräfte klar zu erkennen (vgl. Parsons 1968: 320ff., 337f.). Nur in dieser Lesart lässt sich die *Arbeitsteilung* so einseitig interpretieren, dass man als ihre „große und bleibende Leistung“ ausgerechnet das Konzept „kultureller Integration“ bzw. des „Kollektivbewußtseins“ einschätzt (Tyrell 1985: 193). Durkheims Absicht in der *Arbeitsteilung* ist es dagegen gerade, neben einer „kulturellen Integration“ durch ein gemeinsames Kollektivbewusstsein eine weitere und eigenständige Form sozialer Integration nachzuweisen und zu analysieren. Ich bin nicht der Ansicht, dass Durkheims Ansatz bei diesem Vorhaben mit einem „unausräumbaren Widerspruch“ (Schmid 1989: 631) belastet und von vornherein als „soziologisch unglaubwürdig und unhaltbar“ erkennbar ist, so dass seine „Entkräftung kaum Mühe macht“ (Tyrell 1985: 220). Man muss dann allerdings der Versuchung widerstehen, die sicherlich häufig klärungsbedürftigen Überlegungen Durkheims vorschnell aus der Sicht seiner späteren Auffassungen zu interpretieren (wie etwa Rüschemeyer 1985: 175, der behauptet, Durkheim gehe es in der *Arbeitsteilung* um die „Priorität der sozialen Realität“). Im Gegenteil muss man bestrebt sein, aus diesen Überlegungen einen eigenständig konturierten Ansatz herauszupräparieren – wobei aber ohne weiteres zugestanden sei, dass *beide* Möglichkeiten angesichts der notorischen Auslegungsbedürftigkeit der Vorlage zu vertreten sind (zum Bruch zwischen der *Arbeitsteilung* und dem späteren Werk Durkheims vgl. auch Lukes 1972: 166, 178).

2 Eine brillante Richtigtstellung findet sich bei Hirschman (1987).

scher Orientierung haben beide für eine stabile und geordnete Gesellschaft für unverzichtbar gehalten. *Drittens* ist es für sie deshalb auch keine nebensächliche, sondern eine Fragestellung von zentraler Bedeutung, was „den Menschen zwingt, seine Bewegungen durch etwas anderes zu regulieren als durch die Triebe seines Egoismus“ (vgl. etwa Hume 1978: 47ff., 83ff., 195ff., 1984: 94ff., 215ff.; Smith 1994: 1ff., 122ff., 166ff.).

Mit dieser Fragestellung hat Durkheim also keineswegs eine in der individualistischen Tradition für irrelevant gehaltene Problematik aufgegriffen – auch wenn dieser Aspekt der individualistischen Theoriegeschichte nicht nur von den Gegnern eines individualistischen Ansatzes regelmäßig übergangen wird. Wir werden im Folgenden darüber hinaus sehen, dass nicht nur die Fragestellung, sondern auch die Methode Durkheims, mit der er diese Fragestellung in der *Arbeitsteilung* behandelt, als integraler Teil einer individualistischen Sichtweise verstanden werden kann.

II. Arbeitsteilung als Ursache für Solidarität

Die drei zentralen Annahmen in der *Arbeitsteilung* werden von Durkheim klar formuliert:

1. Bestand und sozialer Zusammenhalt einer Gesellschaft sind abhängig von einem nicht-egoistischen, solidarischen Handeln ihrer Mitglieder: Das Wohl anderer Individuen sowie das Wohl des Kollektivs müssen für den Einzelnen wirksame moralische Handlungsmotive sein, damit „aus einer Masse von Individuen ein kohärentes Aggregat“ wird (A: 468). Es ist die feste Überzeugung von Durkheim, dass die Menschen nicht zusammenleben können, „ohne sich zu verstehen, und folglich nicht, ohne sich gegenseitig Opfer zu bringen, ohne sich wechselseitig stark und dauerhaft zu binden“ (A: 285).
2. In einer nicht-arbeitsteiligen, „segmentären“ Gesellschaft ist die Ursache für – „mechanische“ – Solidarität die „Ähnlichkeit“ der Mitglieder einer Gesellschaft, die in einem von allen geteilten „Kollektivbewusstsein“ ihren Ausdruck findet. Ein solches Bewusstsein, gemäß den Merkmalen eines „Kollektivtyps“ gemeinsam einer bestimmten Gruppe anzugehören, stellt „Kollektivgefühle“ und eine altruistische Orientierung sicher: „Denn Menschen, die sich ähnlich sind, können nicht zusammenleben, ohne daß nicht jeder für seinesgleichen eine Sympathie empfindet, die sich jeder Handlung widersetzt, die ihnen Leiden zufügen könnte“ (A: 221).
3. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft wird diese Quelle der Solidarität zunehmend ausgetrocknet. Die Gemeinsamkeiten mit den anderen Mitgliedern einer Gesellschaft und damit auch eine darauf beruhende Verbundenheit nehmen ab. An die Stelle der „Assoziation“ Gleichartiger tritt die „Kooperation“ Verschiedenartiger. Und da dies „völlig verschiedene Dinge“ sind (A: 338), müssen nun andere Faktoren als ihre Ähnlichkeit für die Solidarität unter den Mitgliedern einer arbeitsteiligen Gesellschaft verantwortlich sein. Die grundlegende These von Durkheim ist, dass die Ursache für die Zerstörung der alten Form der Solidarität, nämlich die zunehmende Arbeitsteilung, auch die Ursache für eine neue Form der Solidarität, der „organischen“ Solidarität ist. Die Arbeitsteilung selbst produziert in einem spontanen Prozess die Moral, die eine arbeitsteilige Gesellschaft benötigt.

Ich werde mich in den folgenden Ausführungen auf die dritte Annahme Durkheims konzentrieren. Die erste Annahme setze ich als Prämisse seiner Überlegungen voraus und werde sie hier ebenso wenig wie die zweite Annahme diskutieren.

Durkheims grundlegende Frage, was „den Menschen zwingt, seine Bewegungen durch etwas anderes zu regulieren als durch die Triebe seines Egoismus“, kann also gemäß seiner dritten Annahme durch eine soziologische Analyse der Arbeitsteilung und ihrer Konsequenzen beantwortet werden. In dem Versuch, die Arbeitsteilung selbst als diejenige „moralische Kraft“ nachzuweisen, die das für den Bestand einer Gesellschaft notwendige Maß an Solidarität quasi durch eine ‚unsichtbare Hand‘ hervorbringt, erweist sich Durkheim nun nicht nur als ‚geheimer‘ Individualist. Er zeigt sich darin auch als ein Vertreter der optimistischen Sichtweise, die in der modernen Gesellschaft keine moraldestruktiven Tendenzen am Werk sieht, sondern ihr im Gegenteil einen ‚endogenen‘ Mechanismus zutraut, durch den sie ein moralisches und solidarisches Handeln unter ihren Mitgliedern sicherstellen kann – und zwar gerade auf der Grundlage der für sie typischen Formen sozialer Beziehungen. Durkheim formuliert damit nicht nur eine Alternative zu den in diesem Punkt weitaus pessimistischeren Diagnosen von Zeitgenossen wie Ferdinand Tönnies oder Max Weber. Er bietet damit auch einen Gegenentwurf zu heutigen, kommunitaristisch inspirierten Sichtweisen der modernen Gesellschaft, die ganz im Gegensatz zu dem Durkheim der *Arbeitsteilung* die Auffassung vertreten, dass diese Gesellschaft selber unfähig zur eigenständigen Erzeugung von Moral sei und deshalb auf ein ‚moralisches Erbe‘ oder eine externe ‚Zufuhr‘ an Moral angewiesen sei.

Durkheims eigene Abwendung von seinem Ansatz in der *Arbeitsteilung* führt dann in seinem späteren Werk nicht nur dazu, dass er jede individualistische Methode für soziologische Erklärungen ablehnt. Er gibt damit auch den Versuch auf, Moral und soziale Solidarität in der modernen Gesellschaft aus der Arbeitsteilung zu erklären. Damit reiht er sich dann aber auch in die lange Liste derjenigen ein, die dieser Gesellschaft eher eine moralische Krise als einen Aufbruch in eine neue Moral zutrauen.

Wenn man Durkheims Erklärung, wie aus Arbeitsteilung Solidarität entsteht, rekonstruieren möchte, dann kann man nicht auf eine in sich geschlossene und systematisch entwickelte Theorie hoffen. Man muss vielmehr die in der *Arbeitsteilung* verstreuten Bruchstücke einer solchen Erklärung sammeln und selber zusammensetzen. Die Suche wird allerdings erleichtert, wenn man berücksichtigt, dass soziale Solidarität für Durkheim grundsätzlich zwei Fundamente hat: zum einen beruht sie auf *Emotionen* und *Affekten*; zum anderen auf *Normen* und *Pflichten*. Beide Fundamente der Solidarität werden nach Durkheim durch die Arbeitsteilung gelegt. Betrachten wir zunächst die emotionalen und affektuellen Grundlagen der Solidarität.

III. Altruismus als Fundament der Solidarität

Ein solidarisches Handeln ist in einer Gesellschaft nach Durkheim nur dann zu erwarten, wenn sich die Menschen „lieben“ und „aneinander und an ein und derselben Gesellschaft hängen, an der sie teilhaben“ (A: 173). Für Durkheim hat deshalb der Altruismus nicht den Zweck, „eine Art gefälliger Verzierung unseres sozialen Lebens zu werden. Er wird vielmehr immer dessen Grundlage bleiben“ (A: 285). Eine emotionale Bindung zwischen den Individuen ist nach Durkheim selbst bei dem „ganz äußerlichen Band“ einer bloß „negativen“ Solidarität unverzichtbar, bei der es nicht um die „Bereitstellung von Diensten“, sondern nur um das „Vermeiden von Schaden“ im Sinne der Anerkennung und Respek-

tierung der Rechte anderer geht (A: 170). Umso mehr gilt diese Notwendigkeit einer gefühlsmäßigen Basis für eine „positive“ Solidarität, die aktive Handlungen zu Gunsten anderer oder der Gemeinschaft verlangt.

Welche Ursachen kann dieses für die Solidarität in einer Gesellschaft notwendige emotionale Fundament an Altruismus und Mitgefühl hervorbringen? Bei nicht-arbeitsteiligen, segmentären Gesellschaften erscheint der kausale Zusammenhang für Durkheim klar. Denn, wie schon gezeigt wurde, können nach seiner Auffassung Menschen, die sich ähnlich sind, nicht zusammenleben, ohne dass sich zwischen ihnen Gefühle der Sympathie und der Liebe einstellen. Ähnlichkeit steht jedoch in arbeitsteiligen Gesellschaften als Ressource der Moral immer weniger zur Verfügung. Emotionale Bindungen entstehen allerdings nach Durkheim nicht nur bei Ähnlichkeiten zwischen Menschen: „das gegenseitige Phänomen ist nicht weniger häufig. Es kommt sehr oft vor, daß wir uns zu Personen, die uns nicht ähnlich sind, hingezogen fühlen, gerade weil sie uns nicht ähnlich sind.“ Beide Formen der Sympathie würden „in der Natur existieren“. Freilich „genügen nicht beliebige Unähnlichkeiten, um diese Wirkung hervorzurufen“ (A: 101): „Nur Unterschiede einer bestimmten Art fühlen sich demnach zueinander hingezogen, nämlich diejenigen, die sich gegenseitig ergänzen, statt sich einander zu widersetzen und auszuschließen“ (A: 102). Durkheim nennt als Beispiel Freundeskreise, in denen unterschiedliche Charaktere ihnen gemäße Rollen ausfüllen und so zu einem „unverfälschten Austausch an Diensten“ (A: 102) beitragen.

Aus diesen Beobachtungen und der Voraussetzung, dass es typisch für eine arbeitsteilige Gesellschaft ist, Unähnliches, nämlich Individuen mit verschiedenartigen Eigenschaften, Fähigkeiten und Tätigkeiten, in eine dauerhafte Verbindung der wechselseitigen Ergänzung zu bringen, leitet Durkheim seine entscheidende Generalisierung ab: „Diese Überlegungen haben uns dazu geführt, die Arbeitsteilung unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten. In diesem Fall sind die ökonomischen Dienste, die sie leisten kann, verglichen mit der moralischen Wirkung, die sie hervorruft, gering, und ihre wahre Funktion besteht darin, zwischen zwei oder mehreren Personen ein Gefühl der Solidarität herzustellen“ (A: 102).

Fassen wir diese Annahmen zu einer ersten These zusammen:

These 1: Arbeitsteilung innerhalb einer Gruppe führt zu einer emotionalen Bindung zwischen den Mitgliedern dieser Gruppe.

Wie kann aber diese Wirkung der Arbeitsteilung auf die Gefühle der beteiligten Personen näherhin erklärt werden? Der Hinweis auf die Freundeskreise reicht nicht aus. Die sozialen Beziehungen der Menschen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft lassen sich nicht nach dem Vorbild der intimen persönlichen Beziehungen zwischen Freunden verstehen. Ein Blick auf Durkheims Erklärungsversuch macht zunächst den individualistischen Charakter seines Ansatzes deutlich. Durkheim untersucht nämlich die spezifischen sozialen Beziehungen, die zwischen einzelnen Individuen als Folge der Arbeitsteilung entstehen, und er versucht, die emotionalen Konsequenzen dieser Beziehungen für die beteiligten Individuen deutlich zu machen.

