

Alban Bouvier (Paris, Marseille)

## **Pareto: Eine naturalistische und nominalistische Kulturtheorie**

Unter ›Kulturwissenschaft‹ verstehe ich fürs Erste und ganz allgemein die Sozialwissenschaften, soweit diese zu ihrem Gegenstand haben, was in den Erzeugungen des Menschen von Individuum zu Individuum (möglicherweise von Generation zu Generation) durch das Befolgen von (expliziten oder impliziten) Prinzipien oder Regeln vermittelt wird – im Unterschied zu dem, was sich in diesen Erzeugnissen einzig aus einer autonomen und spontanen Ausübung der individuellen Vermögen herleitet, deren Gegenstand jedoch nichtsdestoweniger einen Teil der Sozialwissenschaften ausmachen könnte (erste Bedeutung).<sup>1</sup> In einer zweiten und engeren Bedeutung des Wortes verstehe ich Kulturwissenschaft als das Studium desjenigen Teils der genannten kulturellen Erzeugnisse, der eine eigentlich intellektuelle Entwicklung voraussetzt (religiöse Überzeugungen, moralische Vorstellungen, politische Ideologien oder Philosophien) – im Gegensatz zu den Gebräuchen und Lebensweisen sowie einer Anzahl von Praktiken und Techniken (zweite Bedeutung).

Ich konzentriere mich hier auf die zweite, spezifische Bedeutung von Kulturwissenschaft, denn in Bezug auf diese ist der tatsächliche oder mögliche Beitrag von Pareto am offenkundigsten. Es stimmt zwar, dass Paretos *tatsächlicher* historischer Beitrag eher gering ist, wenn man ihn mit dem Diltheys oder Durkheims vergleicht. Sein indirekter Beitrag darf dabei allerdings nicht unterschätzt werden.<sup>2</sup> Vor allem aber können wir versuchen, seinen *möglichen* Beitrag einzuschätzen, da seine *Allgemeine Soziologie* heute sicherlich eine Inspirationsquelle sein kann. Nicht nur sind die Prinzipien einer Kulturtheorie noch nicht fest etabliert, sie befinden sich in einer regen Umgestaltung angesichts der jüngsten, spektakulären Entwicklungen in der Biologie und Experimentalpsychologie sowie dem Naturalismus, der mit ihnen einhergeht. Da die Theoriebildung einer jeden wissenschaftlichen Disziplin Richtungen einschlägt, die sich nicht schlechterdings aufzwingen,

---

<sup>1</sup> Seit man von bestimmten Tieren weiß, dass sie in der Lage sind, den Gebrauch von Werkzeugen (so bei einigen der höheren Primaten) oder die Fähigkeit zur Äußerung bestimmter Melodien (so einige Vögel) weiterzugeben, könnte man sich außerdem eine Kulturwissenschaft denken, die noch umfassender ist als die ›menschenbezogene‹ Kulturwissenschaft. Diese Konzeption hätte Pareto gefallen, da er die menschenbezogene Soziologie als Teil einer umfassenderen Soziologie der Tiere aufgefasst hat.

<sup>2</sup> Die terminologische Ausrichtung dieser Autoren ist nicht dieselbe. So verwendet Dilthey nur den Begriff der Kulturwissenschaft und unterscheidet nicht zwischen ›Kulturwissenschaft‹ und ›Sozialwissenschaften‹ (s. Sylvie Mesure: *Dilthey ou la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF 1990, S. 94); was von natürlichen Invarianten abhängig ist, gehört für ihn weder zu der einen noch zu der anderen Disziplin. Für Durkheim sind die beiden Definitionen, mit denen ich begonnen habe, weil sie mit den Konzeptionen von Pareto übereinstimmen, immer noch zu unspezifisch (siehe unten).

sondern im Gegenteil einen zufälligen Charakter bewahren, ist es vielleicht angebracht, alternative Wege zu erkunden. Die Rückkehr zu zeitgenössischen Autoren einer entstehenden Wissenschaft (Pareto war ein Zeitgenosse der entstehenden Soziologie und Anthropologie) hat a priori gute Chancen, besonders ergiebig zu sein, weil man auf diese Weise die Richtungen recht genau nachvollziehen kann, welche die fragliche Wissenschaft hätte nehmen können, und bei einem Richtungswechsel noch nehmen könnte. Ich werde diese Punkte in einem ersten Schritt entwickeln.

Paretos *Allgemeine Soziologie* weist indes rhetorische und formale Eigenheiten auf, die ihre Nutzung schwieriger machen als die der Werke Durkheims, oder sogar der Werke Diltheys oder Webers (selbst diese letzten beiden erreichen jedoch nicht die rhetorische Vollendung von *Der Selbstmord* oder *Grundformen des religiösen Lebens*). Man kann in der Tat sagen, dass die *Allgemeine Soziologie* trotz ihres offenkundig sehr elaborierten Aufbaus (Pareto behauptet zum Beispiel ungefähr zwischen dem ersten Viertel der *Allgemeinen Soziologie* und den übrigen drei Vierteln von einer »induktiven« zu einer »deduktiven« Methode überzugehen)<sup>3</sup> und trotz der Formulierung von scheinbar wohlbegründeten Prinzipien dennoch keine abgeschlossene Theorie, sondern eher so etwas wie eine gewaltige Skizze präsentiert, die oft nur ansatzweise und fast immer sehr bruchstückhaft ihren Gegenstand entwickelt. Aus diesem Grund ist sie geeignet, sich in sehr verschiedene Richtungen zu entfalten. Die angeführten Prinzipien werden sehr häufig über Bord geworfen und darüber hinaus räumt Pareto in der allgemeinen Organisation der *Allgemeinen Soziologie* de facto der »induktiven« genannten Methode gegenüber der »deduktiven« den Vorrang ein. Diese Eigenschaft der *Allgemeinen Soziologie* wurde meines Wissens nicht genügend beachtet, so dass häufig sehr reduktive Deutungen von einem Werk vorgeschlagen werden, das sich durch die Vielzahl der angeführten und teilweise analysierten Beispiele in ständiger Entwicklung befindet. Ich werde in einem zweiten Schritt auf diesen so erstaunlichen rhetorisch-epistemologischen Aspekt eingehen.

