Trivium

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

32 | 2021
Institutions

Der Geist der Institutionen

Vincent Descombes

Traducteur : Bernd Schwibs

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/7531>

DOI : 10.4000/trivium.7531

ISBN : 1963-1820

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Vincent Descombes, „Der Geist der Institutionen“, *Trivium* [Online], 32 | 2021, online erschienen am 28 Januar 2021, abgerufen am 18 März 2021. URL: <http://journals.openedition.org/trivium/7531> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/trivium.7531>

Ce document a été généré automatiquement le 18 mars 2021.

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.

Der Geist der Institutionen

Vincent Descombes

Traduction : Bernd Schwibs

NOTE DE L'ÉDITEUR

Originalausgabe | édition originale

»L'esprit des institutions«, Auszug (§ 19.3 und 19.4), in: Vincent Descombes: *Les institutions du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1996, S. 291–308.

Wir danken Herrn Vincent Descombes und dem Verlag Les Éditions de Minuit für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in deutscher Übersetzung zu publizieren.

Nous remercions M. Vincent Descombes et Les Éditions de Minuit de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

- 1 Der objektive Geist: der Ausdruck ist, wie ersichtlich, nicht der allerglücklichste; er begünstigt Zweideutigkeiten. Wenn er sich an dieser Stelle aufzwingt, dann nur deshalb, weil ihn die Philosophen benutzen, wenn sie unterstreichen wollen, dass Soziales nicht auf Nichtsoziales reduziert werden darf. Deshalb übernehme ich ihn meinerseits, um damit das System der Ideen zu bezeichnen, auf denen die Institutionen einer Gesellschaft gründen, was man, in Anlehnung an Montesquieu, den Geist der Institutionen nennen könnte. Wie sind diese kollektiven Ideen aufzufassen?
- 2 Haben zwei Personen die gleiche Idee oder die gleiche Meinung, sagt man gern, sie teilten diese Idee oder diese Meinung. Dabei ist der Begriff der *Teilung* in Hinblick auf Ideen oder Meinungen durchaus nicht so klar wie man es sich wünschen würde. Zum Beleg kann auf eine Unterscheidung Charles Taylors zwischen *intersubjektiven* Bedeutungen und *gemeinsamen* Bedeutungen zurückgegriffen werden.¹ Spricht der Soziologe lediglich von Bedeutungen, die von den Mitgliedern einer Gruppe geteilt werden, vernachlässigt er eine zentrale Unterscheidung zweier Arten von Ideengemeinschaften.²
- 3 Die intersubjektiven Bedeutungen entsprechen den Phänomenen, bei denen zwischen unabhängigen Subjekten *Konsens* herrscht. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Geschmack.

Eine Meinungsumfrage kann ergeben, dass das Publikum tendenziell diesem bestimmten Konsummodell, diesem bestimmten Kleidungsstück, dieser bestimmten Art von Freizeitvergnügen zuneigt. Das heißt, dass viele Leute – das genaue Verhältnis bemisst die empirische Soziologie – die gleichen Vorlieben zum Ausdruck bringen, sich im gleichen Sinne äußern, auf den ihnen vorgelegten Fragebogen auf die gleiche Art antworten (wobei jeder für sich antwortet). Diese Ähnlichkeit der Geschmacksurteile kann nun anhand der historischen Voraussetzungen ihres Zustandekommens in einem jeden empirisch erklärt werden (Erziehung, Werbung).

- 4 Die Übereinstimmung der Geschmacksurteile bildet für eine ganze philosophische Schule das Paradigma einer freien Übereinkunft zwischen menschlichen Subjekten. Handelt es sich doch um eine Konvergenz von Urteilen, die jeder unabhängig fällt, die aber nicht zufällig zustande kommen. Das Geschmacksurteil zeichnet sich folglich durch zwei beachtenswerte Merkmale aus. Zum einen, wer ein Geschmacksurteil äußern will, will damit eben genau Geschmack beweisen und nicht nur eine schlichte idiosynkratische Reaktion seinerseits bekunden. Er geht also davon aus, dass in seinem Urteil mehr zum Ausdruck kommt als die Besonderheiten einer individuellen Sensibilität: Er beruft sich vielmehr auf einen, wie es heißt, *sensus communis*, auf eine menschliche Form der Sensibilität. Allerdings kann die Berufung auf eine solche Universalie das Subjekt nicht davon entbinden, seine eigenen ästhetischen Urteile zu fällen. Es ist bezeichnend, dass jeder, auch wenn er den Anspruch erhebt, ein gültiges Urteil auszusprechen (das sich mithin, wenn es in richtiger Weise gebildet, wenn es ein reines Geschmacksurteil ist, all denen aufzwingt, die Geschmack beweisen), darauf Wert legt, sein Urteil *selbstständig* zu bilden. Niemand akzeptiert es, sich in dieser Hinsicht einem Experten zu überlassen (wie er es bei einer wissenschaftlichen oder technischen Frage tun würde, die seinen eigenen Kenntnisstand übersteigt). Niemand sagt: Der Rezensent meiner Tageszeitung hat geschrieben, dass der Film, den ich nicht gesehen habe, ausgezeichnet war, also mag ich diesen Film.
- 5 Wenn sich diese Philosophen gern auf Kants Analysen aus der *Kritik der Urteilskraft* beziehen, dann deshalb, weil man darin ihres Erachtens das Geheimnis eines authentischen menschlichen Bandes findet, eines Bandes also, das paradoxerweise die einzelnen *freien* Subjekte aneinander *bindet*. Sie suchen darin mithin das, was ein Hegelianer das Band von Bindung und Nichtbindung nennen könnte, eine Übereinkunft, die ihrer Bestimmung nach sich unter Bedingungen einer völligen Unabhängigkeit der Einzelnen herstellen soll, dergestalt, dass darin das Universelle einer menschlichen Gemeinschaft manifest wird.
- 6 Eine solche Gemeinschaft, hervorgebracht in der freien Begegnung unabhängiger Urteile, beruht auf einer Universalie der Ähnlichkeit und nicht der Beziehung.³ Selbst wenn die Idee des Geschmacks uns ermächtigt, nach der Übereinkunft zu suchen, muss abgewartet werden, bis die Menschen jeder für sich die ästhetische Erfahrung gemacht haben, um zu sehen, ob Konsens besteht oder nicht. Diese menschliche Gemeinschaft ist also eine Intersubjektivität. Mit anderen Worten, sie bleibt eine Vernunft-Beziehung: Wie die weiße Mauer Londons aufgrund ihrer Farbe allen weiß getünchten Mauern gleicht, so ist mein Urteil über den ästhetischen Wert der gerade am Himmel dahinziehenden Wolke im Prinzip kommunizierbar. Ist mein Empfinden im authentischen Sinn ästhetisch, müsste jedes menschliche Wesen, das sich in die Geschmackshaltung versetzt, die gleiche Erfahrung machen und das gleiche Urteil fällen. Doch ich könnte auch der einzige, alleinige Betrachter dieses flüchtigen

Schauspiels sein. Niemand sonst hätte zur gleichen Zeit die Augen auf diese Wolke gerichtet, und da wäre sie auch schon wieder weg, für immer verschwunden. Die Beziehung auf den Anderen, die im Geschmacksurteil postuliert wird, ist folglich rein ideal, ist nur eine Beziehungsmöglichkeit. Deshalb ist es angebracht, an dieser Stelle von einfacher Intersubjektivität zu sprechen und nicht von Gesellschaft.

