

Kapitel 1: Durkheim und Tarde: Holismus, Individualismus oder dritte Wege?

In den letzten Jahren lässt sich eine Wiederentdeckung von Gabriel Tardes Soziologie beobachten (Candea 2010b; Borch und Stäheli 2009b). Im Kontext dieser Wiederentdeckung kam es auch zu einem erneuten Interesse an einer Debatte zwischen Emile Durkheim und Tarde. Sie findet sowohl in den Schriften statt wie auch in einer mündlichen Auseinandersetzung 1903.¹⁰ Tarde galt dabei lange vorrangig als Vertreter eines methodologischen Individualismus (Lukes 1972: 303). Die neuere Tarderezeption nimmt ihn freilich häufig als einen Autor wahr, der sich auch diesem nicht zurechnen lässt. Die Ausdehnung des Sozialen, die Betonung des Unbewussten und des Relationalen werden als Theorieinnovationen verstanden, welche sich bereits bei Tarde als Argumente auch gegen eine individualistische Sozialtheorie finden lassen. Auf diese Deutungen komme ich weiter unten zu sprechen. Zunächst soll es um eine kurze Aufarbeitung der Debatte zwischen Tarde und Durkheim gehen.

1 Die Debatte

Tarde richtet sich gegen drei zentrale Annahmen Durkheims: die Annahme der Externalität sozialer Tatbestände, die Selbstständigkeit sozialer Tatbestände und die explanatorische Autonomie der Soziologie.

Soziale Tatbestände sind für Durkheim durch Äußerlichkeit und Zwanghaftigkeit gekennzeichnet: „Ein soziologischer Tatbestand ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben“ (Durkheim 1984: 114). Sie verhalten sich dabei *wie* die Dinge der Außenwelt (Durkheim 1984: 115). Für Durkheim bedeutet dieses „wie“ allerdings nicht, dass sie mit diesen gleichzusetzen sind. Durkheim sieht nämlich, dass sie zunächst durchaus „ideellen“ Charakter besitzen (Durkheim 1984: 117f.). Entscheidend wird dies auch für eine ontologische Per-

¹⁰ Vgl. die Berichte in Tarde (1969) und Durkheim (1975) Eine Zusammenstellung aus schriftlichen Äußerungen „rekonstruiert“ in Dialogform die Debatte zwischen beiden Autoren (Viana Vargas et al. 2008).

spektive auf die Realität des Sozialen (vgl. insbesondere Kapitel 3), denn den allein materiellen Produkten des Handelns (Verkehrswegen etc.) kommt noch kein sozialer Status zu, diesen gewinnen sie erst durch ihren Bezug auf kollektive Vorstellungen.¹¹

Die zweite zentrale Annahme Durkheims – die aus dieser Externalität des Sozialen folgt – ist, dass soziale Tatbestände eine Realität *sui generis* bezeichnen: „Ein Ganzes ist eben nicht mit der Summe seiner Teile identisch; es ist ein Ding anderer Art, dessen Eigenschaften von denen der Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, verschieden sind. [...] Kraft dieses Prinzips ist die Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt eine spezifische Realität dar, die einen eigenen Charakter hat.“ (Durkheim 1984: 187)

An dieser Stelle formuliert Durkheim ein emergenztheoretisches Argument. Soziale Phänomene hängen von der Verbindung der Individuen ab, bilden aber gleichwohl eine eigene Realität. Wie aber kann etwas von dem, was es bildet, als unabhängig gelten? Abhängigkeit und Unabhängigkeit gleichzeitig zu behaupten, stellt die zentrale Problematik der emergenztheoretischen Figur dar – gleichzeitig aber auch ihre Leistung, von der das Programm einer nicht-reduktionistischen Soziologie zentral abhängt (vgl. Kapitel 2).

