



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

13 | 2013

Entre morale, politique et religion : la cohésion sociale selon Emile Durkheim

Altruismus, Egoismus und Individualismus in der Durkheim-Schule

Philippe Steiner

Traducteur : Andreas Pfeuffer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4480>

DOI : 10.4000/trivium.4480

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Philippe Steiner, « Altruismus, Egoismus und Individualismus in der Durkheim-Schule », *Trivium* [Online], 13 | 2013, online erschienen am 28 Februar 2013, abgerufen am 08 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4480> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.4480>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Altruismus, Egoismus und Individualismus in der Durkheim-Schule

Philippe Steiner

Traduction : Andreas Pfeuffer

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Herrn Philippe Steiner sowie der Zeitschrift *Archives Européennes de Sociologie* für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in deutscher Übersetzung zu publizieren.

Nous remercions M. Philippe Steiner ainsi que la revue *Archives Européennes de Sociologie* de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

»Überall, wo es Gesellschaften gibt, gibt es auch den Altruismus, weil es die Solidarität gibt.«¹

- ¹ Anliegen dieses Artikels ist es, die Bedeutung der Überlegungen Emile Durkheims und seiner Schule zum Thema des Altruismus und Egoismus deutlich zu machen.² Die große Bedeutung dieses Themas ergibt sich aus der zentralen Rolle der Durkheimschen Soziologie für die von Auguste Comte bis zu Pierre Bourdieu reichende Strömung mit ihrem Anspruch, eine Alternative zu der Weltsicht zu bieten, wie sie die politische Ökonomie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Europa und seither darüber hinaus entwickelt hat. In diesem Sinne wird mit der Gegenüberstellung von Altruismus und Egoismus nicht einfach ein klassisches Thema wiederaufgegriffen, viel mehr wird eine Reflexion über die Soziologie unternommen, insoweit sie sich als ein Gegendiskurs gegen den von der politischen Ökonomie verkörperten politischen Diskurs darstellt.
- ² Im ersten Teil wird nochmals in Erinnerung gerufen, wie die Frage des Altruismus im Werk Auguste Comtes – des Schöpfers dieses Begriffs in seinem *Catéchisme positiviste* – gestellt wird, der in seiner *Politique positive* durchaus die Notwendigkeit einer

Kombination von Egoismus und Altruismus anerkennt, nichtsdestoweniger jedoch der Vorrangstellung des Letzteren über den Ersteren den Rang eines für die Menschheit fundamentalen Problems zuweist. In den *Data of Ethics* integriert Herbert Spencer diese Frage in seine evolutionistische und utilitaristische Perspektive, um dann die Idee eines Kompromisses zwischen diesen beiden Triebfedern menschlichen Handelns zur Diskussion zu stellen. Der zweite Teil dieses Artikels ist dem Beitrag Durkheims gewidmet, dessen Ausgangspunkt sich in den zahlreichen Bemerkungen findet, mit denen *Über soziale Arbeitsteilung* gespickt ist, bevor er dann den Gegensatz zwischen Altruismus und Egoismus in der Morphologie der sozialen Gruppen verortet. Vom *Selbstmord* bis zu seiner Vorlesung über den Sozialismus wendet sich Durkheim nämlich von der psycho-philosophischen Herangehensweise Comtes und Spencers ab und einer empirischen Erforschung des Problems zu und zeigt darin das Vorhandensein einer nicht-linearen, U-förmigen Beziehung zwischen Gruppenintegration und Altruismus auf. Der dritte Teil erläutert, welche Umarbeitungen Durkheims Denken durch die Durkheim-Schule erfährt. Während führende Durkheimianer wie François Simiand und Maurice Halbwachs sich nicht weiter mit dieser Frage befassen, räumen ihr andere – indem sie sie in den Begriffen von Interesse [bzw. Eigennutz] und Interesselosigkeit [bzw. Uneigennützigkeit] umformulieren – einen bevorzugten Platz ein, so etwa Marcel Mauss in seinem gemeinsam mit Henri Hubert verfassten *Essay über die Natur und die Funktion des Opfers* und dann in seinem *Essay Über die Gabe*. Diese Forschungsrichtung führt zu ganz eigenständigen Überlegungen, v. a. mit dem Nachweis von in marktformige Tauschsysteme eingebetteten, jedoch zum Zwecke der Hervorbringung von Solidarität nach anderen Regeln funktionierenden Systemen des Gabentauschs.

I. Soziologie und Altruismus in der Industriegesellschaft

- 3 Der Frage nach dem egoistischen Verhalten geht man gewiss schon seit sehr langer Zeit nach. Ohne bis zu den Ursprüngen des abendländischen Denkens zurückgehen zu wollen, hat die jüngere begriffsgeschichtliche Forschung auf die zunehmende Bedeutung, die der Frage nach dem Interesse im Lauf des 18. Jahrhunderts zukommt³, hingewiesen, und dies ungeachtet der faktischen Bedeutungszunahme marktformigen Handelns, da sich ja die französischen Moralphilosophen dieser Zeit – etwa in dem um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert geführten Streit um die »reine Liebe« – mehr mit Moral und Religion als mit marktformigem Verhalten auseinandersetzen. Sicherlich gewinnt die Frage mit dem Aufkommen der Wissenschaft vom politischen Handeln und dann der politischen Ökonomie immer breiteren Raum, insofern die politische Ökonomie sich selbst als Diskurs darstellt, der auf dem interessegeleiteten Verhalten der Individuen basiert, die es zu regieren/beherrschen gilt.⁴ In dieser Zeit und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts unterscheidet man die Selbstliebe (*amour de soi*), das wesentliche Erhaltungsprinzip der Individuen, und die Eigenliebe (*amour propre*), die eine Verkehrung davon ist. Die Dinge verändern sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die ersten Bemühungen um die Stabilisierung dessen, was man in Frankreich die Industriegesellschaft nennt, in Gang kommen. Kennzeichnend für diese ist die der Arbeit, der Produktion und in der Folge dem marktformigen Tausch beigemessene zentrale Bedeutung. Zeitgleich tritt auch eine harsche Kritik an der politischen Ökonomie als politischem Diskurs zutage.⁵ Und just im Verlauf dieses

Gefechts tritt die Soziologie auf den Plan, bekanntlich während der Sitzungen, die Comte der Kritik am Vorgehen der Ökonomen widmet.⁶

- 4 Hier soll nicht im Detail auf diese geistesgeschichtliche Episode eingegangen werden.⁷ Es sei nur in Erinnerung gerufen, dass der Egoismus zur Zielscheibe schlechthin der Kritik an der Industriegesellschaft wird, da für zahlreiche Denker dieses Handlungsprinzip der Industriegesellschaft keinerlei Stabilität zu verleihen vermag. Diese Überzeugung stellt ein Kernelement im Denken der von Henri Saint-Simon zu Comte und den Saint-Simonisten reichenden intellektuellen Strömung dar.
- 5 Als Saint-Simon die politische Ökonomie entdeckt, ist er zunächst einmal völlig geblendet: Er sieht darin die Wissenschaft, die imstande ist, der instabilen politischen Situation, in der sich seiner Meinung nach Frankreich und ganz Europa befinden, ein Ende zu bereiten. Saint-Simon macht aus der Gemeinsamkeit der Interessen zwischen den Industriellen das Element, dem Letztere ihre Stärke und die moderne Gesellschaft ihre Stabilität verdanken.

»Es gibt eine von allen Menschen empfundene Interessenordnung, der Interessen, die zum Unterhalt des Lebens und zum Wohlergehen gehören. Diese Interessenordnung ist die einzige, auf die sich alle Menschen verständigen und über die sie sich auch notwendigerweise einig sein müssen, die einzige, bezüglich deren sie sich beraten, gemeinsam handeln müssen, die einzige also, von der aus die Politik ausgeübt werden kann und die als einziger Maßstab der Kritik an sämtlichen Institutionen und allen gesellschaftlichen Belangen herangezogen werden muss. Die Politik ist also, um es in zwei Worten zusammenzufassen, die *Wissenschaft von der Produktion*, das heißt die Wissenschaft, die die für sämtliche Arten der Produktion günstigste Ordnung der Angelegenheiten zum Gegenstand hat.«⁸

In dieser Phase macht Saint-Simon die Moral zu einer Moral der Interessen⁹, die sich in den aus der Vergangenheit überkommenen moralischen – religiösen – Institutionen einnistet, bis neue moralische Institutionen in Erscheinung treten. Mit der Ankunft Comtes ändern sich die unter der Signatur Saint-Simons veröffentlichten Ideen, wie man ab 1819-1820 in *L'Organisateur* sehen kann. Nun wird die Industriegesellschaft um zwei Pole herum organisiert aufgefasst: die Interessengemeinschaft und die Wertegemeinschaft. Das wird in *Du système industriel* unterstrichen:

»Eine Gesellschaft kann nicht ohne gemeinsame moralische Ideen fortbestehen; diese Gemeinschaft ist für das Geistige ebenso notwendig wie für das Weltliche die Interessengemeinschaft. Diese Ideen können nicht gemeinschaftlich sein, wenn sie nicht eine universell im Gesellschaftsgebäude angenommene philosophische Lehre zur Grundlage haben. Diese Lehre ist der Schlussstein, das Verbindungsstück, das alle Teile eint und stützt.«¹⁰

Was ist passiert, das diesen Schwenk erklären könnte? Das Interesse gilt nun als eine Bedrohung für das soziale Band, denn es wird mit einem in »beängstigenden Fortschritt« befindlichen Egoismus in Verbindung gebracht, der zu einer Isolierung der Industriellen untereinander führt. Diese Situation veranlasst die Denker des Industrialismus, nach einem neuen moralischen Element zu suchen, mit dem sich dieser Egoismus bekämpfen lässt. Damit tritt die Philanthropie in Erscheinung. In einer »Bittschrift an die Philanthropen« wird die große Schwierigkeit konstatiert, mit der es die Wissenschaft der Industrie zu tun hat:

»Die Habgier war ein nationales Gefühl und wurde von den Bürgern [im Zuge der Eroberungen] nur auf kollektive Weise empfunden. Die Gier wird zu einem beherrschenden Gefühl bei allen Bürgern; der Egoismus, der moralische Wundbrand der menschlichen Rasse, heftet sich an den politischen Körper und wird zu einer sämtlichen Klassen der Gesellschaft gemeinsamen Krankheit.«¹¹

In einem sozialen System, das Gier erzeugt, indem es die Habsucht verallgemeinert – ein durchaus altes moralisches Übel, das sich aber in Grenzen hält, da es nur vorübergehend oder auf einige gesellschaftliche Gruppen beschränkt bleibt –, wird die Moral zur grundlegenden Wissenschaft, die die Gesellschaft konstituiert, indem sie sie vor dem Egoismus schützt. Comte greift dieses Thema wieder auf, als er die »Künstler« gegen die »Gelehrten« zu Hilfe ruft: Die Industriellen müssen lernen, sich für ihre Interessen leidenschaftlich einzusetzen, was bedeutet, dass es nicht reicht, ihnen einfach das Wahre oder das Nützliche zu zeigen, damit sie sich in diese Richtung orientieren. Vernunft reicht nicht aus, so dass auch die affektive Dimension menschlichen Handelns eingreifen muss.

