

## Die Entdeckung der Gesellschaft: Rezension zu "Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald" von Robert Spaemann

Schilk, Felix

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schilk, F. (2022). Die Entdeckung der Gesellschaft: Rezension zu "Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald" von Robert Spaemann. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-79114-1>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Felix Schilk | Rezension | 10.02.2022

## Die Entdeckung der Gesellschaft

Rezension zu „Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald“ von Robert Spaemann



**Robert Spaemann**

**Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration . Studien über L. G. A. de Bonald**

Deutschland

Stuttgart 2021: Klett-Cotta

236 S., 40,00 EUR

ISBN 978-3-608-96224-6

Die moderne Soziologie nahm ihren Ausgang vom konservativen Denken der Restauration. So lautet die zentrale These, die der gerade einmal 24-jährige Robert Spaemann (1927–2018) in seiner 1951 abgeschlossenen und an der Universität Münster bei Joachim Ritter eingereichten Dissertation entwickelt.<sup>1</sup> Spaemanns laut eigener Aussage „damals äußerst rasch niedergeschriebene Arbeit“ (S. 8) ist rekonstruktiven Charakters. Neben einem kurzen Abriss zum Leben Bonalds am Beginn des Textes und sehr knappen Ausführungen zur Rezeptionsgeschichte an dessen Ende besteht der Großteil des Buches aus einer zusammenfassenden Darstellung zentraler Argumente und Denkfiguren Bonalds.

### Der Meisterdenker der Konterrevolution

Bonald (1754–1840), der neben Joseph de Maistre (1753–1821) als wichtigster Vertreter der französischen Restaurationsphilosophie gilt, wurde im südfranzösischen Millau geboren, wo er nach Studium und Militärdienst das Amt des Bürgermeisters ausübte. Seine erst spät einsetzende philosophische Publikationstätigkeit hat laut Spaemann „ihren Grund im Faktum der Revolution“ (S. 17). 1796 erschien in einer Emigrantendruckerei in Heidelberg

seine *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, die Spaemann zufolge „im Ansatz bereits alles enthält, was er später in gedrängterer, systematischerer Form geschrieben hat“ (S. 14). Während die Mitglieder des von 1795 bis 1799 herrschenden Direktoriums Bonald kritisch gegenüberstanden und die Auflage beschlagnahmen ließen, gehörte der von 1799 zunächst als Erster Konsul regierende Napoleon Bonaparte zu dessen Bewunderern. Bonald jedoch sah im neuen Kaiser der Franzosen nur ein vorübergehendes „Werkzeug der Geschichte zur Wiederherstellung der Religion und der Einheit der Macht“ (S. 177) und versagte ihm seine Mitarbeit. Nach dem Sturz Napoleons setzte sich Bonald als „gläubiger Katholik und konterrevolutionärer Politiker“ (S. 222) uneingeschränkt für die Restauration ein und kämpfte bis zur Julirevolution von 1830 als Abgeordneter und Zensor gegen Ehescheidungsgesetze und Pressefreiheit.

Seine *Théorie du pouvoir* war vor allem eine Auseinandersetzung mit Hobbes' *Leviathan*, Montesquieus *De l'esprit des loix* sowie Rousseaus *Contrat social* und *Émile*. Mit Hobbes teilte Bonald die pessimistische Anthropologie und die Begründung der Staatstheorie aus dem Bedürfnis der Menschen nach Selbsterhaltung. Im Gegensatz zu Hobbes argumentierte Bonald jedoch nicht aus der Perspektive des Eigeninteresses der Individuen, sondern aus der Perspektive der Gesellschaft, die er als „eine Vereinigung ähnlicher Wesen zum Zweck ihrer gegenseitigen Erhaltung“ (zit. S. 77) bestimmte. Während für Hobbes Freiheit im Gegensatz zur Gesellschaft stand und in die Privatsphäre des Glaubens verschoben wurde, bestimmte Bonald die Freiheit allein als Unterwerfung unter die Gesetze der Gesellschaft, die die Erhaltung der Menschen ermöglichen. In dem Begriff der „Erhaltung“ konvergieren der Wortsinn des Konservatismus und Bonalds Gesellschaftstheorie.