Die dritte Annahme lautet, dass Soziales aus Sozialem zu erklären ist, nicht aus Individuellem oder Psychischem: „Die bestimmende Ursache eines soziologischen Tatbestands muß in den sozialen Phänomenen, die ihm zeitlich vorausgehen, und nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins gesucht werden.“ (Durkheim 1984: 193, im Original kursiv)

An allen drei Annahmen äußert Tarde Kritik. Den Ausgangspunkt bildet die Kritik an Durkheims Definition des Sozialen. Tarde hält nämlich bereits die Verengung auf die Zwanghaftigkeit für einen fehlerhaften Ausgangspunkt:

„A ce compte, il n'y aurait rien de plus social que le rapport établi entre vainqueurs et vaincus par la prise d'assaut d'une forteresse ou la réduction en esclavage d'une nation conquise, ni de moins social que la conversion spontanée de tout un peuple à une nouvelle religion ou à une nouvelle foi politique prêchée par des apôtres enthousiastes.“ (Tarde 1898: 71)

Durkheim reduziere soziale Phänomene auf einen Teilbereich dessen, was das Soziale ausmacht. Die Zwanghaftigkeit als solche ist aber für Durkheim fundamental, weil sie auf die Äußerlichkeit verweist. „Es [das kollektive Phänomen] ist ein Zustand der Gruppe, der sich bei den Einzelnen wiederholt, weil er sich

¹¹ Vgl. dazu Durkheims Unterscheidung zwischen morphologischen und physiologischen Ordnungen (Durkheim 1984: 112).

ihnen aufdrängt. Er ist in jedem Teil, weil er im Ganzen ist und er ist nicht im Ganzen, weil er in den Teilen ist.“ (Durkheim 1984: 111)

Zwang ist ein Indikator für Äußerlichkeit. Gleichwohl gilt, so viel sei angemerkt, dass er nicht hinreichend die Äußerlichkeit *des Ganzen* begründen kann. Denkbar bleibt nämlich, dass der Zwang von anderen ausgeht und nicht vom sozialen Ganzen. Es müsste sich erst zeigen lassen, warum Menschen einen Zwang akzeptieren sollten, an dessen Ausübung niemand ein individuelles Interesse haben kann.¹² Man kann demnach sagen, dass sozialer Zwang dann ein Indikator für die Irreduzibilität des Sozialen ist, wenn alle Personen ihm unterliegen und sich nicht plausibel machen lässt, dass er die Folge spezifischer individueller Interessen ist, so dass er auch dann wirkt, wenn niemand ein Interesse an seinem Vorliegen hat. Eine holistische Argumentation muss zeigen können, dass eine Verselbstständigung sozialer Prozesse nicht auf den Interessen Einzelner an ihrer Durchsetzung basiert (das zeigt sich beispielsweise als Spannung zwischen zwei Lesarten der Existenz korporativer Akteure: dienen sie mächtigen Interessen oder ihren eigenen, s.u. Kapitel 5), sondern sich auch dann ergeben kann, wenn niemand ein Interesse daran hat. So heißt es beispielsweise bei Uwe Schimank: „Die Akteure [...] erfahren bestimmte Zusammenhänge handelnden Zusammenwirkens, in denen sie stecken, als jenseits nicht nur des eigenen aktuellen Gestaltungsraumes, sondern diese Zusammenhänge stellen sich so dar, dass sie in wichtigen Hinsichten dauerhaft der Gestaltung *aller involvierten oder überhaupt aller vorstellbaren* gesellschaftlichen Akteure entzogen sind.“ (Schimank 2010: 464)(Kursivierung J.G.)

Wie aber kann – um zur Frage nach Emergenz zurückzukehren – etwas im Ganzen sein, ohne in den Teilen zu sein? Zum einen muss dies der Eigenständigkeit des Sozialen gerecht werden, zum anderen darf – auch dies werden wir genauer betrachten – die Emergenzbehauptung die Abhängigkeit von den Elementen nicht leugnen, weil sonst die Soziologie auf eine dualistische Theorie hinauslaufen würde, welche davon ausgehen würde, dass das Soziale auch dann noch existieren kann, wenn es gar keine Individuen geben würde –eine Folgerung, welche Tarde Durkheims Argumentation unterstellt:

“Que peut bien être la société, abstraction faite de *tous* les individus?”
(Tarde 1898: 74)

¹² „Darüber hat weder Hobbes noch Rousseau das Widerspruchvolle an der Annahme bemerkt, daß das Individuum selbst Urheber einer Maschine sein soll, deren wesentliche Rolle darin besteht, ihren Urheber durch Zwang zu beherrschen“ (Durkheim 1984: 202).