Eine Art von sozialer Beziehung zwischen Individuen, die sich aus einer Arbeitsteilung in einer Gruppe ergeben kann, ist der *Austausch von Arbeitsprodukten*. Das ist in der Tat der exemplarische Ausgangspunkt von Durkheims Überlegungen. Er betrachtet zunächst den einfachsten Fall von zwei Individuen, die einen regelmäßigen Austausch ihrer Produkte

vornehmen.³ Einer rein ökonomischen oder auf eigennützigem Interessen verweisenden Sichtweise einer solchen Tauschbeziehung wirft Durkheim vor, dass sie verkenne, was ein Austausch darüber hinaus als soziale Beziehung „beinhaltet und was sich aus ihm ergibt“. Nach Durkheim beruht ein Austausch auf der fundamentalen und folgenreichen Voraussetzung, „daß zwei Wesen wechselseitig voneinander abhängen, weil sie beide unvollständig sind; er macht diese wechselseitige Abhängigkeit nur äußerlich sichtbar. Er ist also nur der oberflächliche Ausdruck eines inneren und profunderen Zustandes. Weil dieser Zustand aber konstant ist, ruft er einen ganzen Mechanismus von Bildern hervor, der mit einer Beständigkeit funktioniert, die der Austausch gar nicht hat. Das Bild dessen, der uns vervollständigt, verbindet sich untrennbar mit unserem eigenen, nicht nur, weil beide oftmals miteinander assoziiert werden, sondern vor allem, weil es dessen natürliche Ergänzung ist: Es wird also in einem derartigen Ausmaß zum integrierten und beständigen Teil unseres Bewußtseins, daß wir es nicht mehr übergehen können und alles versuchen, um seine Wirkung zu steigern. Darum lieben wir die Gesellschaft dessen, den es darstellt. ... Wir leiden auf der anderen Seite angesichts aller Umstände, die, wie die Abwesenheit oder der Tod, dazu führen können, seine Wiederkehr zu verhindern oder seine Lebhaftigkeit zu vermindern“ (A: 108f.).

Die soziale Beziehung, die aufgrund von Arbeitsteilung und Tausch zwischen zwei Individuen zustande kommen kann, hat demnach zwei Ebenen: zum einen die (möglicherweise nur punktuellen) Kontakte während der einzelnen Tauschakte; zum anderen die beständige wechselseitige Abhängigkeit der Beteiligten. Dieser Abhängigkeitszustand ist die für das emotionale Verhältnis zwischen den Tauschenden ausschlaggebende Ebene der Beziehung. Durkheims etwas opake Ausführungen sollen den psychologischen Mechanismus umschreiben, durch den aus einem solchen Abhängigkeitszustand „Sympathiegefühle“ zwischen den Individuen erwachsen. Demzufolge empfinden sie ihre wechselseitige Abhängigkeit im Sinne eines persönlichen Ergänzungsverhältnisses. Die andere Person werde mit der eigenen Person „assoziiert“, ihr „Bild“ verbinde sich mit dem Selbstbild. Die Entstehung einer emotionalen Bindung wird von Durkheim also als Ergebnis einer mentalen Verknüpfung von Vorstellungen erklärt: Da der andere als „natürliche“ Ergänzung der eigenen Person regelmäßig präsent ist, wird er quasi zwangsläufig zum Objekt einer positiven affektuellen Besetzung. Die Austauschhandlungen sind dabei nur das Medium, durch die eine faktisch bestehende Abhängigkeit zwischen den beteiligten Individuen erkennbar wird und auf einer persönlichen Ebene nachempfunden werden kann. So erst wird es möglich, dass „Solidarität ... sich nicht nur in den kurzen Augenblicken aus(wirkt), in denen sie Gefälligkeiten tauschen, sondern weit darüber hinaus“ (A: 108).

Wir können Durkheims Überlegungen als eine erste Erklärungshypothese formulieren. Sie führt die emotionale Bindung zwischen den Mitgliedern einer arbeitsteiligen Gruppe auf die wechselseitige Abhängigkeit der Beteiligten zurück. Die Qualifizierung „direkt“ soll dabei anzeigen, dass es sich um Beziehungen handelt, bei denen die Beteiligten in einem persönlichen Kontakt zueinander stehen:

3 Die Annahme Schmidts (1989: 633ff.), dass Durkheim bei seiner Analyse der Arbeitsteilung vor allem an die „gemeinschaftliche Herstellung von Kollektivgütern“ (635) gedacht habe, lässt sich durch den Text schwerlich stützen. So spricht Durkheim ausdrücklich von den nur „kurzen Augenblicken“, in denen die beteiligten Individuen „Gefälligkeiten tauschen“ (A: 108). Dabei hat er ganz offenbar die Situation des Markttausches vor Augen.

*Erklärung 1: Direkte soziale Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer wechselseitigen Abhängigkeit beruhen, führen zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen.*⁴

Leider hat Durkheim nach dieser ersten Erklärungsskizze seinen Ansatz nicht systematisch weiter ausgebaut, sondern seine Erörterungen zu den Ursachen organischer Solidarität erst einmal abgebrochen. Er belässt es dabei, die Frage zu stellen, „ob die Arbeitsteilung nicht dieselbe Rolle auch in ausgedehnteren Gruppen spielt und ob sie in den zeitgenössischen Gesellschaften, in denen sie die uns bekannte Entwicklung genommen hat, nicht die Funktion hätte, den sozialen Körper zu integrieren und seine Einheit zu sichern“ (A: 109).

Das ist in der Tat die entscheidende Frage, denn Durkheim hat mit seinem ersten Erklärungsschritt *allenfalls* eine plausible Erklärung für die Entstehung einer emotionalen Bindung zwischen Individuen gegeben, die aufgrund von Arbeitsteilung in einer direkten Austauschbeziehung stehen. Ob und inwieweit man berechtigt ist, die Erkenntnisse, die man über solche Beziehungen gewonnen zu haben glaubt, auf „ausgedehntere Gruppen“ zu übertragen, ist vollkommen offen. Das Ziel Durkheims ist eine Erklärung für eine emotionale und solidaritätsstiftende Bindung zwischen *allen* Mitgliedern einer arbeitsteiligen Gesellschaft. In „ausgedehnteren Gruppen“ können aber, auch wenn in ihnen Arbeitsteilung existiert, keine *direkten* sozialen Beziehungen zwischen allen ihren Mitgliedern bestehen. Anstatt nun seine Überlegungen mit einer Analyse dieser offenkundigen Schwierigkeit fortzusetzen, suggeriert Durkheim einfach, dass eine direkte Übertragung seiner Erklärung auch auf Großgruppen möglich ist: „Es ist eine sehr legitime Annahme, daß die gerade beobachteten Tatsachen sich hier in noch größerem Ausmaß wiederholen“ (A: 109).

Diese Annahme ist zwar zutreffend. Die „beobachteten Tatsachen“, nämlich die in persönlichen Beziehungen fühlbaren Abhängigkeiten zwischen Individuen und ihre emotionalen Konsequenzen, werden sich in Großgesellschaften tatsächlich „in noch größerem Ausmaß wiederholen“. Sie können jedoch auch dann ein gefühlmäßiges Band immer nur zwischen denjenigen Mitgliedern einer Gesellschaft knüpfen, die tatsächlich in direkten Beziehungen miteinander stehen. Was Durkheim aber als Grundlage einer umfassenden sozialen Solidarität zu erklären trachtet, ist eine emotionale Bindung zwischen *allen* Mitgliedern einer Gesellschaft. Dazu kann aber eine bloße Wiederholung der „gerade beobachteten Tatsachen“ nichts oder nur wenig beitragen.

Beginnen wir also unsere eigene Suche danach, ob sich in der *Arbeitsteilung* verstreute Elemente einer weitergehenden Erklärung finden lassen. Zunächst einmal lässt sich von der relativ banalen Feststellung ausgehen, dass sich aus der Arbeitsteilung in einer Gruppe direkte soziale Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern nicht nur in Form von Austauschhandlungen entwickeln können. Arbeitsteilung kann auch zu einer organisierten Form der Kooperation, zu einer planmäßigen Zusammenarbeit in der Verwirklichung gemeinsamer Ziele führen. Durkheim erwähnt diese Variante einer auf Arbeitsteilung be-

⁴ Diese Hypothese wurde praktisch unverändert von Homans übernommen (vgl. Homans 1972: 153ff., 1978: 123ff.). Der individualistische Charakter von Durkheims Erklärungsansatz wird auch durch diese Affinität unterstrichen.

ruhenden Kooperation auch selber, ohne sich allerdings die Mühe zu machen, sie von marktvermittelten Austauschbeziehungen systematisch abzugrenzen.⁵

So stellt er etwa fest: „Zusammenarbeiten heißt in der Tat, sich an einer gemeinsamen Aufgabe beteiligen“ (A: 176). Durkheim verwendet die Begriffe der „Zusammenarbeit“ und der „gemeinsamen Aufgabe“ im Folgenden dann aber so weit, dass sowohl der Austausch zwischen Käufer und Verkäufer als auch das organisierte Zusammenwirken der Arbeiter in einer Fabrik unter diese Begriffe fällt. Die Beziehungen, die zwischen den Arbeitern einer Fabrik, und die Beziehungen, die zwischen Käufern und Verkäufern bestehen, sind aber von unterschiedlicher Natur. Während Arbeiter kollektiv handeln, um ein gemeinsames Produkt herzustellen, geht es bei marktförmigen Austauschhandlungen um individuelle Handlungen und um Güter, die von den am Tausch Beteiligten nicht in einem integrierten Arbeitsprozess, sondern separat produziert wurden. Insofern kann man mit Durkheim sagen, dass der Tausch nur das „oberflächliche“ und „äußerlich sichtbare“ Zeichen einer bestehenden Abhängigkeit ist. In dieser Weise lässt sich eine planmäßige Kooperation nicht beschreiben. Die wechselseitige Abhängigkeit der Beteiligten in einem gemeinsamen Produktionsprozess drückt sich in *ihren* sozialen Kontakten nicht nur „oberflächlich“ aus. In ihrer persönlichen Zusammenarbeit ist ihre wechselseitige Abhängigkeit vielmehr unmittelbar präsent und muss nicht erst „äußerlich sichtbar“ gemacht werden.

Aus dieser Differenzierung folgt allerdings nicht, dass Durkheims *These 1* und ihre Erklärung auf den Fall eines arbeitsteilig organisierten Zusammenarbeitens *nicht* anwendbar wären. Im Gegenteil: Durkheims Überlegungen, die er exemplarisch anhand von Tauschbeziehungen angestellt hat, lassen sich auf den Fall organisierter Zusammenarbeit sogar sehr plausibel übertragen. *Wenn* es zutrifft, dass ein Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit bei einem regelmäßigen Tausch arbeitsteilig hergestellter Güter zu einer emotionalen Bindung an den Tauschpartner führt, *dann* muss sich eine solche emotionale Bindung zwischen den Beteiligten auch als Folge einer organisierten arbeitsteiligen Zusammenarbeit entwickeln. Alle Faktoren, die nach Durkheim im Falle des Tauschs eine emotional fundierte Solidarität zwischen den beteiligten Individuen fördern, sind im Falle des organisierten Zusammenwirkens ebenso und stärker vorhanden: Die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen ist in einer Organisationsstruktur institutionalisiert und in einem kollektiven Handlungsziel verkörpert; die persönlichen Beziehungen, die sich in diesem Kontext ergeben, beschränken sich in der Regel nicht nur auf punktuelle Kontakte, sondern werden

5 Durkheims Versäumnis, die unterschiedlichen Varianten einer arbeitsteiligen Kooperation deutlich zu trennen, wird ihm häufig und zu Recht vorgehalten; z.B. Corning (1982: 366), Schmid (1989: 631, 639f.), Müller (1992: 30f.), Müller und Schmid (1992: 513f.). Fast ebenso häufig wird ihm vorgeworfen (z.B. Corning 1982: 366; Joas 1992: 92; Schmid 1993: 496), dass seine Theorie schon deshalb unplausibel sei, weil eine moderne arbeitsteilige Gesellschaft nicht durch eine konfliktfreie Kooperation, sondern durch eine konkurrenzbestimmte „antagonistische Kooperation“ zwischen ihren Mitgliedern gekennzeichnet sei. Konkurrenz wäre aber kein geeigneter Nährboden für gegenseitiges Wohlwollen und Solidarität. Dieser Einwand verkennt, dass gerade eine gelingende „antagonistische Kooperation“, d.h. eine Kooperation, bei der vorhandene Anreize zu einem nicht-kooperativen Verhalten *überwunden* werden, als Quelle emotionaler Bindungen *prima facie* *besonders* plausibel erscheint – wobei dann solche Bindungen ihrerseits wiederum zur Stabilisierung der Kooperation gegenüber Anreizen zur Defektion beitragen können (zur ausführlichen Analyse des Begriffs der „antagonistischen Kooperation“ vgl. Kliemt 1986).

dauerhaft und mehr oder weniger intensiv sein: „Die Arbeitsteilung setzt voraus, daß der Arbeiter, statt sich ausschließlich mit seiner Aufgabe zu beschäftigen, seine Mitarbeiter nicht aus den Augen verliert, auf sie einwirkt und von ihnen beeinflusst wird“ (A: 442). Die Voraussetzungen für das Entstehen einer emotionalen Bindung zwischen den Beteiligten sind also – aus dem Blickwinkel von Durkheims Erklärungsansatz – im Rahmen des kollektiven Handelns in einer organisierten arbeitsteiligen Kooperation *ceteris paribus* sogar besser als im Rahmen eines individuellen Handelns in marktformigen Tauschbeziehungen. *Erklärung 1* lässt sich deshalb sowohl auf solche Tauschbeziehungen als auch auf Formen der arbeitsteiligen Zusammenarbeit anwenden.

Einen Erfolg versprechenden Ansatzpunkt, um den Gedankengang Durkheims mit einiger Plausibilität auch auf „ausgedehntere Gruppen“ übertragen zu können, haben wir damit freilich noch nicht gefunden. Denn auch im Fall einer planmäßigen arbeitsteiligen Zusammenarbeit bezieht sich die Erklärung auf die *persönlichen* Beziehungen, die sich als Folge der Zusammenarbeit zwischen bestimmten Individuen entwickeln. Gefühle der Solidarität können auf dieser Grundlage nur zwischen den Mitgliedern von Gruppen mit einer überschaubaren Größe entstehen. Das Ziel von Durkheim muss es aber sein – wie schon betont –, die Existenz einer die Gesamtgesellschaft umfassenden sozialen Solidarität aus der Arbeitsteilung zu erklären. Die emotionale Bereitschaft zur Solidarität darf bei einem Individuum nicht nur auf jene relativ kleine Gruppe von Mitmenschen beschränkt sein, mit denen es in Austausch- oder Kooperationsbeziehungen direkte persönliche Kontakte unterhält.