- 7 Taylor weist nach, dass die Unterteilung in zwei Klassen von Bedeutungen, über die eine Person verfügt: die persönlichen (idiosynkratischen) und die geteilten Bedeutungen, für die Beschreibung des sozialen Lebens nicht ausreicht. Eine dritte Klasse muss hinzugefügt werden, die man *gemeinsame* Bedeutungen nennen kann. Zum Beispiel haben zwei Wähler aus zwei Wahlbezirken das gleiche Wahlverhalten, wenn ihnen in den Sinn kommt, einen Kandidaten aus derselben Partei zu wählen. Wähler A und Wähler B wählen beide konservativ: es ist folglich dieselbe Wahl, obwohl es zwei Wähler sind und sie für unterschiedliche Kandidaten votieren. Diese beiden Wähler *teilen* eine politische Meinung. Doch das, was sie teilen, ist eine Meinung, die sich bei jedem von ihnen auf eigenständige Weise darstellt. Eine politische Meinung zu teilen gehört also zur Intersubjektivität, dem Zusammentreffen zweier Subjekte (jedes bildet sein Urteil unter Bedingungen der *Selbstbezüglichkeit*).
- 8 Taylor nennt dann das Beispiel einer Praxis wie der Verhandlung, das heißt einer Institution, die es »Parteien« erlauben soll, sich nach diversen Etappen der Konfrontation zu einigen. Unter günstigen Bedingungen kann sich daraus ein intersubjektiver Geist entwickeln. Dafür müssen die Partner der Verhandlung dahinkommen, sich den Gegenstand ihrer Verhandlung mit hinreichend benachbarten Termini vorzustellen. Doch bereits dieses Beispiel, das für Kooperation steht, zwingt uns, *gemeinsame* Bedeutungen einzuführen, Bedeutungen, deren Gemeinsamkeit nicht aus einem intersubjektiven Konsens hervorgeht.
- 9 Glücklicherweise kann man an einer Wahl (bei der verschiedene Kandidaten und Parteien aufeinandertreffen) oder an einer Verhandlung teilnehmen, ohne zwangsläufig Meinungen zu haben, die mit denen der eigenen Nachbarn übereinstimmen. Andererseits ist es unbedingt notwendig, die Vorstellungen oder Gedanken, auf denen diese Institutionen beruhen, zu teilen. Damit diese Uneinigkeit, dieser Meinungskonflikt bei einer *Verhandlung* oder einer *Wahl* als solcher thematisch wird, müssen die Beteiligten die gleiche Vorstellung von dem haben, was sie gerade tun (verhandeln, wählen). Faktisch teilen die konservativen Wähler mit den progressiven Wählern die Vorstellungen, die es ihnen ermöglichen, bei einer Wahl ihre Uneinigkeit zum Ausdruck zu bringen. Diese gemeinsamen Vorstellungen sind keine »gemeinsamen Punkte«, die man entdeckte, wenn man in die Köpfe schauen könnte. Es sind *instituierte* Bedeutungen, die nicht nur *öffentlich*, sondern *gesellschaftlich* sind. Identisch sind sie nicht aufgrund einer Art Koinzidenz (erklärbar anhand der Ähnlichkeit von Lebensbedingungen und Erfahrung). Sie werden den Individuen eingeschärft, so dass von jedem einzelnen koordiniertes und vom Gesichtspunkt der Gruppe aus gesehen vernünftiges Verhalten möglich wird.
- 10 Am Tag der Wahl ist niemand mit der Aufgabe betraut, nachzuprüfen, ob die Wähler an der Urne sich wirklich angemessen vorstellen, was sie eigentlich tun sollen. Durchaus möglich, dass unter einer umfänglicheren Population Personen daran teilnehmen, die über die Bedingungen der Wahl in völliger Unkenntnis sind oder sich einbilden, etwas ganz anderes zu tun. Derartige Unsinnigkeiten stellen notwendigerweise eine Ausnahme dar, sonst verlöre die Institution ihre Existenz. Folglich geht man davon aus,

dass der Praktik ein unpersönlicher und allgemeiner Sinn eignet, der außerhalb der Meinungen von Pierre oder Paul definiert ist, ja bevor Pierre und Paul überhaupt den Sinn dieser Praktik erworben haben.

- 11 Der Sinn der Praktik gehört also weder distributiv noch kollektiv den Individuen. Wie Taylor schreibt:

»Die [...] Bedeutungen und Normen sind nicht einfach in den Köpfen der Handelnden, sondern draußen, in den Praktiken selbst – Praktiken, die nicht als eine Reihe von individuellen Handlungen anzusehen sind, sondern die im wesentlichen Modi der sozialen Beziehung, des wechselseitigen Handelns sind.«⁴

Damit stoßen wir auf etwas vom objektiven Geist Hegels:

»In diesem Sinne sind die Institutionen und Bräuche einer Gesellschaft eine Art Sprache, in der ihre fundamentalen Ideen zum Ausdruck kommen. Was in dieser Sprache ›gesagt‹ wird, sind nicht Gedanken, die nur in gewissen Individuen entstehen könnten, sondern vielmehr die gemeinsamen Gedanken einer Gesellschaft, denn sie sind in ihrem kollektiven Leben eingeschlossen, in den Gewohnheiten und Institutionen, die untrennbar zur Gesellschaft gehören. [...] Sie sind nach Hegel ›objektiver Geist‹.«⁵

- 12 Damit es objektiven Geist gibt, muss zur Intersubjektivität noch etwas hinzukommen: die Institution. Intersubjektivität führt uns nicht weiter als bis zur *Dialogizität*, das heißt der Vorstellung einer Beziehung zwischen dem (gegenwärtigen) Selbst und dem (künftigen) Selbst. Peirce, Erfinder jener Idee, dass das denkende Subjekt nicht cartesianisch sein kann, da es dialogisch ist, schreibt, dass »Denken immer entsprechend der Form eines Dialogs voranschreitet.«⁶ Ja, aber Dialog zwischen wem und wem? Einem Dialog zwischen einem (punktuellen) *Ich* und einem weiteren (punktuellen) *Ich*. Es ist minder wichtig, ob der Empfänger eines Gedankens eine andere Person ist oder dieselbe Person etwas später. Wenn ich in mein Notizbuch etwas mit Datum von morgen notiere (»beim Reisebüro vorbeigehen und das Flugticket abholen«), ist mein Denken dialogisch. »Eine einsame Dialektik ist immer noch eine Form von Dialog.«⁷ Peirce meint damit, dass der Gedanke nicht im jeweiligen Augenblick gegeben ist, dass er nicht das intuitive Erfassen einer einfachen Natur oder einer Verbindung einfacher Naturen kraft des Blicks des Geistes (*acies mentis*) ist. Denken, das heißt einen Gedanken setzen mit Blick auf die Konsequenzen, die daraus (durch ein anderes Selbst) gezogen werden, oder es heißt, die Konsequenz aus etwas ziehen, das bereits (durch ein anderes Selbst) gesetzt wurde. Der Philosoph der Dialogizität könnte natürlich die These vertreten, dass der Dialog zu mehreren dem Dialog mit sich selbst vorausgehen muss, und zwar nicht nur empirisch, sondern begrifflich. Diese Beobachtung ist richtig; aber dann handelt es sich um Voraussetzungen des Erlernens des Dialogs und nicht um eine Voraussetzung des Denkens als solchen. Denken ist seinem Wesen nach dialogisch, aber es kann sich abgeschieden von allen realen Beziehungen zu einer anderen Person vollziehen.
- 13 In dieser Hinsicht führt der Begriff der Dialogizität (vertreten von deutschen Philosophen, die die kritische Philosophie mit einem Schuss Pragmatismus erneuern wollten⁸) nicht weiter als der phänomenologische Begriff der Intersubjektivität. Denn es ist höchst beachtenswert, dass die Phänomenologen die »Konstitution des Anderen« (der bestimmten Phänomenen zuzuweisende Sinn des Anderen) und die »Konstitution des künftigen Selbst« gleichsetzen.⁹

14 Was fügt der Begriff *Institution* dem eines Verhältnisses zwischen zwei Subjektivitäten oder zwei Positionen des Selbst zu unterschiedlichen Zeitpunkten oder an unterschiedlichen Punkten der Welt hinzu?