## **Bonalds Metaphysik des Sozialen**

Die Gesellschaftstheorie Bonalds basiert auf einer Sprachtheorie, die zum Teil Überlegungen des Strukturalismus vorwegnimmt. Der Ausgangspunkt der Philosophie könne nicht im denkenden Bewusstsein liegen, kritisiert Bonald an Descartes, da sowohl das Bewusstsein als auch die Ideen durch Sprache präfiguriert seien. Die Struktur der Sprache bildet für Bonald eine soziale Ontologie, die den Menschen formt: „Der Mensch bedarf, um seinen Gedanken zu denken und so zu sich selbst zu kommen, der Sprache, die ihm von der Gesellschaft, das heißt von anderen Menschen, übermittelt wird. Niemand kann aus sich selbst die Sprache erfinden. Wenn man aber in dieser Vermittlungskette nicht in infinitum weitergehen will, so muss zu Beginn die Sprache dem Menschen *gegeben* sein von einem, der vor dem Menschen ist, also von Gott.“ (S. 61) Mit dieser „Theorie von der göttlichen Herkunft der Sprache“ (S. 60) wendet sich Bonald vor allem gegen Condillacs

These von der Erfindung der Sprache.

Spaemann richtet sich gegen die verbreitete Bonald-Rezeption, die ihn in eine zu große Nähe zu Maistre rücke. Er weist stattdessen darauf hin, dass Bonald im Gegensatz zu Maistre kein Dezipionist gewesen sei, sondern normative Kategorien im Raum des Politischen gesucht habe (S. 84 ff.). Dafür habe er von Rousseau die Idee der *volonté générale* übernommen, um gegen Montesquieus Idee der Gewaltenteilung zu argumentieren. Bonald wende ein, dass Macht nicht endgültig geteilt werden könne, sondern dass an irgendeinem Punkt immer eine letztgültige Berufungsinstanz stehen müsse, die Gehorsam erzwingen kann. Diesen infiniten Regress wollte Bonald lösen, indem er diesen Punkt der souveränen Macht in einem esoterischen Prinzip lokalisierte, das er Naturzustand nennt. Anders als Rousseau denkt Bonald den Naturzustand allerdings nicht als vergangenes Ideal eines vorgesellschaftlichen Zustands, sondern als das ihr ewig zugrundeliegende transzendente Prinzip, wodurch er im Grunde mit der Gottesidee identisch sei (S. 81). Statt Geschichte als Entfremdungs- (Rousseau) oder Emanzipationsprozess (Hobbes) von einem Naturzustand zu konzeptualisieren, entwickelte Bonald eine Geschichtsphilosophie, die Geschichte als Weg des Menschen zu einem vernünftigen Naturzustand versteht.

Mit dieser Naturzustandsidee begründet er im Kontrast zu Montesquieus Teilung der Gewalten eine Theorie der Teilung der Funktionen, in der politische und natürliche Berufe unterschieden werden. Politische Berufe wie Königtum, Priestertum, Militär- und Senatorialadel sind für Bonald Agenten der natürlichen Ordnung, die keine „eigene Macht“ hätten, sondern nur über „eigene Dignität“ verfügten (S. 100). Im politischen Stand sei der Mensch als Privatmensch aufgehoben und diene einem höheren Prinzip. Die einzigen Sklaven in der bürgerlichen Gesellschaft seien deshalb die Glieder der adeligen und königlichen Berufe. Die bürgerliche Demokratie habe durch ihre Nivellierung der Standesunterschiede dagegen einen „notwendig plutokratischen Charakter“ (S. 101), weil sie privates Nutzenstreben an die Stelle der Ehre der politischen Stände setze.

## **Konservatismus und Soziologie**

Die titelgebende These von Bonald als dem eigentlichen Gründer der Soziologie hat Spaemann vom französischen Philosophen Léon Brunschvicg übernommen.<sup>2</sup> Sie wird indes erst auf den letzten 40 Seiten des Buches entfaltet, in denen Spaemann zeigt, wie Bonalds Traditionalismus in zwei entgegengesetzten Bewegungen mündete, deren Auseinandertreten „dem der Hegelschen Rechten und Linken“ vergleichbar sei (S. 222).