Sucht man in der *Arbeitsteilung* nach Hinweisen, wie man die emotionale Basis einer solchen ‚generalisierten‘ Form der sozialen Solidarität erklären könnte, fällt das Ergebnis mager aus. Eine solche Erklärung muss ja plausibel machen, wie aus der Arbeitsteilung Gefühle der Solidarität auch zwischen Menschen entstehen können, die niemals in einer direkten Austausch- oder Kooperationsbeziehung miteinander stehen, ja, die vielleicht niemals von der persönlichen Existenz des anderen erfahren oder die sogar in ein offenes Konkurrenzverhältnis zueinander geraten.

Durkheims einziges Argument dafür, dass auch ein solcher generalisierter Altruismus dennoch aus der Arbeitsteilung entstehen wird, besteht aber nur in einer schlichten Verallgemeinerung seines Gedankens, dass Abhängigkeit emotionale Bindungen erzeugt. Demnach würde das Bewusstsein einer wechselseitigen Abhängigkeit sich nicht nur im Rahmen persönlicher Beziehungen in positive Gefühle dem jeweiligen Interaktionspartner gegenüber umsetzen, sondern auch im Rahmen anonymer und unpersönlicher und insoweit ‚indirekter‘ Beziehungen zu den anderen Mitgliedern einer arbeitsteiligen Gruppe. Durch die Arbeitsteilung werde sich der Einzelne nicht nur seiner Abhängigkeit von denjenigen Individuen bewusst, mit denen er in direktem Kontakt steht, sondern auch seiner Abhängigkeit von der gesamten Gruppe, deren Mitglied er ist. Und in der Tat: In einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist man insgesamt davon abhängig, dass andere Personen ihre Funktionen erfüllen, auch diejenigen, mit denen man nicht in einem persönlichen Kontakt steht. Die Folge ist nach Durkheim ein entsprechender Umfang auch der altruistischen Gefühle: „Weil sich das Individuum nicht selbst genügt, erhält es von der Gesellschaft alles, was es benötigt, und für ebendiese Gesellschaft setzt es sich ein. So bildet sich ein starkes Gefühl der Abhängigkeit, in der es sich befindet: Es gewöhnt sich daran, seinen

Wert richtig einzuschätzen, d.h. sich als ein Teil eines Ganzen zu betrachten, als Organ eines Organismus“ (A: 285).

Diese kursorischen Ausführungen Durkheims zielen also auf eine erhebliche Ausweitung seiner Erklärung, wie solidarische Gefühle aus der Arbeitsteilung entstehen. Während die erste Erklärung die emotionalen Bindungen zwischen Individuen auf die aus ihrer wechselseitigen Abhängigkeit sich ergebenden persönlichen Beziehungen zurückführt, sollen nunmehr für eine solche emotionale Bindung zwischen Individuen auch indirekte Beziehungen ausreichend sein: ‚soziale Netzwerke‘, in denen ihre wechselseitigen Abhängigkeiten in einer persönlich nur ausschnittsweise zurechenbaren und insgesamt nur sehr vermittelten Weise manifestiert sind.

Wir gelangen demnach zu der folgenden Erklärungshypothese:

Erklärung 2: Indirekte soziale Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer wechselseitigen Abhängigkeit beruhen, führen zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen.

Durkheim schweigt sich über den psychologischen Mechanismus, der in diesem Fall für die Entstehung von Altruismus verantwortlich sein soll, weitgehend aus. Offenbar soll schon allein das Bewusstsein von einem solchen Abhängigkeitsverhältnis und einem ihm entsprechenden Netzwerk indirekter Beziehungen dafür sorgen, dass die entsprechenden Emotionen und Sympathiegefühle entstehen. Auch erörtert Durkheim nicht den Zusammenhang zwischen seiner ersten und zweiten Erklärung. Im Lichte der zweiten Erklärung könnte die erste Erklärung als mehr oder weniger überflüssig erscheinen, denn eine direkte persönliche Beziehung zwischen Individuen ist gemäß der zweiten Erklärung für die Entstehung von Solidaritätsgefühlen nicht mehr ausschlaggebend.

Man sollte *Erklärung 2* trotzdem nicht vorschnell jede Plausibilität absprechen. So sind die Anforderungen an die Opferbereitschaft des Einzelnen, die Durkheim mit dem Begriff der Solidarität verbindet, differenziert zu sehen. Der Altruismus, den Durkheim in einer arbeitsteiligen Gesellschaft erwartet, erscheint in mancherlei Hinsicht durchaus als begrenzt: „Die Rolle der Solidarität besteht nicht darin, die Konkurrenz zu unterdrücken, sondern diese zu mäßigen“ (A: 434). Mit anderen Worten: Im Verhältnis zu denjenigen Personen, mit denen man nicht zur Verwirklichung gemeinsamer Ziele zusammenarbeitet oder mit denen man nicht in einer regelmäßigen Austauschbeziehung steht, ist der gesellschaftserhaltenden Solidarität im Wesentlichen schon dann Genüge getan, wenn man sich nicht gegenseitig den Schädel einschlägt. Die Alternative ist eben offener Kampf und die mörderische Auseinandersetzung um angesichts von Bevölkerungswachstum und -dichte immer knapper werdende Ressourcen. Die Arbeitsteilung und ‚ihre‘ Moral ist unter diesem Gesichtspunkt eher eine ‚Minimalmoral‘, deren Wert vor allem im Vergleich mit dem Übel eines unreglementierten Überlebenskampfes erkennbar wird. In diesem Vergleich erhält eine friedliche Konkurrenz eine durchaus moralische Qualität: „Die Arbeitsteilung ist also ein Ergebnis des Lebenskampfes, aber in einer gemilderten Form. Dank der Arbeitsteilung brauchen sich die Rivalen nicht gegenseitig zu beseitigen, sie können im Gegenteil nebeneinander existieren“ (A: 330).

Allerdings erachtet Durkheim den friedlichen Charakter der Konkurrenz allein als nicht ausreichend. In seiner Analyse der „anormalen“ Formen der Arbeitsteilung betont Durkheim, dass eine notwendige Voraussetzung für die solidaritätsfördernde Wirkung der

Arbeitsteilung darin besteht, dass die Bürger die gesellschaftlichen Verhältnisse als im Großen und Ganzen *gerecht* empfinden (A: 443ff.). Mit Max Weber könnte man sagen: Damit Solidarität entsteht, muss ein Legitimitätsglauben vorhanden sein. Das würde bedeuten, dass nicht jede Art von Konkurrenz und konkurrentem Verhalten als akzeptabel betrachtet wird. Es ginge dann nicht nur um die bloße Friedlichkeit des Lebenskampfes, sondern auch darum, dass er in gerechten Bahnen verläuft. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, werden die Gefühle gegenüber einem Konkurrenten nicht nur dadurch bestimmt sein, dass man im Wettbewerb miteinander steht, sondern auch dadurch, dass dieser Wettbewerb in einer fairen Weise stattfindet. Nimmt man hinzu, dass jeder der Beteiligten sich nach Durkheim darüber bewusst sein muss, dass auch Konkurrenten ihren notwendigen Beitrag zu einer arbeitsteiligen Gesellschaft leisten, von deren Funktionieren alle abhängig sind, dann erscheint es nicht als von vornherein abwegig, dass man auch dem Konkurrenten in einem solchen System fairen Wettbewerbs eine gewisse Sympathie und Solidarität entgegenbringen kann.

IV. Normen und Pflichten als Fundamente der Solidarität

Neben den moralischen Gefühlen ruht die Solidarität einer arbeitsteiligen Gesellschaft nach Durkheim auf einer zweiten unverzichtbaren Säule: auf Regeln und Normen, die den Mitgliedern der Gesellschaft vorschreiben, *wie* sie sich im Sinne sozialer Solidarität verhalten sollen. Überall, wo man eine solidarische arbeitsteilige Gesellschaft beobachtet, sei es so, dass man „gleichzeitig eine genügend entwickelte Reglementierung antrifft, die die wechselseitigen Beziehungen der Funktionen bestimmt“ (A: 433f.).

Ging es bei der Erklärung für die Herkunft moralischer Gefühle eher um den motivationalen Aspekt solidarischen Handelns, steht jetzt die Frage im Vordergrund, welchen *Inhalt* ein solidarisches Handeln haben soll. Und auch hier ist für Durkheim klar, dass es sich um *neue* Inhalte handeln muss, wenn man es mit einer arbeitsteiligen Gesellschaft im Vergleich zu einer segmentären Gesellschaft zu tun hat. Während es im Hinblick auf die emotionalen Grundlagen der Solidarität um die Entstehung von altruistischen Gefühlen gegenüber Personen geht, mit denen man ohne Arbeitsteilung gar keine sozialen Kontakte hätte, geht es im Hinblick auf die Inhalte der Solidarität um die Reglementierung von sozialen Beziehungen, die in einer nicht-arbeitsteiligen Gesellschaft vollständig unbekannt sind: „Damit die organische Solidarität existieren kann, genügt es nicht, daß es ein System von aufeinander angewiesenen Organen gibt, die auf allgemeine Weise ihre Solidarität empfinden, sondern dazu muß auch vorweg die Art und Weise bestimmt sein, wie sie zusammenwirken müssen“ (A: 434).

Es ist häufig darauf hingewiesen worden, dass Durkheim bei der Erklärung für die Entstehung der Regeln und Normen solidarischen Verhaltens noch viel weniger systematisch vorgeht als bei der Erklärung für die Entstehung solidarischer Gefühle. Tatsächlich findet sich ein Erklärungsansatz in der *Arbeitsteilung* erst gegen Ende des Buches, in Kapiteln, in denen Durkheim die anormalen Formen der Arbeitsteilung erörtert. Das heißt aber nicht, dass Durkheim nicht bereits zuvor ausführlich und in vielen Wendungen immer wieder auf die wichtige Bedeutung von moralischen (und rechtlichen) Regeln und Normen auch und gerade für eine arbeitsteilige Gesellschaft hingewiesen hätte.

So wendet sich Durkheim in dem berühmten siebten Kapitel der *Arbeistteilung* gegen die Ansicht, dass alle Regelungen und Normierungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft aus den Verträgen hervorgehen könnten, die Privatrechtssubjekte miteinander schließen. Zum einen, sagt Durkheim, existieren nichtvertragliche Beziehungen, etwa in der Familie, deren Regeln und Normen aus anderen Quellen stammen müssen. Zum anderen gelte: „nicht alles ist vertraglich beim Vertrag“. Der Vertrag sei „überall“ einer Regelung unterworfen, „die das Werk der Gesellschaft ist und nicht das der Einzelperson, und diese Reglementierung wird immer umfangreicher und immer komplizierter“ (A: 267f).

Zur Untermauerung dieser Auffassung verweist Durkheim unter anderem auf die unvermeidbare Unvollständigkeit jeden Vertrages. Bei Vertragsabschluss könnten wir nicht „die Vielfalt der möglichen Umstände voraussehen, durch die uns unser Vertrag führt, noch einfach vorausrechnen, welches in jedem Fall die Rechte und die Pflichten eines jeden einzelnen sein werden“ (A: 270). Die Vertragspartner stünden andererseits vor dem Problem, dass die Bedingungen ihrer Zusammenarbeit „für die Dauer ihrer Beziehungen“ festgelegt sein müssten: „Die Pflichten und Rechte eines jeden einzelnen müssen definiert sein, nicht nur angesichts der bei Vertragsschluß bestehenden Situation, sondern im Hinblick auf die Umstände, die späterhin eintreten und sie verändern können. Andernfalls gäbe es jeden Augenblick Konflikte und neuerliche Schwierigkeiten“ (A: 269).

Zu Recht betont Durkheim, dass die Interessensharmonie, die bei Vertragsschluss besteht, keineswegs garantiert, dass diese Harmonie auch während der Abwicklung des Vertrages gleich bleibend vorausgesetzt werden kann (A: 260, 434). Gäbe es dann keine Regeln und Normen, auf die man bei Bedarf zurückgreifen könne, müsse man sich bei neu auftretenden Problemen auf dem Wege des Kompromisses um ein neues „Gleichgewicht“ der Interessen bemühen, „das man nur nach mehr oder weniger mühsamen Versuchen finden kann“. Ein solches Suchen könne man aber nicht „immer wieder aufnehmen noch jedesmal dieses Gleichgewicht unter Inkaufnahme neuerlicher Kosten wiederherstellen“. Durkheim resümiert: „Wenn wir also nur unter den Bedingungen vertraglich gebunden wären, wie sie tatsächlich ausgehandelt worden sind, ergäbe sich daraus aus all den angeführten Gründen nur eine höchst gebrechliche Solidarität“ (A: 270).⁶

Diese Lücke auszufüllen sei zum einen die Funktion des Vertragsrechts. Seine Regelungen legen uns Verpflichtungen auf, die nicht das Werk der Vertragspartner, sondern der Gesellschaft sind. Diese Regelungen stellen nach Durkheim keine bloß nützlichen Ergänzungen privater Abmachungen dar. Sie seien deren „Grundnorm“ und die Basis unserer Vertragsbeziehungen. Regeln und Normen dieser Art sind aber nicht nur Inhalt des Rechts. Sie sind auch Bestandteil der „Sitten“: „In der Art, wie wir unsere Verträge

6 Die Erkenntnis, dass die unvermeidbare Unvollständigkeit von Verträgen dem Vertrauen in die moralische Integrität des Vertragspartners bei marktlichen Transaktionen eine wichtige Rolle zuweist, ist mittlerweile auch in der Ökonomie Allgemeintum (stellvertretend für viele: Arrow 1985: 140). Es ist deshalb bemerkenswert, dass ausgerechnet ein Soziologe, nämlich Niklas Luhmann, Durkheim den Vorwurf macht, dass bei ihm „die Effekte des *Geldmechanismus*, Moral in der Interaktion zu neutralisieren, außer acht bleiben“ (Luhmann 1992: 35). Dieses Argument geht an dem entscheidenden Punkt vorbei: Denn aus der Tatsache, dass bei der Festlegung des Marktwertes von Gütern moralische Bewertungen keine Rolle spielen, folgt ja keineswegs, dass bei vertraglichen Beziehungen insgesamt moralische Orientierungen der Beteiligten irrelevant sind. Für eine informierte und informative soziologische Untersuchung ökonomischer Transaktionen vgl. Granovetter (1985).

schließen und ausführen, müssen wir uns Regeln beugen, die zwar weder direkt noch indirekt durch eine Gesetzesnorm sanktioniert sind, die aber gleichwohl nicht weniger verpflichtend sind“ (A: 272). Es reiche nicht, dass „die öffentliche Autorität darüber wacht, daß die Vertragspflichten eingehalten werden; dies muß darüber hinaus, wenigstens im großen Durchschnitt der Fälle, spontan geschehen. Wenn die Verträge nur unter Gewalt oder aus Furcht vor der Gewalt gehalten werden, wäre die Vertragssolidarität auf einzigartige Weise prekär“ (A: 451).

