Felix Keller

Das endgültige soziale Rom
Tarde, Saussure und darüber hinaus

Dieser Text handelt von einem »Nachahmungsstrahl«, der, ausgehend von Gabriel Tardes Theorie der Imitation, bis in die Gegenwart leuchtet, ohne daß sein Ausgangspunkt stets erkennbar wäre. Genauer stellt sich die Frage, wie das Spiel von *imitation* und *contre-imation* der französischen Geistesgeschichte zu einer Innovation führte, die als eine eigentliche »coupure épistémologique« in die Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts einging: zur Linguistik Ferdinand de Saussures.[1] Saussures Werk beeinflußte unbezweifelbar die Gesellschafts- und Kulturwissenschaften bis in die Gegenwart und sei es noch in der Überwindung ihrer Theoreme.[2] Allerdings hatte Saussure selbst schon, und zwar mit seiner Konzeption der Sprache als soziale Tatsache, seinen *Cours de linguistique générale* in den entstehenden französischen Diskurs der Soziologie eingeschrieben. Die Positionen der beiden Antipoden der frühen Soziologie Frankreichs, Émile Durkheim und Gabriel Tarde, lassen sich entsprechend deutlich in Saussures Entwurf einer neuen Sprachtheorie nachzeichnen. Doch ist bislang die Rekonstruktion von Durkheims Gedanken im *Cours* weitaus gründlicher geschehen als die Identifikation der Spuren Tardes in Saussures Theorie.[3] Mit dem Zurücktreten strukturalistischer Theoreme in den aktuellen Diskussionen fragt sich freilich,[4] auf welche Weise Tardes Theorie der Imitation noch durch Saussures Arbeit hindurchwirkt, sich brechend in dessen epochalem Werk, aber dennoch Saussures Denken der Sprache und der symbolischen Ordnung des Menschen in die Gegenwart tragend. Es zeigt sich, daß die Lektüre Saussures mit Tarde einige gängige Vorbehalte gegenüber Saussures Linguistik und den Theorien, die durch den *Cours de linguistique générale* beeinflußt wurden, in einem anderen Licht erscheinen läßt. Doch ist in Tardes Werk zugleich auch ein sperriges Moment enthalten, das über Saussures Innovation hinausweist und dessen Spuren hier freigelegt werden sollen.

1 So François Dosse (1992) in seiner Rekonstruktion der Geschichte des Strukturalismus.

2 Vgl. hierzu beispielhaft Frank (1983: 47), Giddens (1979: 9) sowie Bourdieu (1987: 57 ff.).

3 Vgl. etwa Doroszewski (1973), Barthes (1988), Giddens (1987), Bierbach (1978) oder Wagner (1990).

4 Giddens, der sich seitens der Soziologie sehr früh mit der strukturalistischen Bewegung auseinandergesetzt hat, spricht schon seit längerem von einer Überwindung strukturalistischer und poststrukturalistischer Theoreme (Giddens 1987: 73). Nun mehren sich die Stimmen, die auch von einem Versiegen der Imitationsströme hinsichtlich des Poststrukturalismus sprechen. Vgl. dazu auch Colin Davis' Arbeit *After Poststructuralism* (2004), die hier symptomatisch für eine breite Auffassung steht. An dieser Stelle wird die Auffassung vertreten, daß zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus kein eigentlicher Bruch besteht (vgl. Anm. 7 in diesem Text).

Die Menschen verschwinden

In einem Pariser Seminar wurde einstmals die bewegende Frage diskutiert, was geschähe, verschwänden die Menschen eines Tages von der Erde. Das Café de Flore würde einsam verwittern, die Straßenzüge blieben leer. Allerdings vermöchte ein Einfall das Gedächtnis der Menschen zu retten. Die letzten Menschen hätten Maschinen konstruiert, die durch die leblose Welt streifen, dabei ununterbrochen Bilder aufnehmen, die Filme entwickeln und in einem Eisschrank deponieren. Diese Maschinen hätten die Sehweise der Menschen angenommen und gäben sie weiter. Kehrten nun die Menschen in einem anderen Zeitalter wieder, könnten sie sich dieselbe Welt wieder aneignen und so die Kontinuität der menschlichen Existenz sichern. Die Menschen, obwohl über lange Zeit verschwunden, hätten nie zu existieren aufgehört.

Die kleine Humoreske sollte nichts anderes als ein zentrales Konstrukt des französischen Strukturalismus erläutern. Die kommunizierenden und speichernden Maschinen, das ist für Jacques Lacan, der in seinem Seminar diese Geschichte vorgetragen hat, der Ausdruck jener Instanz, die er als »symbolische Ordnung« bezeichnet. Die Maschinen sorgen über ihre stets wiederholende Tätigkeit für die Existenz dessen, »was sich in der Zwischenzeit an eigentlichen Bewußtseinsphänomenen ereignet hat« (Lacan 1991: 64). Was Lacan hier unter symbolischer Ordnung als System von visuellen Bildern begreift, steht exemplarisch für ein zentrales strukturalistisches Argument: Die symbolische Ordnung ist jene Instanz, die nicht nur Sprache, Denken und Sehen – und damit das Bewußtsein – struktu-

Erschienen in:
Christian Borch und Urs Stäheli (Hrsg.) 2009. Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Material zu Gabriel Tarde. Frankfurt a. Main. Suhrkamp. S. 226-254.

riert, sondern – hier liegt Lacans Stachel – sogar das Unbewußte, ohne auf die Leistung erkennender Subjekte angewiesen zu sein.[5] Weil die Sprache als Symbolsystem schlechthin gilt, läßt sich formulieren: Es spricht nicht der Mensch, sondern der Mensch wird gesprochen. Diese Auffassung, daß die Sprache nicht Effekt der Wirklichkeit sei, sondern Wirklichkeit wie Sprache funktioniere, darf als zentrales Paradigma des Strukturalismus gelten. Lacans Auffassung korrespondiert mit Lévi-Strauss' beinahe zeitgleich geäußerter These, daß letztendlich auch die *Gesellschaft* wie eine Sprache funktioniere, weshalb nicht die Sprache als soziale Tatsache begriffen werden müsse, sondern das Soziale als eine sprachliche Tatsache.[6] Womöglich ist mit dieser Auffassung der sprachlichen Strukturiertheit des (Un-)Bewußten und der Gesellschaft der Höhepunkt der strukturalistischen – und vielleicht auch schon der der poststrukturalistischen – Bewegung erreicht. Das handelnde, seiner selbst bewußte, sprechende Subjekt der Aufklärung ist in den symbolischen Ordnungen des Strukturalismus bekanntlich endgültig verschwunden, ebenso wie die Vorstellung der Sprache als Repräsentanz und Effekt der sprechenden Gesellschaft.

Vermochte die strukturalistische Bewegung damit erkenntnistheoretischen Ballast abzuwerfen, so zieht dieser historische Befreiungsschlag eine andere Frage, wenn nicht Last, zwingend nach sich. Wenn Bewußtsein und Gesellschaft wie Sprache funktionieren: Was ist mit der Sprache als Ausgangspunkt jener »Glanzzeit der Sätze«, wie Ian Hacking (2002 [1975]) die strukturalistische Bewegung nannte, überhaupt gemeint? Inwiefern ist diese symbolische Ordnung ›antihumanistisch‹, in dem Sinne, daß ihre Existenz auf den Menschen nicht angewiesen ist? Natürlich ist die Sprache des Strukturalismus[7] etwas anderes als eine Idee und mehr als eine Materialität, aber was ist sie jenseits dieser Differenzbestimmung? Selbst eine poststrukturalistische Perspektive, welche dem Strukturalismus noch jeglichen Logos, jegliches stabilisierende Zentrum auszutreiben vermochte, ihn aber auch eigentlich radikalisierte, kommt um diese Frage nicht umhin. Es hallt darin ganz offenbar, aber auf kaum mehr erkennbare Weise, Tardes theoretische Arbeit nach. Um dies zu zeigen, gilt es zunächst zu erläutern, weshalb Tardes Ansatz in Saussures Auffassung der Sprache in gewisser Weise aufgehoben wird, um in einem zweiten Schritt darlegen zu können, inwiefern Tarde auch über Saussure hinausweist.

Tardes Darstellung seines zentralen theoretischen Konstrukts, der Imitation, zeigt zunächst deutlich, daß die Logik der Nachahmung strukturalistische Theoreme vorwegnimmt.[8] In der Einleitung zur zweiten Auflage der *Gesetze der Nachahmung* (2003 [1890]) exemplifiziert er die Logik der universellen Wiederholung; dies bedeutet zunächst nichts anderes als die Bedingung von Existenz in Raum und Zeit, fast ebenso wie Lacan die symbolische Ordnung schildert.[9] Tarde illustriert das Funktionieren der Wiederholung beim Menschen als Fernwirkung eines Geistes auf einen anderen, oder, mit anderen Worten, als Effekt der »quasi fotografischen Reproduktion eines zerebralen Negativs durch die fotografische Platte eines anderen Gehirns« (Tarde 2003 [1890]: 10). Auch die Bewußtseinsphilosophie verschwindet dabei in diesem metaphorischen Spiel: Es sei für die Bedeutung des Phänomens völlig irrelevant, so Tarde gegen-

5 »Das Unbewußte ist strukturiert wie eine Sprache«, so heißt es in *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (Lacan 1978: 26).

6 Diese Einsicht illustriert Lévi-Strauss an den basalen Strukturen der Gesellschaft, der Verwandtschaft: »die Verwandtschaftserscheinungen sind in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* Phänomene vom *gleichen Typus* wie die sprachlichen« (Lévi-Strauss 1991: 46). Vgl. in demselben Band von Lévi-Strauss insbesondere das Kapitel »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«.

7 Deshalb lehnt beispielsweise Manfred Frank (1983) den Terminus Poststrukturalismus ab, da dieser die strukturalistischen Theoreme nicht überwinde; ob allerdings der Neologismus ›Neo-Strukturalismus‹ glücklicher ist, sei dahingestellt. Im Folgenden wird mit Dosse (1992) schlicht von ›Strukturalismus‹ gesprochen.