15 Außer Frage, dass Institution in ihrer soziologischen Bedeutung zu begreifen ist, also in dem Sinne, in dem sie das spezifisch soziale in den sozialen Tatsachen bezeichnet. Dazu schreiben Mauss und Fauconnet:

»Denn was ist eine Institution wenn nicht eine bereits bestehende Gesamtheit von Handlungen und Vorstellungen, die die Individuen vorfinden und die sich ihnen mehr oder weniger aufzwingen? Es gibt keinen Grund, diesen Ausdruck ausschließlich, wie es gewöhnlich geschieht, den grundlegenden sozialen Übereinkünften vorzubehalten. Wir verstehen unter diesem Wort also die Gebräuche und Moden, die Vorurteile und die abergläubischen Überzeugungen ebenso wie die politischen Verfassungen und zentralen rechtlichen Organisationen; denn alle diese Phänomene sind von gleicher Natur und nur graduell verschieden.«¹⁰

Die Institutionen sind also nicht nur große Organisationen (wie Kliniken oder Parlamente); sie sind auch begriffliche Systeme. Allgemein, so erklären Mauss und Fauconnet, trennt die Soziologie nicht die Morphologie von den Vorstellungen (der Ideologie). Institutionen sind folglich Arten sowohl des Denkens wie des Handelns.¹¹

16 Was signalisiert den institutionellen Charakter einer gemeinsamen Bedeutung? Was zwingt uns, sie zu isolieren? Das ist ihre strukturelle Seite. Die intersubjektiven Bedeutungen verlangen nicht, dass das »wir«, das sie zum Ausdruck bringt, einen sozialen Charakter aufweist, allenfalls indirekt (wenn die Übereinstimmung zweier Subjekte auf den Einfluss zurückgeführt werden kann, den ihre jeweiligen Milieus auf sie ausüben, und darauf, dass diese Milieus sich gleichen). Im Unterschied dazu werden bei den authentisch gemeinsamen Bedeutungen nicht zwei freie Subjektivitäten gegenübergestellt, sondern zwei Partner, die Unterschiedliches tun müssen und deren Rolle und Status durch eine bestehende Regel, einen sozialen Gebrauch, dem alle folgen, festgelegt wird.

17 Max Weber hat vorgeschlagen, von sinnhaftem sozialem Handeln dann zu sprechen, wenn der Handelnde sein Verhalten auf das des Anderen bezieht.¹² Ein typisches Beispiel für soziales Verhalten wäre, darauf zu achten, dass vorbeigehende Fußgänger nicht gerempelt werden. Oder wenn der Musikliebhaber abends sein Radio leiser stellt, um seine Nachbarn nicht zu stören. Er befließte sich eines im eminenten Sinn sozialen Handelns, insofern niemand mitbekommen würde, dass er Musik hört. Von Raymond Aron stammt noch dieses Beispiel: Der Professor spricht langsam und deutlich, um den Studenten, die sich Notizen machen, ihre Arbeit zu erleichtern.¹³

18 Die Weber'sche Definition des Sozialen ist offensichtlich zu beschränkt. Sie begnügt sich mit zwei Voraussetzungen: dem Bewusstsein von der Gegenwart des Anderen und dem Bewusstsein der Interaktionen. Doch etwas fehlt noch: die Komplementarität der Rollen. Um beim Beispiel von Aron zu bleiben: das soziale Handeln des Professors rührt nicht daher, dass er bei seiner Rede auf die Studenten achtet, sondern dass er lehrt. Damit ergibt sich ein triadisches System: er *hält* eine Vorlesung vor Studenten, die sie *rezipieren*. Ohne das Handeln der Studenten, die beim Professor einen Lehrstoff lernen, kann dieser noch so langsam und deutlich sprechen, er lehrt nicht. Lehren ist nicht etwas, was man allein dadurch machen kann, dass man seine Worte und Gesten an den Anderen ausrichtet.

- 19 Castoriadis hat Webers Definition kritisiert und dabei den Finger in die Wunde gelegt: Weber unterlässt es, dem Sinn für das Subjekt einen Sinn vorausgehen zu lassen, der für niemanden ist (einen anonymen Sinn, den Sartre verurteilt). »[E]s [kann] keinen Sinn für ein Subjekt geben [...], wenn er nicht tatsächlich Sinn für niemanden ist: gesellschaftliche Bedeutung und Institution dieser Bedeutung.«¹⁴ Was ermächtigt den Philosophen zu schreiben: »es kann keinen ...«? Dies geht nicht auf eine Mechanik des Sozialen zurück, sondern auf eine begriffliche oder metaphysische Voraussetzung. Dem Sinn sozialen Handelns ist eigen, anhand einer inneren Beziehung mit einem komplementären sozialen Handeln verbunden zu sein. Deshalb sind Webers »Idealtypen« unzureichend:

»Der ›Idealtyp‹ des römischen Bürgers verweist *von sich aus* auf den ›Idealtyp‹ der römischen Frau, der römischen Religion, der römischen Gesetze – und so weiter. Ein theoretisches Konstrukt kann jenen inneren Zusammenhalt, jenes Außer-sich-sein, das jeder dieser Bedeutungen innewohnt, niemals gewährleisten.«¹⁵

In diesem Werk kritisiert Castoriadis vehement den Strukturalismus (worunter er eine Verbindung von Formalismus und strukturaler Kausalität verstand), vertritt aber eine Sichtweise, die genau dem entspricht, was ich als strukturalen Holismus bezeichnet habe. Denn den grundlegenden historischen Charakter der Bedeutungen kennzeichnet er wie folgt:

»[S]cheinbar ähnliche ›Institutionen‹ können radikal andere sein, weil sie in anderem gesellschaftlichen Rahmen auch von anderen Bedeutungen getragen werden. Um nur ein drastisches und klares Beispiel anzuführen: Der Bezug auf einen ›Idealtyp‹ der Bürokratie überhaupt muß wohl oder übel die entscheidenden Unterschiede zwischen der Bürokratie beispielsweise des chinesischen Kaiserreichs und der modernen kapitalistischen Bürokratie verwischen.«¹⁶

Wir stoßen hier auf den Gedanken, wonach soziale Beziehungen den Charakter von inneren Beziehungen eines Systems aufweisen: der römische Bürger ist ein Familienoberhaupt, der Lehrer ist Lehrer einer Klasse. Sie sind, kurzum, dyadische Einheiten innerhalb eines Systems von Institutionen.