Wie entstehen aber nun diese Regeln und Normen sozialer Solidarität, und wie erhalten sie ihren verpflichtenden Charakter? Generell gilt für sie dasselbe wie für die moralischen Gefühle: „Im normalen Zustand ergeben sich diese Regeln ... von selbst aus der Arbeitsteilung; sie sind nur eine Art Verlängerung derselben“ (A: 434). Es sei auch in diesem Fall die Arbeitsteilung selber, die unter den Menschen „ein ganzes System von Rechten und Pflichten (erzeugt), das sie untereinander dauerhaft bindet“ (A: 477). So, wie die Arbeitsteilung die Gefühle entstehen lässt, die sie für ihre stabile Existenz benötigt, so produziert sie auch aus eigener Kraft die Normen und Pflichten, ohne die ihre Funktionen nicht harmonisch koordiniert werden könnten. Es lässt sich demnach eine weitere These formulieren:

These 2: Arbeitsteilung innerhalb einer Gruppe führt zu verpflichtenden Normen für die Mitglieder dieser Gruppe.⁷

Der Erklärungsansatz, den Durkheim für die Untermauerung dieser These formuliert, folgt wiederum einem rein individualistischen Gedankengang. Der Mechanismus der Entstehung von Normen und Pflichten wird von ihm als Habitualisierungsprozess in der Verlaufsgeschichte individueller Beziehungen dargestellt, wie sie sich aus der Arbeitsteilung ergeben: „Es gibt bestimmte Arten, aufeinander zu reagieren, die, weil sie der Natur der Dinge gemäßer sind, sich öfter wiederholen und zu Gewohnheiten werden. Diese Gewohnheiten verwandeln sich, je stärker sie werden, sodann in Verhaltensregeln. Die Vergangenheit legt die Zukunft fest. Anders ausgedrückt: Es gibt eine bestimmte Ausgangsmenge von Rechten und Pflichten, die der Brauch begründet und die schließlich verpflichtend werden“ (A: 435). Überall da, „wo die solidarischen Organe in hinreichendem und genügend langem Kontakt miteinander stehen“, werde sich „spontan“ ein solches „Regelsystem“ herausbilden. Unter diesen Bedingungen „vollzieht sich der gegenseitige Austausch leicht; und da er regelmäßig stattfindet, vollzieht er sich auch häufig. Er regelt sich von selbst, und mit der Zeit konsolidiert er sich vollends. Weil die geringsten Reaktionen auf beiden Seiten registriert werden können, tragen schließlich die Regeln, die auf diese Weise entstehen, deren Zeichen, d.h. sie sehen die Gleichgewichtsbedingungen voraus und fixieren sie bis in die Einzelheiten“ (A: 437). Es gebe somit einen „langsamen Vorgang der Festigung, dieses Netz von Verbindungen ..., das sich nach und nach von selbst spinnt und das aus der organischen Solidarität etwas Dauerhaftes macht“ (A: 435).

Weitere substantielle Ausführungen Durkheims zu der Entstehung von sozialen Normen und Pflichten finden sich in der *Arbeitsteilung* nicht. Wir können seinen wesentlichen Gedankengang deshalb entsprechend knapp ausdrücken:

⁷ Auch für diese These gibt es bei Homans ein Pendant (vgl. Homans 1978: 134ff., 373ff.).

Erklärung 3: In sozialen Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer wechselseitigen Abhängigkeit beruhen, entwickeln sich Gewohnheitsregeln, aus denen verpflichtende Normen entstehen.

Wenn man diese Erklärung akzeptiert, dann lassen sich Durkheims Überlegungen in der *Arbeitsteilung* insgesamt als ein durchaus vielschichtiges individualistisches Erklärungsmodell für die Entstehung einer der arbeitsteiligen Gesellschaft angemessenen Moral rekonstruieren. Dabei muss man zunächst berücksichtigen, dass sich Durkheim zufolge die Arbeitsteilung in einer Gesellschaft nur auf dem Boden einer bereits existierenden – mechanischen – Solidarität etablieren kann. Ohne sie gäbe es gerade in einer Periode des Umbruchs und des „Herumtastens“ nur „ein Chaos, aus dem keine neue Ordnung entstehen könnte. ... Die Arbeitsteilung kann also nur innerhalb einer schon existierenden Gesellschaft entstehen. Damit wollen wir nicht einfach sagen, daß die Individuen materiell miteinander verbunden sind, sondern daß es zwischen ihnen moralische Bande geben muß“ (A: 336). Zwar sei es wahr, dass die Arbeitsteilung, „wenn sie einmal entstanden ist, sie die sozialen Bande enger zieht und aus der Gesellschaft eine vollkommene Individualität macht. Diese Integration setzt indessen eine andere voraus, die sie ersetzt“ (A: 338). Durkheim hält es für ausgeschlossen, dass stabile Kooperation und Solidarität aus moralfreien, etwa nur auf Interessen beruhenden sozialen Beziehungen entstehen können.

Allerdings handelt es sich bei der bereits vorhandenen Solidarität um eine Art von Solidarität, die einer nicht-arbeitsteiligen Gesellschaft entstammt.⁸ Die zunächst weiterhin bestehende Bindungskraft dieser Solidarität wird aber dafür sorgen, dass die Menschen, die sich in ‚neuen‘ arbeitsteiligen Vertragsbeziehungen bewegen, durch ein Band altruistischer Gefühle davon abgehalten werden, bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihren egoistischen Vorteil zu Lasten ihrer Partner zu suchen. Weitgehend im Kontext der überschaubaren Gruppen der ‚alten‘ Gesellschaft werden sie außerdem zu Beginn in einem regelmäßigen und intensiven Kontakt zueinander stehen. So können sich ‚spontan‘ gewohnheitsmäßige Regeln und Normen als nichtvertragliche Bestandteile des Vertrags herausbilden. Dadurch wird die Vertragsgestaltung entlastet, die Vertragsbeziehungen gestalten sich harmonisch und ökonomisch. Die vorhandenen moralischen Gefühle erzeugen die notwendige Motivation, sich an die Regeln und Normen auch dann zu halten, wenn von einem Interessenstandpunkt ein anderes Verhalten vorteilhafter wäre. Nachdem diese gewohnheitsmäßigen Normen über eine längere Zeit in Geltung sind, entwickeln sie schließlich einen verpflichtenden Charakter. Dieser führt gemeinsam mit den neu entstandenen moralischen Gefühlen einer organischen Solidarität zu einer ausreichenden motivationalen Bindung an die Normen, so dass diese auch dann eingehalten werden und die Vertragsbeziehungen der Beteiligten regeln können, wenn die ‚alte‘ Moral und eine mechanische Solidarität endgültig den erodierenden Kräften der arbeitsteiligen Gesellschaft erliegen sind.

Wir erblicken hier also ein im Kern sehr harmonisches Bild des Übergangs von der ‚Gemeinschaft‘ zu ‚Gesellschaft‘. Die Mechanismen der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft machen dabei Moral und Solidarität nicht etwa überflüssig, aber sie werden auch nicht einfach von anderen Formen der Gesellschaft übernommen oder ‚geerbt‘. Die ar-

⁸ Durkheim macht sich deshalb mit dieser Annahme auch keiner „petitio principii“ (Schmid 1989: 629) schuldig.

beitsteilige Gesellschaft verfügt vielmehr selbst über eine ‚moralische Produktivkraft‘, indem gerade diejenigen Prozesse der zunehmenden Arbeitsteilung, die überkommene gesellschaftliche Verhältnisse und damit auch eine ihnen entsprechende Moral und Solidarität zerstören, selber eine neue Moral und Solidarität schaffen. Die Moral und Solidarität, die aus der Arbeitsteilung erwächst, ist eine genuine und eigenständige Form der Moral und Solidarität, die die alten und absterbenden Formen ersetzt und ersetzen muss. Und erklärt wird dieser ganze Vorgang aus den natürlichen Anlagen der Individuen und der Art der sozialen Beziehungen, die sie in einer arbeitsteiligen Gesellschaft eingehen.⁹

Dieses harmonische Bild wird durch Durkheims Zugeständnis, dass es auch „anormale“ Formen der Arbeitsteilung geben kann, nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Durkheims Analyse der „pathologischen Formen“ der Arbeitsteilung, die, anstatt zu sozialer Solidarität, „auch zu ganz anderen und sogar entgegengesetzten Ergebnissen führen“ können (A: 421), signalisiert (noch) keinen prinzipiellen Zweifel an der *im Normalfall* integrativen und moralischen Kraft der Arbeitsteilung. Die Analyse ihrer pathologischen Formen soll nur zeigen, dass *Arbeitsteilung* nicht unter *allen* Bedingungen zu der Entstehung organischer

9 Beckert (1997) vertritt eine deutlich abweichende Interpretation von Durkheims Theorie. Durkheim habe demnach organische Solidarität „nicht vornehmlich aus den in Tausch- oder Kooperationskontakten zwischen den beteiligten Akteuren entstehenden Einsichten“ herleiten wollen (642), sondern vielmehr „die Entstehung solidarischer Beziehungen aufgrund der Einbindung des Tausches in die *Institution* des Vertrages“ zu erklären gesucht (634). Beckert behauptet, dass Durkheim eine „Regulation von Vertragsbeziehungen“ unterstellt, die „zur Festlegung der Vertragspartner auf gerechte Verträge“ führt und damit ermöglicht, dass „vertragliche Beziehungen als funktionaler Ersatz für das Kollektivbewusstsein einspringen“ (640). Durch den Vertrag blieben so „die auf den ersten Blick rein spontanen Beziehungen in Wirklichkeit ... einer moralischen Regulation unterworfen“ (634). Die „Entfaltung einer neuen Form der Solidarität“ basiere deshalb „weniger auf den Auswirkungen arbeitsteiliger Kooperation als vielmehr auf der Einbindung der Akteure in die im Vertrag institutionalisierten solidarischen Verkehrsformen“ (630). Die Annahme, dass Durkheim organische Solidarität mit „der disziplinierenden Funktion“ (642) gerechter Verträge erklären will, verkehrt Durkheims tatsächliche Absicht jedoch. Für Durkheim verkörpern zwar gerechte Verträge in der Tat eine Form der organischen Solidarität, nämlich die Vertragssolidarität, die auf dem „Konsensus“ der Vertragspartner beruhe (A: 450). Diese Form der Solidarität kommt aber gerade nicht aufgrund von moralischen Regulationen und institutionalisierten Verkehrsformen zustande, sondern gründet allein auf dem übereinstimmenden Willen der Beteiligten. Die Gerechtigkeit des Vertrages muss nicht durch eine „Disziplinierung“ oder „Festlegung“ von außen gesichert werden, sondern wird durch die freiwillige Zustimmung der Vertragspartner garantiert. Die Beteiligten werden einem Vertragsabschluss nämlich nur dann „voll“ zustimmen, „wenn die ausgetauschten Dienste einen äquivalenten sozialen Wert haben“ (A: 452) und damit Durkheims Kriterium für gerechte Vertragsabschlüsse erfüllen. Insofern stellt sich das „Gleichgewicht der Willensakte“, das in einem gerechten Vertrag seinen Ausdruck findet, „ein und erhält sich aus sich selbst, weil es nur eine Folge und eine andere Form des Gleichgewichts der Dinge selbst ist. Es ist wirklich spontan“ (A: 452). In diesem Fall kann man mit einer stabilen Vertragssolidarität rechnen, d.h. mit einer verlässlichen Einhaltung der Vertragspflichten (A: 451). Und man kann damit rechnen, dass von solchen Vertragsbeziehungen weitere förderliche Wirkungen für die soziale Solidarität ausgehen, wie die Entwicklung eines wechselseitigen Altruismus oder die Entstehung sozialer Normen. Gerechte Verträge sind insofern besonders wichtige Keimzellen sozialer Solidarität, soziale Solidarität erschöpft sich bei Durkheim aber keineswegs in Beziehungen, die in die Institution des Vertrages eingebunden und durch diese Institution geregelt sind.

Solidarität führt. Zu den dafür notwendigen Bedingungen zählt Durkheim in der *Arbeitsteilung* jedoch gerade nicht jene überindividuellen gesellschaftlichen Instanzen, die in seinem späteren Werk oder auch schon in der neuen Einleitung zur *Arbeitsteilung* in Form der „Berufsorganisationen“ eine so große Rolle spielen sollten. Die „Anomie“ der Gesellschaft ist in der *Arbeitsteilung* noch kein Zustand, der – wie im *Der Selbstmord* (Durkheim 1997: 273ff.) – auf das Fehlen von Kollektivkräften zurückgeführt wird. Im Gegenteil: In seinen Ausführungen zu den pathologischen Formen der *Arbeitsteilung* betont Durkheim, dass „die *Arbeitsteilung* die Solidarität nur erzeugt, wenn sie spontan ist“, und ganz in einem individualistischen Geist fügt er hinzu, dass man unter Spontaneität „das Nichtvorhandensein all dessen“ verstehen müsse, das „die freie Entwicklung der sozialen Kräfte behindern könnte, die jeder in sich trägt“ (A: 446).¹⁰

V. Die anti-individualistische Wende

Durkheim selber und mit ihm viele seiner Nachfolger in der Soziologie dieses Jahrhunderts sind seinem frühen individualistischen Weg nicht weiter gefolgt. Durkheim vollzieht im Gegenteil einen tief gehenden Bruch mit seinem Ansatz in der *Arbeitsteilung*. Kaum ein Element der im Vorhergehenden rekonstruierten Überlegungen und Erklärungsansätze sollte Bestand haben. Die neue Einleitung zur *Arbeitsteilung* enthält bereits die wesentlichen Argumente, die aus Durkheims Sicht zu einer grundlegenden Revision seiner Theorie drängen – auch wenn er diese Konsequenz nicht ausdrücklich formulieren mag und herunterzuspielen versucht. Diese Argumente betreffen sowohl die gefühlsmäßige Verankerung eines solidarischen Handelns als auch die spezifischen Normen und Pflichten, denen ein solches Handeln unterworfen ist. Durkheim hält es im Nachhinein weder für möglich, die emotionalen Bindungen zwischen den Mitgliedern einer arbeitsteiligen Gesellschaft aus den sozialen Beziehungen der Individuen zu erklären, noch betrachtet er es länger als plausibel, dass der verpflichtende Charakter von Regeln und Normen aus den Gewohnheiten individuellen Handelns entsteht.