Nachdem diese methodischen Voraussetzungen geklärt sind, können wir feststellen, dass Paretos Werk für die Kulturtheorie in mindestens zwei Hinsichten besonders aktuell ist: in seinem ausdrücklichen und militanten Naturalismus (der ihn in eine beinahe konträre Stellung zu Dilthey bringt) und in seinem etwas weniger ausdrücklichen, aber nicht weniger militanten Nominalismus (der ihn in eine beinahe konträre Stellung zu Durkheim bringt). Ferner ist Paretos Vorgehensweise im Gegensatz zu den Behauptungen der Interpreten, die ihn allein auf die von ihm üblicherweise angegebenen Prinzipien festlegen wollen, nicht so »emotivistisch«, wie es auf den ersten Blick

<sup>3</sup> Vgl. Vilfredo Pareto: *Traité de sociologie générale*. Genf: Droz 1968 [1916]. Deutsche Ausgabe: Vilfredo Pareto: *Allgemeine Soziologie*. Hg. v. Carl Brinkmann. Tübingen: Mohr 1955. Das Kapitel I ist Präliminarien vorbehalten; mit der »induktiven« Methode wird ab Kapitel II (§ 145, S. 64) begonnen und mit der »deduktiven« ab Kapitel VI (§ 842, S. 450).

erscheint. Bemerkenswert und besonders interessant sind einige Elemente, die bisher kaum beachtet wurden und durch eine Konfrontation mit Stuart Mill erhellt werden können; sie gehen in die Richtung einer Analyse der ›kognitiven Grundlagen‹ individueller und kollektiver Überzeugungen. Es ist jedoch klar, dass Pareto ein wenig ›blind‹ gegenüber den Dingen ist, die von den sozialen Akteuren als Gruppenphänomene wahrgenommen werden. Sein Nominalismus weist in dieser Hinsicht Mängel auf – vergleichbar mit denen Webers oder späterer Nominalisten –, die der Entwicklung einer Kulturwissenschaft zum heutigen Zeitpunkt nicht förderlich sind. Ich werde mich mit diesen Elementen in einem dritten Schritt näher auseinandersetzen.

Nichtsdestoweniger unterscheidet sich Pareto meiner Meinung nach in dem allgemeinen Rahmen, den ich dargelegt habe, von der Mehrzahl der übrigen Ansätze des methodologischen Individualismus (Tarde ausgenommen), da er in keiner Weise die Berufung auf eine infra-individualistische Vorgehensweise ausschließt; von anderen naturalistischen Ansätzen (vor allem von den neo-darwinistischen) unterscheidet er sich dadurch, dass er – von einem makrosoziologischen Ausgangspunkt ausgehend und eine makrosoziologische Zielsetzung verfolgend – an einer idealtypischen Darstellung von Individuen als infraindividuelle Prozesse oder Mechanismen der Überzeugungen festhält. Dies ist der Gegenstand des vierten und letzten Schrittes dieser Arbeit.

#### *I/ Der tatsächliche und der mögliche Beitrag Paretos*

Der ›direkt‹ wirksame Beitrag, den Pareto zur Ausarbeitung einer Kulturwissenschaft (ob in der weiten oder engen Bedeutung) und zur Ausarbeitung einer allgemeinen Soziologie geleistet hat, ist sicherlich begrenzt. Doch um seinem effektiven Einfluss gerecht zu werden, müssen wir auch den ›indirekten‹ Beitrag berücksichtigen, den er durch seine doppelte Rezeption in den Vereinigten Staaten geleistet hat. Es waren einerseits Talcott Parsons und andererseits George Homans (vermittelt durch das Zwischenglied des in den dreißiger Jahren von Henderson in Harvard angeregten ›Pareto-Zirkels‹), die Pareto das substantiellste Erbe in der internationalen soziologischen Literatur gesichert haben – obwohl weder der eine noch der andere selbst einen besonders bekannten Beitrag zu einer Kulturwissenschaft in der hier privilegierten ›eingeschränkten Bedeutung‹ geliefert hat.<sup>4</sup> Der wahrscheinlich einzige bedeutende Forscher in den Sozialwissenschaften, der über die unmittelbare Bedeutung Paretos für eine Kulturwissenschaft im eigentlichen Sinn nachgedacht hat, ist Evans-Pritchard. Wenn Pareto einen direkt wirksamen Einfluss auf die Geschichte der genannten Wissenschaft hatte, so ist es im

---

<sup>4</sup> Für eine vergleichsweise ausführliche Übersicht über diese zweifache Filiation, siehe: François Chazel: *L'entrée de Pareto dans la sociologie américaine et son appropriation sélective par Talcott Parsons et George Homans*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 129–152.

Wesentlichen diesem Anthropologen und seiner durchschlagenden Lesart der *Allgemeinen Soziologie* zu verdanken. Evans-Pritchard nämlich machte aus Vilfredo Pareto den ›ironischen‹ Doppelgänger von Lucien Lévy-Bruhl.<sup>5</sup> Pareto habe in der vergleichenden Untersuchung der Rationalität und Irrationalität der Menschheit eine Aufteilung gewählt, die von derjenigen Lévy-Bruhls deutlich verschieden sei. Pareto versucht nämlich zu zeigen – im Gegensatz zu dem, was Lévy-Bruhl zumindest anfänglich erwägt<sup>6</sup> –, dass die wesentliche Trennlinie ganz und gar nicht zwischen den angeblich von Wissenschaft und Philosophie rationalisierten, okzidentalischen Gesellschaften und den als primitiv bezeichneten verläuft, sondern vielmehr im Inneren beider Gesellschaftsformen, so dass sie gleichermaßen als von Irrationalität imprägniert betrachtet werden müssen.<sup>7</sup> Pareto wird also zugeschrieben, viele der Paralogismen des angeblich rationalen Denkens hervorgehoben zu haben, die sozusagen permanent und weitgehend irreduzibel sind. Doch während Lévy-Bruhl eine Referenz (oft eine Gegenreferenz) in der Anthropologie geblieben ist, gilt dies nicht für Pareto, auf den man sich weder in der Anthropologie noch in der Soziologie bezieht. Ein Hauptgrund ist vermutlich, dass er sich in seinem Denken nicht ebenso systematisch mit der Entwicklung seiner eigenen Intuitionen beschäftigt wie Lévy-Bruhl.

Lévy-Bruhl und Durkheim (und allgemein die französische Schule der Soziologie), oder auch Dilthey (und allgemein die neo-kantische Schule von Bade) haben einen unvergleichlichen Einfluss auf die Kulturwissenschaft ausgeübt. Ebenso die anthropologische amerikanische Schule (von Boas bis Sapir und Whorf), die jedoch weniger zur Theoriebildung neigt (mit Ausnahme der Theorie der Sprache, die nicht nur als Medium aufgefasst, sondern auch und vor allem als Formerin von Kultur im definierten, eingeschränkten Sinn verstanden wird).<sup>8</sup> Die Tradition Diltheys<sup>9</sup> hat in jener Generation am unmittelbarsten zur Ausarbeitung einer Kulturwissenschaft beigetragen, zumindest zur Aufstellung der ›Idee‹ einer Wissenschaft der Kultur im Gegensatz zu den Naturwissenschaften. Dilthey legte die Grenzen der Frage fest, die anschließend vor allem durch Weber und Simmel transformiert und debattiert wurde. Und wenn Dilthey die Frage gestellt hat, in-

<sup>5</sup> Vgl. Edward E. Evans-Pritchard: *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. Paris: Payot 1971 [1965], S. 110. Deutsch: Edward E. Evans-Pritchard: *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.