Eine ‚linke‘, ‚romantische‘ Linie führe vom liberalen Fideisten Félicité de Lamennais (1782–1854) zum katholischen Sozialisten Charles Péguy (1873–1914), eine ‚rechte‘, ‚anti-romantische‘ Linie hingegen vom Frühsozialisten Henri de Saint-Simon (1760–1825) über dessen Sekretär und Namensgeber der Soziologie Auguste Comte (1798–1857) zu Charles Maurras (1868–1952), dem Gründer der präfaschistischen *Action française* und des Integralen Nationalismus. Spaemann sieht Bonald „auf der Grenze von Christentum und Positivismus; er ist persönlich noch gläubiger Christ, aber seine philosophische Rechtfertigung des Christentums nähert sich bereits seiner positivistischen Funktionalisierung und damit Aufhebung“ (S. 195). In Bonalds „Metaphysik der Gesellschaft“ (S. 31 ff.) findet Spaemann einen Gedanken angelegt, der wenige Jahrzehnte später von Comte in seinem Drei-Stadien-Gesetz zum „positiven Stadium“ weiterentwickelt worden sei. Was bei Bonald noch „Gott“ geheißen habe, werde bei Comte zur soziologischen Religion des Positivismus. Comte selbst hat seine Soziologie als Synthese konservativer und progressiver Elemente verstanden und für ein Bündnis von Konservativen und Positivisten geworben.<sup>3</sup> Auch Durkheims Definition Gottes als „verklärte und symbolisch gedachte Gesellschaft“ (S. 193) knüpfe an Bonald an.

Spaemann legte damit eine Rezeptionslinie frei, die sich kurz darauf in der Fachgeschichtsschreibung durchsetzen sollte. Bereits ein Jahr später erschien im *American Journal of Sociology* Robert Nisbets Aufsatz „Conservatism and Sociology“, in dem dieser ganz ähnlich wie Spaemann – mit Verweis auf Bonald, Lamennais, Comte und Durkheim – argumentierte, dass die Hauptprobleme der Soziologie tiefer in der konservativen Tradition wurzelten als in den liberalen Systemen des 19. Jahrhunderts. Durkheims Begriff der „Gesellschaft“ als „reality *sui generis*“ etwa sei durch Bonalds Metaphysik der Gesellschaft inspiriert.<sup>4</sup> Albert Salomon veröffentlichte 1955 seine *Betrachtungen zum Ursprung der Soziologie*, in denen er sich kritisch mit dem Einfluss von Bonalds *Théorie du pouvoir* auf Saint-Simon und Comte auseinandersetzte.<sup>5</sup> Auch Heinz Maus wies 1956 in seinem großen Handbuchartikel zur „Geschichte der Soziologie“ darauf hin, dass Bonalds „gegen die ‚individualistische‘ Sozialphilosophie der Aufklärung gerichteter ‚Anti-Individualismus‘“<sup>6</sup> durch Comte Eingang in die Soziologie gefunden habe. Pierre Macherey zufolge war Bonald einer der Ersten, der den Begriff der „sozialen Beziehungen“ (*rappports sociaux*) im Plural verwendete, da er in seiner Soziologie *avant la lettre* davon ausgegangen sei, dass nicht der Mensch die Gesellschaft, sondern die Gesellschaft den Menschen macht.<sup>7</sup> In jüngerer Zeit haben Gabriele Lorenz<sup>8</sup> und Tilman Reitz<sup>9</sup> Bonalds Beitrag zur Entstehung der Soziologie neuerlich gewürdigt.

Wenn Spaemann schreibt, dass bei Bonald „Religion und Metaphysik zu einer bloßen

Tautologie der Soziologie [werden]“, weil er „die Wahrheit von ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft her definiert und Philosophie, ‚Theoria‘, Erkenntnis, nicht mehr wie die Alten als Ziel des Menschen gelten lässt“ (S. 213), dann tritt außerdem eine gedankliche Nähe zu Hans Freyers Konzeption der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft ins Auge, auf die Spaemann jedoch ebenso wenig eingeht wie auf dessen These vom Ursprung der deutschen Soziologie in Hegels Rechtsphilosophie.<sup>10</sup>