8 Vgl. zur Exemplifizierung den Beitrag von Moebius in diesem Band.

9 Tarde formulierte seine soziologische Theorie auf der Basis eines universellen Gesetzes, das für die Natur der Dinge schlechthin gilt. Für die Physik manifestiert sich dieses Gesetz in der Welle als Form der Wiederholung, für die Biologie in der Vererbung und für die Soziologie in der Nachahmung. Mit anderen Worten: Das Ausformen der universellen Wiederholung als Nachahmung ist gerade das Spezifische an den sozialen Tatsachen, an der Gesellschaft selbst. Latour (in diesem Band) schreibt, daß Tarde bereits die Grenzen zwischen Natur und Kultur überschritten habe und erklärt ihn zum Vorläufer seines eigenen Ansatzes. Eine solche Aussage setzt voraus, daß Latour diese obige zentrale Differenzierung in Tardes Werk negiert (und erst dadurch vom »Ende des Sozialen« sprechen kann). Es ist evident, daß Tarde gerade über das universelle Gesetz das spezifisch Andere der Gesellschaft zu bestimmen vermag und damit den Gegenstand der Soziologie einholt. Dahingehend verfolgt er dieselbe Intention wie Durkheim, der die sozialen Tatsachen von biologischen Tatsachen trennte. Eine Amöbe ahmt die vorhergehende Generation nicht nach, die Existenz von Amöben wiederholt sich über die Tatsache der Vererbung. Vgl. auch Anm. 19 in diesem Text.

über seinen Kritikern, ob dieser Vorgang den Menschen bewußt sei oder nicht; die Bewußtheit würde an der »Natur des Phänomens« der universellen Nachahmung, so wie es sich in der Menschengesellschaft abzeichnet, nichts ändern. Mit anderen Worten, Lacans symbolische Maschinen, die das Bewußtsein des Menschen vertreten, tauchen hier bereits auf. Sie registrieren nicht nur die Außenwelt, sondern wirken darüber hinaus gleichsam im Inneren der Gesellschaft selbst. Doch das ist nicht die einzige Parallele zu Lacans Sinnbild: Prototypisch für diesen Vorgang innerhalb der symbolischen Ordnung ist ebenfalls die Sprache; Sprechen sei nichts anderes als »neue sprachliche Abzüge von sehr alten Negativen«, also symbolischen Entitäten, zu reproduzieren. Die Sprache erweist sich so für den Menschen »als der große Träger aller Nachahmungen« schlechthin (Tarde 2003 [1890]: 39); sie ist damit bereits erste materielle Instanz der Hervorbringung gesellschaftlicher Wirklichkeiten. Freilich besteht, ungeachtet dieser Koinzidenz, auch ein zentraler Unterschied: Der große Träger aller Nachahmungen, die Sprache, gerät selbst noch nicht ins Blickfeld. Die Sprache erweist sich als fraglos funktionierend, bleibt vollständig transparent zum Wirklichen[10] und tritt nicht in ihrer Eigenlogik hervor. Bis zu dem Bruch, den Saussure evoziert und der die Humanwissenschaft eines ganzen Jahrhunderts mitbestimmen wird, ist es noch ein weiter Weg. Und dieser verweist, mittelbar oder unmittelbar, auf die Geburt der Soziologie in Frankreich, entstanden innerhalb eines Raumes von konkurrierenden Gesichtspunkten.

Weshalb dabei, jenseits aller direkt benennbaren Beziehungen, der Saussuresche Entwurf beinahe zwingend in den Diskurs der entstehenden Soziologie eingelagert ist, resultiert aus der, um es vorwegzunehmen, nach wie vor umstrittenen Auffassung der Sprache als *fait social*, als soziale Tatsache, mit der gerade die Sprache ihre Transparenz verliert und in ihrer »Sprachhaftigkeit« als eigenständige Wirklichkeit hervortritt. Mit der These der Gesellschaftlichkeit der Sprache grenzt sich noch heute Saussures Linguistik ab gegenüber Auffassungen der Angeborenheit der Sprache und der Sprachfähigkeit, wie sie nicht erst seit Chomsky diskutiert wird. Saussure dagegen ist der Ansicht, daß erst indem die Sprache als soziale Erscheinung definiert wird, sie auch in ihrer Eigengesetzlichkeit erkennbar wird.

10 Vgl. zu dieser Auffassung der Sprache als transparente Entität im Zeitalter der Klassik die diesbezüglichen Ausführungen Michel Foucaults (1991).

Doch tritt mit diesem Hervortreten der Eigenrealität der Sprache das einleitend angesprochene begriffliche und erkenntnislogische Problem erst neu hervor: Auf welche Weise läßt sich der Existenzmodus der Sprache erkennen? Was bleibt von der Sprache, wenn es keine sprechenden Menschen gäbe? Oder anders formuliert: Was ist das Sprachliche jenseits und über einen tatsächlich geäußerten Satz hinaus?[11]

Die Auseinandersetzung zwischen Tarde und Durkheim

Es wäre unsinnig, ganze Diskurse nur unter zwei Eigennamen zu individualisieren. Zumal es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Tarde und Durkheim um einen gesellschaftlichen Prozeß handelt, den Norbert Elias als ein historisches Ringen um die Einsicht beschrieben hat, Gesellschaft als eine Instanz zu denken, die sich nicht unmittelbar von Gott oder einzelnen Individuen beeinflussen läßt (Elias 1976: 58). Welches gesellschaftliche Kräftefeld, welcher Raum von Gesichtspunkten die Debatten zwischen Durkheim und Tarde umfassen, müßte eigens rekonstruiert werden.[12] Auf alle Fälle haben sich in der Geschichtsschreibung der Soziologie einige Vorurteile eingeschlichen, die überwunden werden müssen, um den Durchbruch Saussures zu verstehen: Der Gegensatz Tarde-Durkheim, so heißt es immer wieder, repräsentiere die Opposition Individuum-Kollektiv, wobei Tarde einen für die soziologische Betrachtung unfruchtbaren Psychologismus betrieben habe.[13] Für Gurvitch

11 Vgl. zur Genese des sprachphilosophischen Diskurses ›vor Saussure‹ die Arbeit von Puech und Radzinski (1978).

12 Beispielsweise führt Clark aus, wie Karrierestrukturen und nicht so sehr inhaltliche Debatten an den Universitäten in Frankreich mitdefinierten, was letztendlich unter den Begriff der Soziologie fiel (Clark 1981: 163).

13 Vgl. diesbezüglich etwa die Ausführungen von König (1991). Die Auseinandersetzung der Durkheim-Schule mit Tarde verkörpert nach Ansicht von König die beiden Seiten einer Opposition Individuum-Kollektiv, wobei Tarde das Augenmerk auf das Individuum und sein Handeln gelegt habe, der andere, Durkheim, auf das Kollektiv und die soziale Tatsache. Beide Positionen, so diese Ansicht, seien sich letztendlich einig in der Verdinglichung des Dualismus Individuum-Kollektiv, das durch ein »Komplementärverhältnis« ersetzt werden müsse, wobei hier die Frage formuliert wird, ob ein solches nicht selbst auch die Instanzen Individuum und Kollektiv und ihre Relation zueinander substantialisiert (König 1991: 22).

stellen die Positionen Durkheims und Tardes in dieser Hinsicht schlicht zwei Seiten desselben Fehlers dar (Gurvitch 1939: 141).

Nichts ist aber verfänglicher, als mit kritischer Geste diese Opposition in einen Diskurs hineinzuprojizieren, der sie ganz offenbar so nicht kennt, wie bereits Tardes einleitend dargestellte Metapher der fotografisch funktionierenden Wiederholungseffekte zeigt. Vor allem wäre es verfehlt, die Beziehung zwischen Tarde und Durkheim symmetrisch zu denken; die Kritik, der Tarde ausgesetzt war, folgt einer gewissen institutionellen Logik. Es wird gesagt, daß der Themenbereich der »Soziologie« zur vorletzten Jahrhundertwende noch gänzlich in den Händen von Tarde gelegen habe, doch dann galten Tarde und Durkheim unversehens als Antipoden, wobei die Durkheim-Schule die Oberhand schnell und zuverlässig gewonnen hatte; die Schüler der Soziologie im 20. Jahrhundert lernten in der Folge meist nur noch Despektierliches über Tarde (vgl. Latour, in diesem Band). In der sich bildenden Soziologie Frankreichs hatte ein Werk die Funktion eines *mot de passe* der Zugehörigkeit zur »richtigen« Schule der Soziologie (Clark 1981: 166) erhalten: *Die Regeln der soziologischen Methode* von Émile Durkheim. Wie sehr sich die Durkheim-Schule gegenüber den Gedankengebäuden Tardes abgrenzen mußte, um sich überhaupt stabilisieren zu können,[14] zeigt nicht zuletzt die Konfrontation zweier Hauptwerke der Autoren: Gabriel Tardes erstmals 1890 erschienene *Gesetze der Nachahmung* und Durkheims nur drei Jahre später veröffentlichte Untersuchung *Über soziale Arbeitsteilung*. Nicht explizit dargelegt, liefert Tardes Werk vorweggenommen eine fundamentale Kritik an Durkheims entscheidenden Begriffsschemata (Toews 2003: 82), indem Tarde mit seinem Konzept der Kräfte der Nachahmung und der Innovation Durkheims begriffliche Opposition von organischer und mechanischer Solidarität unterläuft.

Die Opposition von organischer und mechanischer Solidarität bezeichnete den Angelpunkt, von dem aus Durkheim die gesellschaftliche Wirklichkeit so bestimmen wollte, daß ein nach den wissenschaftlichen Kriterien der Soziologie untersuchbares Feld von Phänomenen hervortritt. Diese Darstellung gesellschaftlicher Entwicklung hin zur Moderne bildet inzwischen ein klassisches Narrativ der soziologischen Theorie: Aus der mechanischen Solidarität

14 Einen gewissen autoritären Habitus der Durkheim-Schule erkennt auch Adorno (1985: 27).

des Verbands der Gleichen, der sich über gemeinsame Ideen und ein Kollektivbewußtsein verwirklicht, entsteht im Zuge der Industrialisierung eine Gesellschaft, die sich über organische Solidarität formiert, welche nunmehr auf einer arbeitsteilig hergestellten, mit Individualbewußtsein versehenen Verschiedenheit der Individuen beruht, was wiederum das Bewußtsein des Ganzen, notwendige Voraussetzung der Gesellschaft, zu einem permanenten Problem macht.