Das Subjekt der Institutionen

- 20 Im Folgen versuche ich diesen Begriff des sozialen Subjekts als dyadische Einheit eines Systems näher zu fassen. Dazu werde ich auf eine allgemeine Beobachtung Louis Dumonts rekurren.
- 21 Häufig wird die grundlegende Frage aufgeworfen, ob die Begriffe *Person*, *Subjekt*, *Individuum* westliche oder universelle Begriffe sind. Alle entschiedenen Antworten scheinen auf den ersten Blick unwahrscheinlich. Wie sollten diese Begriffe nur westlichen Ursprungs sein? Sollten Völker mit anderen intellektuellen Traditionen in der Konfusion leben? Will man tatsächlich die These vertreten, dass sie außerstande wären, mein von dein, Paul von Pierre zu unterscheiden? Die, welche den Historizismus so weit treiben wollen und bereitwillig sagen, dass es durchaus Menschen gibt, die derartige Unterschiede nicht machen, sind eher selten. Aber die entgegengesetzte Antwort ist nicht minder abwegig: Wollen wir behaupten, dass jedes menschliche Wesen eine Vorstellung von sich selbst hat als eines sich selbst bewussten Subjekts, ausgestattet mit seinen Rechten als Menschen und versehen mit einem einzigartigen Schicksal? Unmöglich, wissen wir doch, dass diese Ideen alles andere als universell

sind, dass sie nach und nach zutage getreten sind. Wir wissen, dass sie eine Geschichte aufweisen, deren Etappen wir nachzeichnen können.

- 22 Dumont lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen dem Faktum, in der jeweiligen Erfahrung individuelle Unterschiede anzuerkennen, und dem, diesen Unterschieden in der jeweiligen Auffassung von der Ordnung der Welt einen zentralen Platz einzuräumen. Jede Gesellschaft erkennt das empirische Individuum an. Aber nicht jede Gesellschaft erhebt das menschliche Individuum zum Rechtssubjekt oder, wie er sagt, zum *Agens* bzw. *Handlungsträger der Institutionen*. Seine Feststellung ist allgemeinen Charakters, aber fällt im Zusammenhang mit der Darstellung der indischen Zivilisation, und aus ihr entnimmt er die Beispiele, die seine Aussagen veranschaulichen sollen.
- 23 Um eine andere, zum Beispiel die indische Gesellschaft zu beschreiben, sind zwei Beschreibungsebenen zu unterscheiden: die empirische Ebene (wo wir, wie es sein soll, die einzelnen menschlichen Subjekte finden) und die Ebene der Institutionen (also zunächst der Ideen). Auf der ersten Ebene werden die Verben nach den verschiedenen Personen konjugiert, und alle Welt versteht damit perfekt das System der persönlichen Beziehungen. Die zweite Ebene dagegen ist nicht um den Begriff der individuellen Person organisiert. Die Institutionen sind nicht auf die Individuen bezogen, sondern auf Paare unterschiedlicher Handlungsträger. Insoweit stoßen wir auf der Ebene der Werte nicht auf die Individuen der empirischen Ebene.

»Selbstverständlich unterscheiden die Inder wie alle Welt die besonderen – oder wie wir es gewohnt sind zu sagen, »individuellen« – menschlichen Subjekte, sie konjugieren ihre Verben nach den verschiedenen Personen, und im Alltagsleben erkennen sie so feinfühlig wie möglich die Persönlichkeit und den Charakter eines jeden. Doch untersucht man die Institutionen, etwa die Kasten und, um zwei weitere Beispiele zu nehmen, die Bodenrechte und die Verwandtschaft, merkt man, dass der einzelne Mensch dabei nicht das Subjekt im eigentlichen Sinne ist. Die Analyse arbeitet in jedem Einzelfall Komplementaritäten heraus, die zu der Schlussfolgerung führen, dass das wirkliche Subjekt ein komplexes Wesen ist, im Minimum das, was durch ein *Paar unterschiedlicher Handlungsträger* gebildet wird. Wenn man will, bleibt der Einzelne immer in einer Beziehung gefangen, die ihn hindert, sich daraus als Individuum zu lösen.«¹⁷

Dumont nennt mehrere Beispiele. Bei uns ist Verwandtschaft Abstammung, »das heißt eine *substantielle Identität* (Weitergabe des Namens)«. ¹⁸ Bei ihnen jedoch ist Verwandtschaft vor allem Heirat, Allianz, das heißt eine Beziehung, die »eine Totalität« bildet, »die durch ein Paar Schwäger symbolisiert werden kann«. Zwei Männer werden Verwandte (Verbündete), indem sie jeweils die Schwester des anderen heiraten.

- 24 Dem Forscher, der das Eigentumssystem im traditionellen Indien beschreiben will, stellen sich die Dinge wie folgt dar: Wer ist Eigentümer des Bodens? Ist es der Staat, der Einzelne, der Landesfürst, der Landwirt? Dumont zufolge ist unser Eigentumsbegriff hier nicht anwendbar. Bei uns setzt der Eigentumsbegriff voraus, dass alle Rechte, oder doch die meisten, in ein und derselben Hand liegen. Bei ihnen sind die verschiedenen Rechte auf verschiedene Handlungsträger verteilt, die einen Bezug zum Boden haben. In der Region von Malabar zum Beispiel gibt es gleichzeitig zwei Rechteinhaber auf den Boden. »Wollte man hier unbedingt einen Eigentümer finden, müsste man das Paar nehmen, das in der Regel aus einem Mann der höheren und einem Mann der unteren Kaste besteht.«¹⁹
- 25 Auf derselben Seite weist Dumont darauf hin, dass wir den Unterschied zwischen der indischen Konzeption und unserer ansatzweise anhand von Unterscheidungen verstehen können, die in unserer eigenen Geistestradiation entwickelt wurden. So ist bei

Hegel die nützliche Unterscheidung zwischen *Sittlichkeit* und *Moralität* zu finden. *Moralität* ist universell: sie wendet sich an alle und erfasst in jedem folglich das, was ihm an Unbestimmten und Unendlichem eignet. Jeder Mensch ist ein Rechtssubjekt. *Sittlichkeit* betrifft die »Pflichten des Standes«, also die speziellen Pflichten. »Man ist nicht Mensch, sondern je nach Fall Priester, Fürst, Landwirt oder Diener.«²⁰ Die *Sittlichkeit* richtet sich nicht an das universelle Subjekt, sondern an den »Besonderen« (im Sinne Hegels wie des Rechts), an jemand, der gegenüber anderen Teilen nur einen Teil der Realität verkörpert (zum Beispiel in einem Prozess). Die Besonderen haben spezifische Pflichten. Würde und Menschlichkeit gewinnen diese durch ihren jeweiligen Status als besonders gekennzeichnete Menschen dadurch, dass sie sich gegenseitig ergänzen, ohne einander nicht leben können, dass sie alle zusammen ein Ganzes bilden. Um zu verstehen, was aus der *Moral* in einer von unserer unterschiedenen Zivilisation, ja selbst in den Zivilisationen unserer Antike, geworden ist, muss man verstehen, dass dort die *Sittlichkeit* den größten Platz einnimmt, während die gemeinsamen Rechte und Pflichten (die Menschheitspflichten) recht verschwommen bleiben und in die Beziehungen zwischen den Personen nur selten eingreifen.