Durkheims Antwort hierauf besteht darin, dass die Gesellschaft systematisch von Individuen abhängt, gleichwohl aber eine eigene Realität bilden kann:

„Letztlich wendet die individualistische Soziologie nur die alte materialistische Metaphysik auf das soziale Leben an: sie erhebt in der Tat den Anspruch, das Komplizierte durch das Einfache zu erklären, das Höhere durch das Niedere, das Ganze durch die Teile, was schon in den Begriffen widersprüchlich ist. Gewiß, das entgegengesetzte Prinzip erscheint uns nicht minder unhaltbar; man kann ebensowenig den Teil vom Ganzen ableiten, wie es die idealistische und theologische Metaphysik tut, denn das Ganze ist nichts ohne die Teile, aus denen es sich zusammensetzt, und kann das, was es zu seiner Existenz benötigt, nicht aus dem Nichts schöpfen. Es bleibt also noch, die Phänomene, die im Ganzen entstehen, mit den charakteristischen Eigenschaften des Ganzen zu erklären, das Komplexe mit dem Komplexen, die sozialen Tatsachen mit der Gesellschaft und die Tatsachen des Lebens und des Geistes mit der Verbindung *sui generis*, aus der sie resultieren. Nur diesen Weg kann die Wissenschaft einschlagen. Das soll nicht heißen, daß es zwischen den verschiedenen Stadien des Realen keine Kontinuität gibt. Das Ganze bildet sich nur durch die Gruppierung der Teile, und diese Gruppierung geht nicht auf einen Schlag vor sich, wie durch ein plötzliches Wunder; zwischen dem Zustand der reinen Isoliertheit und dem Zustand der ausgeprägten Assoziation gibt es eine unendliche Reihe von Zwischenstufen. Doch in dem Maße, wie die Assoziation sich konstituiert, erzeugt sie Phänomene, die nicht unmittelbar von der Natur der assoziierten Elemente herrühren“ (Durkheim 1985: 77).

An dieser Stelle zeigt sich Tarde relativ unbeeindruckt. Nicht zu bezweifeln sei, dass es Synthesen gäbe, welche neue Eigenschaften, z.B. das Lebendige, hervorzubringen in der Lage seien. Dennoch gebe ein starkes Gegenargument gegen diese Annahme:

„Ici, en sociologie, nous avons par un privilège singulier, la connaissance intime de l'élément, qui est notre conscience individuelle, aussi bien que du composé, qui est rassemblée des consciences, et l'on ne peut nous faire prendre ici des mots pour des choses. Or, dans ce cas, nous constatons clairement que, individuel écarté, le social n'est rien, et qu'il n'y a rien, absolument rien, dans la société, qui n'existe, à l'état de morcellement et de répétition continuelle, dans les individus vivants, ou qui n'ait existé dans les morts dont ceux-ci procèdent.“ (Tarde 1898: 75)¹³

¹³ Und in der Monadologie heißt es: „Wenn wir einmal die soziale Welt betrachten und somit die einzige, die wir von innen kennen, so sehen wir Akteure, Menschen, die viel differenzierter, viel individueller charakterisiert, viel reicher an beständiger Veränderung sind als der Regierungsapparat, die Glaubens- oder Rechtssysteme, selbst die Wörterbücher und Grammatiken, welche aus ihrem Wettbewerb hervorgehen.“ (Tarde 2009b: 68) Dies ist eine Beobachtung, die sich im Übrigen schwerlich mit der Vereinnahmung Tardes für eine „symmetrische“ Sozialtheorie vereinbaren lässt, wie es Bruno Latour vorschwebt (siehe dazu unten). Zur Bedeutung des verstehenden Zugangs zu den