<sup>6</sup> Vgl. Lucien Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan 1910.

<sup>7</sup> In seinen *Carnets* (1949) stimmt Lévy-Bruhl in diesem Punkt weitgehend mit Pareto überein, ohne sich jedoch auf ihn zu beziehen (vgl. Lucien Lévy-Bruhl: *Carnets*. Paris: PUF 1949).

<sup>8</sup> Siehe besonders Edward Sapir: *Le langage*. Paris: Payot 1953 [1921].

Deutsch: Edward Sapir: *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*. 2. unveränderte Aufl. München: Max Hueber Verlag 1972.

<sup>9</sup> Siehe: Wilhelm Dilthey: *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris: Cerf 1988 [1910]. Deutsch: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp 2006.

dem er Comte und Stuart Mill einer kritischen Analyse unterzog,<sup>10</sup> so kann man wahrscheinlich dennoch nicht behaupten, dass Pareto hier für Mill das ist, was Durkheim für Comte ist. Durkheim bewirkt nämlich tatsächlich einen epistemologischen ›Bruch‹ mit der Tradition, in der er steht, vor allem durch den beispielhaften Gebrauch, den er von der hypothetisch-deduktiven Methode gegen die einfache ›ideologische‹ Analyse von Comte macht (in dem Sinne, dass laut Durkheim die Soziologie Comtes nur eine einfache Analyse von Ideen und nicht von sozialen Tatsachen ist, eine Philosophie des Sozialen und keine Soziologie) und durch die Art und Weise, in der er den eigenen Gegenstandsbereich der Soziologie festzulegen sucht. Wie Durkheim und Mill wendet auch Pareto die hypothetisch-deduktive Methode an. Er praktiziert sie jedoch nicht ebenso gewissenhaft und streng wie Durkheim (besonders in *Der Selbstmord*), sofern er denn überhaupt versucht, sie zu verwirklichen (siehe unten). Deshalb können wir behaupten, dass die Frage nach der Begründung einer Kulturwissenschaft sich bei Pareto und Mill epistemologisch ungefähr in derselben Weise stellt. Auch müsste sich Pareto mit ungefähr denselben Einwänden auseinandersetzen, die Dilthey gegen Mill vorbringt (weder Pareto noch Durkheim scheinen Dilthey gelesen zu haben), d. h. er müsste sich für seinen Naturalismus verantworten. Man könnte annehmen, dass diese epistemologischen Motive, auch wenn sie nicht ausdrücklich vorgebracht wurden, zu dem Desinteresse an Pareto beigetragen haben, das ganz ungerechtfertigt ist, wenn man die Originalität seiner Perspektive erkennt.<sup>11</sup>

Paretos Werk ist aus einem allgemeinen und einem spezifischen Grund von Bedeutung. Der allgemeine Grund ist, dass die Sozialwissenschaften noch kein verbindliches Paradigma gefunden haben, das den einzelnen Untersuchungen Zusammenhalt verleiht, obwohl Tooby und Cosmides be-

<sup>10</sup> Siehe: *Mesure: Dilthey*, 1. Abschnitt.

<sup>11</sup> Die Filiation Mill-Pareto, die oft zu wenig Beachtung fand (dies liegt zum Teil wahrscheinlich daran, dass er sich im Allgemeinen sehr kritisch gegenüber Mill verhält), konnte in ihren Grundzügen von denjenigen nicht übersehen werden, die mit Mills *System of Logic*, namentlich dem fünften Buch, *On Fallacies*, vertraut sind, aus dem Pareto offensichtlich viele Ideen seiner Theorie der Derivationen übernommen hat. Der Begriff des ›Residuums‹ und die damit verbundene Idee Paretos verdankt der ›Methode der Residuen‹ von Mill (John Stuart Mill: *Système de logique déductive et inductive*. Lüttich: Mardaga 1998 [1843], Buch III, Kap. 8) offenkundig viel (vgl. Alban Bouvier: *Vilfredo Pareto*. In: Gilles Ferréol: *Histoire de la pensée sociologique*. Paris: Colin 1994, S. 77–95. Ders.: *Les paralogismes d'un point de vue sociologique*. In: *Hermès* 16 [1995], S. 45–55. Ders.: *Un paradigme caché en sociologie de la connaissance scientifique: le paradigme Mill-Pareto*. In: *Revue Européenne de Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 35/108 [1997, Sonderausgabe »Sciences et techniques dans la société«], S. 15–30). Zur Wiederentdeckung der Filiation Mill-Pareto siehe Philippe Steiner (*La théorie parétienne de l'action économique*. In: Corrado Malandrino u. Roberto Marchionatti [Hg.]: *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Florenz: L. S. Olschki 2000 [Studi. Fondazione Luigi Einaudi. 37], S. 73–96), der zu Recht von einem ›Millian turn‹ in der Pareto-Interpretation spricht.

haupten,<sup>12</sup> es gebe in den Sozialwissenschaften ein wesentlich von Durkheim geprägtes *Standard Social Sciences Model* (SSSM), das man umstürzen und durch ein darwinistisches Paradigma ersetzen müsse.<sup>13</sup> Der spezifische Grund ist, dass es heute eine Rückkehr zum Naturalismus gibt, wobei die Argumente im Vergleich zu denen Mills neu sind. Sie sind nicht nur theoretischer Art – hier sind die Neodarwinianer Tooby und Cosmides sicherlich die Herolde –, sondern aufgrund der Entwicklung in Biologie, Neuropsychologie und Experimentalpsychologie auch empirischer Art, so dass die Kritik des Naturalismus zwangsläufig anders formuliert werden muss als noch bei Dilthey. Selbstverständlich kann es nicht das Ziel sein, Pareto in Opposition zu Darwin zu stellen oder die Tradition Paretos gegen diejenige Darwins auszuspielen; auch nicht gegen die Traditionen der Hermeneutik und Durkheims, denn das hieße, in einen rein ideologischen Kampf zu geraten. Das Ziel muss sein, zu untersuchen, in welchem Maße die Argumente Paretos interessant sind oder zu noch stichhaltigeren Argumenten anregen.

#### *II/ Methodologische Vorbemerkungen. Induktivismus-Abduktivismus*

Die Beurteilung des möglichen Beitrags von wissenschaftlichen Werken der Vergangenheit erfordert mitunter einige Umwege methodologischer Art; dies gilt sicherlich für das Werk Paretos. Nach einem Jahrhundert haben sich die Maßstäbe, die festlegen, was als zulässige Wissenschaftsprosa gilt, enorm verändert. Ein Werk wie die *Allgemeine Soziologie* würde von Verlagen wie Cambridge University Press oder Oxford University Press sicherlich nicht akzeptiert werden. Der in mancher Hinsicht ›barocke‹ Charakter der *Allge-*

<sup>12</sup> Vgl. John Tooby u. Leda Cosmides: *The Psychological Foundations of Culture*. In: Jerome H. Barkow, Leda Cosmides u. John Tooby: *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: OUP 1992, S. 19–136.