- 26 Das menschliche Wesen muss, um sich zu individualisieren, um vom Status des *Besonderen* zu dem des *Individuums* überzugehen, die verschiedenen Dyaden abstreifen, denen es angehört, und sich selbst setzen, nicht nur auf der Ebene des Faktischen (was banal wäre), sondern prinzipiell, auf der Ebene des Werts. Auf diese Weise erwirbt es Autonomie. Dann kann das empirische Individuum auf dem Niveau der kollektiven Bedeutungen und Institutionen auftreten, als »normatives Subjekt der Institutionen«.²¹
- 27 Nun sind freilich alle diese Beispiele des Ethnologen dazu angetan, gegen den Begriff des objektiven Geistes, wie er hier dargestellt wurde, einen Einwand auszulösen – und auch beim Leser dieses Kapitels wird dieser sich unweigerlich melden. Dumont stellt einen Kontrast zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft her. Er fordert uns auf, uns die folgende Frage zu stellen: Ist das Subjekt der Institutionen in einer zu beschreibenden Gesellschaft das Individuum oder das Paar der Handlungsträger? Dann scheint aber meine Aussage in diesem Kapitel, ja im ganzen Buch, zu einer verstörenden Schlussfolgerung zu führen. Denn läuft das Ergebnis des bisher Gesagten nicht darauf hinaus: *Das Subjekt einer sozialen Handlung ist ein dyadisches Subjekt?* Und wenn dies tatsächlich meine Schlussfolgerung ist, sage ich dann nicht, dass es ausschließlich traditionelle Gesellschaften gibt? Und doch befinden wir uns hier im Okzident, nicht in Indien. Soll behauptet werden, dass jegliches soziale Leben indischen Typs ist? Ist das normative Subjekt der Institutionen bei uns, wie eben gelesen, nicht das menschliche Individuum?
- 28 Sollte meine Schlussfolgerung dies alles verkennen, wäre dies natürlich eine *Reductio ad absurdum* der gesamten vorgelegten Beweisführung, da es erforderte, sich auf den von Dumont gezeichneten Gegensatz zwischen einer uns eigenen (modernen) und einer traditionellen Denkweise zu stützen, um am Ende zu einer Schlussfolgerung zu kommen, die den Gegensatz wieder *auslöschen* würde.
- 29 Die oben gegebenen Beispiele veranschaulichten die Tatsache, dass unsere Begriffe von Eigentum oder Verwandtschaft nicht als solche auf andere Gesellschaften übertragbar sind. Wenn dies zutrifft, besteht ein Gegensatz zwischen unserer Konzeption vom Subjekt des sozialen Lebens und anderen Konzeptionen, beispielsweise der indischen. Dieser Gegensatz ist nun durch die von mir vorgeschlagenen philosophischen Analysen

mitnichten in Frage gestellt worden. (Es ist übrigens nicht Sache der Philosophie, sich in die Beschreibung von Untersuchenden einzumischen: diese Vorschrift gilt ebenso im Hinblick auf anthropologische Beschreibungen wie naturwissenschaftliche Forschungen. Was der Philosoph anfechten kann, ist immer nur eine andere Philosophie.)

- 30 Doch das vergleichende Vorgehen, aus dem die beiden Beispiele, Eigentum und Verwandtschaft, resultieren, besteht selbst aus dem Aufweis, dass wir sehr wohl Begriffe verstehen können, die nicht unsere sind. Im vorliegenden Fall können wir sie verstehen, weil wir zu begreifen vermögen, dass Menschen das Gewicht auf Aspekte des sozialen Lebens legen, die wir ebenfalls kennen, ohne ihnen aber einen besonderen Wert beizumessen, während sie wiederum jenseits der menschlichen Aspekte, die sie idealisieren, ebenfalls noch weitere Aspekte erkennen, deren Vorhandensein sie registrieren, ohne sie aber, anders als wir, in den Vordergrund zu rücken.
- 31 Ich behaupte nicht, dass das *Subjekt der Institutionen* immer und überall ein dyadisches Subjekt ist. Ich behaupte, dass das Subjekt der *Institutionen des sozialen Lebens* immer und überall ein dyadisches Subjekt ist. Denn es müssen Institutionen der Individualität berücksichtigt werden. Jede Institution ist sozial anhand ihrer Quelle und ihrer Weitergabe, aber nicht jeder Institution ist dazu bestimmt, das soziale Leben zu ordnen. Die Regeln des einzelnen oder verinnerlichten Lebensregeln sind durchaus Institutionen, allerdings eines auf sich gerichteten Lebens. Praktischerweise werden diese Institutionen unter der Bezeichnung »spirituelle Institutionen« vereint. An erster Stelle seien hier die spirituellen Institutionen religiösen Charakters genannt, etwa die Regeln des Mönchslebens mit seinen Disziplinierungen und Übungen. Aber man könnte sich auch auf spirituelle Institutionen nicht-religiösen Charakters beziehen, die aus der allgemeinen Verbreitung von Instrumenten des geistigen Fortschritts entstanden sind. So konnte Pierre Pachet aufzeigen, dass die literarische Gattung des Tagebuchs nach seiner einprägsamen Formulierung eine »mentale Institution« ist. Diese höchst individualistische Gattung ist dennoch nicht reine Schöpfung irgendeines Individuums, vielmehr eine Form, die aus einer Privatisierung und Profanierung der »spirituellen Arbeit an sich selbst« resultiert.²² Eine weitere Institution spirituellen Charakters ist das moderne Kunstwerk, verstanden als eine Form der Selbstrealisierung. So zumindest wurde es häufig von den Künstlern selbst verstanden und präsentiert.
- 32 Doch können sich diese spirituellen Institutionen in der Welt nur erhalten, indem sie in eine Komplementaritätsbeziehung zu anderen eintreten, so dass, wenn auch ein Mönch als Mönch oder ein Künstler als Künstler sich selbst allein gegenübersteht, der lehrende und bettelnde Mönch und der ein Werk vorzeigende (und sich nicht nur mit dessen Betrachtung begnügende) Künstler doch wieder unter die Menschen zurückkehren.
- 33 Auf einmal hat es nichts Widersprüchliches an sich, zu vertreten, dass das wirkliche Subjekt der Institutionen des sozialen Lebens zwangsläufig ein dyadisches Subjekt ist, und gleichzeitig zu betonen, dass unsere eigene Welt auf der Idee einer Form des menschlichen Lebens beruht, die das einfache soziale Leben übersteigt. In unserer Geschichte ist die Idee entstanden und hat sich entfaltet, wonach es höhere Ansprüche gibt als Standespflichten, und dass diese höheren Ansprüche zugleich die der persönlichen Freiheit und der gleichen Würde aller Menschen sind (aufgrund der Reziprozität zwischen Subjektivität und Intersubjektivität).
- 34 Es soll also keineswegs die absurde Idee vertreten werden, dass jede Gesellschaft traditionell sei, wir also nur der Illusion verfallen wären, anders zu sein und unser

soziales Leben nach anderen Grundsätzen zu ordnen. Faktisch leben wir anders (wenn auch nicht ganz so wie von den Philosophen des Gesellschaftsvertrags beschrieben). Unter philosophischem Gesichtspunkt ist das Prinzip der Differenz übrigens angezeigt in Dumonts Bemerkung zum je Besonderen, der »in einer Beziehung gefangen [bleibt], die ihn hindert, sich daraus als Individuum zu lösen«. Der Unterschied ist folglich (um auf der prinzipiellen Ebene zu bleiben), dass bei uns der je Besondere nicht gehindert wird, sich aus der Beziehung zu lösen. Er wird sogar *aufgefordert*, sich zu lösen, sich als Individuum zu setzen. Um darauf hinzuarbeiten, kann er sich gerade an die spirituellen Institutionen wenden, die sich in unseren Gesellschaften entwickelt haben.