Tarde hingegen betrachtet, historisch invariant, eine einzige Größe als entscheidenden Faktor bei der Konstitution der Gesellschaft: die gegenseitige Nachahmung der Individuen untereinander, gleichsam in Bewegung gehalten durch die Innovation Einzelner. Die Wege der Nachahmung überschreiten institutionelle und soziale Grenzen unweigerlich, sofern die Individuen in einem Raum der Kommunikation miteinander verbunden, also Bestandteil einer Gesellschaft sind: »So folgt der Weg der Nachahmung immer denselben Gesetzen, egal wie die Gesellschaft strukturiert ist, ob theokratisch, aristokratisch oder demokratisch: Er verläuft in regelmäßigen Stufen vom obersten zum untersten und dabei stets von innen nach außen« (Tarde 2003 [1890]: 257). Nicht das in diesem Zitat zum Ausdruck kommende stratifikatorische Gesellschaftsbild ist beachtenswert oder die Vorstellung des Vorrangs innerer Überzeugung vor dem augenscheinlich wahrnehmbaren Habitus, sondern die Wendung »egal wie die Gesellschaft strukturiert ist«, mit welcher Tarde angibt, daß die Gesetze der Nachahmung jenseits einer wie auch immer gefaßten Gesellschaftsstruktur stehen.

Diese Auffassung der gesellschaftskonstituierenden Kräfte macht die für Durkheim notwendige positive Bestimmung von organischer und mechanischer Solidarität hinfällig, weil die Nachahmung und damit die soziale Beziehung als Voraussetzung der Gesellschaft unabhängig von der Gesellschaftsstruktur funktioniert: Jegliche Sozialität und damit jegliche über Wiederholung hergestellte Ähnlichkeit beruht letztlich allein auf einer ursprünglichen Heterogenität der Dinge, als ein nicht-reduzierbares Nicht-Gesellschaftliches. Im »Herz der Dinge« sieht Tarde das Heterogene und nicht das Homogene (Tarde 2003 [1890]: 95). Erst das Heterogene ermöglicht, schon rein logisch, die Wiederholung, im Bereich des Menschen die Nachahmung, und damit Sozialität. Indem also keine ursprüngliche Identität herrscht, ist auch jegliche gesellschaftliche Struktur, jede Gruppe oder vielmehr jeder Typus nur eine temporäre Stabilisie-

rung der fließenden Nachahmungskräfte. Das Gesetz der universellen Wiederholung als Nachahmungsfähigkeit des Menschen sprengt auf Dauer jede stabile soziale Struktur: in jeglichem »sozialen Typus« werden sich aufgrund der Kräfte der Nachahmung die inneren »Widersprüche auf Dauer verstärken, bzw. ausbrechen und ihn innerlich zerreißen« (Tarde 2003 [1890]: 93).[15] Die positiven Bestimmungen von gesellschaftlichen Entitäten, so sehr sie auch, wie bei Durkheim, erkenntnistheoretisch gestützt sind, fassen also lediglich höchst instabile soziale Erscheinungen. Für Tarde hat daher die Vorstellung verschiedener grundlegender Typen von Solidarität als primäre soziale Bande, gründend in unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen, keinen Sinn, da es letztlich *eine* umfassende vergesellschaftende Instanz gibt: die Nachahmung, definiert als bewußtseins- oder wohl auch unterbewußtseinsverändernde Kommunikationsakte: »le fait social élémentaire, c'est la communication ou la modification d'un état de conscience par l'action d'un être conscient sur un autre« (Tarde 1894: 211).[16] Und diese elementare soziale Tatsache formiert gesellschaftliche Wirklichkeiten, welche stets nur partikulare Verwirklichungen einer unendlichen Zahl von möglichen Welten darstellen.

Die Kritik im *mot de passe* der Durkheim-Schule an Tarde (Durkheim 1991 [1895]: 112) ist konsequenterweise harsch und zielt auf den wesentlichen Punkt der späteren Debatten. Der Begriff der Nachahmung sei schlicht nicht angemessen, um die Ausbreitung von Phänomenen, die durch Zwangsverhältnisse – das heißt für Durkheim: durch *soziale Tatsachen* – initiiert sind, zu begreifen. Folglich vermenge Tarde völlig Verschiedenartiges unter einem Begriff. Ausgangspunkt der Kritik Durkheims ist also sein zentrales, in den *Regeln* formuliertes Diktum, soziale Tatsachen wie Dinge zu behandeln. Dieses Postulat bedeutet nach gängiger Auffassung den eigentlichen Durchbruch der Soziologie als Wissenschaft, der sich allenfalls mit revolutionären Erkenntnissen der Naturwissenschaften vergleichen läßt.[17] Freilich lastete auf Durkheim, bevor sich die Soziologie durchsetzte, schwierige Begründungsarbeit. Niemand hatte bislang eine soziale Tatsache unmittelbar wahrgenommen oder dargestellt gesehen: Soziale Tatsachen im Sinne Durkheims stehen als innerhalb der Soziologie hervorgebrachte Konstrukte vollständig jenseits alltäglicher Empirie. Sehr wohl aber sind Phänomene wie Modeerscheinungen, die sich anscheinend aufgrund von Imitationshandlungen ergeben, wahrnehmbar. Der Begriff der sozialen Tatsache bildet ein epistemologisches Bestimmungsmoment, das den aufbereiteten Evidenzen immer noch hinzugefügt werden muß und so den eigentlichen Bruch mit dem Alltagsdenken evoziert. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als beim wichtigsten Erkenntnisinstrument der jungen Durkheim-Schule, der Statistik. Statistische Regularitäten können ebensosehr als Manifestationen der direkt nicht wahrnehmbaren sozialen Tatsachen definiert werden, wie sie sich auch als Ausdruck der Imitationsströme betrachten lassen, wie Tarde stringent zeigte. Denn auch für Tarde war die Statistik, neben der Archäologie, wichtigstes Erkenntnisinstrument der Soziologie.[18]

Gegen Tardes Deutung solcher Evidenzen mußte sich Durkheim stemmen, zuallererst gegen die Evidenz der Imitationen: In der Tat nähmen manche Arten des Handelns und des Denkens infolge ihrer ständigen Wiederholung eine »gewisse Konsistenz an, welche sie gewissermaßen beschleunigt und sie von den einzelnen Ereignissen isoliert« (Durkheim 1991 [1895]: 109). Doch damit ist das Kriterium des sozialen Tatbestands noch nicht erfüllt. Die alleinige Beobachtung der Regelmäßigkeit der Wiederholung würde lediglich bedeu-

15 In dieser Hinsicht sieht Tarde bereits das postnationale Zeitalter aufziehen, jenen »Hyperorganismus aus der Zusammenarbeit von Kasten, Klassen oder Berufen«, der die Nation, aufgrund grenzüberschreitenden Tauschs und Kommunikation unwiederbringlich auflöst (Tarde 2003 [1890]: 89).

16 »Die grundlegende soziale Tatsache ist die Kommunikation oder die Modifikation eines Bewußtseinszustandes durch die Einwirkung eines Bewußtseienden auf einen anderen« (Tarde 1894: 211; Übers. F. K.).

17 Mit gutem Recht dürfe dieser Grundsatz der Dinghaftigkeit des Sozialen als »das spezifische Gegenstück zu dem theoretischen Staatsstreich gesehen werden, mit dem Galilei den Gegenstand der modernen Physik als System quantifizierbarer Dinge konstituierte« (Bourdieu et al. 1991 [1968]: 38). Bourdieu et al. legen aber Wert auf die Tatsache, daß Durkheim der Auffassung war, daß »soziale Tatbestände wie Dinge zu behandeln sind (wobei der Nachdruck auf ›behandeln wie‹ zu legen ist)«. Wirklich hatte Durkheim nie gesagt, die sozialen Tatsachen *seien* Dinge. Er hat im Gegenteil lediglich ein Forschungsprogramm entworfen, welches das Soziale dinghaft erscheinen ließ – und das meint vor allem, unabhängig der Individuen zu denken und zu beobachten: Falls diese Vorstellung sich nicht als dienlich erweisen würde, so würde sich dies im Verlaufe des wissenschaftlichen Fortschrittes zeigen (Durkheim 1991 [1895]: 125f.).

18 Vgl. das vierte Kapitel in Tarde (2003 [1890]).

ten, daß die individuelle Manifestation der Tatsachen mit den sozialen Tatsachen selbst fälschlicherweise vermengt würde. Für Durkheim ist die Fähigkeit eines sozialen Phänomens, sich auszubreiten, nicht Ursache sondern *Wirkung* seines »soziologischen Charakters«.

Der Nachweis dafür, daß es sich bei einem allgemeinen Phänomen wie der Wiederholung gesellschaftlicher Erscheinungen um eine soziale Tatsache handelt, ist für Durkheim alleine der »Zwang«, den sie auf Individuen ausübt. Das Element des Zwangs ist aber alles andere als eine strikte Folgerung aus den allgemeinen methodologischen und theoretischen Darlegungen. Wie Durkheim im Vorwort zur zweiten Auflage schreibt, hat das Element des Zwangs denn auch vor allem forschungstechnische Aspekte, um beim derzeitigen Wissen überhaupt soziale Tatsachen identifizieren zu können. Mit anderen Worten: Angesichts der Fülle von Material wird die Spaltung zwischen sozialen Tatsachen und individuellen Tatsachen erst durch das Forschungsprogramm selbst hergestellt, indem die sichtbaren Äußerungen, als solche individuelle unreine Abschattierungen einer sozialen Tatsache, eigentlich gereinigt werden und die hervorgebrachte neue Erscheinung mittels der Vorstellung des Zwangs wieder an die beobachtbare Wirklichkeit herangebracht wird. Es handelt sich dabei nicht um eine begriffslogische Tätigkeit – die ist bereits mit der Annahme der Existenz der sozialen Tatsachen abgeschlossen –, sondern um eine technische Hervorbringung der sozialen Tatsachen. Es ist die Forschung, die »den soziologischen Tatbestand von allem fremden Beiwerk loslösen« muß und so »in völliger Reinheit betrachten« kann, was aber wiederum erst »mit Hilfe gewisser methodischer Kunstgriffe« möglich ist (Durkheim 1991 [1895]: 110).