Tardes Beobachtung ist zentral, sie kann die Möglichkeit höherstufiger Emergenzen zwar nicht ausschließen, aber sie zeigt dreierlei: Erstens, die Behauptung, dass es eine soziale Emergenz gibt, nicht nur eine biologische oder chemische, muss solchermäßen gerechtfertigt werden können, dass es über die bloße Analogie hinausgeht (etwas, das auch Durkheim so sieht, Durkheim 1985). Zweitens, die Emergenzthese erfordert offensichtlich den Nachweis, dass Erklärungen mehr erfordern als dasjenige, was die Kenntnis der individuellen Vorstellungen alleine leisten kann. Drittens weist Tarde darauf hin, die Alternative zu einer holistischen Erklärung auch im Verweis auf die Handlungen von Personen liegt, welche zuvor gelebt haben. Die „Vorgängigkeit“ der Gesellschaft meint dann nicht eine von allen Individuen unabhängige soziale Wirklichkeit, sondern die Historizität von sozialen Prozessen. Wir werden sehen, dass Margaret Archer in diesem Sinne die Emergenzbehauptung temporalisiert. Was damit übersehen wird, ist der Umstand, dass die Handlungen anderer als individuelle Handlungen und deren Resultate wirken können und nicht vermittels höherstufiger Synthesen (vgl. insbesondere Kapitel 2).

Diese Historizität verweist für Tarde auf individuelle Schöpfungen – auch wenn die Beiträge der Einzelnen nicht immer sichtbar sind:

„Was man den Gegnern der Theorie der individuellen Ursachen in der Geschichte zugeben muß, ist, daß man sie verfälscht hat, indem man von großen Männern gesprochen hat, wo man von großen Ideen hätte sprechen sollen, welche oft in sehr unbedeutenden Menschen aufgestiegen sind, oder wo man sogar von kleinen Ideen sprechen mußte, von unendlich kleinen Neuerungen, die ein jeder von uns zu dem gemeinsamen Werke beigetragen hat.“ (Tarde 1908: 96, vgl. auch 97).

Es ist diese Überlegung, die individuelle Färbung (vgl. auch Tarde 1904: 80), welche Tarde auch gegen die dritte These von Durkheim, der Autonomie soziologischer Erklärungen anführt.¹⁴ Für Tarde ist das Einzelne stets wirklicher als das Allgemeine. Durkheims Idee, von der Allgemeinheit auszugehen, erscheint

Teilen vgl. auch Webers Beobachtung: „Wir sind ja bei ‚sozialen Gebilden‘ (im Gegensatz zu ‚Organismen‘) in der Lage: über die bloße Feststellung von funktionellen Zusammenhängen und Regeln (‚Gesetzen‘) hinaus etwas aller ‚Naturwissenschaft‘[...] ewig Unzugängliches zu leisten: eben das ‚Verstehen‘ des Verhaltens der beteiligten Einzelnen, während wir das Verhalten z.B. von Zellen nicht ‚verstehen‘, sondern nur funktionell erfassen und dann nach Regeln seines Ablaufs feststellen können“ (Weber 1980: 7).

¹⁴ Auch Durkheim sieht das Problem, dass kollektive Tatbestände an Individuen abgelesen werden müssen. „So gibt es gewisse Meinungsströmungen, die je nach der Zeit und dem Orte in ungleicher Stärke den einen beispielsweise zur Ehe, den anderen zum Selbstmord drängen, die Zahl der Geburten beeinflussen usw. Das sind gewiß soziale Phänomene. Auf den ersten Blick scheinen sie von der Form, in der sie in den einzelnen Fällen auftreten, nicht zu trennen. Aber die Statistik liefert uns das Mittel, sie zu isolieren.“ (Durkheim 1984: 110)

ihm daher notwendig als verfehlt. An eine autonome Erklärung durch Makroregularitäten glaubt Tarde nicht. Zwar bezweifelt er nicht, dass komparative statistische Analysen Sinn machen können, aber für ihn liegt die Erklärung sozialer Prozesse in der Mikroanalyse.