- 35 Gleichzeitig wird dabei unser Verständnis von den Beziehungen zwischen je Besonderen verändert. Wir glauben nicht, dass sie notwendigerweise im Verhältnis eines je Besonderen zu einem als solchen identifizierten Partner verkörpert werden müssen. Es genügt, dass es ein (unpersönliches) Verhältnis eines je Besonderen zu irgendeinem anderen ist. Wir können es uns erlauben, das Eigentumsverhältnis hauptsächlich für eine Beziehung zwischen einer Person und einer Sache zu halten, zwischen einem Rechtssubjekt und einer besessenen Sache, da bei uns das dritte Element meistens nur auf negative Weise interveniert. Aus logischer Sicht setzt die Tatsache, Eigentümer dieses Feldes zu sein, mich nicht in Beziehung zu irgendeiner Person: Erst wenn diese behauptet, Recht auf mein Feld zu besitzen (oder wenn sie es pachten will), tritt die Beziehung des Besonderen zum Besonderen aus ihrer Virtualität heraus und wird konkret geknüpft.

- 36 Ich möchte ein anderes Beispiel für jene Art von Betrachtungen anführen, die dazu führt, den dyadischen Charakter des sozialen Subjekts der Institutionen anzuerkennen. Ich beziehe mich auf den Rechtshistoriker und -philosophen Michel Villey.

- 37 Er bestreitet, dass die Philosophen unser Konzept von Eigentum immer richtig erläutert haben. Die Quelle des Eigentumsrechts wäre demnach nicht die *prima occupatio* (die Inbesitznahme durch ein Subjekt, das darin seinen Willen bekundet) noch übrigens die Arbeit (wie in der Fiktion einer durch Arbeit legitimierten ersten Aneignung, gefolgt von einer ununterbrochenen Kette legitimer Weitergaben).

»Für die römische Rechtswissenschaft konnte ein Eigentumsrecht, abgesehen von wenigen Fällen (Jagd und Fischen), in denen die Gemeinschaft den Einzelnen die Aneignung durch »Inbesitznahme« einräumte, nur aus einer Aufteilung resultieren; da das Eigentum eine Beziehung zwischen Individuen ist, muss sein Ursprung in einer dem Individuum überlegenen Quelle liegen, dem Gesetz, dem Brauch oder den Gerichten.«²³

Auch hier könnte man einwenden, dass dies das römische Recht betreffe, wir aber in der Neuzeit lebten. Doch weiter vorn im Buch (§ 13.6.) konnte ich darauf hinweisen, dass eine solche Vorstellung uns durchaus zugänglich ist und ihre Relevanz bewahrt hat. Damit stellt sich die Frage, ob Villeys Bemerkung nur auf eine Besonderheit des römischen Rechts zutrifft oder nicht vielmehr darauf, was das römische Recht für jedes denkbare Rechtssystem exemplarisch macht. Es könnte also durchaus sein, dass hier ein konstitutives Merkmal der Vorstellung von Eigentum schlechthin vorliegt. Doch wir müssen noch weitergehen, bis zur logischen Form der Zuschreibung eines Rechts.

- 38 Um angemessene Rechtsphilosophie zu betreiben, bedarf es der Analyse der juristischen Sprache, das heißt der logischen Form, in der das Recht zum Ausdruck kommt. Das dürfte wohl jeder mühelos konzessieren. Nun besteht, so Villey, ein großer Unterschied dazwischen, dem Subjekt in einer Aussage ein Verhalten zuzuschreiben (»Sokrates geht spazieren«) und einer Person ein Recht zuzuschreiben.

»Das ›Recht‹, das der Richter jeder Prozesspartei zuspricht, nach Durchführung der Maßnahme – als Endergebnis der Bemühung der Rechtsprechung –, stellt immer eine Art Quotient dar, Ergebnis einer Quasi-Teilung der Dinge: die ›äußerlichen‹ Dinge sind der Gegenstand von Aufteilungen und, auf der Grundlage dieser Aufteilungen, von Prozessen. Vor dem Richter stehen immer mehrere Prozessbeteiligte; niemals ein Mensch allein, ein einzelnes Subjekt. Es wäre Zeit, sich vom Begriff des *Rechtssubjekts* zu verabschieden. Im Bereich der Moral kann legitimerweise von Subjekten gesprochen werden, wenn die Moral Verhaltensweisen betrifft: Die Akte, die die Moral zu begehen befiehlt oder verbietet, haben tatsächlich ›Subjekte‹. Das Recht kennt kein Subjekt, nur Träger von Zuschreibungen.«²⁴

Meines Erachtens erfasst Villey hier die Logik der Rechtsaussagen sehr viel besser als viele Theoretiker der deontischen Logik. Aus logischer Perspektive ist die Zuschreibung einer Handlung oder einer moralischen Pflicht vergleichbar der Zuschreibung einer Qualität: sie hat die Form einer prädikativen Beziehung des Subjekts zu seinem Attribut. Sie ist Zuschreibung eines *monadischen* Prädikats. Bei der Zuschreibung eines Rechts oder einer Verpflichtung müssen wir mindestens eine *triadische* Struktur vorfinden: ein Recht (auf etwas) wird vom Richter zwischen zwei Personen aufgeteilt. (Wenn Villey davon spricht, den Begriff des »Rechtssubjekts« aufzugeben, ist das auf ein Subjekt gemünzt, das als das eines monadischen Prädikats oder eines monovalenten Verbs begriffen wird. Damit wird natürlich nicht gesagt, dass die rechtlichen Beziehungen sich anhand unpersönlicher Verben äußern, wie in »es regnet oder »es windet«.)

- 39 Damit diese Untersuchung des Subjekts der sozialen Beziehungen ihren allgemeinsten Charakter gewinnt, sei abschließend auf das Beispiel des als eine soziale Handlung begriffenen Sprechakts eingegangen. Alle Theorien des Sprechakts stellen Sprachpragmatiken dar; sie analysieren den Akt in seinem Kontext, was immer dann notwendig ist, wenn die Wortwechsel deiktische Termini (Demonstrativpronomen) enthalten. Allerdings legen nicht alle diese Theorien im gleichen Umfang den Akzent auf den *sozialen* Charakter des Akts, darauf, dass der Kontext in erster Linie die gesellschaftliche Kooperation von zwei Personen ist. Hier interessieren mich also weniger die technischen Feinheiten der Theorie des Sprechakts als vielmehr das, was von Alan Gardiner zutage gefördert wurde, in vielerlei Hinsicht einer der Gründungsväter der Analyse von Sprache als Sprechakt.²⁵ (An Sprechakt als Übersetzung von *speech act* halte ich mich, um damit dem von Gardiner getroffenen Gegensatz von *speech* und *language* zu entsprechen, einer Unterscheidung, die er von Saussure übernimmt.) Wie Gardiner schreibt: »Sprechen (*speech*) ist eine menschliche Tätigkeit, die mindestens zwei Personen verlangt, die über eine gemeinsame Sprache (*language*) verfügen und sich in einer gemeinsamen Situation befinden.«²⁶
- 40 Aber was bedeutet: Sprechen ist ein sozialer Akt? Dass der Sprechakt *kollektiv* ist? Dass es sich um eine Operation handelt, die nicht von einer Person allein ausgeführt werden könnte? Mitnichten. Zwar kann es vorkommen, dass der Sprechakt tatsächlich kollektiv ist, wenn mehrere Personen zusammen sprechen, etwa beim gemeinsamen Rezitieren eines Gebets oder einer feierlichen Erklärung (wie einem kollektiven Eid). Meistens aber ist der Sprechakt nicht kollektiv, sogar in höchstem Maße persönlich in dem Sinne, dass der Sprecher seinem Verständnis nach die Sätze bildet, ohne dass er einem Text folgen müsste, der festlegt, was er sagen soll. Dieser individuelle Akt ist deshalb nicht minder sozial, was Gardiner scharfsinnig hervorhebt.