Dieser artifizielle Charakter der Erscheinungsweise des Sozialen, den Durkheim explizit postuliert, um Gesellschaft überhaupt untersuchen zu können, bietet aber nun genau den Ausgangspunkt für die Kritik Tardes an Durkheim. Tarde adressiert Durkheim nunmehr direkt um ihm das Illusionäre seines Konzepts des Sozialen vorzuwerfen (Tarde 1894: 214.). Die Auffassung, die einzelnen Handlungen und Bewußtseinszustände würden von einem imaginären Kollektiv bestimmt, hält Gabriel Tarde für absurd. Es handelt sich für ihn um eine verquere Vorstellung nicht-existierender Welten. Die Effekte komplexer Wiederholungen als Nachahmungshandlungen sind das Entscheidende und einzig Bestimmbare an der Sozialität:

»L'ensemble de ces réfractions, à partir d'une impulsion initiale due à un inventeur, à un découvreur, à un innovateur ou modificateur quelconque, anonyme ou illustre, est toute la réalité d'une chose sociale à un moment donné«[19] (Tarde 1894: 213 f.). Die Vorstellung einer Existenz sozialer Tatsachen *außerhalb* von Individuen, einer Existenz, die den einzelnen Praktiken vorgängig ist, erscheint in dieser Sichtweise schlicht als unhaltbar. Denn wie können sich die sozialen Tatsachen bei einzelnen Individuen überhaupt spiegeln, so fragt sich Tarde, bevor sie existieren, und wie läßt sich wiederum ihre Existenz außerhalb *aller* Individuen auch nur vorstellen? Was Tarde hingegen erkennt, ist eine filigrane, sich aber ständig unmerklich verändernde Realität, die keine fixierbaren Entitäten aufweist, sondern höchstens momentane Dichtezentren von Serien und Wiederholungen. Durkheim hingegen versteige sich in »ontologische Illusionen«, ungeachtet einer erkenntnistheoretischen Relativierung, lediglich aufgrund der Tatsache, daß sich bestimmte Wiederholungssequenzen innerhalb von Raum und Zeit vorübergehend zu stabilisieren vermögen. Die sozialen Tatsachen entpuppen sich damit als Kunstprodukt einer »scholastischen Ontologie«: »nous constatons clairement que, l'individuel écarté, le social n'est rien, et qu'il n'y a rien, absolument rien, dans la société, qui n'existe, [...] dans les individus vivants, ou qui n'ait existé dans les morts dont ceux-ci procèdent«[20] (Tarde 1894: 222).

Was wäre die Gesellschaft, wenn die Individuen verschwänden? Wieder taucht diese Frage auf. Nichts wäre sie, rein gar nichts, denn alles, was gesellschaftlich existiert, werde individuell praktiziert oder sei individuell praktiziert worden: als Erfindung oder als Wiederholung. Doch wenn die Wiederholungen wie von selbst verliefen, gleichsam maschinell, ohne bewußtes Eingreifen? Was bliebe dann?

19 »Die Menge dieser Spiegelungsvorgänge, die von einem anfänglichen Anstoß ausgehend einem Erfinder, einem Entdecker, einem Erneuerer oder einem beliebigen Umgestalter, sei er anonym oder berühmt, geschuldet sind, ist die ganze Wirklichkeit einer sozialen Sache in einem gegebenen Moment« (Tarde 1894: 213 f.; Übers. F. K.).

20 »Wir stellen mit aller Klarheit fest, daß wenn wir das Individuelle entfernen, vom Sozialen nichts mehr bleibt und daß es in der Gesellschaft absolut nichts gibt, das nicht [...] in den lebendigen Individuen existiert oder in den Toten, die ihnen vorausgegangen sind, existiert hätte« (Tarde 1894: 222; Übers. F. K.).

Ferdinand de Saussures sieht sich vor ähnliche Konstitutionsprobleme gestellt wie Tarde und Durkheim, als er einige Zeit später in seinen Vorlesungen in Genf die Sprachwissenschaft der Philologie entreißen und zu einer eigenen Wissenschaft der Zeichen (Semeologie) erheben will (Vendriyès 1973). Dabei treibt Saussure mit seiner Theorie der Zeichen die Debatte, die sich in der Konfrontation von Tarde und Durkheim äußert, auf entscheidende Weise voran. Witold Doroszewski berichtet in einem 1933 erschienenen Artikel, er wisse aus sicherer Quelle, daß Saussure die Auseinandersetzungen zwischen Durkheim und Tarde mit regem Interesse verfolgt habe. In diesem Sinne erscheine die Saussuresche Lehre wie das seltene »Unterfangen eines genialen Sprachforschers, die beiden gegensätzlichen Lehren von Durkheim und Tarde zu vereinen« (Doroszewski 1973: 56). Ob die Beeinflussung der Arbeit Saussures vornehmlich über Durkheim stattfand (Bierbach 1978; Giddens 1987; Wagner 1990), oder, wie Barthes glaubt, Saussure Tarde mehr gelesen hatte als Durkheim (Barthes 1988: 160), bleibt letztlich irrelevant: Die Argumentationsweisen der Positionen lassen sich selbst deutlich identifizieren. Doch es fragt sich, inwiefern Saussure mit seiner Auffassung der Sprache als soziale Tatsache über Durkheim und Tarde hinausweist oder aber ein Blick zurück auf Tarde, gleichsam durch Saussure hindurch, sich auch ›nach Saussure‹ lohnt.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang zweifelsohne, daß Saussure die Sprache als soziale Tatsache betrachtet (Saussure 1967 [1931]: 8) und sich damit in einen bestehenden Diskurs einfügt, der Sprache und Gesellschaft eng zusammendenkt. Saussure zieht, um auf diese Weise den Gegenstand der Sprachwissenschaften neu zu definieren, eine begriffliche Differenzierung des Feldes der sprachlichen Erscheinungen heran, die Tardes gesellschaftsstiftenden Imitationen ebenso wie Durkheims Bewußtseinsvorstellungen auf einer anderen epistemologischen Ebene aufhebt, in dem klassischen Sinne, daß diese Opposition nicht verschwindet, sondern als Bestandteil eines neuen Zusammenhangs eine andere Bedeutung erhält. Saussure begreift die Sprache zunächst als *menschliche Sprachfähigkeit* an sich: als die Tatsache, daß Menschen sprechen und sich dabei verständigen, als, wie es anderswo heißt, Diskurs des Menschen. Diese allgemeine Instanz des Sprachlichen beim Menschen

nennt Saussure *langage*. Doch die *langage* (das Deutsche läßt diese Differenzierungen nicht zu) besitzt nach Saussure zwei Aspekte, nämlich die Tatsache, daß Menschen Wörter und Sätze äußern, also sprechen – *parole* –, sowie die Tatsache, daß erfolgreiche Sprechakte nicht möglich sind ohne ein gemeinsames Wissen, das wiederum von der Sprachgemeinschaft geteilt wird: Gemeint ist die Sprache im Sinne des symbolischen Wissens oder die *langue*. Der entscheidende Unterschied dieser Konzeption zu den widersprechenden Ansätzen Durkheims und Tardes, die sich in der Dimension der *langue* und der *parole* unmittelbar zu spiegeln scheinen, liegt nun bereits darin, daß *langue* und *parole* in keiner Weise voneinander getrennt zu denken sind; sie stellen zwei konstitutive Aspekte des menschlichen Diskurses (langage) dar. Aber dennoch sind es zwei kategorial vollständig differente Realitäten des Einen, des menschlichen Sprachvermögens, die sich nicht als Alternativen begreifen lassen: Es wäre schlicht sinnlos, sie gegeneinander auszuspielen.

Unschwer zu erkennen ist, daß sich letztlich die ganze strukturalistische Diskussion, von Claude Lévi-Strauss hin bis zu Jacques Derrida, vornehmlich auf Saussures Diskussion der *langue* bezog und nicht diejenige der *parole* (Barthes 1983 [1964]: 21). Die Rezeption Saussures beschränkte sich so auf wenige Kapitel des *Cours* (Calvet 1995: 512). Doch diese Fokussierung ist keineswegs in Saussures Werk angelegt, wie seine Konzeption des menschlichen Diskurses zeigt. Ebensowenig ist die Annahme berechtigt, der Posthumanismus des Strukturalismus (die Negation des Menschen) habe mit Saussure begonnen, Saussures Ansatz habe das Subjekt eliminiert oder aber, wie es Giddens (1979: 17) formuliert, Saussure habe das Verhältnis zwischen Individuum und Sprache, *parole* und *langue*, gar nicht erst konzipiert.[21] Genauso kühn erscheint es, aus dem Postulat, die Sprache sei eine soziale Tatsache (fait social), zu schließen, daß die Gesellschaft und ihre Individuen als solche *wie* eine Sprache (langue) funktionieren – ungeachtet dessen, wie sehr Saussure betont hat, daß die *langue*, ohne die *parole* der sprechenden Menschen (masse parlante) gedacht, keine Realität darstelle und sogar in höchstem Maße irreal sei. »Für die Synchronie«, schreibt Saussure, und

21 Vgl. zur Darstellung des angeblich antihumanistischen Impetus und der Subjektfeindlichkeit Saussures: Dosse (1992: 89) sowie Fehr (1997). In aller Ausführlichkeit werden diese Argumente gegen strukturalistische Theoreme von Manfred Frank (1983; 1988) diskutiert.

das gilt auch für die *langue*, »gibt es nur einen Gesichtspunkt, nämlich den der Sprechenden selber; deren Zeugnisse zu sammeln, ist ihre einzige Methode; um zu wissen, in welchem Grade irgend etwas eine Realität ist, ist es nötig und zugleich hinreichend, zu untersuchen, in welchem Grade es für das Bewußtsein der Individuen existiert« (Saussure 1967 [1931]: 107). Zeugnis und Wirklichkeitspunkt der symbolischen Ordnung bleibt allein der Sprechakt, der aber in sich immer eine nicht reduzierbare Individualität darstellt. Die *langue* selbst hat keine unabhängige Existenzberichtigung: »Die Sprache [langue] ist kein Organismus, sie hat keine Vegetation, die unabhängig vom Menschen existiert, sie hat kein eigenständiges Leben, das eine Geburt und einen Tod mit sich bringt« (Saussure 1997: 255). Und dennoch: Was diese nicht reduzierbare Singularität als Sprache, nicht als Geräusch, überhaupt ermöglicht, ist nichts anderes als dieses nicht direkt Beobachtbare der symbolischen Ordnung. Weshalb diese Dualität der individuellen Tätigkeiten sowie der symbolischen Ordnung im menschlichen Diskurs (langage) eigentlich aufgehoben wird, und inwiefern Saussure folglich über Tarde und Durkheim hinausweist, gilt es im folgenden zu erläutern.