- 6 Die Anthropologie Comtes macht einen Unterschied zwischen dem Affektiven und dem Rationalen im Menschen, um die entscheidende Bedeutung des Affektiven zu unterstreichen, wenn es um das Tätigsein geht.¹² Der Egoismus wird darüber nicht außer Acht gelassen, Comte macht aus ihm durchaus eine bedeutende Dimension des Menschlichen, die dem Individuum erlaubt, autonom zu werden und sich selbst Ziele zu setzen, räumt dann aber den Vergesellschaftungsinstinkten und der Vernunft, die das Individuum an das Kollektiv binden, entscheidenden Einfluss ein.¹³ Im *System der positiven Politik* bekommt die Konfrontation zwischen Egoismus und Altruismus zusammen mit dem Einfluss, den letzteres Motiv gewinnen muss, den Status eines grundlegenden politischen Problems zugewiesen.¹⁴ Bekanntermaßen räumt Comte der Frau eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer Philosophie des Herzens ein, die vereint mit der Energie der Proletarier auf die Vorherrschaft des Altruismus über den Egoismus hinauslaufen soll.
- 7 Spencer, der sich dem von der Soziologie Comtes eröffneten Weg in kritischer Distanz anschloss, musste fast zwangsläufig ein Interesse für die Konfrontation zwischen Altruismus und Egoismus entwickeln. Erwartungsgemäß verankert er das Thema in seiner von Evolutionismus und Utilitarismus geprägten Philosophie. Der Egoismus kann in dem Sinne zur Grundlage des Altruismus werden, als der Letztere ohne aus dem Ersteren zu schöpfen nicht zur Ausübung kommen kann¹⁵, und auch ein rational agierender Egoist nicht umhin kommt, sich um das Kollektiv und damit um seinen Nächsten zu kümmern.¹⁶ Sodann betont Spencer das, was er den unbewussten Altruismus der Eltern gegenüber ihrer Nachkommenschaft und allgemeiner den der einen Generation der nächsten gegenüber nennt. Er geht sogar so weit, ein Räuber-Beute-Gleichgewicht zwischen Egoisten und Altruisten zu behaupten.¹⁷ Wie Comte denkt auch Spencer, dass der Altruismus angesichts der Pflege, die man seinen Kindern angedeihen lässt, seinen Ort in erster Linie im Familienleben und im Freundeskreis hat.¹⁸ Er ahnt freilich die Möglichkeit eines Alltags voller Gelegenheiten, gegenüber Fremden seine freundschaftlichen Gefühle zum Ausdruck zu bringen.
- 8 Wenn die beiden Strebungen auch in einem Gegensatzverhältnis zueinander stehen, legt Spencer doch Wert darauf, dass es Kompromisse gibt, die sie vereinbar machen können. Er schlägt daher eine Parallele zwischen der egoistischen Konkurrenz und der altruistischen Konkurrenz vor¹⁹: in der Ersteren wird ein Kompromiss erzielt, wenn jeder sich darauf beschränkt, den ihm zukommenden Anteil am kollektiven Produkt einzufordern, während im nachhinein eine gütliche Einigung zwischen Egoismus und Altruismus erreicht wird, wenn jeder darauf beharrt, dass die anderen nur den ihnen zustehenden Anteil am gemeinsamen Produkt bekommen. In der altruistischen Konkurrenz wird der Kompromiss erzielt, wenn jeder nur seinen Anteil an den

knappen und sehr geschätzten altruistischen Befriedigungen nimmt; die Einigung zwischen diesem egoistischen Altruismus und dem Altruismus wird erzielt, wenn jeder so tut, als ob die anderen ihren Anteil an den Opportunitäten altruistischer Handlungen abbekommen hätten. Eine gewagte These, die aus dem Altruismus ein knappes Gut macht, das damit nach dem Muster aller anderen knappen Güter geeignet ist, in einen Konkurrenzprozess einzutreten.

II. Altruismus und Solidaritätsformen

- 9 Durkheim steht in der Schuld dieser Autoren, die er gelesen, über die er nachgedacht und die er kommentiert hat.²⁰ Die Altruismus-Frage war also nichts umstürzend Neues mehr, als Durkheim die Pariser Intellektuellenbühne zum Zeitpunkt der Verteidigung seiner Thèse betrat.²¹ Trotzdem wird er diese Frage in ganz anderer Weise in der Soziologie verankern. Dazu kommt es freilich nicht auf einmal, man muss schon seine Veröffentlichungen und Lehrveranstaltungen der 1890er Jahre verfolgen, um zu sehen, wie er dabei im Einzelnen vorgeht.

1. Der Altruismus in der Thèse von 1893

- 10 Der Begriff Altruismus findet sich in *Über soziale Arbeitsteilung* nur selten – ohne Vollständigkeit beanspruchen zu wollen, ist dies weniger als zehnmals der Fall. Es kommt nicht einmal zu einem systematischen Ausbalancieren von Altruismus und Egoismus wie auf den dicht geschriebenen Seiten des Schlusskapitels, wo der Egoismus abwechselnd der Moralität und der Solidarität²², dem durch die Gesellschaft ausgeübten Druck²³ oder auch der Berufsmoral²⁴ gegenübergestellt wird. Seit dieser Zeit stellt er die von den Gruppen ausgehende Macht als die Kraft dar, die den individuellen Egoismus in Zaum hält.²⁵
- 11 In diesem Stadium steckt der Kern von Durkheims Überlegungen in den wenigen Seiten, mit denen das 6. Kapitel über das Fortschreiten der organischen Solidarität schließt.²⁶ Hier nimmt er sich die Argumentation Spencers zur Zielscheibe, wie er sie in *La morale évolutionniste*, der französischen Übersetzung der *Data of Ethics* gelesen hat. Durkheim sträubt sich gegen den Gedanken, der Altruismus stelle eine höhere Form von Moralität dar und zwar in dem Sinne, dass er eine neue Form von Moralität sei, die sich der egoistischeren Moralität aus den frühen Stadien der Menschheitsentwicklung hinzugesellte. Wie die dem vorliegenden Text als Motto vorangestellte Passage zeigt, zieht Durkheim eine enge Verbindung zwischen dem Gesellschaftsleben und dem Altruismus und kehrt damit unter Verwendung des Konzepts der organischen Solidarität die Perspektive Spencers um. Nachdem er die Idee verworfen hat, wonach die Gesellschaft das Ergebnis aus der Vereinigung von Individuen sei, und stattdessen die Behauptung aufgestellt hat, dass das Individuum durch die Gesellschaft geformt werde, dass es aus ihr und dem Handeln des Staates hervorgehe, erklärt Durkheim, dass das Kollektivbewusstsein in den primitiven Gesellschaften weiter verbreitet sei als in den modernen Gesellschaften und dass damit der eigentlich persönliche Anteil an den Repräsentationen dort eher geringer sei. Daraus schließt er, dass beinahe das gesamte individuelle Verhalten von Altruismus eingenommen werde:
- »Wissenschaftlich ist ein Verhalten in dem Maß altruistisch, in dem es durch Gefühle und Vorstellungen geprägt ist, die einen ausschließlich persönlichen

Charakter haben. Wenn wir uns also erinnern, bis zu welchem Punkt das Bewußtsein des Individuums in den niedrigen Gesellschaften von dem Kollektivbewußtsein überwuchert ist, dann sind wir fast versucht zu glauben, daß es etwas ganz anderes ist als das Selbstbewußtsein, daß es reiner Altruismus ist, wie Condillac sagen würde.«²⁷

Gewiss existiert eine Grenze für diese Vormachtstellung der Gruppe über das Individuum, da die sich auf den Körper richtenden Repräsentationen bewirken, dass es in den primitiven Gesellschaften Raum für Egoismus gibt. Umgekehrt wäre es falsch zu glauben, der Egoismus hätte sich in der modernen Gesellschaft ausgebreitet, denn der den persönlichen Repräsentationen zugestandene Raum ist zwar mit der Individualisierung größer geworden, doch hat sich eine Erweiterung des Bereichs der Kollektivrepräsentationen vollzogen, was einen daran hindert, diesbezüglich vorschnelle Schlüsse zu ziehen. Kurzum, die Kritik an der These Spencers beherrscht eine Überlegung, die in der Behauptung verankert ist, nach der der Altruismus

»nicht den Zweck [hat], so wie es Spencer will, eine Art gefälliger Verzierung unseres sozialen Lebens zu werden. Er wird vielmehr immer dessen Grundlage bleiben. Wie könnten wir auch ohne ihn auskommen? Die Menschen können nicht zusammenleben, ohne sich zu verstehen, und folglich nicht, ohne sich gegenseitig Opfer zu bringen, ohne sich wechselseitig stark und dauerhaft zu binden.«²⁸

2. Zwei maßgebliche Lehrveranstaltungen: Über Sozialismus und politische Soziologie

- 12 Gleichwohl trägt Durkheims Thèse schon die zukünftigen Weiterentwicklungen in sich, die auch nicht lange auf sich warten lassen, wie an den beiden in den Jahren 1895 bis 1900 gehaltenen Vorlesungsreihen²⁹ ersichtlich ist, an erster Stelle derjenigen zum Sozialismus³⁰, sodann der zur Allgemeinen Physik der Sitten und des Rechts. Da die Letztere allgemeiner gehalten ist, sollte man auch mit ihr beginnen.³¹
- 13 In der Vorlesung über die Physik der Sitten und des Rechts geht Durkheim auf drei Bereiche ein: die Berufsgruppen, den Staat und das Recht (Eigentum und Vertrag). Im ersten Teil finden sich die Überlegungen zum Altruismus, doch sollte man in Verlängerung dessen, was er in seiner Thèse gemacht hat, kurz auch auf seine Sicht des Staates eingehen, um Egoismus und Individualismus voneinander zu unterscheiden, worauf Durkheim in seinem bedeutenden Artikel zur Dreyfus-Affäre großen Wert legt, in dem er die Perspektive harsch kritisiert, die Individualismus und Egoismus vermengt.³²
- 14 In dem den Berufsgruppen gewidmeten Teil entwickelt Durkheim den Gedanken, dass die Wirtschaftstätigkeit in den modernen Gesellschaften nicht genügend reguliert sei; den Geboten des wirtschaftlichen Liberalismus zufolge sei es besser »zuzulassen, daß Initiative und Egoismus der einzelnen einander stimulieren, statt den Versuch zu machen, ihnen Zügel anzulegen«. ³³ Wenn die Interessen nicht mehr in Zaum gehalten werden, dann rennen die Individuen in permanentem Kriegszustand gegeneinander an. ³⁴ Das ist ein entscheidender Punkt, und um die Position Durkheims zu verstehen, ist es von Nutzen, auf die Argumentation Albert Hirschmans³⁵ zurückzugreifen und sie zu ergänzen. In seiner Untersuchung der verschiedenen Arten und Weisen, der Leidenschaften Herr zu werden, kontrastiert Hirschman die Konstellation, in der die Vernunft damit betraut ist, die Leidenschaften einschließlich der Interessen in Zaum zu halten, mit der Konstellation der so genannten »einander ausgleichenden Leidenschaften«, bei der die Leidenschaften sich gegenseitig in Schach halten. Anhand