- 41 Tatsächlich erfordert jeder Sprechakt zwei Personen, nicht, um mit einer Stimme (wie ein einziger Mensch) zu sprechen, sondern um miteinander zu sprechen (wobei sie sich *abwechseln*). Wir sagen, dass der Sprechakt als solcher nie *einer einzigen Person* zugesprochen werden kann: es bedarf dazu eines multiplen, polyadischen (und nicht nur pluralen oder kollektiven) Subjekts. Dieses multiple Subjekt muss eine Struktur aufweisen. Im Frage-Antwort-Spiel zum Beispiel liegt eine Arbeitsteilung vor: der eine stellt die Frage, der andere soll antworten.
- 42 Gardiner zitiert den tiefgründigen Satz von Samuel Butler: »Es bedarf zweier Personen, um etwas zu sagen – sowohl eines Hörers als auch eines Sprechers. A mag gesprochen haben, aber wenn B nicht gehört hat, ist nichts gesagt worden, und er muss erneut sprechen.«²⁷
- 43 Gardiner erläutert das so: »Sprechen ist natürlich nicht die einzige menschliche Aktivität, die zugleich einen sozialen und einen individuellen Aspekt aufweist. Die Beziehung zwischen Herr und Knecht oder die zwischen Käufer und Verkäufer gleicht völlig der zwischen Sprechendem und Hörendem.«²⁸ Die Handlung von A ist individuell: er beschließt zu sprechen, seine Sätze zu bilden usw. Aber hat er gesprochen? Es muss abgewartet werden, ob B ihn gehört hat, und erst, wenn B gehört hat, ist die Handlung von A zum Abschluss gekommen. Diese Handlung von A setzt nun von Seiten B's eine freie Handlung voraus. Es genügt nicht zu reden, man muss gehört werden. Es genügt nicht, Bücher zu schreiben, man muss Leser finden. Es genügt nicht, Geschenke zu machen, sie müssen angenommen werden. In allen diesen Beispielen haben die Partner anderes zu vollbringen, aber in sich ergänzender Weise.
- 44 Wir haben somit, wenn auch in offensichtlich elementarer Weise, ans Licht gebracht, wie in einer sozialen Handlung eine Beziehung zweier *Freiheiten* vorliegt. Damit gewähren wir der existentialistischen Analyse der Sprache, was sie zu Recht zum Vorschein gebracht hat²⁹: Die von uns beschriebene Struktur ist nur Sprachstruktur, wenn sie letztlich einer Beziehung angehört, die sich zwischen zwei Freiheiten, zwischen zwei frei über ihre Handlungen entscheidenden Partnern herstellt.
- 45 Somit ist das Subjekt der sozialen Institutionen weder die individuelle Person noch eine, die über den Individuen stünde (das kollektive Individuum, das für eine massive Substanz genommene »System«). Ich habe »Subjekt der Institutionen« jenen Handlungsträger genannt, dessen Handeln in der Institution sein Modell und seine Regel findet.
- 46 Es gibt Institutionen, die ihrer Quelle, aber nicht ihrer Bestimmung nach sozial sind. Dies sind die spirituellen Institutionen. Sozial sind sie insoweit, als die Aktivität des Individuums sich an eine Vorgehensweise halten wird, die ihm in Form einer Institution von außen vorgegeben ist. Nicht sozial sind sie in dem Sinne, dass sie keineswegs das Leben des je Besonderen regeln, vielmehr den Übergang des je Besonderen zum Individuum, seine Befreiung.
- 47 Die Institutionen des Sinns sind soziale Institutionen kraft ihres Ursprungs (wie jede Institution) und anhand ihres Anwendungsbereichs: sie regeln die Beziehungen zwischen je Besonderen, nicht die zwischen Individuen. Definitionsgemäß gibt es keine intersubjektiven Institutionen, sondern nur Konventionen. Ein Individuum kann an Andere denken, während er über sein eigenes Verhalten entscheidet. Aber wenn er seine Gedanken irgendjemandem kommunizieren will, muss er einen Sprechakt vollziehen – und dafür eine soziale Gesprächsbeziehung herstellen.

- 48 Der objektive Geist darf weder in der Kategorie der individuierten Objekte gesucht werden (nach Art der Dinge, die die Spur menschlicher Präsenz tragen) noch in der Kategorie der Subjekte kognitiver und diskursiver Akte (als ob es die Sprache wäre, die spricht, und nicht Personen, wenn sie das Wort ergreifen).
- 49 Geist zu haben bedeutet, in seinem Verhalten ein intentionales Vermögen des Ordners zu zeigen. Ein Handlungsträger zeigt Geist, wenn sein Verhalten entsprechend einer rationalen Struktur organisiert ist: sein Tun und Treiben erklärt sich anhand intentionaler Beziehungen. Wenn die im Verhalten erkennbaren Intentionen die eines mit seinen Angelegenheiten beschäftigten Besonderen sind, ist der dabei manifestierte Geist ein subjektiver Geist. Wenn es ein soziales Subjekt ist, das am Werk ist, ist der in seinem Verhalten manifestierte Geist gleichzeitig ein objektiver Geist.
- 50 Wer immer eine soziale Handlung vollzieht, manifestiert zugleich einen subjektiven Geist (eine Fähigkeit zu individuellem Handeln, ein aus Selbstbezüglichkeit erwachsendes Streben) und einen objektiven Geist (eine im System definierte Fähigkeit, sein Handeln mit dem eines Partners zu koordinieren). Der Professor mag eine noch so ureigene Idee in seiner Vorlesung vortragen und damit seine Originalität unterstreichen – dieser Lehrstoff muss, ist er einmal vorgetragen, unabhängig von seinem Inhalt auch aufgenommen werden: erst als solcher ist er dann Erscheinungsform eines objektiven Geistes.

BIBLIOGRAPHIE

Aron, R. (1979 [1965]): *Hauptströmungen des modernen soziologischen Denkens. Durkheim – Pareto – Weber*, ohne Übersetzernamen, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Castoriadis, C. (1990 [1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Castoriadis, C. (2010 [1990]): *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, übersetzt von Michael Halbrodt, Bodenberg: Verlag Edition AV.

Derrida, J. (1987 [1974]): *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, übers. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München: Fink.

Dumont, L. (1975): *La civilisation indienne et nous*, Paris: Colin.

Dumont, L. (1979 [1966]): *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*, übers. von Margarete Venjakob, Wien: Europaverlag.

Gardiner, A. (1932): *The Theory of Speech and Language*, Oxford: Clarendon Press.