Daß sowohl *langue* und *parole* unverzichtbare konstitutive Elemente des menschlichen Diskurses darstellen, läßt sich erst verstehen, wenn Saussures Festlegung der *langue* als System von Zeichen berücksichtigt wird. Denn die für den menschlichen Diskurs bezeichnende Verbindung von *langue* und *parole*, weit davon entfernt, den Zwangscharakter sozialer Tatsachen als Prüfstein ihrer Realität festzulegen, liegt in der Tat in der Logik des Sprachsystems, also der *langue* selbst begründet. Es ist notwendig, diesbezüglich kurz die Vorstellung von Zeichensystemen bei Saussure in Erinnerung zu rufen. Das Sprachwissen als Zeichensystem ist auf Speicherung, mithin auf einen materiellen Aspekt, angewiesen. Doch in den Gehirnen der Bevölkerung ist dieses Wissen mehr oder weniger gut abgespeichert. Dennoch ermöglicht es den Menschen das Sprechen und die Identifikation von Geräuschen als Sprache. Entsprechend besitzen Zeichen zwei Realitätsaspekte, nämlich ein Lautbild (oder eine materielle Seite) sowie eine Vorstellung (concept), die damit bezeichnet wird; ein Zeichen wird also nicht über Namen und Sachen gebildet, wie eine nomenklatorische Auffassung nahelegen würde. Die Beziehung der beiden Aspekte des Zeichens, die Bezeichnung (Signifikant) und das Bezeichnete (Signifikat) ist zudem, das wußte

die Linguistik freilich schon vor Saussure, arbiträr. Doch hat Saussure aus diesem Aspekt die logischen Konsequenzen gezogen. Die Arbitrarität bedeutet zwingend, daß die Bedeutung eines einzelnen Zeichens sich nicht aus der Sache heraus selbst fixieren läßt, es gewinnt seinen Wert erst über die Abgrenzung zu anderen Zeichen. Denn weil die Verbindung zwischen Signifikat und Signifikant nicht aus einem inhärenten Band innerhalb eines Zeichens gegeben ist, ebenso Signifikanten in keiner Weise mit Objekten verbunden sind, erhalten Zeichen ihre Realität lediglich dadurch, daß Signifikanten (im Gegensatz zu einem universellen Rauschen) voneinander unterscheidbar sind. Dies bedeutet, daß die *langue* letztlich ein System bloßer Differenzen ist. Daraus folgt Saussures bekannte Aussage: *dans la langue il n'y a que des différences* (Saussure 1995 [1916]: 166).

Oft ist hervorgehoben worden, daß die *langue* nicht in der Lage sein könne, dieses System von Differenzen zu stabilisieren und ein beständiges Fließen der Signifikanten zu verhindern. Saussures Frage an die *langue comme fait social* ist indes eine andere. Er versucht zu ergründen, wie es möglich ist, daß ein System bloßer Differenzen überhaupt Kommunikation ermöglicht und nicht nur eine Abfolge von instabilen Geräuschen. Seine Antwort auf diese Frage liegt im Begriff der *langage*, des menschlichen Diskurses selbst. Es ist die *parole*, das in einer Menge sich wiederholende Sprechen, das letztlich die Kommunikationsfähigkeit der *langue* sichert, ihr erst Realität verleiht oder wie sich Saussure ausdrückt: »[E]s bedarf einer *sprechenden Menge*, damit die eine Sprache bestehe« (Saussure 1967 [1931]: 91). Mit anderen Worten: Die *langue* stabilisiert sich in Praktiken des Äußerns, aufgrund deren die bestehenden Zeichenfolgen wiederholt werden oder, mit Tarde: sie stabilisiert sich durch fortwährende Imitation. Doch die *langue* schafft wiederum erst die Bedingungen der Existenz der *parole*. Gäbe es keine Wiederholung, gäbe es keine Zeichen. Das Phänomen der *langue* ist getragen von einer sprechenden Gesellschaft, die ihrerseits erst von der *langue* hervorgebracht wird. Die Annahme eines Zwanges, durch den sich die soziale Tatsache erst realisiert, ist gemäß dieser Auffassung überflüssig. Damit wird deutlich, daß sich Saussures Definition der Sprache als soziale Tatsache keineswegs an Durkheims Auffassung der sozialen Tatsache anschließt, wie oft vermutet wird.

Ebenso erscheint Tardes Auffassung der Wiederholung als ele-

mentarer kommunikativer Akt in einem neuen Licht. Tarde spricht zwar ebenfalls von »logischen Gesetzen der Nachahmung«, ähnlich wie Saussures von der Sprache als System, »das nur ihre eigenen Gesetze kennt« (Saussure 1967 [1931]: 27). Desgleichen existiert in dem Prozess der Nachahmung für Tarde etwas, das nicht selbst die Nachahmung ist, nämlich die *logischen Gesetze* dieser Nachahmung. Dies könnte die Vermutung nähren, daß damit eine Instanz analog der *langue* konzipiert sei. Doch dem ist nicht so. Das, was Tarde mit den logischen Gesetzen der Nachahmung bezeichnet, ist ein für die Akten der Nachahmung selbst nicht konstitutives Äußeres. Was Tarde als die logischen Gesetze der Nachahmung bestimmt hat, müßte, mit Saussure gedacht, dem Bereich der ›äußeren Sprachwissenschaften‹ zugerechnet werden, also einer selbst wieder zu begreifenden Sphäre, die die *langue* beeinflußt, sich aber nicht direkt aus deren Logik ergibt. Tarde wollte mit den Untersuchungen der logischen Gesetze der Nachahmung die Frage angehen, weshalb bestimmte Neuerungen erfolgreich nachgeahmt werden und dadurch zu sozialen Tatsachen werden, während andere vergessen werden. Entscheidend ist hierbei, daß »der Mensch eine Neuerung deshalb wählt, weil er sie für nützlicher und wahrer hält als andere, d. h. weil diese mehr als jene mit den schon ihm (immer durch Nachahmung) bestehenden Zielen und Prinzipien übereinstimmten« (Tarde 2003 [1890]: 164).[22] Damit ist ein Moment bestimmt, das als Antrieb zur Nachahmung logisch etwas anderes bezeichnet als die bloße Tatsache der Repetition selbst: die Nützlichkeitserwägung. Anhand der in diesem Zusammenhang immer wieder diskutierten Probleme der

22 Auf welche Weise sich Wiederholungen wie Wellen steigern, gegenseitig auslöschen, unversehens ein qualitatives Mehr hervorbringen, stellt für Tarde ein Rätsel dar. Ebenso fragt er sich, welches die Antwort darauf ist, daß das »moderne Zeitalter« sich »überall und immer instinktiv auf den Weg der akkumulierbaren Entdeckungen oder Erfindungen gestürzt hat« (Tarde 2003 [1890]: 205). Doch auf diese Weise, mit der Einführung von unentscheidbaren Situationen und der Darstellung von Begehren, die überhaupt zu Wiederholungen führen, differenziert Tarde den Begriff der universellen Wiederholung hinsichtlich seiner Bedeutung für die Menschen. In der Gesellschaft nimmt die universelle Wiederholung die Form eines spezifisch menschlichen Vorgangs an: nämlich die Imitation. Es ist nichts anderes als diese begriffliche Differenzierung zwischen Wiederholung und Imitation, die den Gegenstand der Soziologie, die Gesellschaft definiert. Dies müßte in der Rede von einem »Ende des Sozialen« in Zusammenhang mit Tardes Arbeit berücksichtigt werden (Latour in diesem Band; Toews 2003).

Sprachentwicklung wird nun aber deutlich, daß Tarde zu diesem Zeitpunkt die Vorstellung eines konstitutiven Systems von *Dispositionen* der Wiederholung im Sinne einer *langue* – also die erkenntnislogische und darüber hinaus materiale Voraussetzung der Wiederholungshandlung selbst – *nicht* entwickelt.[23] Entsprechend tauchen in Tardes Welt der Sprache, exemplarisch für die Gesellschaft selbst, unvermittelt neue Sprachelemente auf und verschwinden wieder, wenn sie nicht gebraucht werden; neue Regeln kämpfen mit alten, werden vergessen oder ersetzt: alles Effekte sich selbst genügender Nachahmungsserien.[24]

Saussure hatte sich mit aller Vehemenz gegen eine Sprachtheorie gewandt, die solche Freizügigkeiten zuläßt, ohne zu fragen, was eine Veränderung für ein Nicht-Verändertes bedeutet. Die Sprache als symbolisches System (langue) wandelt sich selbst nie unmittelbar (sie bekommt keinen Charakter eines Ersatzsubjekts); ohne *masse parlante* ist sie ein totes Gebilde. Umgekehrt spricht die Masse nie als Ganzes. Folgerichtig betreffen Veränderungen immer nur einzelne Elemente des Symbolsystems, und diese entstehen im Gebrauch der Sprache – der *parole* – oft mehr oder weniger zufällig. Hierin besteht kein Widerspruch zu Tardes Auffassung. Doch aufgrund der Systemhaftigkeit der *langue* hat die Veränderung eines einzelnen Elementes logischerweise Auswirkung auf das ganze Sy-

23 Wobei man sich fragen kann, ob nicht gerade dieser Verzicht Tarde für die derzeit von Latour geführte Diskussion eines angeblichen »Endes des Sozialen« anschlußfähig macht (vgl. Latours Beitrag in diesem Band). Überlegungen, die diese Lücke schließen könnten, finden sich in den Ausführungen zu Wiederholung, Gegensatz und Anpassung von Erscheinung, in den 1897 von Tarde gehaltenen Vorlesungen (Tarde 1908). Tarde entwickelt hier die Idee der Selbstbezüglichkeit des Wissens der Wissenschaft, d. h. die Genese selbstreferentieller Systeme oder Felder. Der Fortschritt einer Wissenschaft besteht dann darin, daß Analogieschlüsse (wie der Vorstellung der »Gesellschaft als Organismus«), als solche immer problematisch, durch innere Bezüge des wissenschaftlichen Wissens, durch Gleichheiten und Wiederholungen ersetzt werden (Tarde 1908: 30). Hierin ist Tarde dem Saussureschen Systemgedanken schon näher als in den *Gesetzen der Nachahmung*, in denen er sich noch darüber wundert, »daß es die Industrie heutzutage um der Industrie willen gibt, genauso wie die Wissenschaft um der Wissenschaft willen« (Tarde 2003 [1890]: 208).