Wie Durkheim in der neuen Einleitung zur *Arbeitsteilung* bestätigt, wollte er ursprünglich nachweisen, dass *Arbeitsteilung* „nicht notwendigerweise Zersplitterung und die Zusammenhanglosigkeit erzeugt, sondern daß die Funktionen vielmehr versuchen, wenn sie untereinander genügend Kontakt haben, selbst einen Ausgleich zu gewinnen und sich zu regulieren“ (A: 45). Wir haben gesehen, wie Durkheim diesen Ausgleich als einen spontanen Prozess der Entstehung moralischer Gefühle und Normen aus den interindividuellen Beziehungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft erklären wollte. Jetzt gesteht er ein: „Diese Erklärung ist unvollständig“ (A: 45). Durkheim ist mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, dass die Macht, die von der Moral über die Menschen ausgeübt wird, nicht aus ihren individuellen Beziehungen untereinander erwachsen kann. Die moralische Bindung sei etwas, „was das Individuum überschreitet“ (A: 56). Sie setze daher eine von den

10 Insofern trifft es für den Durkheim der *Arbeitsteilung* kaum zu, dass er „in der Anomie die Krise fortgeschrittener Gesellschaften, die organische Solidarität untergräbt und gerechte Sozialbeziehungen verhindert“, erblickt (Müller 1992: 36). Vielmehr versteht er hier Anomie in der Tat nur als ein „temporäres Krisenphänomen“, als eine „Abweichung von einem festliegenden Entwicklungspfad“ (Müller und Schmid 1992: 516f.).

Individuen als überlegen anerkannte und respektierte Instanz voraus. Das neue Schlüsselwort für Durkheim heißt „Autorität“: „Die menschlichen Leidenschaften halten nur vor einer moralischen Macht inne, die sie respektieren. Wenn aber jede Autorität dieser Art fehlt, dann herrscht das Recht des Stärkeren, und der latente oder offene Kriegszustand ist notwendigerweise chronisch“ (A: 43). Die notwendige Autorität kann aber nach Durkheim nur durch die Gesellschaft als Ganze, durch das Kollektiv verkörpert werden. Damit ist jeder individualistischen Erklärung einer Entstehung der Moral eine Absage erteilt. Und damit wird auch der ehemals so wortreich betonte Unterschied zwischen den Formen einer mechanischen, auf Kollektivgefühlen beruhenden Solidarität und einer organischen, auf wechselseitigen Abhängigkeiten beruhenden Solidarität weitgehend irrelevant. Das Kollektiv nimmt im Denken Durkheims fortan den unangefochten ersten Platz ein.

Das schlägt sich auch in einer in bezeichnender Weise veränderten Bewertung der Dignität der Moral einer arbeitsteiligen Gesellschaft nieder. In der *Arbeitsteilung* geht Durkheim noch davon aus, dass nur die Moral der archaischen Gesellschaft für den Einzelnen eine sakrale und religiöse Aura ausstrahlt. Der Moral einer arbeitsteiligen Gesellschaft wird dagegen ein mehr pragmatischer Charakter zugestanden: „Die Regeln, die sie bestimmen, können also nicht jene überragende Kraft und jene transzendente Autorität gewinnen, deren Verletzung eine Sühne verlangt“ (A: 179). In der neuen Einleitung zur *Arbeitsteilung* heißt es dagegen unmissverständlich, dass *jede* moralische Norm „mit Macht“ dahin neige, „eine religiöse Form anzunehmen“ (A 55). Es ist hinreichend bekannt, dass dieser Gedanke in den späteren Schriften Durkheims einen immer breiteren Raum einnimmt: „Somit ist der Moralbereich wie von einer geheimnisvollen Mauer umgeben, die den Schänder abhält, so wie der religiöse Bereich den Anschlägen des Weltkinds entzogen ist. Es ist ein *heiliger* Bereich. Alle Dinge, die er umfasst, sind wie von einer besonderen Würde umgeben, die sie über unsere empirischen Individualitäten erhebt und ihnen eine Art transzendenter Wirklichkeit verleiht“ (Durkheim 1995: 65).

Diese neu postulierte Abhängigkeit einer wirksamen Moral von einer überindividuellen, quasi-religiösen Autorität besteht nach Durkheim sowohl für die affektuellen und emotionalen Grundlagen moralischen Handelns als auch für den verpflichtenden Charakter moralischer Regeln und Normen. Im Hinblick auf die emotionalen Aspekte der Moral fasst er sich in der neuen Einleitung kurz: „Eine Gruppe ist nicht nur eine moralische Autorität, die das Leben ihrer Mitglieder lenkt, sie ist auch eine Lebensquelle *sui generis*. Aus ihr strömt eine Wärme, die Herzen anregt und belebt, die sie für die Sympathie öffnet und die Egoismen zergehen lässt“ (A: 69). In dieser kurzen Formulierung deutet sich die entscheidende Veränderung jedoch bereits an: Die Quelle für moralische und altruistische Gefühle wird nicht länger in der Qualität der sozialen Beziehungen der Individuen untereinander lokalisiert. Es ist auch nicht mehr das Gefühl der Abhängigkeit von anderen Menschen, das sich in eine emotionale Bindung zu diesen Menschen umsetzt. Im Vordergrund steht jetzt die Beziehung des Individuums zum Kollektiv. Die Tatsache allein, Mitglied einer Gruppe zu sein, soll zu einer emotionalen Bindung führen. Eine Bindung, die sich aber erst einmal zu der Gruppe als Ganzer und nicht zu ihren einzelnen Mitgliedern entwickelt. Die solidarischen Gefühle des Einzelnen gelten zunächst dem Kollektiv. Es ist dann von der moralischen Autorität dieses Kollektivs abhängig, inwieweit sich altruistische Gefühle auch gegenüber anderen Individuen einstellen.

Der Erklärungsansatz, den Durkheim noch in der *Arbeitsteilung* verfolgt hat, wird

damit auf den Kopf gestellt. Die Solidarität mit der Gruppe wächst nicht mehr aus den solidarischen Beziehungen der Individuen, sondern die Gefühle der Solidarität gegenüber anderen Individuen sind nur noch bloße Abfallprodukte einer Solidarität gegenüber der Gruppe. Der Altruismus gegenüber dem individuellen Mitmenschen ist abgeleiteter und sekundärer Natur. Die Herrschaft des Kollektivs über die moralischen Gefühle und das moralische Denken des Individuums, in der *Arbeitsteilung* noch allein Kennzeichen primitiver Gesellschaften, ist nunmehr ein Merkmal *jeder* Form von Moral. Dieser radikale Sinneswandel Durkheims wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick in andere Schriften werfen.

„Selbstlosigkeit“ und „Hingabe“, also altruistische Gefühle, bleiben für Durkheim weiterhin zentral für Moral und Solidarität. Aber, wie schon angedeutet, geht es nicht mehr primär um Altruismus gegenüber anderen Individuen: „Selbstlosigkeit hat nur dann Sinn, wenn das Subjekt, dem wir uns unterordnen, einen höheren Wert besitzt als wir Individuen. In der Erfahrungswelt kenne ich aber nur *ein* Subjekt, das eine reichere, komplexere moralische Wirklichkeit besitzt als wir, und das ist die Kollektivität. ... Die Moral beginnt also dort, wo das Gruppenleben beginnt, weil erst dort Selbstlosigkeit und Hingabe einen Sinn erhalten“ (Durkheim 1996: 105). Altruistische Gefühle anderen Individuen gegenüber sind dagegen rein derivativ: „Insofern der Andere am Leben der Gruppe teilhat, insofern er Mitglied der Kollektivität ist, an die wir gebunden sind, gewinnt er in unseren Augen etwas von der gleichen Würde, und wir sind geneigt, ihn zu lieben und zu wollen. ... was uns moralisch an den Nächsten bindet, ist nicht seine empirische Individualität, sondern der höhere Zweck, dessen Diener und Organ er ist“ (Durkheim 1996: 106). Welch ein Unterschied in Aussage und Tonlage zu den geradezu einfühlsamen Metaphern, die Durkheim in der *Arbeitsteilung* verwendet, um plausibel zu machen, wie sich als Fundament sozialer Solidarität emotionale Bindungen zwischen den Individuen entwickeln!

Für den späteren Durkheim kann eine solche „interindividuelle Hingabe“ nicht der „Typus der Moralhandlung“ sein (Durkheim 1995: 110). Durkheim billigt altruistischen Gefühlen zwischen gleichberechtigten Individuen offenbar keine ausreichende motivierende Kraft mehr zu. Moralische Gefühle „müssen über jeden Vergleich mit den anderen Bestrebungen des Menschen erhaben sein; sie müssen ein Prestige und eine Energie besitzen, die sie jenseits unserer Gefühlsregungen stellen. Dieser Bedingung entsprechen die kollektiven Gefühle. Gerade weil sie in uns das Echo der großen Stimme der Kollektivität sind, sprechen sie in unserem Bewusstsein in einem ganz anderen Ton als die rein individuellen Gefühle; sie sprechen von einer höheren Werte aus zu uns“ (Durkheim 1996: 112). Erst eine solche überindividuelle Verankerung ermögliche eine wirksame Überwindung egoistischer Strebungen: „Von der Kollektivität mitgerissen, gibt das Individuum das Interesse an sich selbst preis, es vergißt sich, widmet sich ganz den gemeinsamen Zwecken“ (Durkheim 1996: 150).

Sein eigener Ansatz in der *Arbeitsteilung* ist, so könnte man im Sinne des späteren Durkheims sagen, einem ‚individualistischen Fehlschluss‘ erlegen. Dieser Fehlschluss hätte darin bestanden, aus den sozialen Beziehungen zwischen Individuen eine Moral herleiten zu wollen, die über solche individuellen Beziehungen weit hinausreichen muss: „Wie soll man dann aber von dem Individuum eine soziale Ordnung ableiten, die die Individuen überschreitet? Wie soll man aus individuellen Willensäußerungen ein Gesetz ableiten, das sie beherrscht? Wenn das Gesetz ihr Werk ist, wie kann es sie dann binden? Wie soll es

nicht ewig von ihnen abhängen? ... Wenn ... die Moralwirklichkeit mit dem Individuum endet, woran könnte es sich dann anschließen, sich hingeben und opfern?“ Das Problem sei deshalb, dass der Mensch lernen müsse, „daß die Gesellschaft etwas anderes ist als eine einfache Erscheinung, daß sie obwohl sie nur von Individuen gebildet wird, trotzdem eine eigene Wirklichkeit ist, ein Wesen, wert geliebt und bedient zu werden“ (Durkheim 1995: 294f.).

Durkheim betrachtet seine Erklärung für die Entstehung moralischer Gefühle in der *Arbeitsteilung* als „unvollständig“, weil er den Stellenwert einer überindividuellen Autorität nicht erkannt habe. Das gleiche Versäumnis wirft er sich nun auch bei seinem Versuch vor, die Entstehung verpflichtender Regeln und Normen aus den Gewohnheiten zu erklären, die Individuen im Verlauf ihrer sozialen Beziehungen herausbilden. Auf diesem Wege könne weder der Pflichtcharakter noch der Inhalt moralischer Normen erklärt werden: „Denn wenn es auch wahr ist, daß die sozialen Funktionen spontan versuchen, sich einander anzupassen, ... so wird andererseits diese Form der Anpassung nur dann zu einer Verhaltensregel, wenn eine Gruppe sie mit ihrer Autorität sanktioniert. Eine Regel ist nämlich nicht nur eine gewohnheitsmäßige Form des Handelns, sie ist vor allem eine *verpflichtende Form des Handelns*, d.h., sie ist in bestimmtem Umfang der individuellen Willkür entzogen. Nun genießt aber nur eine festgefügte Gesellschaft die moralische und materielle Überlegenheit, die unerlässlich ist, um die Individuen dem Recht zu unterwerfen. Denn die einzige moralische Persönlichkeit, die über den einzelnen Persönlichkeiten steht, ist jene, die die Kollektivität bildet“ (A: 45).

Insbesondere die Verpflichtungskraft moralischer Normen wird von Durkheim immer wieder als offenkundiger Beleg dafür angeführt, dass man solche Normen nicht auf individuelles Handeln und Entscheiden zurückführen könne: „Die Obligation aber ist der Beweis dafür, daß diese Arten des Handelns und Denkens nicht das Werk des Einzelnen sind, sondern von einer Kraft ausgehen, die über ihn hinausreicht“ (Durkheim 1996: 72). Man müsse, so Durkheim, den grundlegenden Unterschied zwischen der Idee bloßer „Regelmäßigkeit“, wie sie mit Gewohnheiten verbunden ist, und der Idee der Norm oder Regel erkennen. Gewohnheiten gingen auf „innere Kräfte“ des Individuums zurück, sie seien abhängig von individuellen Neigungen und Vorlieben. Im Gegensatz dazu sei die moralische Norm „für das Individuum wesentlich etwas Äußerliches. Wir können sie uns nur vorstellen unter der Form eines Befehles. ... Die Regel ist nämlich nicht eine einfache Gewohnheitshandlung, sie ist eine Handlungsweise, die wir nicht frei nach unserem Belieben verändern können. Sie ist in gewissem Maß, und in dem Maß selbst, in dem sie Regel ist, unserer freien Entscheidung entzogen. Irgendetwas widersteht uns, überragt uns, drängt sich uns auf und zwingt uns. Es hängt nicht von uns ab, ob sie existiert oder nicht, oder daß sie anders wäre, als sie ist. Sie ist wie sie ist, unabhängig von dem, was wir sind. Sie beherrscht uns, ohne uns auszudrücken. Wäre sie nun ein völlig innerer Zustand, wie ein Gefühl oder eine Gewohnheit, so hätte es keinen vernünftigen Grund, nicht allen unseren Neigungen und Schwankungen unseres Innenlebens zu folgen“ (Durkheim 1995: 82f.).