dieser Gegenüberstellung kann er die dem Interesse übertragene besondere Rolle herausarbeiten, das sowohl mit der Vernunft wie den Leidenschaften gewisse Ähnlichkeiten hat. Es ist eine Leidenschaft, aber wie die Vernunft bewirkt es regelhafte und konstante Verhaltensweisen. Die politische Ökonomie erklärt diese Eigenschaft des Interesses im Rahmen der Konkurrenzbeziehung.³⁶ Die marktförmige Konkurrenz ist das gesellschaftliche Dispositiv, in dem die Leidenschaft innerhalb einer Gruppe von Individuen, die um der Befriedigung ihrer Interessen willen agieren, sich selbst gegenübergestellt wird. Der in der Konkurrenz erzielte Preis ermöglicht die Koordination zwischen Akteuren, deren Interessen aufeinandertreffen. Die Käufer möchten gerne billig einkaufen, die Verkäufer teuer verkaufen, doch aus dem Abgleich der Interessen ergibt sich ein für alle geltender einheitlicher Preis.³⁷ In diesem Sinne stellt der von der politischen Ökonomie theoretisch durchdachte Markt ein gesellschaftliches Dispositiv dar, dessen politische Dimension von entscheidender Bedeutung ist: Es erlaubt, die auf den Markt gerichtete Leidenschaft dadurch zu zähmen, dass es sie in Gegensatz zu sich selbst bringt. Durkheim akzeptiert eine solche These nicht. Er glaubt nicht an die Idee eines selbstregulierten Marktes, weil die so definierte Konkurrenz ihm kein ausreichender Regulationsmechanismus zu sein scheint. Er sieht darin im Gegenteil einen Prozess, der die auf den Markt gerichteten Interessen und Leidenschaften noch zusätzlich anheizt und so letztlich das Risiko birgt, dass die Individuen ihre Orientierungspunkte verlieren und es zu einer Situation der Anomie kommt.³⁸ Andere Handlungsmotive müssen eingreifen, um das egoistische Marktinteresse zu zähmen, und in diesem grundlegenden Sinne stellt seine Soziologie einen Gegendiskurs zum politischen Diskurs der politischen Ökonomie dar. An diesem Punkt vollzieht er einen theoretisch bedeutsamen Schwenk, indem er *eine enge Verbindung zwischen Gruppe und Moral*³⁹ behauptet, insbesondere aber eine *kausale Verbindung*, die die Existenz einer organisierten Gesellschaftsgruppe zur Vorbedingung für das Entstehen einer an eine Gesellschaft angepassten Moral macht, in der sich die Teilung der Arbeit und ein moralischer Pluralismus ausbilden.

»Solch eine Reglementierung und Moralisierung kann nicht verordnet werden, weder von einem Gelehrten in seiner Studierstube noch von einem Politiker; sie können nur das Werk der beteiligten Gruppen sein. Und weil diese Gruppen heute noch nicht existieren, gibt es keine dringendere Aufgabe, als sie ins Leben zu rufen.«⁴⁰

Die Eindämmung der individuellen und gesellschaftlichen Auswirkungen des wirtschaftlichen Egoismus muss über die Einrichtung und Organisation von Berufsgruppen geschehen, der einzigen Kraft, die imstande ist, eine Disziplin hervorzubringen, die das öffentliche Leben moralisch zu gestalten vermag.

»Wenn wir in den Tätigkeiten, die den größten Teil unserer Zeit ausfüllen, keiner anderen Regel folgen als unserem wohlverstandenen Eigennutz, wie sollten wir da jemals Gefallen finden an uneigennützigem, selbstlosem, aufopferungsvollem Handeln? Eben daher kommt es, daß die Entfesselung der ökonomischen Interessen zu einem Niedergang der öffentlichen Moral geführt hat.«⁴¹

Es verdient Beachtung, dass Durkheim von öffentlicher Moral spricht, was weit über die der wirtschaftlichen Betätigung eigene Moral hinausreicht. Das rührt daher, dass er weitgespannte Vorstellungen vor Augen hat, da sich die mit der Ausarbeitung der Reglementierung des Wirtschaftslebens betrauten Berufsgruppen in den Rahmen seiner Konzeption des politischen Lebens in einer demokratischen Gesellschaft genau einfügen. Durkheim gibt sich freilich keinerlei naiven Vorstellungen hinsichtlich der Berufsgruppen hin, er ist sich des Misskredits durchaus bewusst, in den diese

Institution in Frankreich seit der Revolution geraten ist. Er wirft daher das Problem auf, ob die Einführung dieser Institution und dieser Organisation etwas anderes sein kann als dass man »den individuellen Egoismus durch den Egoismus der Korporation ersetze«. ⁴² Damit öffnet sich ein weites Feld, das Durkheim in seiner Forschung nur teilweise beackerte, da er seine politische Soziologie in einem rudimentären Zustand belassen hat. Gleichwohl macht Durkheim in dieser Vorlesungsreihe den Staat zur treibenden Kraft des Individualismus und nicht zu seinem Widersacher, wie dies Spencer beklagt. Für ihn gelingt dem Staat die Eindämmung dieses in vielerlei Gestalt auftretenden kollektiven Egoismus, wie er unter dem Ancien Regime herrschte. ⁴³ Allerdings müssen hierfür die besonderen gesellschaftlichen Voraussetzungen gegeben sein, die den Staat daran hindern, despotisch zu werden. Und genau an diesem Punkt setzen die Berufsgruppen an und bekommen eine politische Dimension, die die einfache wirtschaftliche Dimension übersteigt:

»Der Schluß, den wir aus dieser Feststellung zu ziehen haben, lautet ganz einfach wie folgt: die kollektive Macht, die der Staat verkörpert, bedarf ihrerseits eines Gegengewichts, wenn sie der Befreiung des Individuums dienen soll; sie muß von anderen kollektiven Mächten im Zaum gehalten werden, und zwar von jenen Sekundärgruppen [...]«. ⁴⁴

Die Gruppierungen, an die Durkheim hier denkt, übernehmen die Rolle von Gegenkräften gegen die vom Staat repräsentierte gesellschaftliche Macht, was zum einen die Entfaltung des Kollektivegoismus der Berufsgruppen und den despotischen Charakter des Staates vermeiden würde. Durkheims Republikanismus knüpft unter diesem Blickwinkel an das Prinzip des sozialen Gleichgewichts an, das auf dem von Macchiavelli in seinen Erörterungen der ersten Dekade des Titus Livius theoretisch ausgearbeiteten Gegensatz von konstituierten und konstitutiven Kräften des politischen Lebens beruht, dem er jedoch noch ein unverrückbares Ziel, nämlich die individuelle Freiheit aufgibt: »Erst aus diesem Konflikt der gesellschaftlichen Kräfte erwachsen die individuellen Freiheiten.« ⁴⁵

- 15 Diese Ausführungen bilden zugleich den Nährboden für die Überlegungen, die der Vorlesung Durkheims über den Sozialismus zugrunde liegen. In dieser Vorlesung untersucht und präsentiert er detailliert das Denken Saint-Simons und der Saint-Simonisten. Durkheim zeichnet klar dessen Entwicklung nach, wobei ihm auch nicht die im Denken Saint-Simons vonstattengehende Verschiebung verborgen bleibt, von der schon im ersten Teil des vorliegenden Artikels die Rede war. Diese für das Verständnis der Entwicklung der soziologischen Ideen im Frankreich des 19. Jahrhunderts so bedeutsame Vorlesung trägt auch einiges zum Verständnis der politischen Dimension des Durkheimschen Denkens bei. Ebenso deutet sich hier schon der Schwenk hin zur Religion als Form gesellschaftlicher Regulierung an, ein Umschwenken, das aber noch nicht in Gänze vollzogen wird. Als Beleg seien hier die sich folgenden Sätze aus der Schlussseite zitiert, in denen ein Programm mit explizit politischer Dimension aufgestellt wird:

»Das Problem muss folgendermaßen formuliert werden: auf wissenschaftlichem Wege zu erforschen, welches die moralischen Zügel sind, die das Wirtschaftsleben regulieren und mittels dieser Regulierung die Egoismen eindämmen können und die in der Folge auch die Befriedigung der Bedürfnisse ermöglichen.« ⁴⁶

Durkheim setzt keinerlei Vertrauen in einen Konkurrenzmechanismus, der zur Mäßigung der egoistischen Interessen diese gegeneinander antreten lässt. Daher muss er auf den klassischeren Diskurs zurückgreifen, dem die Moral als einziger Hemmschuh gegen die egoistischen Leidenschaften gilt. Das ist kein Erkennungsmerkmal eines

angeblichen Sozialkonservatismus, sondern hier wird politisch Stellung bezogen. Sich dessen bewusst, dass man sich unmöglich auf die Lösungen der Vergangenheit verlassen kann, stellt Durkheim in der Folge Überlegungen bezüglich der Voraussetzungen für die Schaffung einer erneuerten und an die moderne Gesellschaft angepassten Moral an, und hierfür wird er sich auf das Gebiet der empirischen Forschung vorwagen.

3. Der Altruismus als Zentrum der empirischen Forschung

- 16 Zur selben Zeit verfasst und veröffentlicht Durkheim sein Buch über den Selbstmord. Für uns ist dieses Buch weniger dadurch von Interesse, dass zwei der von Durkheim unterschiedenen vier Typen von Selbstmord (egoistisch/altruistisch, anomisch/fatalistisch) die Bedeutsamkeit des Gegensatzpaares Egoismus-Altruismus herausstreichen, als durch den Umstand, dass nun das Thema Altruismus zum Gegenstand empirischer Forschung wird. Dieser Vorgang, der sich durchaus als ein fundamentaler Schub für die Verankerung der Soziologie im französischen universitären Kontext ansehen lässt, steht in engem Zusammenhang mit den Inhalten der im Vorausgegangenen besprochenen Vorlesungen. Durch die Schlussfolgerungen dieses Buches wurden zudem die Durkheimschen Thesen über die Rolle der Berufsgruppen der zeitgenössischen Leserschaft überhaupt erst bekannt.
- 17 Durkheims verfährt hier ganz ähnlich wie in seiner Thèse, wo er den Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität aufzeigen will und sich dabei auf die Gesetzbücher stützt. Konzeptuell fasst er das Problem mittels der Vergesellschaftungstheorie (Integration und gesellschaftliche Regulierung), was darauf hinausläuft, aus der Selbstmordrate einen Indikator für die Vergesellschaftung zu machen. Sodann bezieht er diesen Vergesellschaftungsindikator auf verschiedene soziale Gruppen (Nationalstaaten, Religion, Beruf, Familie), berechnet Erhaltungskoeffizienten (umgekehrt: Verschlimmerungskoeffizienten) für den Selbstmord, vergleicht sie miteinander und liefert damit eine Erklärung entsprechend den kanonischen *Regeln der soziologischen Methode*. Bewehrt mit den Ergebnissen aus dieser beeindruckenden Vorgehensweise, kann sich der Soziologe nun den ihn interessierenden politischen Fragen zuwenden.
- 18 Der Egoismus wird hier als ein übersteigerter oder exzessiver Individualismus⁴⁷ definiert – wobei sich Durkheim selbst im Übrigen nicht sonderlich streng daran hält, wenn er bisweilen undifferenziert den Egoismus und den Individualismus als Ursachen des Selbstmords anführt.⁴⁸ Der Begriff altruistischer Selbstmord wird sodann gewählt, um auf der Ebene der sozialen Tatsache die klassische Ausbalancierung zu bezeichnen, die dem individuellen Verhalten zugeschrieben wird.⁴⁹ Nachdem er die Verbindung zwischen einer zu schwachen bzw. zu starken Integration und dem egoistischen bzw. altruistischen Selbstmord im Rahmen der politischen, religiösen und familialen Gruppen belegt hat, gelangt Durkheim mit dem Nachweis einer nicht-linearen, U-förmigen Beziehung zwischen Integration und Selbstmord zu einem ersten Ergebnis von größerer Tragweite, als er auf den Umstand zu sprechen kommt, dass die schützende Rolle des – mit dem militärischen Geist gleichgesetzten – Traditionalismus gegenüber dem exzessiven Individualismus und den in seinem Gefolge auftretenden (egoistischen) Selbstmorden seinerseits zu einem den (altruistischen) Selbstmord begünstigenden Faktor wird, »wenn er ein bestimmtes Maß von Intensität überschreitet.«⁵⁰ Diese Beziehung ist etwas ganz Grundlegendes: Philippe Besnard hat