- Fauconnet, P. / Mauss, M. (1901): »La sociologie, objet et méthode«, *Grande Encyclopédie*, Bd. 30, Paris: Société anonyme de la Grande Encyclopédie, S. 165–176; auch in: Mauss, M. : *Œuvres*, Bd. III, S. 139–177.
- Fauconnet, P. / Mauss, M. (2021 [1901]): »Die Soziologie: Gegenstand und Methode«, übers. von Bernd Schwibs, *Trivium* 32.
- Mauss, M. / Hubert, H. (2012 [1906]): »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene«, in: Mauss, M.: *Schriften zur Religionssoziologie*, übers. von Eva Moldenhauer und Henning Ritter, Berlin: Suhrkamp, S. 423–459.
- Merleau-Ponty, M. (1966 [1954]): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin: de Gruyter.
- Pachet, P. (1990): *Les baromètres de l'âme: naissance du journal intime*, Paris: Hatier.
- Peirce, Ch. S. (1933): *Collected Papers*, Bd. IV, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1934): *Collected Papers*, Bd. V, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1975 [1971]): »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, übers. von Nils Thomas Lindquist, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 154–219.
- Taylor, Ch. (1978 [1975]): *Hegel*, übersetzt von Gerhard Fehn, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Villey, M. (1976): *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris: Dalloz.
- Villey, M. (1983): *Le droit et les droits de l'homme*, Paris: PUF.
- Weber, M. (2014): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Band I/23, Tübingen: J. C. B. Mohr.

NOTES

1. Siehe Taylor (1975 [1971]). Ich greife hier auf einige Punkte einer Studie zurück, in der ich diese Unterscheidung kommentiert habe (»Is There an Objective Spirit?«).
2. Hier soll das Wort »Bedeutung« alle intellektuellen und geistigen Ressourcen der Akteure abdecken, von den Begriffen bis zu den symbolischen Systemen (zum Beispiel einem Kalender oder eine Liturgie), Idealen und Werten.
3. [Der Autor verweist auf § 17.1 des Buches, dem das vorliegende Kapitel entnommen ist: *Les Institutions du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1996, S. 211–218; A.d.Ü.]
4. Taylor (1975 [1971]), S. 186.
5. Taylor (1978 [1975]), S. 494.
6. Peirce (1933), § 6.
7. Peirce (1934), § 546.
8. [Gedacht ist hier wohl an Habermas' Diskurstheorie und Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik, Diskursethik und das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft; sowie an Axel Honneth; A.d.Ü.]
9. Von einer lebendigen Gegenwart aus kann ich eine künftige Gegenwart konzipieren, die ich noch nicht erlebe, und folglich durch ein Übergehen zur Grenze eine Gegenwart, die ich niemals erleben werde, die des Anderen. »So wie meine lebendige Gegenwart auf eine Vergangenheit hin geöffnet ist, die ich gleichwohl nicht mehr erlebe, und auf eine Zukunft hin, die ich noch nicht

erlebe, ja die ich vielleicht niemals erleben werde, so vermag sie sich auch auf Zeitlichkeiten hin zu öffnen, die ich nicht erlebe, und einen sozialen Horizont zu besitzen, so daß meine Welt sich nach der Maßgabe einer kollektiven Geschichte erweitert, die meine private Existenz übernimmt und sich zu eigen macht« (Merleau-Ponty [1966 (1945)], S. 492). Ähnlich schrieb Derrida in einem Kommentar zu Husserls *Ursprung der Geometrie*: »Noch bevor es zwischen mehreren Individuen erkannt und mitgeteilt wird, wird das ›Selbe‹ im Innern des individuellen Bewußtseins erkannt und mitgeteilt [...]. So ist in gewisser Weise die Intersubjektivität zuerst die nicht-empirische Beziehung zwischen mir zu mir, zwischen meiner aktuellen Gegenwart und anderen Gegenwarten als solchen, das heißt als anderen und als Gegenwarten (als vergangene Gegenwarten), zwischen einem absoluten Ursprung und anderen absoluten Ursprüngen, die trotz ihrer radikalen Andersheit stets die meinigen sind« (Derrida [1987 (1974)], S. 113 f.).

10. Fauconnet / Mauss (2021 [1901]), § 22.

11. Marcel Mauss (in Zusammenarbeit mit Henri Hubert) schreibt in einem Artikel von 1906: »Kalender sind soziale Dinge wie Feste, Zeichen und Vorzeichen, ebenso wie die Sühne böser Voraussagen. Die einen wie die anderen sind Institutionen. Auch die Begriffe des Sakralen, der Seele, der Zeit usw. sind Institutionen, da sie tatsächlich im Geist des Individuums nur in den Formen existieren, die sie in bestimmten Gesellschaften angenommen haben. Das Individuum empfängt sie durch die Erziehung in traditionellen Formeln« (2012 [1906], S. 455).

12. Für Weber ist das Handeln von Fußgängern, die bei beginnendem Regen ihren Regenschirm aufspannen, kein soziales Handeln: jeder denkt daran, *sich selbst* vor dem Regen zu schützen (Verhältnis des Menschen zur Natur). Soziales Handeln wäre, seinen Regenschirm nicht zu öffnen, um zu vermeiden, dass der Nachbar dadurch belästigt wird (Verhältnis von Mensch zu Mensch). Oder auch: »Ein Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. ist ein bloßes Ereignis wie ein Naturgeschehen. Wohl aber wären ihr Versuch, dem andern auszuweichen und die auf den Zusammenprall folgende Schimpferei, Prügelei oder friedliche Erörterung ›soziales Handeln‹.« (Weber [2014], S. 14.)

13. Vgl. Aron (1979 [1965]), S. 221.

14. Castoriadis (1990 [1975]), S. 600. Castoriadis hat darauf verwiesen, dass Hegels und Diltheys »objektiver Geist« dem entsprach, was er lieber »Institution« nennen wollte (Castoriadis [2010 (1990)], S. 200).

15. Castoriadis (1990 [1975]), S. 601.

16. Castoriadis (1990 [1975]), S. 601.

17. Dumont (1975), S. 23 f.

18. Dumont (1975), S. 27.

19. Dumont (1975), S. 26.

20. Dumont (1975), S. 23.

21. Nach Dumont sollen wir zwei Bedeutungen des Worts »Individuum« unterscheiden: »1. Das in jeder Gesellschaft vorhandene Agens, das in dieser Eigenschaft der wichtigste Rohstoff jeder Soziologie ist. 2. Das Vernunftwesen, das normative Subjekt der Institutionen; dieses ist uns eigen, wie die Werte der Gleichheit und Freiheit beweisen, es ist eine ideelle und ideale Vorstellung, die wir haben« (Dumont [1979 (1966)], S. 24).

22. Pachet (1990), S. 18.

23. Villey (1976), S. 152.

24. Villey (1983), S. 96.

25. Gardiner (1932).

26. Gardiner (1932), S. 7.

27. Butlers Text verdient im Original wiedergegeben zu werden: »It takes two people to say a thing – a sayee as well as a sayer. A. may have been spoken, but if B has not heard, there has been nothing said, and he must speak again« (von Gardiner zitiert, ebd., S. 57).

28. Gardiner (1932), S. 65.

29. Verweis auf § 19.1 des Buches, aus dem der vorliegende Abschnitt entnommen wurde.

INDEX

Schlüsselwörter : Institutionen, Gesellschaft, Charles Taylor, Louis Dumont, objektiver Geist

Mots-clés : institutions, société, Charles Taylor, Louis Dumont, esprit objectif

AUTEURS

VINCENT DESCOMBES

Vincent Descombes ist Directeur d'études an der École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Nähere Informationen finden Sie hier.