Da Moral „nicht einfach ein System von Gewohnheiten“, sondern „ein System von Befehlen“ ist (Durkheim 1995: 85), kann auch das Gewissen für Durkheim nur die Verkörperung einer Instanz sein, die außerhalb und über dem Individuum steht: „Jedesmal, wenn wir überlegen, wie wir handeln sollen, erhebt sich in uns eine Stimme und sagt:

Das ist deine Pflicht. ... Weil sie zu uns im Befehlston spricht, fühlen wir, daß sie von einem höheren Wesen, als wir es sind, kommt“ (Durkheim 1995: 137). Als Quelle der Pflicht kommt für Durkheim deshalb nur eine moralische Autorität in Frage, der sich der Einzelne freiwillig unterordnet: „Unter Autorität verstehen wir den Einfluß, den jede moralische Macht, die wir als uns überlegen anerkennen, auf uns ausübt. Auf Grund dieses Einflusses handeln wir in dem Sinn, der uns vorgeschrieben ist, nicht weil uns diese bestimmte Handlung anzieht, und auch nicht, weil wir auf Grund unserer natürlichen oder angenommenen inneren Anlagen dazu neigen, sondern weil in der Autorität, die sie uns vorschreibt, irgendetwas ist, was sie uns aufzwingt. Darin besteht der freiwillige Gehorsam“ (Durkheim 1995: 83).

„An der Wurzel des moralischen Lebens“ liege nach alledem „der Sinn für die moralische Autorität“ (Durkheim 1995: 85). Das Wesen aber, „das am besten die nötigen Bedingungen erfüllt, um eine Autorität zu begründen, (ist) das kollektive Wesen“ (Durkheim 1995: 136): „Das charakteristische Kennzeichen einer jeden moralischen Autorität besteht nun aber darin, daß sie Ehrfurcht einflößt; aufgrund dieser Ehrfurcht beugt sich unser Wille ihren Geboten. Die Gesellschaft trägt also in sich alles, was erforderlich ist, um auf gewisse Verhaltensregeln eben jenen imperativen Charakter, das Hauptmerkmal der moralischen Obligation, zu übertragen“ (Durkheim 1996: 109f.). Es sei deshalb „die Gesellschaft in uns“, die spricht, „wenn unser Gewissen spricht“ (Durkheim 1995: 138). Die Gesellschaft verkörpere aber nicht nur eine moralische Autorität unter anderen, sondern „man muß sogar annehmen, daß sie der Typus und die Quelle jeder moralischen Autorität überhaupt ist“ (Durkheim 1995: 138).

Die moralische Autorität der Gesellschaft gilt dem Durkheim nach der *Arbeitsteilung* aber nicht nur als notwendige Basis für die verpflichtende Kraft moralischer Normen und Regeln. Die Gesellschaft legt als moralische Autorität ebenfalls ihren *Inhalt* fest. Auch unter diesem Aspekt nimmt also Durkheim Abschied von der Vorstellung, Moral könne „spontan“ aus dem Handeln und den sozialen Beziehungen von Individuen entspringen. Moral, stellt Durkheim dagegen nunmehr fest, sei *für* die Gesellschaft gemacht, und es sei daher auch klar, dass sie *von* der Gesellschaft gemacht werde: „Es ist also unmöglich, daß das Individuum der Autor dieses Systems von Ideen und Praktiken ist. ... Nur die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit hat von sich selbst ein genügendes Bewußtsein, um diese Disziplin einzusetzen. ... Daraus folgt der logische Schluß: Wenn die Gesellschaft das Ziel der Moral ist, so ist sie auch ihre Schöpferin. Das Individuum trägt nicht in sich die Vorschriften der Moral“ (Durkheim 1995: 134).

VI. Zurück zur „Arbeitsteilung“?

Wir kennen jetzt im Wesentlichen die Argumente, die Durkheim gegen seinen ‚individualistischen Fehlschluss‘ in der *Arbeitsteilung* vorbringt. Lässt sich aus individualistischer Sicht eine Antwort geben? Können wir Durkheims eigenen Ansatz in der *Arbeitsteilung* gegen seine Kritik und seine Einwände in Schutz nehmen? Hat Durkheim zu früh kapituliert und die Aussagekraft und die Entwicklungschancen seiner ersten Erklärungsskizzen unterschätzt? Wir werden im Folgenden keine abschließenden Antworten auf diese Fragen

geben können. Es ist aber vielleicht möglich, einige weiterführende Perspektiven anzudeuten, die in Durkheims Überlegungen in der *Arbeitsteilung* enthalten sind.

Durkheims erstes Argument gegen seinen Ansatz in der *Arbeitsteilung* lautet, dass sich die emotionale Basis der Solidarität in einer arbeitsteiligen Gesellschaft nicht aus den sozialen Beziehungen der Individuen entwickeln kann. Wir hatten ja die zentrale These, dass eine Arbeitsteilung innerhalb einer Gruppe zu einer emotionalen Bindung zwischen den Mitgliedern dieser Gruppe führt, mit zwei Erklärungen im Geiste Durkheims begründet. Demzufolge führen sowohl direkte als auch indirekte soziale Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer wechselseitigen Abhängigkeit beruhen, zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen.

Lassen sich diese Erklärungsskizzen ein Stück weit vertiefen, so dass sie plausibler und möglicherweise durch andere Theorien ergänzt und gestützt werden können?

Der exemplarische Anwendungsfall der ersten Erklärung war für Durkheim die persönliche Beziehung zwischen zwei Individuen, die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft regelmäßig ihre Produkte miteinander tauschen. Nun erscheint aber der Begriff der ‚Abhängigkeit‘, der hier eine Schlüsselrolle für die Erklärung der emotionalen Bindung zwischen den Beteiligten spielt, als äußerst weit und ebenso vage. ‚Abhängig‘ von einer anderen Person zu sein, kann viele Bedeutungen haben. Außerdem weckt der Begriff eine negative Assoziation: Abhängigkeit wird in der Regel eher als Übel denn als Gut bewertet. Die Befreiung von Abhängigkeiten aller Art erscheint erstrebenswerter als der Zustand einer andauernden Abhängigkeit. Wechselseitige Abhängigkeit allein ist insofern als Fundament einer altruistischen Beziehung zwischen Individuen kaum ausreichend. Bauern und Großgrundbesitzer, Angestellte und Vorgesetzte, Schüler und Lehrer, Unternehmer und Arbeiter sind voneinander abhängig, ohne dass die wechselseitige Abhängigkeit in diesen Fällen unbedingt Sympathiegefühle füreinander wecken muss.

Die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen, die für sie im Beispiel von Durkheim als Tauschpartner besteht, hat dagegen einen für beide Seiten eindeutig positiven Aspekt. Wenn sie auf Grund ihrer arbeitsteiligen Spezialisierung ihre Produkte miteinander tauschen, dann verbessern sie gemeinsam ihre Situation gegenüber einem Zustand, in dem sie diese Produkte ohne Arbeitsteilung selber herstellen müssten: Erstens können sie durch ihre Spezialisierung eine größere Menge von Produkten herstellen und damit im Austausch auch erhalten; zweitens werden die Produkte in der Regel von einer höheren Qualität sein. Die beiden Tauschpartner sind also gegenseitig Quellen vermehrten Wohlstands. Ob sie tatsächlich ‚abhängig‘ voneinander sind, ist in diesem Zusammenhang zweitrangig. Eine Abhängigkeit, die freilich bei einer dauerhaften Arbeitsteilung ebenfalls entstehen wird, ist unter diesem Gesichtspunkt nicht das Wesentliche: Sie ist dann nur das notwendige Übel, um die erwünschten Vorteile zu erzielen. Entscheidend ist, dass die Beteiligten eine soziale Beziehung unterhalten, in der sie durch einen Austausch ihrer Leistungen von Nutzen füreinander sind. Eine solche Beziehung kann man als *reziproke* Beziehung bezeichnen.

Es ist allerdings kein Zufall, dass Durkheim zur Charakterisierung der Beziehung von Tauschpartnern und auch generell der Beziehungen der Individuen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft den eher negativ getönten Begriff der ‚Abhängigkeit‘ verwendet. Denn Durkheim hat die Entwicklung der Arbeitsteilung bekanntlich nicht unter dem Aspekt gesehen, dass sie für die Menschen von Nutzen sein und ihre Wohlfahrt erhöhen könnte (A:

289ff.). Bei dem Hinweis auf das Verhältnis von Freunden ist noch von einem „Ergänzungsverhältnis“ und den „Diensten“ die Rede, die man sich wechselseitig zukommen lässt. Dieser positive Ton geht verloren, wenn es um die Arbeitsteilung im ökonomischen Bereich geht. Diese ist für Durkheim aus der Not des Bevölkerungswachstums und der verschärften Konkurrenzsituation entstanden. Sie ist ein Ventil, um das Schlimmste zu verhindern, aber kein Instrument des Glücks und des Nutzens. Die „bedeutsamste Wirkung der Arbeitsteilung“ sei daher „nicht, daß sie den Ertrag der geteilten Funktionen erhöht, sondern daß sie sie voneinander abhängig macht“ (A: 107). Auf diesem Hintergrund bleibt Durkheims Erklärung für die positiven Konsequenzen, die eine Arbeitsteilung für das emotionale Verhältnis der Individuen haben soll, von vornherein ziemlich blass. Die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Individuen erscheint fast mehr als ein Ärgernis denn als ein Grund zu Freude.

Wenn man dagegen die Beziehung der Individuen in Durkheims Beispiel durch Reziprozität, anstatt durch bloße Abhängigkeit charakterisiert, dann erhält die Schlussfolgerung eine größere Plausibilität, dass sich in einer solchen Beziehung wechselseitig positive Emotionen einstellen. Wohltätern gegenüber ist man nur selten feindselig gestimmt. Es ist in diesem Fall nicht die Abhängigkeit, der man die Entstehung positiver Gefühle zurechnen muss, sondern den wechselseitigen Vorteilen, die mit dieser Beziehung für die Beteiligten verbunden sind. Die grundlegende Annahme besteht darin, dass ein Individuum dann geneigt sein wird, einem anderen Individuum positive Gefühle entgegenzubringen, wenn seine eigene Situation durch die freiwilligen Leistungen des anderen Individuums verbessert wird – wobei die Freiwilligkeit einer Leistung nicht ausschließt, dass sie aufgrund einer Gegenleistung erfolgt. Leistung und Gegenleistung müssen allerdings in einem als angemessen und fair empfundenen Verhältnis zueinander stehen, eine Bedingung, auf die auch schon Durkheim zu Recht hingewiesen hat. Wer sich von einem Partner übervorteilt oder hintergangen fühlt, wird auch dann, wenn seine Situation faktisch verbessert wurde, kaum positive Gefühle entwickeln können.

Sind die Bedingungen für eine in diesem Sinne vollwertige reziproke Beziehung erfüllt und entstehen aus einer solchen Beziehung emotionale Bindungen zwischen den Beteiligten, kann man von einem *reziproken Altruismus* sprechen. Die Annahme, dass reziproke Beziehungen zu einem reziproken Altruismus führen können, ist nicht eine bloße ad hoc-Annahme. Sie wird durch soziobiologische und sozialpsychologische Theorien nachdrücklich gestützt (vgl. etwa Trivers 1971, 1985: 361ff.; Homans 1972: 153ff., 1978: 123ff.; Kemper 1978; Alexander 1987: 208ff.; Frank 1992: 33ff.; Lawler 1992; Lawler und Yoon 1996). Auf metaphorische Umschreibungen à la Durkheim kann man dann guten Gewissens verzichten. Der zugrundeliegende psychologische Mechanismus ist hinreichend erforscht.

Wenn wir eine reziproke Beziehung, bei der die Beteiligten – wie etwa beim Tausch zwischen zwei Individuen – die Leistungen, die sie erhalten, einem bestimmten Individuum persönlich zurechnen können, als *direkte reziproke Beziehung* bezeichnen, dann können wir Erklärung 1 entsprechend modifizieren:

Erklärung 1:* Direkte reziproke Beziehungen zwischen Individuen führen zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen.

Auch diese Erklärung ist ebenfalls auf eine organisierte Zusammenarbeit von Individuen, auf eine planmäßig integrierte Kooperation im Unterschied zu einem marktförmigen Austausch anwendbar, jedenfalls sofern diese im persönlichen Kontakt miteinander stattfindet. Und auch in diesem Fall erfasst der Begriff der ‚Reziprozität‘ besser als der Begriff der ‚Abhängigkeit‘ den relevanten Aspekt solcher Beziehungen. Die Reziprozität besteht hier in den wechselseitigen Beiträgen, die von den zusammenarbeitenden Personen zur Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels geleistet werden. Im Vordergrund steht somit auch in diesem Kontext nicht die ‚negative‘ Abhängigkeit der kooperierenden Individuen, sondern die ‚positive‘ Tatsache, dass sie durch ein kollektives Handeln gemeinsam ihre Situation verbessern: Eine auf Arbeitsteilung beruhende Zusammenarbeit hat synergetische Effekte und erhöht damit die Erträge, die auf die Produzenten verteilt werden können. Wenn deshalb die Entstehung eines reziproken Altruismus als Folge marktvermittelter Austauschbeziehungen plausibel ist, dann ist sie auch für den Fall einer organisierten Kooperation und Zusammenarbeit plausibel, wenn nicht sogar plausibler. Auch hier gilt allerdings die Einschränkung, dass es sich um eine freiwillige und als fair empfundene Zusammenarbeit handeln muss.

Versuchen wir nun eine entsprechende Qualifizierung der zweiten Erklärung, derzufolge auch *indirekte* soziale Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer wechselseitigen Abhängigkeit beruhen, zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen führen. Diese Erklärung stützt sich auf das Faktum, dass eine Arbeitsteilung innerhalb einer Gruppe, die eine gewisse Größe überschreitet, zwar nicht alle Mitglieder dieser Gruppe in inter-individuellen Austausch- und Kooperationsbeziehungen persönlich verbinden kann, dass aber gleichwohl in einer solchen Gruppe jeder davon abhängig ist, dass andere Personen ihre Funktionen erfüllen, auch diejenigen, mit denen man nicht in einem persönlichen Kontakt steht.