gezeigt, dass sie Allgemeingültigkeit besitzt, insofern sie auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Regulierung zu finden ist.⁵¹ Egoismus und Altruismus verlieren damit die philosophische und anthropologische Dimension, die sie für Comte und Spencer besitzen. Die beiden Motive werden nicht wie bei Comte einem Geschlecht und einer sozialen Sphäre zugeordnet – der Frau und dem Altruismus in der Familie, dem Mann und seinem Egoismus im Marktgeschehen –, um die moralische und beziehungsmaßige Struktur der gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlicher Größe zu charakterisieren.

- 19 Durkheim hat freilich die umfassenderen sozialen Probleme nicht aus den Augen verloren, und so widmet er sich der Frage, welche Lehren sich aus der Selbstmordrate und ihrem Verlauf für den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaften ziehen lassen. Zunächst hebt Durkheim den Tatbestand hervor, dass der egoistische Selbstmord für den größten Teil der freiwillig aus dem Leben geschiedenen Menschen in den europäischen Ländern sorgt⁵² und nicht die anomischen Selbstmorde, die explizit den wirtschaftlichen und industriellen Aktivitäten angerechnet werden.⁵³ Das ist mehr als nur eine beiläufige Bemerkung, denn es bedeutet, dass Durkheim nicht der Deregulierung, unter der das Wirtschaftsleben zu leiden hat, den ersten Rang auf der Liste der sozialen Probleme zuweist wie noch Saint-Simon und die Saint-Simonisten. Diese Probleme sind durchaus von Bedeutung, aber sie sind nicht diejenigen, die in dieser Situation vorherrschen. Kurzum, der Egoismus ist nicht allein und nicht in erster Linie ein wirtschaftliches Phänomen.⁵⁴ Sodann nimmt Durkheim nun an, dass *Egoismus wie Altruismus von ein und demselben Phänomen ihren Ausgang nehmen*. Zusammen mit der modernen Gesellschaft komme es, vor allem vermittelt durch den Staat, zur Herausbildung des Individualismus. Dieser Gedankengang war den Hörern seiner Lehrveranstaltung schon bekannt, doch geht Durkheim nun viel weiter, wenn er annimmt, dass der Altruismus und der Egoismus sich durch ein und dieselbe Ursache erklären lassen. Der Kult des Individuums, dem entsprechend »der Mensch für den Menschen zum Gott wird«⁵⁵, wird zu einem wesentlichen Bestandteil des Kollektivbewusstseins in einer von organischer Solidarität geprägten Gesellschaft, und dieser Kult bewirkt den Individualismus wie auch den Altruismus des modernen Menschen. Die kollektiven Repräsentationen, die diesem Kult seine Kraft verleihen,

»zeigen, wie die Gruppe den moralischen Wert des Individuums im allgemeinen setzt. Wenn er in der allgemeinen Wertschätzung groß ist, dann wenden wir dieses soziale Urteil gleichzeitig auf den Nächsten wie auf uns selbst an. Seine Person erhält genau wie die unsere in unseren Augen einen höheren Wert, und wir werden allem gegenüber empfindlicher, was jeden einzelnen unserer Mitmenschen berührt, genau so, wie allem, was uns selbst berührt.«⁵⁶

Weit davon entfernt, verstehen zu wollen, wie der Egoismus, von dem Spencer ja behauptet hatte, er sei zuerst dagewesen, den Altruismus hervorgebracht haben könnte, erklärt Durkheim daher, dass sie beide aus demselben Kult des Individuums hervorgegangen seien.⁵⁷ Anstelle der anthropologischen Sichtweise Comtes und Spencers sieht Durkheim also den Egoismus und den Altruismus als das Ergebnis einer Arbeit, die die Gesellschaft an sich selbst verrichtet. Sie sind soziale Konstruktionen, wenn man eine augenblicklich hoch in Kurs stehende Begrifflichkeit bemühen will.⁵⁸

- 20 Schließlich sieht Durkheim eine Lösung für die Schwierigkeiten der modernen Gesellschaften in den Berufsgruppen, von denen in den in Bordeaux gehaltenen Lehrveranstaltungen schon die Rede war. Um nicht auf den Gedanken zu verfallen, es gehe hier darum, dem Ökonomischen ein Primat einzuräumen, das ihm, wie wir oben erfahren haben, abgesprochen worden ist, sollte man besonderes Augenmerk darauf

richten, dass Durkheim in dieser neuartigen sozialen Gruppierung das Mittel sah, dort aktiv zu werden, wo weder der Staat noch die Religion oder die Familie über Interventionsmöglichkeiten verfügen. Die Erwerbstätigkeit nimmt einen ansehnlichen Teil der Lebenszeit eines Individuums in Beschlag und diese Zeit wird außerhalb jeglicher entwickelter Vergesellschaftung gelassen. Die Berufsgruppen bieten daher die Möglichkeit, diesbezüglich eine bessere soziale Integration zu erzielen und damit den Egoismus zu verringern, der die dem gleichnamigen Typus zugehörigen Selbstmorde bewirkt. Zugleich könnten diese Gruppen auch die dem Wirtschaftsbereich eigenen anomischen Selbstmorde vermindern, indem sie die ihnen zukommende Regulierungsaufgabe verrichten, d. h. indem sie dieses für die Wirtschaftswelt »so dringende Gesetz gerechter Verteilung« geben.⁵⁹

- 21 Wie der späte Saint-Simon, so denkt auch Durkheim, dass das moralische Elend mehr noch als das wirtschaftliche das Hauptproblem darstellt. In dieser Hinsicht hat er sich nicht geändert. Nach dem Muster dessen, was er auf der letzten Seite seiner Thèse geschrieben hat⁶⁰, kann er immer noch behaupten, dass es oberste Pflicht sei, sich eine Moral zu bilden, selbst wenn ihm nun die Untersuchung religiöser Phänomene den Schlüssel hierfür liefern soll.

4. Die Verschränkung von Altruismus und Egoismus

- 22 In seiner Vorlesung über *Erziehung, Moral und Gesellschaft* geht Durkheim der Frage nach, was die Bindung des Individuums an die Gruppe, was die Sittlichkeit ausmacht, und er entwickelt seine Antwort im Rahmen der Trias Disziplin – Bindung an die Gruppe – Autonomie des Willens. Wie gewohnt, jedoch mit mehr Nachdruck spricht Durkheim der egoistischen, also ich-bezogenen Handlung jegliche moralische Dimension ab, dies mit der Begründung, eine solche Handlung sei nichts anderes als eine Grundgegebenheit des Selbsterhaltungstriebes und besitze daher keinerlei ethischen Wert.⁶¹ Der Altruismus, definiert als eine auf die anderen gerichtete Handlung oder eine Handlung zu unpersönlichen Zwecken, ist dagegen ein Hort der Moralität, und so handelt Durkheim den Altruismus der Kinder unter dem Register der »Bindung an die Gruppe«, also als eine auf andere gerichtete Handlung ab. Seine Darstellung ist insofern von Interesse, als sie ihm Gelegenheit bietet, auf das Begriffspaar Egoismus-Altruismus auf ganz neue Art einzugehen.
- 23 In einem ersten Schritt stellt Durkheim die starre Verknüpfung von Egoismus und persönlichem Vergnügen einerseits und Altruismus und Vergnügen für den anderen andererseits in Abrede. Der sich der Wissenschaft widmende Gelehrte beispielsweise weiß noch keineswegs, welches Vergnügen daraus für die Menschheit resultiert. Umgekehrt kann sich der Egoist Leiden zufügen, wie dies das Beispiel des Geizhalses zeigt, der sich allerlei Entbehrungen auferlegt, nur um Gold anhäufen zu können.⁶² Darüber hinaus ist Durkheim sich bewusst, dass der Altruist bekanntermaßen aus dem Vergnügen, das er einem anderen bereitet, selbst ein persönliches Vergnügen bezieht. Unter dem Aspekt des Vergnügens oder des Leids betrachtet sind Altruismus und Egoismus aufs Engste miteinander verquickt⁶³, und das ist auch der Grund dafür, dass er die beiden Begriffe lieber entsprechend des Bezugs auf einen selbst oder auf die anderen als Eigennutz bzw. Uneigennützigkeit definiert. Er bleibt in seinem Gedankengang freilich nicht bei dieser Neudefinition stehen, sondern streicht in einem zweiten Schritt den Anteil des Selbst im Altruismus und den Anteil des Sozialen im

Egoismus heraus. Bezüglich des Ersteren erklärt er, dass der Altruist sich die Empfindungen, die sich auf den anderen beziehen, vorstellen und sich zu eigen machen muss, um zu handeln. Dieses Sich-zu-eigen-Machen ist bereits das Erkennungszeichen des Selbst in dem nach außen gerichteten Handeln.⁶⁴ Bezüglich des Letzteren erklärt er, dass Objekte wie Gold, Macht oder Ehrenbezeugungen, auf die der Egoist sein Handeln ausrichtet, gesellschaftliche Dinge sind, die außerhalb des Individuums liegen. Anders ausgedrückt, macht Durkheim hier die Folgerung aus seiner These bezüglich des gesellschaftlichen Produktionsprozesses des Individuums geltend: Aus dem Umstand, dass Letzteres das Produkt des Staates und der Gesellschaft ist und dass die Vorstellungen, die man sich davon macht, nunmehr durch den Kult des Individuums geprägt sind, schließt Durkheim, wie oben gezeigt, auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt von Altruismus und Egoismus. In dieser Lehrveranstaltung führt er seine Argumentation zum Abschluss, indem er aufzeigt, dass die beiden Strebungen im Menschen aufs Engste miteinander verbunden sind. Er vollendet daher die Arbeit des Soziologen, dessen Forschung darin gipfelt, »schließlich das Individuum zu erreichen, das letzte Element, aus dem sich die Gruppen zusammensetzen«.⁶⁵