<sup>13</sup> Die Herrschaft des Durkheim-Paradigmas, auch in einem weiteren Sinn verstanden, könnte höchstens für die Anthropologie verteidigt werden, obwohl die hermeneutische Strömung (mehr oder weniger von Dilthey herkommend) hier vorherrschend ist. Aber die Herrschaft dieses Paradigmas kann sicherlich nicht für die Soziologie oder die Sozialwissenschaften im Allgemeinen behauptet werden, wenn man den Stellenwert berücksichtigt, den die Rational Choice Theorie in ihren verschiedenen Versionen dort hat. Die historische Rolle, die Pareto nicht nur als Vorläufer der Rational Choice Theorie spielt, sondern auch als einer ihrer ›internen‹ Kritiker in Richtung einer ›ökonomischen Soziologie‹ (Paretos zentrale Frage ist die nach Reichweite und den Grenzen ökonomischer Modelle in den Sozialwissenschaften), wird meiner Ansicht übrigens sehr unterschätzt (die vermittelnde Rolle von George Homans, dem Gründer der Tauschtheorie, die zu James S. Coleman führt [vgl. Ders.: *Foundations of Social Theory*. Harvard: Harvard University Press 1990], ist hier ausschlaggebend und, allgemein gesprochen, letztendlich wichtiger als die von Parsons). Pareto wird heute immer als Vorläufer der ökonomischen Soziologie angeführt (vgl. Jean-Jaques Gislain u. Philippe Steiner: *La sociologie économique (1890–1920): Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, François Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber*. Paris: PUF 1995), aber er hat diese als ›komplementär‹ zur neoklassischen Ökonomie aufgefasst und nicht, wie es gegenwärtig oft der Fall ist, als ihre radikale Kritik. Die rituelle Bezugnahme der methodologischen Individualisten auf Weber führt sogar dazu, dass der indirekte, aber wirksame Einfluss Paretos auf ihre eigene Denkweise verdeckt wird.

*meinen Soziologie*, die sich den klassischen Maßstäben sperrt, ist häufig bemerkt worden. Dieses Urteil ist sogar noch zu wohlwollend, folgt doch selbst das Barock bestimmten Regeln, wohingegen die *Allgemeine Soziologie* oft nur der ›Regel‹ des spontanen Ergusses zu gehorchen scheint. Die Nummerierung der Paragraphen und Anmerkungen enthebt Pareto der Verpflichtung einer strafferen Anordnung der aneinander gereihten Bemerkungen. Die *Allgemeine Soziologie* vermittelt manchmal den Eindruck, eine Art Logbuch eines Reisenden zu sein, in dem Pareto die Bemerkungen seiner willkürlichen Wanderungen (bei Gelegenheit seiner sehr eklektischen Lektüren) sammelt, ohne eine davon weglassen zu wollen; ganz als wäre es ihm darum zu tun, in Vorbereitung auf ein systematischeres Werk eine Auswahl der einfachen Intuitionen zu treffen, die er später durchsieben und die ergiebigsten von ihnen weiterentwickeln würde.

Diese Eigentümlichkeit scheint mir zu zeigen, dass die *Allgemeine Soziologie* von einem grundlegend ›induktiven‹ Charakter ist, ungeachtet Paretos ausdrücklicher Erklärung, die einen ausgeglicheneren Denkmodus nahelegt. Folgen wir nämlich Pareto, so verfährt er lediglich im ersten Kapitel der *Allgemeinen Soziologie* induktiv und setzt seine Untersuchung dann in einer ›deduktiv‹ genannten Weise fort. Freilich muss man sich zunächst die Bedeutung der hier verwendeten Terminologie klarmachen. In der Ausdrucksweise der Erkenntnistheorie, wie sie bis vor kurzem üblich war und es auch heute noch für denjenigen ist, der sich nicht in Einzelheiten verliert, bezeichnet ›Induktion‹ nicht nur, wie es die strengere Sprache der Erkenntnistheorie will, eine Schlussfolgerungsart, die von Einzelbeobachtungen (oder von bestimmten empirischen Propositionen) auf etwas Allgemeines schließt und deshalb manchmal auch ›generalisierende Induktion‹ genannt wird. ›Induktion‹ bezeichnet vielmehr auch eine Schlussfolgerungsart, die unter Wissenschaftsphilosophen als etwas völlig anderes gilt. Nach diesem Schema schließt man entweder von einer besonderen auf eine allgemeine Proposition, von der die besondere wiederum deduziert werden könnte; oder man schließt von einer besonderen Proposition, die eine Tatsache feststellt, auf eine weitere besondere Proposition, welche die mögliche Ursache dieser Tatsache angibt, die also als Effekt dieser Ursache analysiert wird. Für gewöhnlich spricht man im ersten Fall von einer regressiven Analyse<sup>14</sup> und im zweiten Fall, seit Peirce, von einer Abduktion,<sup>15</sup> wobei letztere als das Wesentliche der schöpferischen, Hypothesen formulierenden Imagination angesehen wird.<sup>16</sup> In derselben Weise verwendet man in der normalen Sprache ›Deduktion‹ oft auch dann, wenn von ›hypothetisch-deduktiver Methode‹ die Rede ist, nicht nur, um Folgerungen zu bezeichnen, in denen die Propo-

---

<sup>14</sup> Vgl. Robert Blanché: *Le raisonnement*. Paris: PUF 1973, S. 111-122.

<sup>15</sup> Ebd., S. 102f.

<sup>16</sup> Die regressiv Analyse auf ein generelles Prinzip und die Abduktion auf eine spezielle Ursache können offensichtlich miteinander verbunden werden, wenn das generelle Prinzip selbst kausaler Art ist.

sitionen in Übereinstimmung mit Tautologien verknüpft sind. Man bezieht sich mit ›Deduktion‹ auch auf eine Verbindung allgemeinerer mit spezielleren Propositionen, wobei erstere die letzteren ›stipulieren‹, ohne aus ihnen deduziert zu sein, d. h. es werden zu den allgemeinen Propositionen eine Anzahl von Umgebungsbedingungen ›hinzugefügt‹.<sup>17</sup> Wenn man die Ausdrücke in dieser sehr weiten Bedeutung versteht, so kann man sagen, dass Paretos Methode bald ›induktiv‹ (eigentlich ein Mix von generalisierender Induktion, regressiver Analyse und Abduktion, wobei die letzte Schlussfolgerungsart privilegiert wird), bald ›deduktiv‹ ist (eigentlich ein Mix von logischen Deduktionen und Stipulationen, wobei die zweite Schlussfolgerungsart privilegiert wird).