Wir können in Analogie zum Vorgehen bei *Erklärung 1* zu einer entsprechend qualifizierten *Erklärung 2** gelangen, indem wir auch in diesem Fall die positiven Seiten der durch Arbeitsteilung bewirkten Abhängigkeit in den Vordergrund rücken. Denn auch zwischen denjenigen Individuen, bei denen sich in einer arbeitsteiligen Gesellschaft keine direkten Austausch- oder Kooperationsbeziehungen mit einer persönlichen Zurechenbarkeit der jeweiligen Leistungen entwickeln, besteht eine reziproke Beziehung, die auf Gegenseitigkeit beruht und in der sie sich wechselseitig von Nutzen sind. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft wird die Lage eines Individuums regelmäßig auch durch Leistungen von Personen bestimmt, mit denen es niemals in einen persönlichen Kontakt treten wird. Dies können Güter sein, in deren Besitz man erst nach einer Kette von Tauschhandlungen zwischen mehreren Beteiligten gerät, die Leistung kann aber auch ‚nur‘ darin bestehen, dass eine andere Person in ihrer Profession ihren individuellen Beitrag für das Funktionieren einer arbeitsteiligen Gesellschaft insgesamt erbringt.

In gewisser Weise sind diese ‚anonymen‘, nicht persönlich zurechenbaren Leistungen in einer arbeitsteiligen Großgesellschaft sogar höher zu bewerten als die Leistungen, von denen man in direkten Beziehungen zu anderen profitiert. Denn die Effizienz und Produktivität einer arbeitsteiligen Gesellschaft nimmt insgesamt zu, wenn die Arbeitsteilung in großem Maßstab und damit in einer größeren Tiefe stattfindet. Die ‚anonyme‘ Reziprozität in ausgedehnten sozialen Netzwerken ist insoweit in höherem Maße für das Wohlergehen der Mitglieder einer arbeitsteiligen Gesellschaft verantwortlich als ihre direkten

reziproken Beziehungen zu anderen Menschen. Bezeichnen wir solche nicht-persönlichen Reziprozitätsbeziehungen als ‚indirekt‘, erhalten wir also:

Erklärung 2:* Indirekte reziproke Beziehungen zwischen Individuen führen zu einer emotionalen Bindung zwischen diesen Individuen.

Indirekte reziproke Beziehungen existieren im Übrigen nicht nur bei der Bereitstellung eines solch abstrakten Kollektivguts wie ‚Sicherstellung einer arbeitsteiligen Gesellschaft‘. Indirekte reziproke Beziehungen können auch bei der arbeitsteiligen Produktion anderer Kollektivgüter eine unverzichtbare Rolle spielen: In einer Großgesellschaft sind etwa an der Landesverteidigung, der Bereitstellung einer Infrastruktur oder einer staatlichen Verwaltung regelmäßig so viele Personen beteiligt, dass sie, obwohl sie gemeinsam zu der Produktion dieser Güter beitragen, nicht alle in persönlichen Kontakt miteinander treten. Auch in solchen Fällen bleibt die notwendige Gegenseitigkeit und Reziprozität indirekt, d.h. unpersönlich und anonym. Schließlich bestehen indirekte reziproke Beziehungen auch bei der Zusammenarbeit in Organisationen oder Unternehmen, insofern diese eine Größe oder Organisationsstruktur aufweisen, die einen direkten persönlichen Kontakt zwischen allen ihren Mitgliedern nicht zulassen.

Wie plausibel *Erklärung 2** nun auch immer sein mag: Es liegt nahe, dass die emotionalen Bindungen, die auf dieser Grundlage zwischen den Individuen einer Gruppe entstehen, eine gewisse Intensität nicht überschreiten und mit Sicherheit nicht das Maß erreichen werden, das bei direkten reziproken Beziehungen zu erwarten ist. Und auch in diesem Fall wird der Legitimitätsglauben der Beteiligten eine notwendige Voraussetzung für positive Gefühlsregungen sein. Wer sich von einer herrschenden Klasse ausgebeutet oder unterdrückt sieht oder sich zu den Verlierern in einer arbeitsteiligen Gesellschaft zählt, wird seine Mitbürger zumindest nicht alle zu denjenigen rechnen, die durch ihr Handeln seine Situation verbessern helfen. Aber selbst wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, scheinen „Hingabe“ und „Opferbereitschaft“, wie sie Durkheim in seinen späteren Schriften mehrfach beschwört, auf der Grundlage einer nur indirekten Reziprozität nur schwer vorstellbar. Aber die Annahme, dass die emotionale Bindung an die anderen Mitglieder einer gerecht geordneten arbeitsteiligen Gesellschaft ausreicht, um ihnen nicht einseitig Lasten aufzubürden und sich ihnen gegenüber nicht regelmäßig als Trittbrettfahrer zu betätigen, sie nicht nach Belieben und ohne Skrupel zu betrügen und zu hintergehen sowie ihnen in Notsituationen zu helfen, erscheint schon um einiges plausibler. Und eine solche ‚Solidarität aus Fairness‘ erscheint für den Zusammenhalt einer Gesellschaft auch durchaus als ausreichend.¹¹

Freilich darf man nicht verkennen, dass die in *Erklärung 2** angenommene Kausalbeziehung theoretisch und empirisch sehr viel schwächer belegt ist als die Annahme, die *Erklärung 1** zugrundeliegt. Die Hindernisse, die ihrer Überprüfung im Wege stehen, sind auch erheblich höher. Die Plausibilität, die man *Erklärung 2** zuzugestehen bereit ist, wird also im Wesentlichen nur ‚geborgt‘ sein und sich der mehr oder weniger überzeugenden Analogie zu *Erklärung 1** verdanken. Aber es kann hier, wie schon gesagt, auch nicht darum gehen, zu abschließenden Antworten und Bewertungen zu gelangen. Es

¹¹ Verschiedene Formen der Solidarität und ihre Rolle für den Bestand einer Gesellschaft erörterte ich in Baumann (1998a).

reicht aus, wenn man auf eine Perspektive verweisen kann, in der eine weitere Ausarbeitung und Überprüfung der Erklärungsansätze, die Durkheim in der *Arbeitsteilung* skizziert hat, jedenfalls nicht ganz aussichtslos erscheinen. Und diese Bedingung ist nach meinem Urteil für *Erklärung 2** erfüllt.¹²

Kommen wir zu dem zweiten Hauptargument, das Durkheim gegen seinen Erklärungsansatz in der *Arbeitsteilung* vorbringt: Demnach können die verpflichtenden Regeln und Normen einer gesellschaftlichen Moral nicht aus den Gewohnheiten von Individuen entstehen. Durkheim ist der Auffassung, dass moralische Normen sowohl in ihrem Pflichtcharakter als auch ihrem Inhalt nach nur als Setzung einer moralischen Autorität erklärt werden können. In seiner Sichtweise ist also das ‚autonome‘ Individuum der modernen Moralphilosophie, das sich aufgrund eigener Vernunft und aus eigener Entscheidung moralischen Pflichten unterwirft, eine Chimäre: Die Vernunft des Individuums kann „ebensowenig die Gesetzgeberin der Moralwelt sein wie die der materiellen Welt“ (Durkheim 1995: 161). Wenn ein Individuum moralische Pflichten akzeptiert, dann nach Durkheim nur deshalb, weil ihm diese Pflichten von einer überlegenen moralischen Autorität oktroyiert werden.

Zumindest einem Argument, das Durkheim zur Begründung dieser Sichtweise anführt, muss man beipflichten: Es gibt keinen Automatismus, der aus Regeln und Normen der Gewohnheit verpflichtende Regeln und Normen der Moral macht. Gewohnheiten sind in der Tat keine „Befehle“ und „Imperative“, während die verpflichtenden Normen der Moral einen solchen imperativischen Charakter unleugbar besitzen. Durkheim hat also Recht, dass seine ursprüngliche Erklärung für die Entstehung verpflichtender moralischer Normen „unvollständig“ war. Durkheim selbst vervollständigt sie, indem er den ganzen Ansatz verwirft und an Stelle der Individuen als Quelle der Moral ein holistisch verstandenes „Kollektivwesen“ präsentiert. Kann man demgegenüber einen Weg zeigen, auf dem man Durkheims ursprünglichen Erklärungsansatz als *individualistische* Erklärung vervollständigen könnte?

Wenn Durkheim in der *Arbeitsteilung* von Gewohnheiten spricht, geht es nicht um die privaten Gewohnheiten des Einzelnen. Regeln, die sich ein Individuum als Maximen für das eigene Handeln angewöhnt, wie etwa jeden Tag zu einer bestimmten Zeit Tee zu trinken, sind im Wesentlichen Instrumente der ökonomischen Haushaltung mit Zeit- und Energieressourcen. Sie können jederzeit verworfen werden, wenn sich die Randbedingungen ändern, die sie sinnvoll gemacht haben. Dabei mögen sie durchaus eine gewisse Beharrungskraft an den Tag legen, dies gehört aber zu ihrer ökonomischen Funktion und hat nichts mit einer ‚intrinsischen‘ Befolungspflicht zu tun.

Etwas anders stellt sich die Situation dar, wenn man an Gewohnheiten denkt, die sich in sozialen Beziehungen, also zwischen mehreren Individuen einstellen. Auch hierbei geht es im Wesentlichen um Vereinfachungen und eine Ersparung von Entscheidungs- und Abstimmungskosten. Typischerweise lösen aber solche gemeinsamen Gewohnheiten Koordinationsprobleme, die erst in der Interaktion von Individuen auftreten. Ihre Regeln legen fest, welche von einer Menge im Großen und Ganzen gleichwertiger Alternativen regelmäßig zu wählen sind. Von Gewohnheiten in diesem Sinne wird man nur dann

12 Anknüpfungspunkte enthält etwa die Theorie von Alexander (1987: 155ff.), nach der eine indirekte Reziprozität zu einem „indirekten Altruismus“ beiträgt.

reden, wenn sie im gemeinsamen Interesse und im Einverständnis der Beteiligten gewisse Entscheidungsoptionen ausschließen und die Handlungssituation so für alle berechenbarer machen: Als Engländer weiß ich eben, zu welcher Uhrzeit ich erwarten kann, dass in einem Hotel High Tea serviert wird. Gewohnheitsregeln als Instrumente der Koordination treten spontan, ohne Planung und ausdrückliche Verständigung in Geltung.

Genau diese Art von gewohnheitsmäßigen Koordinationsregeln hat Durkheim in der *Arbeitsteilung* offenbar im Auge, wenn er davon redet, dass sich immer dann ein Regelsystem spontan herausbilden werde, wenn Individuen in einer genügend langen und engen Beziehung miteinander stehen (A: 434f.). Unter dieser Bedingung würden „bestimmte Arten, aufeinander zu reagieren“ in einem harmonischen und konfliktfreien Abstimmungsprozess schließlich zu Gewohnheiten werden. Exemplarisch denkt Durkheim dabei an dauerhafte und stabile Vertragsbeziehungen zwischen bestimmten Individuen, in denen sich nach und nach auch für unvorhergesehene Situationen während der Vertragsabwicklung Regeln und Normen entwickeln und verfestigen. Eine solche Vorstellung ist sicherlich dann nicht abwegig, wenn man unterstellt, dass zwischen den Beteiligten entweder aufgrund eines wechselseitigen Altruismus oder aufgrund einer regelmäßigen Iteration ihrer Vertragsbeziehungen eine prinzipielle Interessenharmonie besteht.

Des Weiteren kann man Durkheim auch darin zustimmen, dass gemeinsame Gewohnheiten immerhin bis zu einem *gewissen* Grad Verpflichtungscharakter annehmen werden (Durkheim 1995: 82). Ihre Funktion als Koordinationsregeln können sie eben nur dann wirksam erfüllen, wenn die Beteiligten darauf rechnen können, dass die gemeinsamen Regeln auch tatsächlich von allen eingehalten werden. Ein willkürliches Abweichen von den Regeln ist insofern nicht gewünscht bzw. wird sanktioniert. Anders als bei rein individuellen Gewohnheiten sind bei gemeinsamen Gewohnheiten Änderungen der Regeln oder Abweichungen von den Regeln keine reine Privatsache. Sie tangieren die Interessen anderer Personen und können insofern geboten bzw. verpflichtend sein. Allerdings ist es bei gemeinsamen Gewohnheiten, die für die Handlungen der Beteiligten eine koordinierende Funktion erfüllen, im Allgemeinen so, dass auch gar kein Interesse daran besteht, einseitig von ihren Regeln abzuweichen: Wer will schon auf der linken Seite fahren, wenn alle anderen rechts fahren. Die Einhaltung von koordinierenden Regeln ist in den meisten Fällen im individuellen Interesse aller Beteiligten und insofern selbstdurchsetzend. Eines zusätzlich motivierenden Pflichtgefühls, das eine egoistische Interessendurchsetzung in die Schranken weist, bedarf es deshalb nicht.

Nun hat Durkheim aber auch damit weiterhin Recht, dass diejenigen Normen, die im Zentrum gesellschaftlicher Moral und Solidarität stehen, *keine* gemeinsamen Gewohnheiten im eben beschriebenen Sinne sind. Das heißt, sie stellen keine bloßen Koordinationsregeln dar, deren Einhaltung, sind sie erst einmal etabliert, ohnehin im Eigeninteresse aller Normadressaten ist. Normen wie das Tötungsverbot, das Verbot zu stehlen, zu betrügen oder zu lügen, das Gebot zur Nothilfe oder zur fairen Beteiligung an der Bereitstellung öffentlicher Güter oder auch schließlich die Normen einer fairen Vertragsabwicklung nach ‚Treu und Glauben‘ sind Normen, deren allgemeine Geltung zwar im Interesse aller Mitglieder einer Gruppe oder Gesellschaft sein mag, deren Bruch im Einzelfall aber dennoch im egoistischen Interesse des Einzelnen sein kann. Normen dieser Art haben deshalb in der Tat einen echten ‚Pflichtcharakter‘: Sie verlangen in bestimmten Situationen

von ihren Adressaten ein fühlbares Opfer in der Verfolgung individueller Interessen zugunsten der Interessen anderer Einzelpersonen oder der Gruppe.