III. Selbstmord, Gabe und Solidarität

- 24 Welche Rolle spielt die von Durkheim ausgearbeitete Problematik um den Egoismus und den Altruismus für die Forschungsagenda der Durkheim-Schüler? Für die Beantwortung dieser Frage sollte man sicherlich berücksichtigen, wie Célestin Bouglé darüber denkt, da gerade er sich innerhalb der Durkheim-Gruppe unermüdlich mit der allgemeinen Soziologie befasst, einer Rubrik, die wahrscheinlich der sehr allgemeinen Fragestellung Durkheims am nächsten steht.⁶⁶ Nun lässt Bouglé aber keine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Thematik Altruismus und Egoismus erkennen. Sie ist in seiner Studie über die Gleichheitsideen schlicht ebenso wenig präsent⁶⁷ wie in seinen Lehrveranstaltungen zu den Werten⁶⁸ oder in seiner Gesamtdarstellung des Sozialismus.⁶⁹ Gleichwohl sollte man dem Umstand einige Aufmerksamkeit schenken, dass Bouglé mit Durkheim bezüglich der dem Individualismus-Begriff und seinen soziologischen Grundlagen zukommenden Bedeutung einig ist. Seine Darstellung des Gleichheitsgedankens zeigt nämlich, dass er dabei einen ähnlichen Pfad einschlägt, wie ihn Durkheim in seiner Antwort an Ferdinand Brunetière gerade gebahnt hat.⁷⁰ Ebenso finden sich in einem mit dem Titel »Wirtschaftliche Werte und ideale Werte«⁷¹ versehenen Kapitel Überlegungen zur Verschränkung des persönlichen Interesses und der Ideale, die denen Durkheims über die Verschränkung von Altruismus und Egoismus aufs Haar gleichen. Doch werden diese Begrifflichkeiten von Bouglé nicht entfaltet.⁷²
- 25 Betrachtet man die Reaktionen auf die Studie zum *Selbstmord*, so scheint Durkheims Problematik ebenso wenig fortgeführt worden zu sein. In seiner Besprechung dieses Werks, die Durkheim, wie sein Briefwechsel mit Mauss belegt⁷³, geschätzt hatte, schenkt François Simiand den von Durkheim gewählten Begriffen keine größere Aufmerksamkeit, sondern kommt nur nebenbei auf sie zu sprechen. Was aber mehr überrascht: In seinem umfangreichen wirtschaftssoziologischen Werk taucht das Thema Altruismus überhaupt nicht auf. Durkheims Vorhaben verläuft hier schlicht im Sande. Ein etwas weniger eindeutiger Schluss lässt sich aus einer Durchsicht von Maurice Halbwachs' Werk ziehen.⁷⁴ Halbwachs übernimmt die Unterscheidung von egoistischen Selbstmorden und altruistischen Selbstmorden nicht nur nicht, er

unterzieht die letztere Kategorie einer harschen Kritik. Er macht diesbezüglich eine Ungereimtheit aus, nämlich dass Durkheim Selbstmord und Opfer miteinander vermengt.⁷⁵ Indem er nun alles zum Opfer Gehörige aus dem altruistischen Selbstmord eliminiert, entleert Halbwachs⁷⁶ die Kategorie um ihre altruistische Dimension.

- 26 Indessen kehrt sich dieser Eindruck völlig um, sobald man Marcel Mauss' Arbeiten in den Blick nimmt. Mit Mauss befindet man sich mit zwei Beinen im zweiten Durkheimschen Programm⁷⁷, jenem, in dem Durkheim der Wirtschaftssoziologie den Rücken kehrt, die ihm als Stütze bei der Ausarbeitung seiner allgemeinen Soziologie gedient hat, um nun die Religionssoziologie an die erste Stelle zu rücken, mit der er seine Auseinandersetzung mit den ökonomischen Tatsachen von Grund auf erneuern kann. Auf dieses Terrain begibt sich Mauss, um das zu bewerkstelligen, was man als eine Fermate der Durkheimschen Wirtschaftssoziologie bezeichnen könnte; auf dieses Terrain müssen wir ihm nun auch folgen, um den derzeit abgerissenen Faden einer Reflexion über den Altruismus und den Egoismus wieder aufgreifen zu können.
- 27 In der Rückschau ist dieser Faden nicht wirklich gerissen, insofern das Thema des Altruismus in der Schlussfolgerung des bedeutenden Artikels von Hubert und Mauss, eines Artikels, dessen Ausarbeitung Durkheim von Anfang an aufmerksam mitverfolgt hat⁷⁸, bevor er dann im zweiten Band von *L'Année sociologique* veröffentlicht wurde, durchaus präsent ist. Er wurde dann im Jahr 1909 in den *Mélanges d'histoire des religions* wiederabgedruckt. Bei dieser Gelegenheit erinnern die beiden Autoren an die Bedeutung, die sie der Morphologie des Opfers und seiner Funktion als durch das Opfertier vermittelter Kommunikation zwischen dem Heiligen und dem Profanen beimessen. Diese Kommunikation geht aus dem Umstand hervor, dass für den Opfernden die rituelle Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen Quelle des Lebens, Bedingung seiner Existenz ist. Diese Kommunikation bzw. dieser Kommerz, will man den Begriff in dem ihm seit dem 18. Jahrhundert eigenen weiten Sinne des Miteinander-Verkehrens verstehen⁷⁹, wird nun als eine Mischung aus Interesse bzw. Eigennutz und Interesselosigkeit bzw. Uneigennützigkeit definiert:

»In jedem Opfer liegt ein Akt der Selbstlosigkeit, da der Opfernde Entbehrungen auf sich nimmt und etwas hergibt [...]. Doch diese Selbstlosigkeit und diese Unterwerfung sind nicht ohne egoistische Gegenleistung. Wenn der Opfernde etwas von sich gibt, so gibt er sich doch nicht selbst hin; er hält sich vorsichtig zurück. Denn wenn er gibt, dann teilweise deshalb, um etwas zu erhalten. Das Opfer zeigt sich also unter einem doppelten Aspekt. Es ist ein nützlicher Akt und eine Verpflichtung. Die Uneigennützigkeit vermischt sich mit Eigennutz. Und genau deshalb ist es so oft in Form eines Vertrags gedacht worden. Im Grunde gibt es vielleicht gar kein Opfer, das nicht etwas von einem Vertrag an sich hätte. Die beiden anwesenden Parteien tauschen ihre Dienste aus, und jede kommt dabei auf ihre Kosten.«⁸⁰

Diese wenigen Sätze gehören nun nicht zu jenen, die in der Folge dem Vergessen anheimfallen sollten. Vielmehr hat man, weil man bisweilen dazu neigt, Marcel Mauss' Werk etwas verkürzt auf die Abhandlung *Die Gabe* zu reduzieren, oftmals vergessen, dass die berühmten Passagen aus der Einleitung und dem Schluss dieser Abhandlung ein Thema aufgreifen, das in Grundzügen schon zwanzig Jahre vorher entworfen wurde. Die seinem Text vorangestellte skandinavische Dichtung kommentierend, erklärt Mauss:

»Man sieht, worum es geht. In der skandinavischen und in vielen anderen Kulturen finden Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*«⁸¹

Etwas weiter unten präzisiert er:

Wir wollen »hier nur einen, zwar tiefgreifenden, doch isolierten Zug näher betrachten: nämlich den sozusagen freiwilligen, anscheinend selbstlosen und spontanen, aber dennoch zwanghaften und eigennützligen Charakter dieser Leistungen. Fast immer nehmen sie die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsensts, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht.«⁸²

Das gleiche Problem taucht auf, als es darum geht, Schlüsse zu ziehen:

»Wir kehren also zu einer Gruppenmoral zurück. [...] Die Gesellschaft [...] zielt auf das Individuum, um sorgt es in einer merkwürdigen Geisteshaltung, in der sich das Gefühl für seine Rechte mit anderen, reineren Gefühlen vermischt: Wohltätigkeit, »soziale Dienste« und Solidarität. Die Themen der Gabe, der Freiwilligkeit und des Zwangs der Gabe, der Großzügigkeit und des Interesses, tauchen in unserer Gesellschaft wieder auf wie ein beherrschendes, doch lange vergessenes Motiv.«⁸³

Diese wenigen Passagen belegen die Weitergabe der Ideen vom Onkel auf den Neffen, aber auch die sich zwischen beiden entwickelnde Differenz. An erster Stelle setzt Mauss in verschiedenerlei Hinsicht die Überlegungen bezüglich der Verschränkung von Interesse und Interesselosigkeit fort, die durchaus seine eigenen gewesen waren, so wie sie die Durkheims insbesondere in seiner Vorlesung über die Moralerziehung gewesen waren. Es sei darauf hingewiesen, dass Mauss in seinem Schlusskapitel eine sich auf Durkheims Thesen zu den Berufsgruppen stützende Anmerkung macht⁸⁴, als er die Verbindung zwischen den von ihm in erster Linie untersuchten archaischen und den modernen Gesellschaften herstellen will. Dieses zweifache Abstammungsverhältnis muss zunächst festgehalten werden, bevor man den Umstand betont, dass Mauss beträchtliche Veränderungen an der Fragestellung in der von Durkheim hinterlassenen Form vornimmt. Mauss verwendet die in Durkheims Arbeiten immer wieder auftauchenden Begriffe Altruismus und Egoismus überhaupt nicht. Stattdessen ist die Rede von Interesse und Interesselosigkeit, von Verpflichtung und Freiheit, was es Mauss ermöglicht, die soziologische Forschung noch stärker von der von Comte und Spencer ererbten anthropologischen und philosophischen Fragestellung abzugrenzen, wenn er anmerkt, dass diese Begriffe in der Geschichte des menschlichen Denkens noch relativ neu seien und daher das interessegeleitete Verhalten des Homo oeconomicus, wie es die Wirtschaftswissenschaftler theoretisch zu fassen suchen, nur eine unter mehreren zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten des zeitgenössischen Individuums darstelle.⁸⁵ Doch diese Ablehnung der Form, in der die Debatte traditionell geführt wurde, besagt keineswegs, dass Mauss an der philosophischen und anthropologischen, noch einfacher, an der politischen Dimension der Frage keinerlei Interesse gehabt hätte. Ganz im Gegenteil verschafft Mauss der Debatte, ähnlich wie Durkheim im *Selbstmord*, ein empirisches Fundament, indem er sich an eine umfangreiche Untersuchung archaischer Gesellschaften unter Heranziehung einer großen Bandbreite von historischen Dokumenten macht.

- 28 Mauss fügt damit der Debatte über Altruismus und Egoismus, die wir von Comte bis zu Durkheim verfolgt haben, einen eigenständigen und überzeugenden Beitrag hinzu. Bei der Untersuchung der Systeme von Gabe und Gegengabe beschränkt sich Mauss nicht darauf, so wie es Durkheim getan hat, das, was das Erkennungszeichen und das Substrat der Solidarität darstellt, einfach aufzuzeigen – den Umstand, dass man sich hingibt, als Grundlage des Sozialen. Mit den unterschiedlichen Systemen der totalen Leistungen legt Mauss die elementaren Formen der Hervorbringung von Solidarität offen und weist durch die Beschreibung von Beispielen, die er aus seiner

umfangreichen Kenntnis archaischer Gesellschaften schöpft, empirisch nach, dass der Gabentausch schon in der Frühzeit der Gesellschaft praktiziert wurde. Darüber hinaus zeigt er, dass diese Formen des Miteinander-Verkehrens in der Gegenwartsgesellschaft immer noch existent sind.⁸⁶ Mauss bleibt nicht dabei stehen. Mit großer intellektueller Kühnheit nennt er die Regeln, denen Menschen folgen, wenn sie das Soziale mittels dieser Systeme von Gabe und Gegengabe hervorbringen: das sind die bekannten drei Verpflichtungen, nämlich zu geben, zu empfangen und zurückzugeben. Wir haben den Vorschlag gemacht⁸⁷, sie als ein Vorgehen ähnlich dem von Adam Smith praktizierten anzusehen, der ja in den ersten Kapiteln der *Enquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* die Regeln definiert, nach denen sich Menschen beim Austausch auf dem Markt richten. Schließlich betont Mauss in der Nachfolge von Bronisław Malinowski die Tatsache, dass sowohl in den archaischen wie in den modernen Gesellschaften Systeme des Gabentauschs mit marktformigen Tauschsystemen koexistieren.