Nach diesen Präzisierungen muss man jedoch hinzufügen, dass sich Pareto ›selbst im angeblich deduktiven Teil‹ weiterhin ausführlich der ›induktiven‹ Methode bedient<sup>18</sup> – die tatsächlich im Wesentlichen abduktiv und regressiv ist –, und es ist diese abduktive und regressive Methode, die prinzipiell erklärt, dass Pareto so reichlichen Gebrauch von Beispielen macht.<sup>19</sup> Nur selten begnügt sich Pareto damit, aus seinen Prinzipien empirische Konsequenzen zu deduzieren (letztlich durch den Gebrauch von Stipulationen) und diese durch Beobachtungen zu bestätigen – was eine hypothetisch-deduktive Methode erfordern würde. Ebenso ungenau wäre die Aussage, dass Pareto die Beobachtungen zu dem Zweck sammle, als Hypothesen aufgestellte Prinzipien zu bestätigen. Er täte dies im Übrigen sehr schlecht, da er das Korpus nicht eingrenzt, so dass man ihm vorwerfen könnte, er berücksichtige nur dasjenige, was mit seinen Hypothesen übereinstimmt. Vielmehr ist es so, dass Pareto oftmals nach den möglichen Ursachen und

<sup>17</sup> Man wird bemerken, dass diese letzte (für Pareto ›deduktive‹) Art der Argumentation dem nahe steht, was Mill *Concrete Deductive Method* (Mill: *Système*, Buch VI, Kap. 9) nennt, während die vorhergehende Art (für Pareto ›induktiv‹) der *Inverse Deductive Method* (Ebd.: Buch VI, Kap. 10) von Mill entspricht. Luigino Bruni (Ders.: *Una lettura unitaria della teoria della scelta di Pareto (e delle sue interpretazioni)*). In: Corrado Malandrino u. Roberto Marchionatti [Hg.]: *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Florenz: L. S. Olschki 2000 [Studi. Fondazione Luigi Einaudi. 37], S. 176f.) stellt zu Recht diese Verbindung zwischen Mill und Pareto her, womit er Claudio Cressati (Ders.: *Vilfredo Pareto e John Stuart Mill*. In: *Il Pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali* 1/85 [1985], S. 39–54) berichtigt. Allerdings verfißt Mill einen epistemologischen Empirismus so radikaler Art, dass er die Rolle der Abduktion und der regressiven Analyse in der Invention nicht begreifen kann. Seine Auseinandersetzung mit Whewell über Keplers Methode ist in dieser Hinsicht charakteristisch (siehe Blanché: *Le raisonnement*, S. 169–176; zudem Geoffrey Scarre: *Mill on induction and scientific method*. In: John Skorupski: *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 112–138, hier: S. 127–137).

<sup>18</sup> Die *Inverse Deductive Method* von Mill.

<sup>19</sup> Was die Beschreibung der Methode von Pareto anbelangt, weiche ich also von Bruni wie von Cressati (s. Anm. 17) ab. Die endlosen Kontroversen aber zur Methode, die Descartes in den *Prinzipien der Philosophie* tatsächlich verfolgt hat (Analyse, Synthese, Mischung aus beidem, oder etwas ganz anderes?), lassen erahnen, wie fein die Analyse sein muss, um die Methode eines Autors genau zu erfassen (siehe zum Beispiel Jean-Marie Beyssade: *Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia*. In: Ders.: *Etudes sur Descartes*. Paris: Seuil/ Points 2001, S. 5–36).

Typen von Ursachen der von ihm studierten Phänomene sucht. Es kann auch vorkommen, dass er nach den allgemeinen Prinzipien fragt, aus denen er die beobachteten Tatsachen deduzieren kann. Die Häufung der Beispiele gehorcht folglich einer grundlegend ›abduktiven‹ und ›regressiven‹ Methode. Dies wird dadurch verdeckt, dass die zahlreichen von Pareto vorgenommenen Abduktionen und Regressionen fast immer bruchstückhaft und unvollständig sind. Pareto geht sehr häufig von einem Beispiel zu einem etwas modifizierten über, um daraus einen seinerseits etwas anderen Mechanismus zu ›abduzieren‹, oder zu einem ebenfalls anderen Prinzip zu gelangen.<sup>20</sup>

Die folgenden Analysen nehmen diese für die *Allgemeine Soziologie* so typische Eigenwilligkeit zur Kenntnis und berücksichtigen daher Paretos Beispieluntersuchungen und seine angeführten Prinzipien gleichermaßen.

### *III / Eine naturalistische und nominalistische Konzeption der Kulturwissenschaft. Allgemeine und besondere Prinzipien.*

Der Entwurf einer Kulturwissenschaft (in dem Sinne, wie sie in der Einleitung definiert wurde), den man aus der *Allgemeinen Soziologie* herausarbeiten kann, lässt sich im Vergleich zu den Ansätzen, die zu Paretos Zeit und auch heute noch existieren, durch zwei Hauptmerkmale charakterisieren. Erstens durch seinen Naturalismus, der ihn von Dilthey und von allen hermeneutischen Ansätzen unterscheidet, die davon ausgehen, dass die Bedeutung der menschlichen Erzeugnisse nicht auf eine naturwissenschaftliche Erklärung zurückführbar ist; und zweitens durch seinen Nominalismus, der ihn von Durkheim und Mauss oder neo-durkheimischen und neo-maussischen Ansätzen unterscheidet. Ich werde beide Aspekte nacheinander untersuchen, indem ich im Falle des Naturalismus allgemeine und eher spezifische Prinzipien herausstelle. Letztere werden sich aus Perspektive der Kulturwissenschaften als wesentlich erweisen.<sup>21</sup>

#### *A / Allgemeine Grundsätze von Paretos Naturalismus*

Hält man sich an den ausdrücklichen Wortlaut von Paretos Analyseprinzipien oder zumindest an gewisse Formulierungen derselben – Pareto zeigt nämlich keine außergewöhnliche Sorgfalt für den Wortlaut dieser Prinzipien –, kann man aus diesen eine naturalistische Konzeption ableiten, die ziemlich radikal ist. Sie löst die Idee der Kultur als einer bewussten intellektuellen Leistung auf, um nur die Sitten und Gebräuche bestehen zu lassen, und auch diese nur in ihren unreflektiertesten Aspekten. Hält man sich dagegen

<sup>20</sup> Ich habe eine Untersuchung zu Paretos Ansatz verfasst, die eine große Mannigfaltigkeit von Erklärungsmodellen bei Pareto skizziert und so seine Anhäufung von Beispielen erklärt (vgl. Alban Bouvier: *Modèles parétiens en théorie des idéologies / sociologie des représentations*. In: *L'Année sociologique* 42 [1992], S. 345–368).