„La méthode comparative peut vérifier une hypothèse préconçue, mais si la vue de l'esprit est fausse, les résultats sont nuls. [...] La famille est une unité mal définie et il faut descendre jusqu'à l'individu pour trouver l'élément social. [...] La psychologie intermentale doit être aux sciences sociales ce que l'étude de la cellule est aux sciences biologiques. Ces sciences spéciales doivent employer la méthode comparative, mais pour les interpréter, les définir, les accroître, le secours de la psychologie intermentale est indispensable.» (Tarde in Durkheim 1975: 162f.)

2 Tarde als Kritiker des Individualismus?

Die gegenwärtige Wiederentdeckung Tardes lässt sich weniger auf eine Durchsetzung einer individualistischen Sozialtheorie zurückführen, sondern darauf, dass in Tardes Soziologie Momente gesehen werden, welche eine Überwindung des Gegensatzes von Holismus und Individualismus ermöglichen.

In der Folge sollen diese Überlegungen aufgenommen werden, nicht um vorrangig zu klären, was Tarde tatsächlich vertreten hat, sondern um systematisch die Frage zu verfolgen, welche anti-individualistischen Argumentationsmuster jenseits des Holismus vertreten werden können.

2.1 Bewusst - unbewusst

Erstens findet sich häufiger der Verweis darauf, dass Tarde der Bedeutung der Differenz zwischen Bewusstem und Unbewusstem keine fundamentale Bedeutung zugewiesen hat. So heißt es in den Gesetzen der Nachahmung:

„Nichts ist jedoch weniger wissenschaftlich als diese absolute Trennung, dieser scharfe Bruch zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen.“ (Tarde 2009a: 9)

Tarde kennt zwar eine Unterscheidung zwischen bewusster und nicht-bewusster Nachahmung, dies sei aber, so Christian Borch und Urs Stäheli, „letztlich begrifflich bedeutungslos, da Nachahmungen sich nicht durch die subjektiven Intentionen einzelner erklären lassen.“ (Borch und Stäheli 2009a: 10)

Tatsächlich wirft diese Folgerung die Frage auf, ob sie zwingend aus der Überlegung folgt, dass es keine strikte Unterscheidung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten gibt. Auch bei Max Weber werden flüssige Übergänge zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten gesehen, ohne dass daraus folgen müsste, dass seine Position nicht-individualistisch ist.¹⁵ Nicht-bewusste Handlungsmotivationen bleiben zunächst Motivationen der Individuen, so dass aus der Existenz des Unbewussten keine Kritik des Individualismus folgen muss (Rosenberg 1988: 24; vgl. auch unten Kapitel 7). Vielmehr haben wir es hier eher mit einer Zuschreibung zu tun, welche den Individualismus auf eine problematische Prämisse erst festlegt, um sie dann als unbegründet zurückzuweisen. Dies ähnelt im Übrigen der Strategie, welche Pierre Bourdieu verfolgt, wenn er den Habitus als Alternative zu Objektivismus und Subjektivismus stilisiert (Bourdieu 1979).

Übersehen wird zudem, dass es gute Gründe dafür gibt, unbewusste Motivationen als Grenzfälle prinzipiell verstehbarer – und in diesem Sinne *bewusstseinsfähiger* – Motive aufzufassen. Erstens sind Fälle „unbewusster“ Handlungsmotivationen häufig Sedimente bewusster Motivationen – wie im Falle von Routinisierungen, welche häufig als bewusst motivierte Handlungen beginnen. Zweitens macht erst die Annahme, dass unbewusste Handlungsmotive auch als bewusste handlungsmotivierend sein können, verständlich, wie Handeln durch Gründe überhaupt bewirkt werden kann.¹⁶ Wenn Randall Collins beispielsweise vermerkt, dass die bewussten Gründe in der Regel unzutreffende Reflexionen eines zugrundeliegenden Prozesses des emotionalen Magnetismus darstellen¹⁷, dann übersieht diese Bewertung, dass eine vollständige Trennung von effektiver Produktion des Handelns und ihrer bewussten Reflexion (eine Trennung, vor der