Mit Blick auf den deutschen Altkonservatismus hatte auf diesen Ursprung schon Karl Mannheim hingewiesen, der in seiner 1925 bei Alfred Weber in Heidelberg eingereichten Habilitationsschrift die Entstehung des sozialwissenschaftlichen Denkens im „Reflexivwerden des Traditionalismus“<sup>11</sup> verortete. Ohne explizit auf Mannheim zu verweisen, entwickelt Spaemann ein im Grunde ganz ähnlich gelagertes wissenssoziologisches Argument: Demnach habe die Revolution „durch die Umkehrung aller traditionellen Ordnung den Grund dieser Ordnung allererst hervortreten lassen, der den früheren großen Philosophen verborgen bleiben musste“ (S. 37). Diese moderne Kontingenzerfahrung habe Bonald zur Entwicklung einer Philosophie der Gesellschaft geführt und zu der luziden Voraussage, dass „[d]iese sublimen Betrachtungen über die Sozialordnung“ als „Gegenstand einer entsprechenden Theorie der Macht [...] die Beschäftigung des anbrechenden Jahrhunderts sein [werden]“ (zit. S. 37).

## **Die konservativ gewendete Dialektik der Aufklärung**

Spaemann betont, dass Bonald kein Reaktionär gewesen sei, der antithetisch argumentiert, sondern Begriffe der Aufklärung in sein Denksystem aufgenommen und versucht habe, sie in einer philosophischen Metaphysik zu verankern. Er sei er deshalb „ebenso sehr als Nachfolger Rousseaus, Condillacs und Montesquieus zu sehen wie als deren unerbittlicher Gegner“ (S. 223). Bonald verwerfe nicht den Begriff der „Aufklärung“, sondern denke ihn in seiner Dialektik zu Ende (S. 143), indem er zeige, dass die rein abstrakte Entgegensetzung von Allgemeinem und Besonderem ein ontologischer Ausdruck des Terrors sei (S. 80). Nur das vermittelnde Christentum – für Bonald Ausdruck metaphysischer Vernunft – könne das Entzweite zusammenhalten.

Diese Idee einer konservativen Bewältigung der „Dialektik der Aufklärung“ durch die sozialintegrative Kraft der Religion hat der katholische Religionsphilosoph Spaemann von Bonald für sein weiteres Schaffen übernommen. Auch die 1954 eingereichte Dissertation *Kritik und Krise* des Ritter-Schülers Reinhart Koselleck (1923–2006) dürfte von Spaemann beeinflusst worden sein.<sup>12</sup> Mit seinen Ausführungen zu Bonalds Kritik der Gewaltenteilung



etwa nimmt Spaemann gedanklich einiges von Kosellecks Angriffen gegen die hypokritischen Züge der Aufklärungsphilosophie vorweg: „Weil die Schwäche der legitimen Macht der Gesellschaft die erste und entscheidende Ursache dafür ist, dass sich gegen diese Macht die immer latente Macht der Menschen erhebt, darum ist Montesquieu durch seine theoretische Aushöhlung des Begriffes der Macht Wegbereiter der Revolution.“ (S. 27)

Die Kritik an Koselleck, dass dieser ein „normatives Verdikt über einen unliebsamen historischen Vorgang [fälle]“,<sup>13</sup> kann mit gewissen Einschränkungen wohl auch gegen Spaemanns Argumentation erhoben werden. Sein Disclaimer, es könne „nicht der Zweck einer philosophischen Studie über einen Philosophen sein, in einer lobenden oder tadelnden Beurteilung der dargestellten Gedanken zu gipfeln“ (S. 204), kann nicht über die tiefe Faszination hinwegtäuschen, die in durchaus problematischer Weise immer wieder in dem Text aufscheint. Weil Spaemann die Gedanken Bonalds stets im Indikativ vorträgt und sie – von wenigen Ausführungen abgesehen – vor allem immanent und bisweilen auch redundant rekonstruiert, bleibt seine Sprecherposition opak. Eine ernsthafte und systematische Auseinandersetzung mit den Kritikern Bonalds, die Spaemann für unfähig hält, „die Komplexität seines Denkens zu begreifen“ (S. 204), findet nicht statt. Auch der historische Kontext und die soziale Stellung Bonalds werden lediglich cursorisch eingeführt, ohne dass Spaemann daraus wissenssoziologische Einsichten gewinnt.