<sup>21</sup> Die genauere Charakterisierung von Paretos Perspektive im Vergleich mit dem Nominalismus Webers oder demjenigen der neo-weberianischen Ansätze und dem Naturalismus Darwins oder dem der neo-darwinistischen Ansätze wird der Gegenstand eines weiteren (und letzten) Abschnitts der gegenwärtigen Untersuchung sein.

an andere Formulierungen, scheint Pareto zu behaupten, dass die menschliche Kultur im Wesentlichen dadurch charakterisiert ist, dass sie die wahren Bestimmungsgründe menschlicher Handlungen und Überzeugungen ›verbirgt‹. In einer der verschiedenen Bedeutungen, die dem flexiblen Ausdruck ›Derivation‹ in der *Allgemeinen Soziologie* zugewiesen werden, ist die Kultur nur eine Ansammlung von ›Derivationen‹, d. h. von Produkten einer Art von Rationalisierungsinstinkt, der systematisch die Bedeutung der Handlungen und Überzeugungen verzerrt, indem er sie, allgemein gesagt, in moralischer Hinsicht verschönert. Ein Teil der allgemeinen Sozialwissenschaft, der dem entsprechen würde, was wir heute gelegentlich Anthropologie nennen, hätte die Analyse dieser Instinkte zu ihrem Gegenstand, die per Definition eine Konstante der menschlichen Spezies sind und deren ›Natur‹ bilden. Im nächsten Absatz wird klar, bis zu welchem Punkt. Ein anderer Teil dieser Sozialwissenschaft, der eher dem entsprechen würde, was man Soziologie oder Ethnologie nennt (wenn man sie der Anthropologie entgegensetzt), hätte zum Gegenstand, was im Gegensatz dazu veränderlich ist und die ›Kultur‹ bildet. Die Anthropologie im obigen Sinn muss selbstverständlich als eine Teildisziplin einer Wissenschaft von den Lebewesen verstanden werden (die menschliche Biologie also als bloßer Teil der tierischen).<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang kann man sich keine Kulturkonzeption vorstellen, die weniger hermeneutisch wäre: Denn die Bedeutung, die Menschen ihren Aktivitäten verleihen, verdient nach dieser Konzeption kein Interesse, da sie ja systematisch verzerrt ist und dadurch nichts über die wahren Gründe der Existenz dieser Aktivitäten verraten kann.<sup>23</sup> So ist zum Beispiel das Verbot der Selbsttötung durch funktionale Prinzipien erklärbar, es dient zum Beispiel dem Erhalt sozialer Gruppen. Und die verschiedenen Rechtfertigungen, die von Kulturen und Mikroulturen christlicher, muslimischer, rousseauistischer, kantischer oder marxistischer Provenienz vorgebracht werden, geben über diese Prinzipien nicht nur keine Auskunft, sondern versuchen sie zu verhüllen. Die hier von Pareto angebotenen Kausalerklärungen wären vom selben Typ wie die bei Marx, Nietzsche und Freud, aber aus Gründen, die im nächsten Absatz klar werden, doch vielfältiger, da ja die fraglichen Ursachen materiell-egoistische Interessen, sexuelle Impulse oder andere natürliche Determinanten sein können, ohne dass eine von ihnen als Erklärungsgrund privilegiert werden dürfte.

Wenn man die *Allgemeine Soziologie* sorgfältiger liest, d. h. wenn man systematisch Paretos Analysen der Beispiele untersucht – vor allem auf den Seiten, die der Formulierung der Erklärungsprinzipien unmittelbar voraus-

<sup>22</sup> Siehe Fußnote 1.

<sup>23</sup> Die Interpretation, die Winch von Pareto gibt, ist von dieser Art (Peter Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge 1958, S. 99–111. Deutsch: Peter Winch: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 1982). Winch rechnet Pareto außerdem zum Behaviorismus. Er übt einen großen Einfluss auf die an Wittgenstein orientierte Philosophie der Sozialwissenschaften aus. Siehe vor allem: Vincent Descombes: *Les institutions du sens*. Paris: Minuit 1996.

gehen<sup>24</sup> – bemerkt man, dass sein Denken wesentlich komplexer ist.<sup>25</sup> Dies ist nicht der Ort, um den Grad der Richtigkeit der vorgehenden Erklärung zu ermesen, doch Pareto liefert nur wenige Argumente, um zu zeigen, dass alle Begründungen gleichwertig sind; es scheint aber offensichtlich, dass sie zu Vorschriften führen, die weit davon entfernt sind, gleichwertig zu sein (Vorschriften etwa zu Todesstrafe oder Selbstmord, d. h. zur eventuellen Ausnahmen vom Verbot der Tötung menschlicher Wesen). Diese Feststellungen sind hinreichend, um sich für andere Beispielanalysen Paretos und für die Erklärungsprinzipien zu interessieren, die er durch Abduktion und Regression abzuleiten beabsichtigt, allerdings ohne die Vorgehensweise konsequent bis zum Ende zu verfolgen, was ihn unweigerlich gezwungen hätte, seine ausdrücklichen Prinzipien zu vervollständigen und zu modifizieren.

Bei einer sorgfältigen Lektüre bemerkt man vor allem, dass Pareto in vielen Beispielanalysen die Bedeutung, welche die sozialen Akteure ihren Aktivitäten verleihen, nirgends systematisch abwertet. Das verringert die Distanz zwischen seinen Analysen und hermeneutischen Ansätzen erheblich. Man bemerkt sogar, dass gewisse Begründungen weit davon entfernt sind, die wahre Erklärung der fraglichen Aktivitäten zu verschleiern, sondern diese im Gegenteil klar oder nahezu klar *ausdrücken*. Wenn dies noch ›Derivationen‹ sind, dann im dem genealogischen Sinn, dass unbewusste Tendenzen sich an der Quelle des bewussten Denkens finden können, so wie sich in einem Liebeslied der Sexualtrieb oder wie sich in den Gewerkschaftsforderungen der Instinkt der Selbsterhaltung ausdrücken kann. Ferner bemerkt man, dass unter diesen echten Erklärungen immer noch differenziert werden kann zwischen einem Kern von Hauptrechtfertigungen, der in allen Gesellschaften konstant ist, und anderen, sekundären und variablen Rechtfertigungen, die nur besondere Ausformungen der Prinzipien sind (es handelt sich hier um ›Derivationen‹ im Sinne eines chemischen Produktes, das von basalen Elementen abgeleitet sein kann). Damit erweist sich das Prinzip der sozio(ethno)-anthropologischen Analyse als wesentlich ›komparativ‹. Paretos Vorgehensweise ist hier sicher nicht ohne Schwächen. Zum einen sind die Prinzipien dieser Analyse nicht klar expliziert (wie hätte das Pareto auch vermocht bei einem so vielgestaltigen Begriff von Derivation?), zum anderen wird kein homogenes Feld eingegrenzt, wie beispielsweise George Dumézil es getan hätte, indem er sich auf das Studium der Völker beschränkt hätte, von denen man vernünftigerweise bei der Betrachtung der Verwandtschaft ihrer Sprachen annehmen kann, dass sie einen gemeinsamen Ursprung

---

<sup>24</sup> Der Klassifikation der Residuen (Pareto: *Traité*, S. 466-468) und der Derivationen (Ebd., S. 799), die sich beide der deduktiven Vorgehensweise verschrieben haben, gehen sehr ›induktive‹ Seiten voraus.