Die Geltung und wirksame Durchsetzung solcher Normen lässt sich aus diesem Grund auch nicht mit einem Prozess langsamen Herauswachsens aus Gewohnheiten erklären. Der Pflicht, nicht zu lügen und zu betrügen, ging nicht die ‚Gewohnheit‘ voraus, nicht zu lügen und zu betrügen. Das Gebot, Vertragstreue auch in solchen Situationen zu beweisen, in denen ein Vertragsbruch und die Übervorteilung des Partners risikolos möglich wäre, ist nicht die Folge einer ‚lieben Gewohnheit‘, die Interessen von Vertragspartnern ebenfalls zu berücksichtigen. Durkheim hat es richtig gesehen: *Weder* der verpflichtende Charakter moralischer Normen *noch* ihr Inhalt lässt sich als Ergebnis einer Gewohnheitsbildung erklären.

Muss man aber deshalb die Konsequenz ziehen und – wie es Durkheim vorgemacht hat – eine individualistische Erklärung für die Entstehung moralischer Normen vollständig aufgeben und Zuflucht bei der „moralischen Autorität“ der Gesellschaft als alleiniger Quelle moralischer Pflichten und Inhalte suchen? Diese Konsequenz ist keineswegs zwingend! Es lassen sich individualistische Erklärungen für einen Prozess der Normentstehung denken, der über die Entstehung von Gewohnheitsregeln hinausgeht.¹³

Betrachten wir in aller Kürze als Beispiel die Norm ‚materieller‘ Vertragstreue, d.h. die Norm, dass ein Vertrag nicht nur seinem Wortlaut gemäß, sondern auch seinem ‚Geist‘ nach erfüllt werden soll. Diese Norm wird als moralische Norm dann relevant, wenn in einer bestimmten Situation der Wortlaut eines Vertrages Möglichkeiten eines ‚unfairen‘ Vorteils zu Lasten des Partners erlaubt. Eine solche Norm materieller Vertragstreue ist eine Norm sozialer Solidarität, die Durkheim sicherlich für das harmonische und effiziente Abwickeln von Vertragsbeziehungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft als wichtig betrachtet hätte und die in offenkundiger Weise zu den „nichtvertraglichen Bestandteilen des Vertrages“ gehört.

Kann man nun die Entstehung dieser verpflichtenden Norm einer ‚Moral ehrlicher Kaufleute‘ als Ergebnis individuellen Handelns und Entscheidens ohne die Hypostasierung einer überindividuellen „moralischen Autorität“ erklären? Im Grundsatz erscheint das nicht einmal sonderlich schwer. Betrachten wir zunächst das Problem einer individualistischen Erklärung für den *Inhalt* dieser Norm. Sie ergibt sich aus dem recht trivialen Faktum, dass eine Person, die einen Vertrag mit einer anderen Person abgeschlossen hat, aufgrund ihrer Interessenlage den leicht nachvollziehbaren Wunsch haben wird, dass ihr Partner diesen Vertrag nicht nur seinem Wortlaut gemäß, sondern auch seinem Geist nach erfüllen wird: Ein solches Verhalten schützt sie nämlich davor, unfair behandelt und übervorteilt zu werden. *Jedermann* hat insofern einen guten Grund, seinem jeweiligen Vertragspartner gegenüber eine Norm materieller Vertragstreue nachdrücklich zu vertreten. Insofern wird diese Norm – und zwar durchaus als ‚Imperativ‘ – von *allen* vertreten und ein entsprechendes Verhalten von *allen* gefordert werden. Ja, man kann noch einen Schritt weitergehen: Da die Alternative, dass ausnahmslos alle diese Norm befolgen, in der Regel für jeden besser sein wird als die Alternative, dass niemand diese Norm befolgt, wird auch jeder für die allgemeine Geltung dieser Norm eintreten – auch wenn er dadurch selber die

13 Zum folgenden und zur näheren Analyse verschiedener Typen von Normen und ihren Geltungsbedingungen vgl. Baurmann (1993, 1996: 45ff., 1998b).

Norm als für sein Verhalten verbindlich akzeptieren muss. Schon vom Interessenstandpunkt jeder Person aus wird es deshalb wünschenswert sein, dass eine Norm mit diesem Inhalt wirksam wird.

Diese Konstellation trifft aber nicht nur für die Norm materieller Vertragstreue zu. Sie ist vielmehr exemplarisch und lässt sich ohne weiteres auf eine Vielzahl von weiteren moralischen Normen übertragen. Die entscheidende Voraussetzung für die Übertragbarkeit besteht darin, dass die beteiligten Individuen gute Gründe dafür haben müssen, sich von anderen ein der Norm entsprechendes Verhalten zu wünschen *und* dass sie es im Zweifelsfall vorziehen, selber normkonform zu handeln, wenn die Alternative darin besteht, dass sonst niemand die Norm befolgt.

Lässt sich mit diesem Erklärungsmodell aber auch der *verpflichtende* Charakter einer moralischen Norm plausibel machen? Wenn die beschriebenen Bedingungen erfüllt sind, werden alle beteiligten Individuen für die allgemeine Geltung der betreffenden Norm eintreten und insofern auch wechselseitig voneinander verlangen, dass sie diese Norm tatsächlich befolgen. Das schließt für jeden Einzelnen der Beteiligten die Anerkennung der Forderung ein, dass er sich auch selbst als Adressat normkonform verhalten soll. Gleichzeitig wird es Situationen geben, in denen für den Einzelnen ein Anreiz besteht, die Norm zu übertreten. Auf diesem Hintergrund lässt sich die folgende Definition für den Pflichtbegriff vorschlagen: Die Pflicht, eine Norm zu befolgen, besteht immer dann, wenn die allgemeine Geltung und Befolgung der Norm dem Willen aller Beteiligten entspricht. Gegen eine solche Pflicht handelt ein Normadressat demnach dann, wenn er eine Norm missachtet, deren allgemeine Geltung und Befolgung er selber und alle anderen wünschen und deren Befolgung er von anderen verlangt.

Dies ist ein rein ‚individualistischer‘ Definitionsvorschlag für den Begriff der ‚Pflicht‘. Er hat gegenüber dem Vorschlag von Durkheim zunächst einmal den Vorteil, dass er auf die fragwürdige Vorstellung, dass jede moralische Norm durch eine überindividuelle moralische Autorität erlassen und durchgesetzt werden muss, verzichten kann. Er ist insofern mit unserer modernen Moralvorstellung, wonach das Individuum selber die autonome Quelle seiner Moral ist, besser in Übereinstimmung. Daraus folgt freilich noch nicht, dass er sich auch für die soziologische Theoriebildung bewähren muss und mit dem Vorschlag Durkheims erfolgreich konkurrieren kann. Diese Frage kann hier nicht vertieft werden.

Auf zwei Aspekte eines ‚individualistischen‘ Pflichtverständnisses sei jedoch abschließend hingewiesen: Zum einen kann auf dieser Grundlage ebenso wie bei der Konzeption Durkheims die besondere Funktion eines *Pflichtgefühls* verdeutlicht werden. Es lässt sich erklären, warum ein solches Gefühl für eine ausreichende Motivation zur Normbefolgung notwendig ist. Aus individualistischer Sicht dient es im Besonderen dazu, die Kluft zwischen dem Interesse des Individuums an der allgemeinen Geltung einer Norm und seinem Interesse an einem Normbruch im Einzelfall zu ‚überbrücken‘. Zum anderen wird zumindest im Ansatz erkennbar, wie man die Motivationskraft eines solchen Pflichtgefühls erklären könnte. Bei Durkheim soll dies der Wirkung einer als überlegen empfundenen überindividuellen moralischen Autorität zu verdanken sein. Im Kontext der angedeuteten individualistischen Konzeption müsste eine solche motivierende Wirkung dagegen aus den wechselseitigen Einflüssen erklärbar sein, die die beteiligten Individuen zur Durchsetzung ihres Willens aufeinander ausüben werden. Welche theoretische Strategie erfolgverspre-

chender ist, muss hier offen bleiben. Prima facie jedenfalls scheint mir die Annahme durchaus nicht abwegig zu sein, dass die Übereinstimmung aller betroffenen Individuen im Hinblick auf die Geltung einer Norm eine höhere moralische Autorität besitzen kann als die Gesellschaft im Sinne eines „Wesens sui generis“.

Jedenfalls können wir noch eine weitere individualistische Erklärungshypothese formulieren, nämlich eine Weiterentwicklung von *Erklärung 3*. Der neuen Hypothese liegt die Annahme zugrunde, dass sich in einer arbeitsteiligen Gesellschaft nicht nur gewisse gemeinsame Gewohnheiten herausbilden werden, sondern dass es auch zu einem übereinstimmenden Willen der Mitglieder einer solchen Gesellschaft kommen wird, welche moralischen Normen für wichtige soziale Bereiche gelten sollen:

*Erklärung 3**: *In sozialen Beziehungen zwischen Individuen, die auf einer arbeitsteiligen Kooperation beruhen, entwickelt sich ein übereinstimmender Wille, aus dem verpflichtende Normen entstehen.*

Ich breche an dieser Stelle die Erörterung ab. Es ging hier nicht um eine abschließende Beurteilung und Entscheidung zwischen den vorgestellten theoretischen Alternativen. Diese Alternativen und einige Perspektiven ihrer möglichen weiteren Ausgestaltung sollten nur deutlicher geworden sein. Ob es auf der Grundlage eines individualistischen Ansatzes tatsächlich möglich ist, wie Durkheim suggestiv fragt, von den Individuen eine soziale Ordnung abzuleiten, die die Individuen überschreitet, und aus ihren individuellen Willensäußerungen ein Gesetz abzuleiten, das sie beherrscht und bindet, muss jeder Sozialwissenschaftler selber entscheiden. Wenn es allerdings ein Ergebnis des individualistischen Ansatzes sein sollte, wie Durkheim ebenfalls fürchtet, dass die Moral auf ewig von den Individuen abhängt und dass man die Hingabe und Selbstaufopferung des Individuums für das Wohl des Kollektivs nicht mehr als eine zwangsläufige Folge jeder sozialen Ordnung erwarten kann, dann erkenne ich anders als Durkheim darin keinen Nachteil eines individualistischen Ansatzes, sondern einen Vorzug. Mir erscheint es jedenfalls insgesamt so, dass Durkheim seinen eigenen individualistischen Ansatz in der *Arbeitsteilung* vorschnell aufgegeben hat und die sicherlich vorhandenen Probleme und Schwierigkeiten dieses Ansatzes mit einem Ansatz vertauscht hat, dessen Probleme und Schwierigkeiten unlösbar sind.

Literatur

- Alexander, Richard D., 1987: *The Biology of Moral Systems*. New York: de Gruyter.
- Arrow, Kenneth J., 1971: *Essays in the Theory of Risk-Bearing*. Chicago: Markham Publications.
- Baumann, Michael, 1993: Rechte und Normen als soziale Tatsachen. Zu James S. Colemans Grundlegung der Sozialtheorie, *Analyse & Kritik* 15: 36–61.
- Baumann, Michael, 1996: *Der Markt der Tugend – Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Baumann, Michael, 1998a: Solidarität als soziale Norm und als Norm der Verfassung. S. 345–388 in: Kurt Bayertz (Hg.): *Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baumann, Michael, 1998b: Normative Integration aus individualistischer Sicht. S. 245–287 in: Hans-Joachim Giegel (Hg.): *Konflikt in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beckert, Jens, 1997: Vertrag und soziale Gerechtigkeit. Emile Durkheims Theorie der Integration moderner Gesellschaften, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49: 629–649.

- Corning, Peter A., 1982: Durkheim and Spencer, *The British Journal of Sociology* 33: 359–382.
- Durkheim, Emile, 1992: Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile, 1995: Erziehung, Moral und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile, 1996: Soziologie und Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile, 1997: Der Selbstmord. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frank, Robert H., 1992: Die Strategie der Emotionen. München: Oldenbourg.
- Granovetter, Mark, 1985: Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, *American Journal of Sociology* 90: 481–510.
- Hirschman, Albert O., 1987: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Homans, George Caspar, 1972: Elementarformen sozialen Verhaltens. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Homans, George Caspar, 1978: Theorie der sozialen Gruppe. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hume, David, 1978: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II und III. Über die Affekte. Über Moral. Hamburg: Felix Meiner.
- Hume, David, 1984: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Stuttgart: Reclam.
- Joas, Hans, 1992: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kemper, Theodore D., 1978: A Social Interactional Theory of Emotions. New York: Wiley.
- Kliemt, Hartmut, 1986: Antagonistische Kooperation. Elementare spieltheoretische Modelle spontaner Ordnungsentstehung. Freiburg/München: Alber.
- Lawler, Edward J., 1992: Choice Process and Affective Attachments to Nested Groups: A Theoretical Analysis, *American Sociological Review* 57: 327–329.
- Lawler, Edward J., und Jeonghoo Yoon, 1996: Commitment in Exchange Relations: Test of a Theory of Relational Cohesion, *American Sociological Review* 61: 89–108.
- Luhmann, Niklas, 1992: Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. S. 19–38 in: *Emile Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lukes, Steven, 1972: Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study. New York u.a.: Harper & Row.
- Müller, Hans-Peter, 1992: Durkheims Vision einer „gerechten Gesellschaft“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 13: 16–43.
- Müller, Hans-Peter, und Michael Schmid, 1992: Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die „Arbeitsteilung“ von Emile Durkheim. S. 481–532 in: *Emile Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott, 1968: The Structure of Social Action. Volume I. New York: The Free Press.
- Rüschmeyer, Dietrich, 1985: Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch? S. 163–180 in: *Niklas Luhmann (Hg.): Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Schmid, Michael, 1989: Arbeitsteilung und Solidarität. Eine Untersuchung zu Emile Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 619–643.
- Schmid, Michael, 1993: Emile Durkheims „De la division di travail social“ (1893) und deren Rezeption in der deutschen Soziologie, *Berliner Journal für Soziologie* 3: 487–506.
- Smith, Adam, 1994: Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg: Felix Meiner.
- Trivers, Robert L., 1971: The Evolution of Reciprocal Altruism, *The Quarterly Review of Biology* 46: 35–57.
- Trivers, Robert L., 1985: Social Evolution. Menlo Park u.a.: Benjamin/Cummings.
- Tyrell, Hartmann, 1985: Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität. S. 181–250 in: *Niklas Luhmann (Hg.): Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.