24 Nicht zuletzt Tardes bevorzugte Methoden zur Untersuchung der Gesellschaft, die Archäologie und die Statistik und die – für Saussure wiederum unsinnige – Suche nach dem Ursprung und die Distribution des Neuen, weisen auf diesen markanten Unterschied hin.

stem. Indem es seinen Wert nur durch Differenz erhält, wirkt sich die Veränderung eines einzelnen Wertes auf das ganze System selbst aus: »Die Umgestaltungen vollziehen sich niemals am System als ganzem, sondern an einem oder dem andern seiner Elemente, und können nur außerhalb desselben untersucht werden. Allerdings hat jede Umgestaltung ihre Rückwirkung auf das System« (Saussure 1967 [1931]: 103). So wie ein einzelner Schachzug den ganzen Zustand des Spiels verändert, so verändert auch eine Modifikation eines Elementes, ein neues Element selbst, das ganze Sprachsystem.

Diese Veränderungen geschehen nicht im System selbst, das heißt das Sprachsystem verändert sich von sich aus nicht, sondern Veränderungen ereignen sich durch die *parole* und damit durch die Praktiken der Individuen: »Nichts wird in die Sprache aufgenommen, ohne vorher im Sprechen ausprobiert zu sein; alle Entwicklungserscheinungen wurzeln in der individuellen Sphäre« (ebd.: 201). Es handelt sich um ein Ausprobieren, das sich vernetzen kann; Saussure nennt diesen Vorgang, aufgrund dessen letztlich *mittelbar* Sprachveränderungen hervorgebracht werden, *intercourse*. Freilich, und hier kommt der entscheidende Unterschied zu Tardes Auffassung der Innovation zum Vorschein, vermag kein Individuum Beliebiges zu erfinden und damit die Sprache zu verändern. Nicht nur wäre ein Individuum außerstande, wenn es wollte, die vollzogene Wahl nur im geringsten zu ändern; auch die Masse selbst kann nicht Herrschaft nur über ein einziges Wort ausüben; sie ist gebunden an die Sprache, so wie sie ist (ebd.: 83). Dies gilt nicht zuletzt auch für den einzelnen Sprechenden: »[E]s liegt nicht stets in unserer Macht, das auszusprechen, was wir wollen« (ebd.: 58).

Diese Einschränkung hat freilich keineswegs mit Zwang – im Sinne einer Unterdrückung oder Forderung durch die Gesellschaft – zu tun, sondern, wie Foucault es später formulieren wird, mit der Möglichkeit des Sagbaren innerhalb einer bestimmten diskursiven Ordnung. Es liegt zwar in unserer Macht, zumindest in unseren Vorstellungen alles Mögliche zu erfinden und das Absurdeste zu imitieren; aber es liegt nicht in unserem Horizont, es als solches in die *langue* einzubringen. Was sich jenseits der Logik der symbolischen Ordnung – der Gesellschaft – ereignet, definiert sich gerade dadurch als nicht dem Gesellschaftlichen zugehörig. Nimmt es aber eine Beziehung zu einer symbolischen Ordnung auf, so ist es durch diesen Bezug in gewisser Weise schon prädeterminiert, indem es durch die

Differenz zum Anderen erst seine Identität erhält.[25] Die bestehenden Tatsachen ermöglichen Neues, sie absorbieren aber auch Innovation in ihre eigene Logik, so lange diese besteht. Dessen ungeachtet verwirklicht sich diese Logik nur in der Praxis der sprechenden Menschen. In diesem Sinne ist der Streit zwischen Tarde und Durkheim in Saussures Diskurs aufgehoben, wobei aufgehoben einmal mehr besagt, daß die Saussuresche Theorie die Ansätze nicht aufsummiert, sondern auf eine andere Stufe hebt: auf die des Diskurses der sprechenden Menschen, der die sprechenden Menschen wiederum gleichsam aus sich selbst heraus hervorbringt.

Die Wiederkehr der Menschen?

Vielleicht hat Saussure der Reduktion seines *Cours* auf den Aspekt des Sprachsystems selbst Vorschub geleistet. Er hat unversehens in einer vielzitierten Stelle zu rechnen begonnen, um die unsichtbare Instanz der Sprache begrifflich hervortreten zu lassen: »La langue est pour nous le langage moins la parole« (Saussure 1995 [1916]: 112).[26] Doch dieses »abzüglich« meint keineswegs eine Negation. Saussure hat im Gegenteil auch auf die Existenzbedingung der *langue* hingewiesen: auf die Praktiken der Artikulierung und Wiederholung, auf jenen Bereich des Sprechens also, der das Phänomen des menschlichen Diskurses überhaupt Wirklichkeit werden läßt und damit auch erst die Vorstellung der Sprache als soziale Tatsache im weiteren Sinne ermöglicht. Womöglich hat die Neuartigkeit des Denkens der *langue* – die analytische Notwendigkeit, das Sprechen der Menschen zu subtrahieren, um die *langue* als Bestimmungsprinzip erkennen zu können – jenen Nachahmungsstrahl verursacht, der zu dem vielzitierten Posthumanismus des Strukturalismus führt, wie er para-

25 Man muß sehen, wie umstritten eine solche Auffassung ist, wie sehr die Idee der transparenten Sprache nach wie vor vorherrscht. So schreibt etwa Searle: »Ich halte es für eine analytische wahre Aussage in bezug auf die Sprache, daß man alles, was man meinen kann, auch sagen kann. Eine bestimmte Sprache hat vielleicht nicht die Syntax oder das Vokabular, die ausreichten, um das zu sagen, was ich meine, aber prinzipiell gibt es keine Schranken, die es unmöglich machten, eine unzureichende Sprache zu erweitern oder das Gemeinte in einer reicheren auszudrücken« (Searle 1990: 32).

26 »Die Sprache ist für uns die menschliche Rede abzüglich des Sprechens« (Saussure 1967 [1931]: 91).

digmatisch in Lacans Seminar zum Ausdruck kommt. Daß eine solche Vorstellung Saussures Bestimmung des menschlichen Diskurses nicht gerecht wird, versuchte der vorhergehende Abschnitt zu zeigen.[27] Vielleicht zielt dahingehend auch der direkt an Lacan gerichtete Einwurf des Psychoanalytikers Jean-Bertrand Lefèbvre-Pontalis: »Denn als Sie Ihren Apolog vom Verschwinden der Menschen aufnahmen, haben Sie nur eines vergessen, nämlich daß die Menschen zurückkommen mußten, um die Beziehung zwischen dem Reflex und dem reflektierten Ding zu erfassen« (Lacan 1991: 78). Sie mußten zurückkommen, um überhaupt die Erzählung ihres Verschwindens zu ermöglichen.

Die Überlegung, was geschehen wäre, wenn nicht die Kapitel über die *langue*, sondern diejenigen über die *parole* vorrangig rezipiert worden wären, wenn also den Argumenten Tardes und nicht denen Durkheims die entscheidende Rolle zugefallen wäre, bleibt müßig. Tarde wurde sehr wohl zur Kenntnis genommen, nicht zuletzt in der »Hommage an Gabriel Tarde« in Deleuzes und Guattaris *Tausend Plateaus* (Deleuze/Guattari 1992: 298ff.), wo die Akte der *parole* über einen eigentlichen Kult der »kleinen Erfindungen«, eine neue Mikrosoziologie, eine Monadologie des »kleinen Mannes« (Deleuze 1992: 107f.) gefeiert werden. Die derzeit beobachtete »Tardomanie« (Mucchielli), die Wiederkehr der individuellen Akte und der sprechenden Subjekte läßt sich so in der Tat auch als eine »Wiederkehr des Verdrängten« (Fehr 1997) begreifen. Wahrscheinlich wäre es sinnvoller, die Argumentationslinien, Friktionen und Polaritäten, die in Saussures Arbeit eine Antwort gefunden hatten, als einen Diskurszusammenhang in der Zeit der entstehenden Humanwissenschaften aufzufassen, der sich nunmehr rückblickend über Namen kondensiert, wobei Saussures Werk als Singularität eine wohl bleibende Synthese darstellt, die ganze Dispute aufhebt und weiterhin in die Gegenwart wirkt.

Freilich, und hier folgt das Überraschende, läßt ein anderer Tarde, ein Tarde der Literatur, etwas erscheinen, das über diesen Diskurszusammenhang hinausweist, ohne daß es theoretisch einholbar wäre;

27 Hiervon müßte Michel Foucaults Werk, mit seinen Konzepten der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken und der diskursiven Formationen explizit ausgenommen werden (Foucault 1981). Im gewissen Sinne gehören auch Lyotards Ausführungen zu den nicht reduzierbaren kleinen Erzählungen in diese andere Tradition (vgl. Lyotard 1987: 36ff.).

etwas, das ihm einen anderen Wert zuweist als bloß die willkommene Möglichkeit, über seine Schriften die Gewichte eines Argumentationszusammenhangs zu verschieben, um die Wiederkehr des angesprochenen Verdrängten aufzuzeigen. Um dieses Moment freizulegen, ist es notwendig, nochmals auf die Bedingungen der Möglichkeit der Wiederholung einzugehen, was bei Tarde zu einem eigenartigen Ringen mit Imaginationen des Ursprungs und des Endes der Gesellschaft führt. Wie gesehen ist Tarde bestrebt, der Wiederholung nichts Kategorisches hinzuzufügen, die beobachtbare Struktur der Wirklichkeit lediglich als flüchtige Emergenz der Wiederholungsserien zu betrachten. Indem aber den Wiederholungshandlungen gleichsam das transzendentale Dach der symbolischen Ordnung fehlt, drohen sich die Serien der Wiederholungen frei flottierend zu entwickeln; jegliche sich aufbauende Struktur wäre angesichts der Wiederholungsstrahlen, die per se keine Struktur besitzen außer ihrer Wiederholung, nur temporäre Emergenz. Insofern wären diese Imitationsströme, konsequent weitergedacht, auch über keinen Begriff und insbesondere keinen Begriff der Gesellschaft faßbar: die Soziologie, die Tarde begründen wollte, wäre überflüssig.