- 29 Eine wichtige Etappe ist zurückgelegt. Durch die Verlagerung der Thematik weg von Altruismus und Egoismus zu den Systemen von Gabe und Gegengabe erzeugt die Soziologie einen politischen Gegendiskurs zur politischen Ökonomie. Sie legt eine ganze Reihe von Transaktionen offen, aus denen sich die Solidarität zwischen den Individuen speist, die jene mittels eines weit ausgedehnten sozialen Tauschverkehrs [*commerce social*], der vom marktformigen Verkehr [*commerce marchand*] verschieden ist, mit ihm aber verbunden bleibt, produzieren und reproduzieren.

Schlussfolgerungen

- 30 Wie in der Einleitung schon gesagt, ist dieser Artikel Teil einer umfassenderen ideengeschichtlichen Untersuchung, die vom Thema Altruismus zu jenem der Gabe und von der Gabe zum symbolischen Tausch führt. Geht man dem Gang der Überlegungen nochmals nach, dann zeigt sich, wie wichtig die positive Dimension der soziologischen Kritik an der politischen Ökonomie ist, die das interessegeleitete und rationale Verhalten auf Märkten theoretisch zu durchdringen sucht, um damit eine eigenständige Form des politischen Diskurses zu begründen. Ohne dieses Steuerungsprinzip gleich in Bausch und Bogen zu verwerfen, behauptet die Soziologie von Comte bis zur Durkheim-Schule, dass es auch andere Handlungsprinzipien gibt und es somit zwecklos, wenn nicht gar bedenklich wäre, sie einfach zu übergehen. Mit Altruismus, Uneigennützigkeit, Opfer, Gabe und symbolischem Tausch zeichnen sich die Umriss eines kompletten Kontinents von Praktiken innerhalb des sozialen Verkehrs ab. Der politische Diskurs der politischen Ökonomie ist freilich nicht imstande, dieses Universum zu vereinnahmen, um es gedanklich zu beherrschen und in die Logik interessegeleiteten Verhaltens zu pressen, das ja letztlich seine Triebfeder darstellt.⁸⁸ Erst das Zusammenspiel der kritischen Dimension und der positiven Dimension dieser Soziologie macht die Stärke des politischen Gegendiskurses aus, den die Soziologie der hier behandelten Autoren verkörpert.
- 31 Doch jetzt bereits lässt sich eine vage Vorstellung von dieser politischen Dimension vermitteln und daraus gewisse Lehren hinsichtlich des Verhältnisses von Interesselosigkeit und Interesse im gegenwärtigen sozialen Verkehr ziehen. Dadurch dass er die Gruppe, ja die Koexistenz einer Vielzahl von Gruppen hervorhebt, für die es »Altruismus gibt, weil es Solidarität gibt«, macht es der Durkheimsche Ansatz möglich,

innerhalb des Altruismus zwischen zwei umfassenden Klassen von Verhaltensweisen zu unterscheiden. In Analogie zur mechanischen Solidarität gibt es zunächst einen im familiären Rahmen oder im Bekanntenkreis gelebten Alltagsaltruismus, dem Jacques Godbout das Loblied singt.⁸⁹ Auf Grund des Platzes, der darin dem Kollektivbewusstsein zukommt, vermag sich die Solidarität zwischen den Individuen direkt auszubilden, also ohne dass sie eine ganze Welt von Organisationen und Spezialaufgaben dazwischenschalten muss. Die moderne Welt besteht freilich nicht nur daraus, denn neben diesen ganz elementaren Beziehungen erhebt sich die Welt der Organisationen⁹⁰, Stütze der organischen Solidarität und eines Altruismus, der sich als gesellschaftlich bezeichnen ließe und den Durkheim mit dem Begriff »kollektiv organisierte Mildtätigkeit« bezeichnete.⁹¹ Großzügigkeit, Opfer, Selbstaufopferung, Hingabe des Eigenen erfolgen nunmehr in massiver Weise über Vereine – allesamt auf das karitative Geschäft spezialisierte Organisationen.⁹² Wenn man »auf Distanz leidet«⁹³, so gibt man auch auf Distanz, ebenso wie der Altruismus auf Distanz ausgeübt wird.

- 32 Es handelt sich dabei keineswegs um hohle Worte. Diese Frage ist mit Durkheim gesprochen »Realität geworden«. Wie zu Beginn der neokonservativen Revolution, als Richard Titmuss⁹⁴ sich zum Verteidiger des freiwilligen Blutspendensystems gemacht hat, um damit gegen die Propagandisten eines kommerziellen Blutmarktes in Großbritannien nach US-amerikanischem Vorbild zu mobilisieren, gibt es nun eine intensive Debatte um die Fragen, die durch die Schaffung von »Bio-Märkten« aufgeworfenen werden, auf denen zu Transplantationszwecken Organe gekauft und verkauft werden.⁹⁵ Und diese Auseinandersetzung ist keineswegs nur ein Streit um Ideen. Wo es nun darum geht herauszufinden, wie sich die Produktion von transplantationsfähigen menschlichen Organen effizienter gestalten lässt, konkurrieren unterschiedliche Sozialtechnologien und Formen des *Social engineering* gegeneinander. Während Ökonomen, Juristen und Bioethiker eine ganze Palette von marktförmigen Mikrostrukturen vorschlagen – vom *spot market*, auf dem Käufer und Verkäufer aufeinandertreffen, bis hin zu Terminmärkten –, um die Kluft zwischen der Anzahl der verfügbaren Organe und der Anzahl der medizinisch notwendigen Organe zu verringern, schlägt Alvin Roth, ein atypischer Ökonom, Spezialist für Spieltheorie und experimentelle Ökonomie, ein Dispositiv vor, mit dem sich unerwartete Handelsformen von zwischen biologisch inkompatiblen Spender- und Nehmerpaaren produzieren lassen, so dass komplexe Kreisläufe auf der Basis generalisierter Reziprozität zwischen diesen Paaren entstehen können.⁹⁶ Anders ausgedrückt, kommt es als Alternative zum Organmarkt zum Aufbau eines organisierten Altruismus mit dem Ziel, die gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen zu unterlaufen, die dem Gedanken an die Schaffung eines Marktes von Transplantationsorganen ablehnend gegenüberstehen, was Roth als »Marktabscheu« bezeichnet.⁹⁷ Diese im Staat New Jersey noch im Experimentierstadium befindliche komplexe soziale Praxis verdient die volle Anerkennung als Form von organischem Altruismus und nicht nur als Form eines allein im Bekanntenkreis praktizierten Altruismus, dies, um die Tatsache hervorzuheben, dass die Ablehnung einer auf dem Marktmodell basierenden Lösung auf dem Gebiet der Transplantation mit Vorschlägen verbunden ist, die eine Alternative darstellen zu jenen, wie sie der ökonomische Diskurs bietet, selbst wenn die Erfinder solcher originellen und raffinierten Formen des *Social engineering*⁹⁸ doch wiederum aus dem Lager der Ökonomen kommen!

BIBLIOGRAPHIE

- Besnard, P. (1987): *L'Anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris: PUF.
- Boltanski, L. (1993): *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris: Métailié.
- Borlandi, M. (1993): »Durkheim lecteur de Spencer«, in: Besnard, P. / Borlandi, M. / Vogt, P. (Hg.): *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, Paris: PUF, S. 67–109.
- Borlandi, M. (1998): »Durkheim, les durkheimiens et la sociologie générale«, *L'Année sociologique*, 48 (1), S. 27–65.
- Bouglé, C. (1922): *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris: Armand Colin.
- Bouglé, C. (1925 [1899]): *Les Idées égalitaires. Etudes de sociologie*, Paris: Alcan.
- Bouglé, C. (1932): *Socialismes français. Du »Socialisme utopique« à la »Démocratie industrielle«*, Paris: Armand Colin.
- Bourgeois, L. (1998 [1896]): *Solidarité*, Lille: Presses du Septentrion.
- Chanial, P. (Hg.) (2008): *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris: La Découverte.
- Coleman, J. S. (1982): *The Asymmetric Society*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Comte, A. (1890 [1851–1853]): *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 3. Aufl., Paris: Larousse.
- Comte, A. (1922 [1852]): *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*, Paris: Flammarion.
- Comte, A. (1975 [1827–1842]): *Cours de philosophie positive*, Paris: Hermann.
- Comte, A. (2004–2012): *System der positiven Politik*, 4 Bde., hg. und übers. von J. Brankel, Wien / Berlin: Turia + Kant.
- Donsimoni, M. (1996): *Du don à l'aide: le marché de l'altruisme*, Paris: L'Harmattan.
- Durkheim, E. (1893): *De la division du travail social*, Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (1902): *De la division du travail social*, 2. Aufl., Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (1970 [1914a]): »Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales«, in: Ders.: *La Science sociale et l'action*, Paris: PUF, S. 314–332.
- Durkheim, E. (1970 [1914b]): »L'avenir de la religion«, in: Ders.: *La Science sociale et l'action*, Paris: PUF, S. 305–313.
- Durkheim, E. (1971 [1895]): *Le Socialisme*, Paris: PUF.
- Durkheim, E. (1973 [1925]): *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Neuwied: Luchterhand.
- Durkheim, E. (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1983 [1897]): *Der Selbstmord*, übers. von S. und H. Herkommer, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Durkheim, E. (1986 [1898]): »Der Individualismus und die Intellektuellen«, in: Bertram, H. (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 54–70.
- Durkheim, E. (1988 [1902]): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, übers. von L. Schmidts, durchges. von M. Schmid, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1991 [1950]): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, übers. von M. Bischoff, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1998): *Lettres à Marcel Mauss*, Paris: PUF.
- Faccarello, G. / Steiner, P. (2008a): »Interest, sensationism and the science of the legislator: French ›philosophie économique‹, 1695–1830«, *European Journal of the History of Economic Thought*, 15 (1), S. 1–24.
- Faccarello, G. / Steiner, P. (2008b): »Political economy and religion in the beginning of nineteenth century France«, *History of Political Economy*, 40 (Annual Supplement), S. 26–61.
- Force, P. (2003): *Self Interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fournier, M. (2007): *Emile Durkheim (1858–1917)*, Paris: Fayard.
- Godbout, J. T. (2000): *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris: La Découverte.
- Godbout, J. T. (2007): *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris: Seuil.
- Godbout, J. T. / Caillé, A. (1992): *L'Esprit du don*, Paris: La Découverte.
- Halbwachs, M. (1930): *Les Causes du suicide*, Paris: Alcan.
- Heilbron, J. (1993): »Ce que Durkheim doit à Comte«, in: Besnard, P. / Borlandi, M. / Vogt, P. (Hg.): *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, Paris: PUF, S. 59–66.
- Heilbron, J. (2002): »French Moralists and the Anthropology of the Modern Era. On the Genesis of the Notions of ›Interests‹ and ›Commercial Society‹«, in: Heilbron, J. / Magnusson, L. / Wittrock, B. (Hg.): *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750–1850*, Dordrecht: Kluwer, S. 77–106.
- Hirschman, A. (1987 [1977]): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, übers. von S. Offe, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hubert, H. / Mauss, M. (2012 [1899]): »Essay über die Natur und die Funktion des Opfers«, in: Mauss, M.: *Schriften zur Religionssoziologie*, übers. von E. Moldenhauer und H. Ritter, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 97–216.
- Lukes, S. (1973): *Emile Durkheim. His Life and Work*, London: Penguin.
- Mauss, M. (1969 [1937]): »Introduction à E. Durkheim ›Trois leçons extraites du cours de Morale civique et professionnelle‹«, in: Ders., *Œuvres*, Bd. 3, Paris: Eds. de Minuit, S. 500–505.
- Mauss, M. (1975 [1925]): »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften«, in: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, S. 9–144, München: Hanser.
- Petit, A. (1995): »De Comte à Durkheim: un héritage ambivalent«, in: Borlandi, M. / Mucchielli, L. (Hg.): *La Sociologie et sa méthode. Les ›Règles‹ de Durkheim un siècle après*, Paris: L'Harmattan, S. 49–70.
- Roth, A. (2002): »The economist as engineer: Game theory, experimentation, and computation as tools for design economics«, *Econometrica*, 70 (4), S. 1341–1378.