¹⁵ „Das reale Handeln verläuft in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines ‚gemeinten Sinns‘. Der Handelnde ‚fühlt‘ ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder ‚sich klar machte‘, handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig.“ (Weber 1980: 10)

¹⁶ „Vielmehr ist von sinnhaften Motivations- und speziell: Gefühlslagen solange zu sprechen, wie dieselben prinzipiell auch für den Akteur bewußtseinsfähig und – daher – adäquat sprachlich kommunikabel sind.“ (Weiß 1992: 55) Kausale Durchsichtigkeit des Handelns muss aus der Sicht einer individualistischen Handlungstheorie nicht bedeuten, dass Menschen immer genau wissen, was ihr Handeln veranlasst, aber dass Menschen sich nicht prinzipiell über das täuschen können, was ihr Handeln verursacht. Dies begründet ein „rationalistisches“ Vorurteil der verstehenden *Methode*, nicht die These, dass alles Handeln bewusst ist. „Dies Verfahren darf aber natürlich nicht als rationalistisches Vorurteil der Soziologie, sondern nur als methodisches Mittel verstanden und also nicht etwa zu dem Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben umgedeutet werden.“ (Weber 1980: 3)

¹⁷ „We operate through an emotional magnetism toward and repulsion from particular thoughts and situations in the flow of everyday life; we are seldom reflective about this, and are often grossly inaccurate in our assessments when we are reflective.“ (Collins 2004: 97) Vgl. zu Collins’ Handlungstheorie auch Greve (2012a).

Collins dann doch zurückschreckt) dazu führen würde, dass unverständlich werden würde, wie Gründe überhaupt wirken würden. An die Stelle einer besseren Handlungserklärung träte ein Verlust der Erklärung überhaupt (vgl. unten Kapitel 7). Diejenigen, welche den Zusammenhang zwischen bewusster Handlungswahl und effektivem Handeln vollständig auflösen, gelangen gerade nicht notwendig zu einer soziologisch überlegenen Handlungserklärung.

2.2 Auflösung der Grenzen des Sozialen

Insbesondere Latour hat den Gedanken stark gemacht, dass Tarde den Individualismus und den Holismus dadurch unterlaufe, dass er das Individuum nicht mehr als natürlichen Stoppunkt der Analyse betrachte (Candea 2010a: 7). Nicht nur der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft werde bei Tarde aufgehoben, sondern auch der von Sozialem und Natürlichem (Latour 2009b; a). Damit gehe einher, dass Tarde einen psychologischen Reduktionismus vermeide. Eine Problematik im Hinblick auf die Würdigung Tardes besteht darin, dass der Bezugspunkt für diese These im Wesentlichen in einer Schrift Tardes zu finden ist, nämlich der „Monadologie“, in der Tarde schreibt, *„dass jedes Ding eine Gesellschaft ist und dass alle Phänomene soziale Tatsachen sind.“* (Tarde 2009b: 51)

Systematisch liegt dahinter aber eine für den Individualismus tatsächlich zentrale Herausforderung: Die Privilegierung des Individuums muss sich nicht nur in der Abgrenzung gegenüber dem Holismus behaupten können, sondern auch gegenüber dem Naturalismus. Im Anschluss an Weber lautet die individualistische These, dass das Individuum deswegen die unterste Einheit der Analyse bildet, weil darunter die Verstehbarkeit endet, Verstehbarkeit in dem Sinne, dass ein intentionales Vokabular, also ein solches, welches auf Ziele, Absichten, Wünsche und Erwartungen aufbaut, z.B. für die chemischen und physikalischen Prozesse „innerhalb“ des Individuums – auf die Funktionsweise seiner Zellen etc. – nicht anwendbar ist (vgl. zu Webers Verstehensbegriff auch Schwinn 1993c). Eine symmetrische Beschreibung aber kennzeichnet die Akteur-Netzwerk-Theorie: „Anstelle zweier Vokabulare, eines für den Agenten und eines für die Ursachen, welche die Agenten agieren lassen, kann man mit einem einzigen auskommen“ (Latour 2009b: 57).