Als ob diese alles unterlaufende Tätigkeit der Wiederholungen gebannt werden müßte, ist Tardes Werk voll von Imaginationen des Ursprungs und des Endes, die gleichsam erst die Imitation, die Gesellschaft der Individuen, zur Erscheinung bringen: das was nicht Anfang und Ende ist. Tarde imaginiert zunächst den Ursprung. Zwar steht jede Erfindung unter dem Einfluß anderer Erfindungen, sie verwickeln sich in unendliche Serien, bringen sich selbst hervor. Aber besteht nicht irgendwo ein Anfang von allem? Tarde muß sich, schon aus logischen Gründen zum Ursprung der Gesellschaft vortasten: Wenn alles erfunden wird, muß auch die Gesellschaft erfunden sein. Er schildert den Ort der »Dämmerung der Frühgeschichte«, an der »elementare, wenn auch schwierige Einfälle« stehen, an dem aber irgendwann auch die Lust an der Einbildungskraft, am Entdekken in Erscheinung tritt (Tarde 2003 [1890]: 118). An dieser Stelle findet sich der absolute Anfangspunkt der Gesellschaft: der »erste geniale Wilde« (ebd.: 280), der etwas erzeugt und gleichzeitig etwas nachgeahmt hat. Er hat die Gesellschaft erfunden; er hat die unendliche Serie von Innovationen und Nachahmungen angestoßen, die Gesellschaft ermöglicht.

Die Entwicklung der Gesellschaft der Menschen, einmal zustan-

de gekommen, ist indes unumkehrbar: Innovation und Imitation breiten sich in einem fort aus, denn jede Innovation schafft neue Begehren und neue Möglichkeiten zu Erfindungen: »[E]in Volk wird um so erfinderischer und begieriger auf neue Entdeckungen, je mehr es schon erfunden und entdeckt hat« (ebd.: 174). Wenn jede Institution, als potentielle Begrenzung der Wiederholungsserien, ihre Sprengung von Innen über die sich kreuzenden Imitationsströme beinhaltet, muß Tarde im Auge behalten, was durch die sich in der Zeit fortpflanzenden Imitationsströme mit der Gesellschaft geschieht. Diese Entwicklung, logische Spiegelung des notwendigen Ursprungs, denkt Tarde konsequenterweise von einem Endpunkt her: also von dort, wo die Imitation ohne jegliches Hindernis, ohne jegliche Kommunikation in Reinform existiert. Nur auf diese Weise vermag er sich die Imagination der Gesellschaft der Menschen zu sichern. Die *Gesetze der Nachahmung* sind entsprechend ebenso angereichert mit Imaginationen des Endes der Gesellschaft wie von ihrem Ursprung: Imaginationen, die Tarde oft nur mit Mühe unter Kontrolle hält. In einer durch Kommunikation und Mobilität gekennzeichneten Weltgesellschaft wird sich schließlich, den thermodynamischen Gesetzen folgend, alles anzugleichen beginnen. Die Menschen werden konsequenterweise nur noch eine Sprache sprechen,[28] doch dadurch erleben alle Kulturen ihre Bestimmung, nämlich »an ihre eigenen Grenzen zu stoßen und sich dann unendlich im Kreis zu drehen« (ebd.: 161).

Die Einschätzung dieses Endzustandes, den vorzustellen Tarde es immer wieder drängt, bleibt ambivalent. Tarde fragt sich, ob dieser logisch zwingend sich ergebende Zustand der vollkommenen Einmütigkeit Segen oder Verhängnis sei. Einmal gibt er sich dystopisch: das Erlöschen allen Erfindergeists, nachdem alle Elemente der Gesellschaft einmal nivelliert sind, sieht er dann als »vollkommenen Sieg des Konformismus über die individuellen Einfälle« (Tarde 2003 [1890]: 214). Ein anderes Mal erachtet er diesen Endzustand, dieses »endgültige soziale Rom«, auch als einen Ort des ewigen Friedens:

28 Mehr noch, so ahnt Tarde, werde die Sprache sich vielleicht gar mathematisieren, um die Imitationsströme und die Verbreitung von Erfindungen, das Reale der Gesellschaft, fassen zu können. In einer vollständig transparenten und kommunikativ erschlossenen Gesellschaft bestünden die Zeitungen folgerichtig nur noch aus Statistiken, gespeist aus den Sensoren der Gesellschaft, nämlich den Datenreihen erstellenden administrativen Ämtern (Tarde 2003 [1890]: 160).

»sozialer Friede, einheitlicher Glaube an das gleiche Ideal oder die gleiche Illusion [...], das ist, ob man es glauben will oder nicht, das Ende, auf das alle sozialen Revolutionen hinauslaufen« (ebd.: 171). Doch auch wenn sich Tarde gegen Ende des Werkes wieder zurücknimmt, wenn er von einer »angeborenen und unzerstörbaren Vielfalt« spricht, die jeglichen Stillstand verhindert und sich unversehens auftauchende »Ufer« der Nachahmungsflüsse vorstellt, die letztlich die Individualität wieder auftauchen lassen, so ist sein Denken des Ursprungs und des Endes doch nicht literarischen Fiktionen entsprungen (die sich bei Tarde zweifellos auch finden): Es folgt stringent aus der Logik der Wiederholung, die außer ihrer eigenen Bedingung keine Voraussetzung besitzt, sondern frei sich selbst produziert und weiterführt. Denn eine zeitlich-kausale Ordnung, ein Ursache-Wirkungsgefüge in der Zeit kennt Tarde letztlich nicht, und deshalb gibt es für ihn auch keine Wirkungen von Vergangenheit auf die Zukunft, keine Entwicklung oder Evolution und folglich auch keine Geschichte.[29] Nur zwischen zwei Fixpunkten, jenseits von Raum und Zeit, findet in einer Art fortwährenden Bewegung, unendlich sich im Kreise drehend, Gesellschaft statt. Der Endzustand spiegelt den wiederkehrenden Ursprung in seinem Verschwinden. Beides zusammengedacht erscheint als eine andere Lösung des transzendentalen Daches, das die Vorstellung der *langue* als synthetisches Apriori des menschlichen Diskurses ermöglicht hat. Beides für sich genommen weist ein Gemeinsames aus: nämlich das Ende der Zeit, die ewige Ordnung, das endgültige soziale Rom.

Doch gleichzeitig sind diese Schilderungen mehr als eine Metapher für die Existenz einer analytisch stillgelegten symbolischen Ordnung. Tardes Schriften besitzen, wenn auch am Rande, ein Moment, das darüber hinausweist: das Nicht-Imitierbare. Wenn der begrifflich-transzendentale Lösungsweg, den Zeitgenossen Tardes beschritten, abgelehnt wird, um der Gesellschaft einen Bestimmungspunkt zu geben, verbleibt in den Anfängen der Gesellschaftswissenschaften noch die Literatur.[30] In diesem Sinne hatte Tarde

29 In dieser Ablehnung des Kausalitätsprinzips, wie sie Tarde (1901) in seinem Artikel »L'action des faits futurs« formulierte, zeigt sich eine wissenschaftstheoretische Kritik am deterministischen Weltbild, wie sie auch später Popper (2001) mit derselben Vehemenz wieder aufnehmen sollte.

30 Dies hat Wolf Lepenies (1985) eindringlich gezeigt. Vgl. auch Keller (2001a; 2001b).

selbst das über das Verschwinden der Menschheit in der symbolischen Ordnung hinausweisende Moment benannt, nämlich in einem utopischen Roman *Fragment d'histoire future* (Tarde 1896). Dieser Roman, 1896 erstmals veröffentlicht, hatte Tarde über Jahre seines soziologischen Schaffens am Herzen gelegen und stellt in vielerlei Hinsicht die literarische Exemplifikation seiner Theorie dar (Vatin 2000). Doch darin erschöpft sich das Werk nicht: In ihm ist eine Präsenz von etwas eingelagert, das der Diskurs um die sozialen Tatsachen und individuellen Praktiken nicht zu fassen vermag.

Die Erzählung selbst klingt wie Trivialliteratur. Tarde beschreibt zunächst nichts anderes als die beiden in den *Gesetzen der Nachahmung* ausformulierten Endzustände der Menschheit, einmal als Utopie, einmal als Dystopie: Studien, wie er selbst sagt, um in »Reinform« die Gesellschaft zu analysieren. Die Menschheit hat die Spitze der technologisch-wirtschaftlichen Entwicklung erreicht, und ist folglich, ganz gemäß der Imitationslogik, zusammengewachsen. Es gibt nur noch ein Reich, es gibt nur noch eine Sprache, das Latein. Bei allem Wohlergehen, materiellen Wohlstand, Verschwinden der Krankheiten ist auch das dystopische Moment dieses Zustands gedacht: Es herrschen umfassende Langeweile und Mittelmaß, Konformismus und Erfindungslosigkeit. Doch dann, Cuvier klingt nach, meldet sich die Natur zurück, die Sonne, unschwer zu erkennende Metapher des Zentrums der Nachahmungsstrahlen, verliert ihre Kraft und erlischt. Bis auf wenige Überlebende verschwinden alle Menschen auf der zur Eiswüste erstarrten Erde. In dieser Situation setzt die Idee eines nicht ernst genommenen Einzelnen – von Deleuzes und Guattaris »kleinem Mann« – einen Vorgang in Gang, der zur Rettung der Überlebenden führt. Nach langem Zögern beschließen sie, sich nochmals aufzuraffen, an eine zunächst absurd klingende Idee zu glauben und sich tief in das Erdinnere zu graben, wo die Erdwärme noch Leben ermöglicht. Dort tief im Erdinnern entfaltet sich eine neue Gesellschaft, diesmal den utopischen Endzustand darstellend, eine Gesellschaft der Individuen, die alle Erfinder und Imitator zugleich sind, eine Gesellschaft der Künstler, Literaten und wissenschaftlichen Genies, eine Gesellschaft voll ästhetischer Symmetrie.