- Roth, A. (2007): »Repugnance as a constraint on market«, *Journal of Economic Perspectives*, 21 (3), S. 37–58.
- Saint-Simon, H. / Comte, A. (1966 [1819–1820]): »L'Organisateur«, in: *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Bd. 2, Paris: Anthropos.
- Saint-Simon, H. / Comte, A. (1966 [1821]): »Du système industriel«, in: *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Bd. 3, Paris: Anthropos.
- Saint-Simon, H. / Thierry, A. (1966 [1817]): »L'Industrie«, in: *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Bde. 1 und 2, Paris: Anthropos.
- Sens, A. (1999): »Rationale Trottel. Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie«, in: Gosepath, S. (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt/M.: Fischer, S. 76–102.
- Simiand, F. (1898): »L'Année sociologique 1897«, *Revue de métaphysique et de morale*, 6, S. 641–651.
- Spencer, H. (1969 [1900]): *Principles of sociology*, London: Macmillan.
- Spencer, H. (2012 [1879]): *The Data of Ethics*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Spitz, J.-F. (2005): *Le Moment républicain en France*, Paris: Gallimard.
- Steiner, P. (2001): »Religion et économie. Mauss, Simiand et le programme durkheimien«, *Revue française de sociologie*, 42 (4), S. 695–718.
- Steiner, P. (2005): *L'École durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Genf: Droz.
- Steiner, P. (2006): »La science de l'économie politique et les sciences sociales en France (1750–1840)«, *Revue d'histoire des sciences humaines*, 15, S. 15–42.
- Steiner, P. (2008a): »La tradition française de critique sociologique de l'économie politique«, *Revue d'histoire des sciences humaines*, 18, S. 63–84.
- Steiner, P. (2008b): »Gift-giving or biomarkets? Economists and the performance of organ commerce«, Vortrag auf dem Kolloquium »Beyond Economic Sociology: Politics and Performativity«, Universität Toulouse-Le-Mirail, 23.–25. Oktober.
- Steiner, P. (2010): *La Transplantation d'organes: un commerce entre les êtres humains*, Paris: Gallimard.
- Titmuss, R. (1997 [1970]): *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London: LSE Books.
- Walras, L. (1988 [1900]): »Eléments d'économie politique pure«, in: *Œuvres économiques complètes de Léon Walras*, Bd. 8, Paris: Economica.

NOTES

1. Emile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt 1992, S. 253.
2. Eine erste Version wurde auf dem von der Soziologischen Abteilung der Universität São Paolo im November 2008 veranstalteten Kolloquium »Durkheim 150« präsentiert. Steven Lukes sei für seine Kommentare und Vorschläge gedankt.
3. Vgl. Hirschman (1987 [1977]), Heilbron (2002) sowie Force (2003).
4. Vgl. Faccarello / Steiner (2008a).
5. Vgl. Faccarello / Steiner (2008b).
6. Comte (1975 [1827–1842]), II, Vorlesung 47.
7. Vgl. dazu Steiner (2006) und (2008a).
8. Saint-Simon / Thierry (1966 [1817]), S. 188.

9. »Kurzum, wir müssen von der himmlischen Moral zur irdischen Moral überwechseln« (Saint-Simon / Thierry [1966 (1817)], S. 37). Das Christentum hat sich überlebt, seine Herrschaft ist beendet: »Die Ära der positiven Ideen beginnt. Man kann der Moral keine anderen Motive mehr geben als die handfesten, gewissen und gegenwärtigen Interessen« (Saint-Simon / Thierry (1966 [1817]), S. 38).
10. Saint-Simon / Comte (1966 [1821]), S. 51.
11. Saint-Simon / Comte (1966 [1821]), S. 90.
12. Comte (1975 [1827–1842]), Bd. 1, S. 856 und 866.
13. Comte (1975 [1827–1842]), Bd. 2, S. 180 f.
14. Comte (1890 [1851–1853]), Bd. 2, S. 173 (1922 [1852]), S. 48 und 60.
15. Spencer (1969 [1874]), § 73.
16. Spencer (1969 [1900]), § 75.
17. Spencer (1969 [1900]), § 74.
18. Spencer (1969 [1900]), § 97.
19. Spencer (1969 [1900]), § 98.
20. Comte (vgl. Heilbron [1993]; Petit [1995]) und Spencer (Borlandi [1993]) werden in *Über soziale Arbeitsteilung* ausgiebig kommentiert, ebenso Saint-Simon, dem beinahe die Hälfte der Vorlesung über den Sozialismus gewidmet ist. Vgl. Durkheim (1971 [1895]).
21. Fournier (2007), Kap. 6.
22. Durkheim (1988 [1902]), S. 468, 471. Über den gesamten Text hinweg fungiert manchmal die Geselligkeit als mäßigendes Prinzip.
23. Durkheim (1988 [1902]), S. 471.
24. Durkheim (1988 [1902]), S. 472.
25. »Die einzige Macht, die dazu dienen könnte, den individuellen Egoismus zu drosseln, ist die Macht der Gruppe; die einzige, die dazu in der Lage ist, den Egoismus der Gruppen zu drosseln, ist die Macht einer anderen Gruppe, die diese einschließt«: Durkheim (1988 [1902]), S. 476.
26. Durkheim (1988 [1902]), S. 251–255.
27. Durkheim (1988 [1902]), S. 254.
28. Durkheim (1988 [1902]), S. 285.
29. Lukes (1973), S. 617–620; Fournier (2007), S. 124–125.
30. Durkheim (1971 [1895]).
31. Durkheim (1991 [1950]).
32. »Um dem Individualismus leichter den Prozeß machen zu können, verwechselt man ihn mit dem kleinlichen Utilitarismus und dem utilitaristischen Egoismus von Spencer und den Ökonomen. Das heißt, sich das Spiel sehr leicht zu machen« (Durkheim [1986 (1898)], S. 55). Durkheim erinnert an die Existenz der von Kant und Rousseau ihren Ausgang nehmenden Strömung, in der sich ein auf der Verallgemeinerung praktischer Maximen beziehungsweise auf dem Aufgehen der Einzelwillen im Allgemeinwillen beruhender moralischer Individualismus entwickelt.
33. Durkheim (1991 [1950]), S. 29.
34. Durkheim (1991 [1950]), S. 48.
35. Hirschman (1987 [1977]).
36. Faccarello / Steiner (2008a).
37. Dies wird bei Léon Walras anschaulich erklärt, der den Preis als eine natürliche Tatsache (Durkheim hätte soziale Tatsache gesagt) bezeichnet: »Der Weizen kostet 24 Francs pro Hektoliter. Halten wir zunächst fest, dass dieser Umstand den Charakter eines *natürlichen* Tatbestands hat. Dieser in Geld bemessene Wert des Weizens bzw. dieser Preis des Weizens ergibt sich weder aus dem Willen des Verkäufers noch aus dem Willen des Käufers, noch resultiert er aus einer willentlichen Einigung zwischen beiden. Der Verkäufer würde gerne teuer verkaufen, er kann es aber nicht, da der Weizen *nicht mehr wert ist* und weil, wollte er nicht zu diesem Preis

verkaufen, der Käufer eine Anzahl von Verkäufern fände, die dazu bereit wären. Der Käufer möchte nichts lieber als zum möglichst günstigen Preis kaufen, was ihm nicht möglich ist, da der Weizen *nicht weniger wert ist*, und weil er nicht zu diesem Preis kaufen wollte, fände der Verkäufer eine Anzahl von Käufern, die bereit wären, darin einzuwilligen« (Walras [1988], § 28).

38. Das ist ja die These, die im Zentrum des für die zweite Auflage von *Über soziale Arbeitsteilung* verfassten Vorworts steht, worin Durkheim die Tatsache zur Kenntnis nimmt, dass er die Arbeit zu den Berufsgruppen nicht mehr fertigstellen wird: »Mehrere Male weisen wir in diesem Buch auf die juristische und moralische Anomie hin, in der sich das ökonomische Leben augenblicklich befindet. In diesem Funktionsbereich existiert in der Tat die Berufsmoral nur in einem rudimentären Zustand. [...] Daraus folgt, daß die ganze Sphäre des kollektiven Lebens zum großen Teil der zügelnden Wirkung einer Regel entzogen ist«: Durkheim (1988 [1902]), S. 42.

39. Durkheim (1973 [1925]), S. 47.

40. Durkheim (1988 [1902]), S. 50.

41. Durkheim (1988 [1902]), S. 24 f.

42. Durkheim (1988 [1902]), S. 35.

43. »Die einzige Möglichkeit, solch einen Partikularismus mit all seinen Konsequenzen für das Individuum zu verhindern, ist die Schaffung eines speziellen Organs, dessen Aufgabe es ist, die umfassende Gemeinschaft bei diesen Teilgemeinschaften zu repräsentieren und ihnen gegenüber die Rechte und Interessen der umfassenden Gemeinschaft zu vertreten. Aber diese Rechte und Interessen sind identisch mit denen des Individuums«: Durkheim (1988 [1902]), S. 92.

44. Durkheim (1988 [1902]), S. 93.

45. Durkheim (1988 [1902]), S. 93. Dieser wichtige Aspekt, aufgrund dessen es sich verbietet, Durkheim wegen seines Plädoyers zugunsten der Berufsgruppen für einen konservativen, ja reaktionären Denker zu halten, war Gegenstand einer ausführlichen Darstellung (vgl. Spitzer [2005], Kap. 5 und 6). Kurioserweise wurde die konflikthafte Dimension des Durkheimschen Republikanismus schweigend übergangen zugunsten einer weiteren, mehr ins Auge springenden Dimension, nämlich der der sozialen Gerechtigkeit.