<sup>25</sup> Vgl. Bouvier: *Modèles parétiens en théorie des idéologies*; sowie Ders.: *Vilfredo Pareto*.

haben.<sup>26</sup> In Bezug auf diese Völker wäre die Idee einer Vermittlung von Generation zu Generation etwas anderes als reine Vermutung.<sup>27</sup>

Nichtsdestotrotz leitet das Anliegen, eine biologische Basis für die Bräuche und Traditionen zu finden, Paretos komparative Analyse und prägt den stets naturalistischen Charakter seines Unternehmens. Man kann sagen, dass die anthropologische Analyse hier nicht sehr weit vom biologischen (und also ›naturalistischen‹) Funktionalismus Malinowskis entfernt ist: Die kulturellen Produkte erfüllen Funktionen, die vollkommen biologisch sind (während in der Methodologie von Radcliffe-Brown oder George Dumézil diese Funktionen intrinsisch sozial sind).<sup>28</sup> Pareto hat jedoch keine Anthropologie der Kultur geliefert, die dem Vergleich mit der viel weiter ausgearbeiteten von Malinowski standhält. Noch hat er eine empirische Studie geliefert, die mit den *Argonauten des westlichen Pazifik* oder mit den *Korallengärten und ihre Magie* vergleichbar ist. Pareto schlägt jedoch Analyseprinzipien vor, die in dieser Form einmalig sind.

#### *B/ Besondere Prinzipien von Paretos Naturalismus*

Quine hat Malinowski zugeschrieben, eine Form des ›principle of charity‹ eingeführt zu haben (im Sinne von Neil Wilson, auf den sich Quine bezieht).<sup>29</sup> Er beruft sich hier vor allem auf die *Korallengärten und ihre Magie*, auch wenn dies nicht sehr explizit ist. Das ‚principle of charity‘ besteht im Wesentlichen in folgender Annahme: Wenn ein Brauch oder eine Überzeugung absurd erscheinen, darf der Mangel an Rationalität nicht ohne weiteres den beobachteten Akteuren angelastet werden. Die scheinbare Absurdität muss vielmehr einer schlechten Übersetzung des Beobachters oder seiner Informanten zugeschrieben werden. Das interpretative Wohlwollen erfordert somit, dass die beobachteten Akteure a priori rational sind. Quine wirft Malinowski jedoch vor, einen zu dogmatischen Gebrauch von dem Prinzip

<sup>26</sup> Vgl. Georges Dumézil: *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard 1949.

<sup>27</sup> Zu Paretos Ehrenrettung kann man anmerken, dass ein so außergewöhnlich brillanter Komparatist wie Lévi-Strauss in der Analyse der Indianermythen mit weitaus weniger methodologischer Strenge vorgegangen ist als Dumézil in der Analyse der indo-europäischen Mythen und Riten (vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologiques, t. 1: Le cru et le cuit*. Paris: Plon 1964. Deutsch: Claude Lévi-Strauss: *Mythologica*. Frankfurt: Suhrkamp 2008).

<sup>28</sup> Heute ist es wohl kaum mehr nötig zu präzisieren, dass die Einwände von Lévi-Strauss am expliziten Naturalismus Malinowskis (und am impliziten Naturalismus, den Lévi-Strauss bei Radcliffe-Brown zu sehen behauptet) überhaupt nicht die epistemologische Kraft haben, die Lévi-Strauss ihnen beimisst. Die radikale Trennlinie, die er besonders zu Beginn von *La Structure élémentaire de la parenté* (Paris: Plon 1967 [1947]. Deutsch: Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1993) zwischen Natur und Kultur gezogen hat, wurde durch eine sehr rhetorische Argumentation gestützt und von den Untersuchungen der Ethnologen zurückgewiesen. Lévi-Strauss musste dies in der zweiten Auflage (s. o.) anerkennen, hat aber die Beziehung zwischen Natur und Kultur nicht ausdrücklich reformuliert.

<sup>29</sup> Vgl. Willard Van Orman Quine: *Meaning and the Alien Mind*. Vortrag am Center for Advanced Studies der Wesleyan University (Middletown, CT) 1965, unveröffentlicht; sowie Ders.: *Le mot et la chose*. Paris: Flammarion 1978 [1960].

gemacht zu haben, das eigentlich nicht mehr als eine methodische Richtlinie sein sollte.<sup>30</sup> Man könnte auch sagen, dass eine Richtlinie oder ein ›regulatives‹ methodisches Prinzip kein ›konstitutives‹ Prinzip von Tatsachen ist. Zu ›unterstellen‹, dass die Menschen oder Gesellschaften rational sind, ist nicht dasselbe wie zu behaupten, dass sie a priori und in jeder Hinsicht rational ›sind‹. Malinowski wollte wie Evans-Pritchard, aber weniger explizit als dieser, die Konzeptionen von Lévy-Bruhl aufnehmen, um sie zu testen. Seine Methode bestand jedoch weniger darin, die Ideen von Lévy-Bruhl als empirische Hypothesen zu überprüfen. Dies hatte bereits Evans-Pritchard in gewisser Weise versucht: Sind Männer und Frauen, die an Magie und Zauberei glauben, irrational?<sup>31</sup> Malinowski vertritt vielmehr das Postulat, dass die sozialen Systeme funktional und in diesem Sinne rational organisiert sind. Von dieser Annahme ausgehend untersucht er empirisch, in welcher Hinsicht dies jeweils der Fall ist.<sup>32</sup> Eine andere Einstellung, die von der Reformulierung des Prinzips der wohlwollenden Interpretation durch Davidson nahegelegt wird, bestünde darin, die Rationalität der Menschen als ›regulatives‹ Prinzip anzunehmen. Unter dieser Prämisse ließe sich untersuchen, in welcher Hinsicht die Menschen rational sind. Wenn die denkbaren Erklärungen falsch sind, müsste man zugeben, dass die Akteure teilweise irrational sind und gegebenenfalls die Mechanismen dieser Irrationalität untersuchen.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Siehe Sandra Laugier-Rabaté: *L'anthropologie logique de Quine*. Paris: Vrin 1992, die insbesondere einen sehr interessanten, unveröffentlichten Text von Quine zitiert (*Meaning and the Alien Mind*, vgl. Anm. 29) und die originelle und stimulierende These über den vornehmlich anthropologischen Ausgangspunkt von Quines Denken vorbringt.

<sup>31</sup> Vgl. Edward E. Evans-Pritchard: *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Galimard 1972 [1937]. Deutsch: Edward E. Evans-Pritchard: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt: Suhrkamp 1988.