Das Moment, das über das Verschwinden der Menschheit in der symbolischen Ordnung hinausweist, liegt aber nicht in diesen beiden, wie Tarde selbst sagt, gereinigten Vorstellungen soziologischer Theorie, nicht in diesen literarischen Kolportagen, die im Gewand der traditionellen utopischen Erzählung daherkommen. Es liegt in etwas anderem, für das die Theorie keinen Begriff hat: im Moment der Passage zwischen diesen beiden Zuständen der vor- und postapokalyptischen Gesellschaft; im Übergang von einer Logik zur andern, von einem Moment des Gesellschaftlichen zu einem anderen. Unversehens wird alles abgerissen, die Strukturen der Imitation brechen ein, damit sie an einem anderen Ort nochmals aufgebaut werden, nur damit der Kreislauf von neuem beginnt und in gewisser Weise der vorhergehende Zustand wieder erreicht wird. Doch es ist gerade dieser Übergang, der etwas vergegenständlicht, das selbst nicht in dieser Ordnung aufgeht, einen Akt jenseits des Logischen, in der die Geschicke offen sind. Es gibt keine fortgesetzte Logik in diesen Handlungen, da die alte Ordnung verschwunden ist und die neue noch fehlt. Ebensowenig handelt es sich auch um einen Anfang von Wiederholungsserien, da dieser Moment nicht wiederholt werden kann.

In dieser Passage selbst geschieht etwas, ein Abbrechen, ein Aufbauen, ein für kurze Zeit beständiges erstes Mal ohne Vorbild, das jenseits und doch innerhalb der Logik der Gesellschaft steht: ein nacktes, existentielles Aufbäumen, eine Singularität, die jenseits der Gesellschaft erst Gesellschaft hervorbringt. Ohne einen Begriff für diesen Vorgang verbleibt Tarde nicht die Soziologie, sondern nur die Schilderung: die Erzählung einer Eruption von Praxis zur Schaffung des Besseren, des Rettenden. Dieser Moment der Passage, jenseits aller Theorie, jenseits aller *faits sociaux*, dieser kurze Moment, des absolut Anderen, bevor alles wieder von vorne beginnt: das Gedächtnis an seine Möglichkeit trägt Tardes Werk ganz am Rande noch als Kolportage. Jenseits des nunmehr wieder anschwellenden Nachahmungsstroms, den Tardes Soziologie ergriffen hat, trägt sein Werk also ein Moment, das sich bislang erfolgreich gegen jegliche Wiederholung sperrte.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1985), »Einleitung«, in: Durkheim, Émile, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-44.

Barthes, Roland (1983 [1964]), *Elemente der Semiologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

– (1988), »Saussure, das Zeichen und die Demokratie«, in: ders., *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 159-164.
Bierbach, Christine (1978), *Sprache als »Fait social«. Die linguistische Theorie F. de Saussure's (sic!) und ihr Verhältnis zu den positivistischen Sozialwissenschaften*, Tübingen: Niemeyer.
Bourdieu, Pierre (1987), *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (1991 [1968]), *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*, Berlin/New York: De Gruyter.
Calvet, Louis-Jean (1995), »Lire Saussure aujourd'hui. Postface«, in: Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, Paris: Payot, 505-513.
Clark, Terry N. (1981), »Die Durkheim-Schule und die Universität«, in: Lepenies, Wolf (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 157-205.
Davis, Colin (2004), *After Poststructuralism. Reading, Stories and Theory*, London: Routledge.
Deleuze, Gilles (1992), *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992), *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve.
Doroszewski, Witold (1973), »Einige Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Soziologie und Linguistik: Durkheim und F. de Saussure (Journal de Psychologie, 30, 1933)«, in: Naumann, Hans (Hg.), *Der moderne Strukturbegriff. Materialien seiner Entwicklung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 46-56.
Dosse, François (1992), *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, Paris: La Découverte.
Durkheim, Émile (1991 [1895]), *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Elias, Norbert (1976), *Was ist Soziologie?*, Weinheim/München: Juventa.
Fehr, Johannes (1997), »Saussure: Zwischen Linguistik und Semiologie. Ein einleitender Kommentar«, in: Saussure, Ferdinand de, *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß. Texte, Briefe und Dokumente*, gesammelt, übersetzt und eingeleitet v. Johannes Fehr, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 15-226.
Foucault, Michel (1981), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
– (1991), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Frank, Manfred (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
– (1988), »Zum Diskursbegriff bei Foucault«, in: Müller, Jürgen/Fohrmann, Harro (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9-44.

Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis*, London/Basingstocke: Macmillan.
– (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press.
Gurvitch, Georges (1939), »La problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim«, in: Gurvitch, Georges (Hg.), *Essais de sociologie*, Prais: Sirey, 115-169.
Hacking, Ian (2002 [1975]), *Die Bedeutung der Sprache für die Philosophie*, Berlin: Philo.
Keller, Felix (2001a), »Die ferne Wirklichkeit. Stefan Georges Kritik an einer Wissenschaft der Gesellschaft«, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.), *Soziologie und Antisoziologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*, München: UVK, 183-209.
– (2001b) »Soziologie und Utopie. ›Auguste Comte‹ als Chiffre einer Unmöglichkeit«, in: Klingemann, Karsten (et al.) (Hg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1997/1998*, 165-180.
König, René (1991), »Einleitung«, in: Durkheim, Émile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Lacan, Jacques (1978), *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten: Walter.
– (1991), *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar*, Buch II., Weinheim/Berlin: Quadrica.
Latour, Bruno (2001), »Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen«, *Soziale Welt* 52 (3), 361-376.
Lepenies, Wolf (1985), *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien: Hanser.
Lévi-Strauss, Claude (1991), *Strukturale Anthropologie I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Lyotard, Jean-François (1987), *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen.
Popper, Karl (2001), »Das offene Universum: ein Argument für den Indeterminismus aus dem Postskript zur Logik der Forschung«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Tübingen: Mohr Siebeck, 3-113.
Puech, Christian/Radzinski, Annie (1978), *La langue fait social*, Bruxelles: Complexe.
Saussure, Ferdinand de (1967 [1931]), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, Berlin: De Gruyter.
– (1995 [1916]), *Cours de linguistique générale*, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye in Zusammenarbeit mit Albert Riedlinger, Paris: Payot.
– (1997), *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß. Texte, Briefe und Dokumente*, gesammelt, übersetzt und eingeleitet v. Johannes Fehr, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Searle, John R. (1990), *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tarde, Gabriel (1894), »La sociologie élémentaire«, *Annales de l'Institut International de Sociologie* 1: 209-234.
– (1896), *Fragment d'histoire future. Extrait de la Revue Internationale de Sociologie*, Paris: Giard & Brière.
– (1901), »L'action des faits futurs«, *Revue de métaphysique et de morale* IX (2): 119-137.
– (1908), *Die sozialen Gesetze. Skizze einer Soziologie*, Leipzig: Klinkhardt.
– (2003 [1890]), *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Toews, David (2003), »The New Tarde. Sociology after the End of the Social«, *Theory, Culture & Society* 20 (5): 81-98.
Vatin, François (2000), »Tarde, Cournot et la fin des temps«, *futuribles* 256 (1): 47-64.
Vendriyès, Joseph (1973), »Der soziale Charakter der Sprache und die Lehre F. de Saussures (1921)«, in: Naumann, Hans (Hg.), *Der moderne Strukturbegriff. Materialien seiner Entwicklung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 7-15.
Wagner, Gerhard (1990), »Émile Durkheim und Ferdinand de Saussure. Einige Bemerkungen zum Problem sozialer Ordnung«, *Zeitschrift für Soziologie* 19: 13-25.

Stephan Moebius

Imitation, differentielle Wiederholung und Iterabilität

Über einige Affinitäten zwischen Poststrukturalistischen Sozialwissenschaften und den »sozialen Gesetzen« von Gabriel Tarde

Seit einigen Jahren ist die Soziologie von Gabriel Tarde wieder mehr ins Blickfeld unterschiedlicher soziologischer und philosophischer Betrachtungen gerückt. Vielfach sprach man von einer Wiederentdeckung oder Rehabilitierung eines zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Denkens. Eine breite Tarde-Rezeption setzte in Frankreich bereits gegen Ende der sechziger Jahre ein (vgl. Mucchielli 2004: 45ff.; 2000).[1] Man entdeckte nun bei ihm Lösungen für zeitgenössische theoretische Problemlagen: Deleuze beispielsweise sah in Tarde einen Mikro-Soziologen, dessen Denken einen Gegenpart zum Übergewicht des strukturalistischen, positivistischen und makro-soziologischen Denkens bilden konnte (vgl. Mucchielli 2004: 59); einige Soziologen begrüßten Tardes psychologische Perspektive, die vom ehemals vorherrschenden Denken Durkheims verschüttet worden sei, und andere wiederum, wie beispielsweise Raymond Boudon, sahen in Tardes Soziologie ihre eigene Position des methodologischen Individualismus am Werke.[2] Gegenwärtig ist es Bruno Latour, der bei Tarde zahlreiche Anknüpfungspunkte für seine Actor-Network-Theory (ANT) entdeckt und ihn zur Untermauerung seiner These vom Ende des Sozialen heranzieht (vgl. Latour in diesem Band).

Besonders vor dem Hintergrund seiner antistrukturalistischen und antipositivistischen Rezeption (vgl. Mucchielli 2004: 60) und den nun auch in den Sozialwissenschaften verstärkt rezipierten Theorien des Poststrukturalismus stellen sich folgende Fragen: Gibt es Affinitäten zwischen dem poststrukturalistischen Denken, wie man es vor allem bei Jacques Derrida und Judith Butler findet, und dem Denken von Gabriel Tarde?[3] Welche Themen haben die am

1 Eine Liste der Beiträge zu Tarde seit Beginn der siebziger Jahre hat Laurent Mucchielli (2004: 45ff.) aufgestellt.
2 Boudon hatte 1979 eine Neuauflage der *Lois de l'imitation* initiiert.
3 Im folgenden sollen besonders Denkbewegungen von Derrida und Butler im Vor-