46. Durkheim (1971 [1895]), S. 267.

47. »Wenn man also einen Zustand, in dem das individuelle Ich sich mit Erfolg gegenüber dem sozialen Ich und auf Kosten desselben behauptet, mit Egoismus bezeichnen will, dann können wir diesen besonderen Typus von Selbstmord, der aus einer übermäßigen Individuation hervorgeht, als egoistisch bezeichnen« (Durkheim (1983 [1897]), S. 232).

48. Durkheim (1983 [1897]), S. 233 und 239.

49. »Da wir aber als *Egoismus* denjenigen Zustand bezeichnet haben, in dem das Ich sein Eigenleben führt und nur sich selbst gehorcht, drückt das Wort *Altruismus* recht gut den gegenteiligen Zustand aus, in dem das Ich nicht sich selbst gehört, wo es sich mit anderen Dingen außerhalb seiner selbst vermengt, wo der Pol, um den sich sein Verhalten dreht, außerhalb seiner selbst liegt, nämlich in einer der Gruppen, denen es angehört. Wir werden also die Bezeichnung *altruistischer Selbstmord* anwenden, wenn er aus einem intensiven Altruismus ersteht« (Durkheim (1983 [1897]), S. 247).

50. Durkheim (1983 [1897]), S. 266.

51. Besnard (1987), S. 90–92.

52. Durkheim (1983 [1897]), S. 419 und 422.

53. Durkheim (1983 [1897]), S. 422.

54. Dieser Schluss deckt sich mit der Neuausrichtung von Durkheims Forschungen, wie er selbst im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Thèse erklärt. Der Egoismus und die Anomie in der Wirtschaftswelt lassen sich durch die Berufsgruppen lindern. Dies hindert Durkheim freilich nicht daran, diese Fragen zugunsten anderer, ihm grundlegender erscheinender beiseite zu lassen: Wie kommt es zur Entstehung der Religionen und der moralischen Ideale, auf die gestützt

die Gesellschaften an sich selbst arbeiten, um die für ihre Entwicklung benötigten moralischen Ressourcen zu erzeugen?

55. Durkheim (1983 [1897]), S. 429.

56. Durkheim (1983 [1897]), S. 424.

57. Durkheim (1983 [1897]), S. 424.

58. Diese Behauptung widerspricht keineswegs der Durkheimschen These vom *homo duplex*. Gewiss wird der Egoismus auf sinnliche Begierden und ihre materielle Befriedigung zurückgeführt, Dinge, die nicht sozial konstruiert sind, doch beschränkt sich der Egoismus nicht auf diese sinnlichen Begierden. Durkheim deutet daher an, dass Soziales in den Egoismus eindringt: »Wir glauben gar, dass die Vorlieben, die wir einem anders gearteten Gegenstand entgegenbringen, welche Rolle dabei auch immer der Egoismus als Beweggrund spielt, notwendiger Weise ein Über-uns-hinaus-Gehen mit einschließen, das nicht in reinem Egoismus aufgeht. Das trifft beispielsweise auf Ruhmsucht und Machtstreben usw. zu« (Durkheim (1970 [1914a]), S. 317). Diese Behauptung deckt sich auch mit dem im selben Jahr gehaltenen Vortrag über die Zukunft der Religion, da Durkheim aus der Religion ein Produkt des Soziallebens und der dem Zustand dieses Soziallebens entsprechenden Ideale macht (Durkheim (1970 [1914b]), S. 312).

59. Durkheim (1983 [1897]), S. 455.

60. Durkheim (1988 [1902]), S. 480.

61. Durkheim (1973 [1925]), S. 108–110. Durkheim bedient sich nicht der Unterscheidung von Selbstliebe und Eigenliebe, auf die er doch in seiner Rousseau-Lektüre gestoßen sein muss. Anhand dieser Unterscheidung hätte er seinen Gedankengang gewiss klarer zum Ausdruck bringen können. Sinnliches Verlangen wie Hunger, Durst usw. richtet sich auf die Befriedigung des persönlichen Interesses, ist jedoch nicht egoistisch im Sinne einer übermäßigen und auf die Spitze getriebenen Selbstliebe, wie es die Eigenliebe ist. Durkheim muss daher den Begriff Egoismus in beiderlei Bedeutung verwenden.

62. Durkheim (1973 [1925]), S. 248.

63. Durkheim (1973 [1925]), S. 251–254.

64. Durkheim (1973 [1925]), S. 252.

65. Durkheim (1970 [1914a]), S. 315.

66. Vgl. Borlandi (1998).

67. Bouglé (1925 [1899]).

68. Bouglé (1922).

69. Bouglé (1932).

70. Bouglé verknüpft die egalitären Ideen eng mit dem Individualismus, d. h. mit dem Wert, der der menschlichen Person zugemessen wird: »Man kann sie [die Individuen] nicht gleichmachen, ohne den Umstand zu berücksichtigen, dass es Personen sind, das heißt unabhängige und eigenständige Aktivitätszentren. Und gerade das Gefühl für den Eigenwert der Person verbietet es, die Individuen in Gruppen von ungleichem Wert zusammenzupferchen. [...] Der Respekt vor dem menschlichen Geschlecht zerstört den Respekt vor der Kaste, aber nicht den vor der Persönlichkeit. Der Individualismus stellt in diesem Sinne das Herzstück des Egalitarismus dar. Die Idee des allen Menschen gemeinsamen Wertes schließt keinesfalls die Idee des dem Individuum eigenen Wertes aus, ganz im Gegenteil« (Bouglé [1925 (1899)], S. 25).

71. Bouglé (1922), S. 103–111.

72. Ebenso wenig geschieht dies in dem Buch von Léon Bourgeois, dem Begründer der Solidarismus-Lehre (Bourgeois (1998 [1896])). Auch wenn sich bei ihm ein Echo auf die Lehre Comtes vernehmen lässt, greift er das Thema Altruismus nicht auf.

73. Durkheim (1998), S. 81.

74. Halbwachs (1930).

75. Halbwachs ist darum bemüht, die beiden in Abhängigkeit von der sozialen Form zu unterscheiden, durch die der Tod eintritt: dem Ritual im Falle des Opfers, dem privaten Akt im Falle des Selbstmords: »Es gibt exemplarische Selbstmorde und es gibt eine Öffentlichkeit des Selbstmords. Daus folgt freilich nicht, dass der Freitod eine rituelle Handlung ist. Der Ritus ist die Form, die ein kollektiver Wille annimmt, wenn es für seine Zielerreichung notwendig ist, dass er sich explizit manifestiert, dass er sichtbar und fühlbar wird, um bei den Beistand Leistenden und Anwesenden eine Gefühlsgemeinschaft herzustellen und einen einmütigen Entschluss zu bewirken« (Halbwachs [1930], S. 476).
76. Halbwachs (1930), S. 479.
77. Steiner (2001), (2005), Kap. 5.
78. Durkheim (1998), S. 95–176.
79. Steiner (2009), Einleitung.
80. Hubert / Mauss (2012 [1899]), S. 213 f. [Übersetzung leicht modifiziert, A.d.Ü.]
81. Mauss (1975 [1925]), S. 12.
82. Mauss (1975 [1925]), S. 13.
83. Mauss (1975 [1925]), S. 126.
84. Mauss (1975 [1925]), S. 127. 1937 gibt Mauss die drei Vorlesungen zu den Berufsgruppen aus *Physik der Sitten und des Rechts* in der *Revue de métaphysique et de morale* neu heraus. Die zu diesem Anlass verfasste Einführung (Mauss [1969 (1937)]) bezeugt die Bedeutung, die er dem Thema beimisst, dem er schon beim Antritt seines Lehrstuhls am Collège de France im Studienjahr 1931–1932 ein Exposé gewidmet hatte.
85. »Der *homo oeconomicus* steht nicht hinter uns, sondern vor uns – wie der moralische Mensch, der pflichtbewußte Mensch, der wissenschaftliche Mensch und der vernünftige Mensch. Lange Zeit war der Mensch etwas anderes und es ist noch nicht sehr lange her, daß er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine« (Mauss [1975 (1925)], S. 135).
86. Dies Perspektive wurde seither von der Gruppe um Alain Caillé und die *Revue du MAUSS* weiterentwickelt. Vgl. Godbout / Caillé (1992) und Chaniel (2008).
87. Steiner (2005), S. 184–186.
88. Ich denke hier an den bekannten Artikel Amartya Sen über die »rationalen Trottel« (*rational fools*) und seine zentrale Behauptung, der zufolge ein persönlicher Einsatz (*commitment*), bei dem ein Individuum in vollem Bewusstsein in einen sozialen Tauschverkehr eintritt, bei dem es einen Verlust erleidet, sich (im Unterschied zum Altruismus, zumindest dem Spencers) unmöglich in die ökonomische Theorie integrieren lässt.
89. Vgl. Godbout (2000) und (2007).
90. Vgl. Coleman (1982).
91. Durkheim (1973 [1925]), S. 132. »Solche eindeutig sozialen Übel [Landstreicherei, Alkoholismus] können nur mit sozialen Mitteln behandelt werden. Das isolierte Individuum ist ihnen gegenüber machtlos. Das einzig wirksame Heilmittel liegt in der kollektiv organisierten Mildtätigkeit. Die Einzelbemühungen müssen gruppiert, zusammengefaßt und organisiert werden, um eine Wirkung zu haben. Dann aber hat die Handlung einen höheren moralischen Charakter, und zwar weil sie allgemeineren und unpersönlicheren Zielen dient.« Diese Formulierung fügt sich direkt in die im letzten Teil von *Der Selbstmord* entwickelte Argumentation ein: Die Berufsgruppen sind das Musterbeispiel für eine neue Organisation, deren Zweck es ist, das Soziale, d. h. moralische Regeln, die die Solidarität unter ihren Mitglieder stärken sollen, hervorzubringen. Man darf also die Art und Weise, wie Durkheim die Berufsgruppen einführt, durchaus wörtlich nehmen: »Aber in Wirklichkeit ist die Denkungsart eines Volkes ein Bewegungssystem von bestimmten Kräften, das sich durch einfache Befehle weder stören noch in der Richtung verändern läßt. Sie hängt nämlich damit zusammen, auf welche Weise die Elemente der Gesellschaft gruppiert und *organisiert* sind« (Durkheim [1983 (1897)], S. 461; Hervorhebungen durch den Autor).

92. Vgl. Donsimoni (1996).
 93. Boltanski (1993).
 94. Titmuss (1997).
 95. Vgl. Steiner (2009), Kap. 7 und 8.
 96. Vgl. Steiner (2008b).
 97. Roth (2007).
 98. Roth (2002).
-

INDEX

Mots-clés : altruisme, égoïsme, intérêt, désintérêt

Schlüsselwörter : Altruismus, Egoismus, Eigennutz, Uneigennützigkeit

AUTEURS

PHILIPPE STEINER

Philippe Steiner (geb. 1955) ist Professor an der Universität Paris-Sorbonne (Paris IV). Nähere Informationen finden Sie hier.