Die Ausdehnung des Handlungsbegriffs führt freilich in ein Dilemma: Entweder muss menschliches Handeln in einer Weise beschreibbar und erklärbar werden, die von Intentionalität und Reflexivität absieht, oder nicht-menschliches Handeln müsste sinnvoll in Begriffen von Intentionalität und Reflexivität beschreibbar sein. Eine wirklich symmetrische Anwendung führt im ersten Fall dazu, dass die gängigen Handlungserklärungen reformuliert werden müssen, so

dass Begriffe wie Ziel, Absicht, Präferenzen, Wünsche oder Entscheidungen in einem Vokabular gefasst werden können, das lediglich nicht-intentionale Begriffe enthält. Im zweiten Fall müsste sich zeigen lassen, dass auch für natürliche Gegenstände oder Artefakte das intentionale Vokabular angemessen ist. Genau dies scheint aber nur über rhetorische Gleichsetzungen einlösbar – wie die Kritiker an Akteur-Netzwerk-Theorie zu Recht eingewendet haben (Kneer 2010).

Exemplarisch ist hier auch eine Studie von Michel Callon über Kammuscheln in einer französischen Bucht, in der es in den 1970er Jahren zu einem Rückgang der Muscheln kam. In der Folge wurde ein Experiment durchgeführt, in dem eine japanische Technik angewendet wurde, die zu einer Verankerung neuer Muscheln in der Bucht führen sollte. Drei Gruppen von Entitäten sind dabei im Spiel: die Muscheln, die Wissenschaftler und die Fischer. Während ein erster Testdurchlauf mit einer begrenzten Menge an Muscheln erfolgreich verlief, galt das für einen zweiten Großversuch nicht. Eine Erklärung dafür findet sich im Verhalten der Fischer, die ungeduldig wurden: „Am Heiligabend konnte eine Horde von Fischern“, schreibt Callon, „der Versuchung eines wundersamen Fanges nicht länger widerstehen und fischte schamlos. Damit verleugneten sie brutal und ohne ein Wort zu sagen ihre Sprecher und ihre langfristigen Pläne.“ (Callon 2006: 166) Aber auch die Muscheln verhalten sich nach Callon unkooperativ, weil sie sich nicht in der gewünschten Zahl verankern. „Die Kammuscheln werden zu Dissidenten. Die bereitwilligen Larven werden von jenen betrogen, die sie repräsentieren sollten.“ (Callon 2006: 165) Will man die Symmetrie zwischen den Fischern und den Larven beibehalten, so muss man auch den Larven Motive unterstellen. Aber dies fällt schwer, denn während die Verankerung im ersten Versuch auf das Bestreben der Vermehrung zurückgeführt werden konnte, fehlt ein sinnhaftes Motiv für die Verweigerung der Gefolgschaft, welches aber für die Fischer vorliegt: Sie maximieren ihre kurzfristigen Interessen. Am Ende seiner Studie wechselt Callon wieder die Beschreibung. Es sind entsprechend nicht Motive, die das Geschehen bestimmen, sondern Prozesse der „Verschiebungen“, wie Callon sagt, zwischen Meeresströmungen, Fressfeinden der Muscheln, den Beurteilungen durch die Wissenschaftler und dem Verhalten der Fischer, die das Geschehen ausmachen. Die intentionale Beschreibung wird wieder verlassen. Wäre nun die Symmetrie Ausdruck der Verfasstheit der agierenden Entitäten, so könnten die Motive der Fischer keine kausale Bedeutung für das Scheitern besitzen.

Unklar ist bei Tarde in welchem Maße er diese Symmetriebehauptung tatsächlich akzeptiert hätte. Einerseits ist für ihn Wiederholung zwar eine universelle Erscheinung, sie vollzieht sich aber andererseits im Sozialen dann doch wieder in einer anderen Form als im Falle des Natürlichen (vgl. auch Borch und Stäheli 2009a: 35).