Nichtsdestotrotz bietet Spaemanns Schrift nach wie vor einen dichten und nuancierten Überblick über die Bezugsprobleme der Restauration und die schillernden Lösungsversuche ihrer sozialen Träger, deren Denkfiguren vielfach auf Problematiken der modernen Soziologie vorausweisen. In Zeiten, in denen der prononcierte politische Standort von Autor:innen bisweilen zu affirmativen oder zurückweisenden Vorverurteilungen ihrer Gedanken führt, kann die Relektüre der Studie für einen neuen Blick auf die Geschichte und die soziale Funktion der Soziologie sensibilisieren und vielleicht „dem einen oder anderen zu der einen oder anderen Entdeckung verhelfen“ (S. 8), wie es sich Spaemann im Vorwort zur Neuauflage von 1998 erhoffte. Wie jedoch Tilman Reitz betont, muss der exklusive Erklärungsanspruch der Rekonstruktion dieses Ursprungs der Soziologie relativiert werden, hatte doch jedes politische Lager seine eigene „Proto-Soziologie“ und entsprechend „an der Ausbildung des modernen Gesellschaftsbegriffs teil“. <sup>14</sup> Die überarbeitete Neuauflage, die Klett-Cotta als Teil von Spaemanns „Gesammelten Schriften in Einzelbänden“ als Paperback herausgibt und die sich von der ebenfalls noch erhältlichen, gebundenen und günstigeren Neuauflage von 1998 kaum unterscheidet, <sup>15</sup> hat insofern eher einen dokumentarischen Charakter, als dass sie heute noch als

Grundlagenwerk fungieren kann.



## Endnoten

1. Ritters Einfluss zeigt sich etwa darin, dass Spaemann das „ternarische System“ (S. 81) des Restaurationsphilosophen Bonald in die Nähe der Hegelschen Dialektik rückt und den Akt der Vermittlung als Fluchtpunkt von dessen Denken bestimmt. Im Gegensatz zu Hegel sei es aber nicht der Staat, sondern die Gottesidee, die für Bonald die Totalität der Gesellschaft bilde.
2. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.
3. Auguste Comte, *Appel aux conservateurs*, Paris 1855.
4. Robert A. Nisbet, *Conservatism and Sociology*, in: *American Journal of Sociology* 58 (1952), 2, S. 167–175, hier S. 174.
5. Albert Salomon, *The Tyranny of Progress: Reflections on the Origins of Sociology*, New York 1955.
6. Heinz Maus, *Geschichte der Soziologie*, in: Werner Ziegenfuß (Hg.), *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart 1956, S. 1–120, hier S. 5.
7. Pierre Macherey, *Aux sources des „rapports sociaux“*. Bonald, Saint-Simon, Guizot, in: *Genèses. Sciences sociales et histoire* 9 (1992), S. 25–43, hier S. 25.
8. Gabriele Lorenz, *De Bonald als Repräsentant der gegenrevolutionären Theoriebildung. Eine Untersuchung zur Systematik und Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1997.
9. Tilman Reitz, *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*, Wiesbaden 2016.
10. Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig und Berlin 1930, S. 213.
11. Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt am Main 1984, S. 111.

12. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1973.
13. Michael Schwartz, Leviathan oder Lucifer: Reinhart Kosellecks „Kritik und Krise“ Revisited, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45 (1993), 1, S. 33–57, hier S. 53.
14. Reitz, Das zerstreute Gemeinwesen, S. 137.
15. Die Neuauflage wurde durch ein Personenregister ergänzt, das Inhaltsverzeichnis dafür gegenüber der zweiten Auflage von 1998 um die Angabe der Unterkapitel gekürzt, was die Orientierung im Text erschwert. Fälschlicherweise wurde bei dieser Kürzung das Unterkapitel „Der Traditionalismus und das Vatikanische Konzil“ als eigenständiges Kapitel formatiert, obwohl es zu den abschließenden „Bemerkungen zur Würdigung und Kritik“ gehört.

## **Felix Schilk**

Felix Schilk hat Soziologie und Erziehungswissenschaft in Dresden und Montpellier studiert. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Politische Soziologie, Wissenssoziologie und Architektursoziologie. Aktuell promoviert er am Institut für Soziologie der Technischen Universität Dresden zu konservativen Krisennarrativen und neurechter Diskurspolitik.

**Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von** Karsten Malowitz.

**Artikel auf soziopolis.de:**

<https://www.sozopolis.de/die-entdeckung-der-gesellschaft.html>