„Das Gesetz der Wiederholung ist also, mag es sich nun um die wellenförmige oder gravitatorische Wiederholung der physikalischen Welt, um die erbliche oder gewohnheitsmäßige Wiederholung der organischen Welt oder um die nachahmende Wiederholung in der sozialen Welt handeln, die Tendenz, durch progressive Erweiterungen von einer relativ infinitesimalen zu einer relativ unendlichen Größe überzugehen. Das Gesetz des Gegensatzes ist nichts anderes: es besteht in einer Tendenz, sich, von einem lebenden Punkt ausgehend, in einer immer größeren Sphäre zu erweitern. In der Soziologie ist dieser Punkt das Gehirn des Individuums, die Zelle dieses Gehirns, wo infolge einer Kreuzung zweier von außen kommender Nachahmungsstrahlen ein Widerspruch zwischen zwei Anschauungen oder zwei Strebungen entsteht.“ (Tarde 1908: 104)¹⁸

Nachahmung wird entsprechend als Spezifikum sozialer Sachverhalte verstanden: „Das ständige Merkmal einer sozialen Tatsache also, welcher Art sie nun auch sein mag, ist, daß sie nachahmend ist. Und dieses Merkmal ist ausschließlich den sozialen Tatsachen eigen.“ (Tarde 1908: 21)

Vielfach findet sich bei Tarde zudem eine deutliche Bindung an menschliche Individuen als Träger der Relation.¹⁹ Hinzu kommt schließlich, dass bei Tarde auch die Erklärung, warum es im Sozialen zu Wiederholungen kommt, eine „handlungstheoretische“ Begründung erfährt – Nachahmungen und Erfindungen kommen nicht motivlos zustande.²⁰

„Man wirft mir vor, daß ich den menschlichen Herdentrieb und dessen soziale Bedeutung sowie die Bedeutung der erfinderischen Vorstellungskraft übertreibe. Denn der Mensch erfindet nicht zum Spaß, sondern aus einer empfundenen Notwendigkeit heraus. [...] Außerdem imitiert der Mensch seine Vorfahren oder fremde Zeitgenossen nicht nur aus der Lust der Nachahmung heraus. Er kopiert und übernimmt vielmehr nur jene der seiner Nachahmung angebotenen Empfindungen, die ihm nützlich oder wahr erscheinen.“ (Tarde 2009a: 113, zur Unterscheidung aktiver und passiver Nachahmung auch 116)

¹⁸ Als allgemeines Prinzip wird in der Monadologie die Differenz ausgewiesen: „Existieren heißt differenzieren; die Differenz ist in gewissem Sinn das Wesen der Dinge, was ihnen zugleich völlig eigen und gemeinsam ist.“ (Tarde 2009b: 71f.) Über Gilles Deleuze hat dies die französische Rezeption von Tarde stark beeinflusst.

¹⁹ „Ich behaupte nun, daß die Wechselbeziehung dieser beiden Personen der einzige und notwendige Grundstock des sozialen Lebens ist, und daß sie ursprünglich stets in einer Nachahmung der einen dieser beiden Personen durch die andere besteht.“ (Tarde 1908: 20) In diesem Sinne auch: „Aber meiner Ansicht nach muß man die Analyse noch weiter führen und die elementare soziale Anpassung [...] in dem Gehirn selbst, in dem individuellen Genie des Erfinders suchen.“ (Tarde 1908: 84)

²⁰ So z.B. die Kritik von George Herbert Mead: „Warum sollte eine Person winken, nur weil eine andere winkt? Welcher Reiz würde eine andere Person dazu veranlassen, so zu handeln? Der Anblick einer Person, die anders handelt? Das ist eine unmögliche Annahme.“ (Mead 1973: 92) Vgl. dazu ausführlicher Ruth Leys (2009).

Reduktiver Individualismus

Zum Programm und zur Rechtfertigung einer
sozialtheoretischen Grundposition

Greve, J.

2015, VIII, 236 S. 6 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-06556-0