<sup>32</sup> Quine geht nicht ins Detail, wenn er Malinowski kritisiert, da der Zweck, den er verfolgt, ein ganz anderer (epistemologischer und ontologischer) ist. Die Bezugnahme auf Malinowski ist wenig mehr als ein Zufall oder höchstens ein Ausgangspunkt. Eigentlich setzt Malinowski weniger rationale Akteure voraus, als vielmehr a) dass es hinsichtlich der (natürlichen) Funktionen eine Rationalität der sozialen Systeme gibt, von der man annimmt, dass sie von jedem dieser Systeme erfüllt wird und b) dass alle Menschen Zugang haben zu einer Art von universellem ›common sense‹. Mit anderen Worten, er darf nicht Malinowskis Vorgehensweise mit den Prinzipien der Rational Choice-Theorie, noch mit denen des methodologischen Individualismus verwechseln.

<sup>33</sup> Sandra Laugier-Rabaté (*Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinowski*. In: Isabelle Delpla [Hg.]: *L'usage anthropologique du principe de charité*. Paris: Kimé 2002 [*Philosophia Scientiae* 6/2], S. 31-60) hat jedoch Recht zu behaupten, dass eine solche rationalistische Methode à la Davidson sich nicht aufzwingt und dass die Vorgehensweise Quines das Risiko aufweist, die eigenen Denkweisen (oder einen ›common sense‹) auf fremde Kulturen zu projizieren und diesen eine Rationalität zuzuschreiben, die nicht die ihrige ist. Laugier-Rabaté macht so die Gefahren eines gewissen ›Anti-Relativismus‹ deutlich. Die Richtigkeit von Davidsons ›principle of charity‹ in der Anthropologie, das dazu einlädt Unstimmigkeiten a priori zu bagatellisieren, ist im Übrigen von den Anthropologen selbst ausführlich diskutiert worden (Marshall Sahlins, Gananath Obeyesekere, etc.). Vgl. nun zum Beispiel Gerard Lenclud: *Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même: interprétation et charité en anthropologie*. In: Isabelle

Somit hat Malinowski die grundlegendere Frage von Lévy-Bruhl, Pareto und Evans-Pritchard eher zu vermeiden denn zu lösen versucht. Man könnte Pareto jedoch einen Vorwurf machen, der sozusagen symmetrisch zu Quines Vorwurf an Malinowski ist, nämlich a priori anzunehmen, dass die Menschen wirklich irrational sind, wo sie es bloß zu sein scheinen.<sup>34</sup> Und dieser Vorwurf wäre wohlbegründet. Pareto ist mitunter nicht weit davon entfernt, sich lächerlich zu machen, wenn er Einwände gegen Rousseau, Kant und andere Philosophen formuliert. Denn es ist für jeden offensichtlich, der sich auch nur ein wenig mit diesen Autoren vertraut gemacht hat, dass Pareto einfach nicht verstanden hat, was diese Philosophen sagen wollten.<sup>35</sup> Aber selbst in der Kritik dieser Autoren hat Pareto manchmal geniale Einfälle und er macht sehr oft, wenn es sich dabei auch um Überlegungen handelt, die nicht so elaboriert sind wie diejenigen des philosophischen Denkens, auf Paralogismen aufmerksam, die sich schwer bestreiten lassen – darin folgt er einer Tradition, die ihre Bekanntheit Bentham und Mill verdankt.<sup>36</sup>

Tatsächlich ist es eine Sache, Formen der Irrationalität, beispielsweise der logischen, festzustellen; eine andere ist es, zu zeigen, dass eine Verhaltensweise, die in einer (z. B. logischen) Beziehung irrational ist, vielleicht in einer anderen (z. B. pragmatischen) Beziehung rational ist. So wählt die zeitgenössische Psychologie des Denkens oft als erstes eine Strategie, die in gewisser Weise derjenigen Quines ähnelt. Sie fragt danach, ob offenkundig falsche Schlussfolgerungen nicht auf Irrtümern in der sprachlichen Interpretation beruhen. So könnten beispielsweise die untersuchten Subjekte die Frage des Experimentleiters nicht verstanden haben. Falls diese Hypothese nicht trägt und der logische Fehler bestätigt wird, untersucht sie als nächstes, in welchem Maße dieser Fehler so etwas wie ein »abgeleitetes Produkt« einer Verhaltensweise ist, die in pragmatischer Hinsicht als rational gelten kann. Das folgende Beispiel wird deutlich machen, was damit gemeint ist: Im Alltag müssen Menschen manchmal sehr schnell reagieren, besonders wenn Gefahr droht. In solchen Situationen ist es weniger wichtig über streng logisches Denken zu verfügen, das sich auf gut bestätigte Informationen stützt. Was man vielmehr benötigt, sind typisierte Verhaltensmuster zur Lösung der situationsbedingten Aufgaben. Diese Muster werden entweder als Typus realisiert, wenn die tatsächliche Situation dem Situationsty-

---

Delpla (Hg.): *L'usage anthropologique du principe de charité*. Paris: Kimé 2002 (*Philosophia Scientiae* 6/2), S. 61-90.

<sup>34</sup> Quine selbst versucht die Balance zu halten zwischen dem Zuviel an a priori-Rationalität von Malinowski und dem Zuwenig des frühen Lévy-Bruhl.

<sup>35</sup> Siehe Raymond Aron: *Préface*. In: Vilfredo Pareto: *Traité de sociologie générale*. Genf: Droz 1968 [1916], S. VII-XXVIII, der jedoch wahrscheinlich der Philosoph ist, der die meiste Sympathie für Pareto geäußert hat.

<sup>36</sup> Siehe beispielsweise Philippe Steiner (*Vilfredo Pareto et le protectionnisme: l'économie politique appliquée, la sociologie générale et quelques paradoxes*. In: *Revue économique* 46/5 [1995], S. 1241-1262) und Alban Bouvier (*Naturalisme et actionnisme chez Pareto. Pertinence des problèmes parétiens en sociologie cognitive*. In: Ders. (Hg.): *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 273-292).

pus entspricht, oder in leicht modifizierter Form, wenn die tatsächliche Situation sich in wahrnehmbarer Weise von dem Situationstyp unterscheidet. Je mehr man sich vom Typ entfernt, desto eher kann es passieren, dass die Reaktion unangemessen ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass die logisch rationalere Strategie, alle Komponenten der Situation zu untersuchen, auch pragmatisch gesehen rational ist. Aufgrund der begrenzten Zeit und anderen Einschränkungen kann sie weniger leistungsfähig sein.

Anders ausgedrückt, selbst wenn man das methodologische Postulat der Rationalität verwendet, was Pareto unterlässt, muss immer noch die Aufgabe erfüllt werden, die verschiedenen, z. B. logischen oder pragmatischen, Formen der Rationalität zu identifizieren. Eines der wesentlichen Prinzipien von Paretos Naturalismus besteht gerade darin, sich einem detaillierten Inventar der häufigsten Paralogismen (also der Formen der logischen Irrationalität) zu widmen, wie sie in individuellen Überzeugungen von historischer Bedeutung, zum Beispiel in den Ideen der berühmten Philosophen, und auch innerhalb kollektiver Überzeugungen auftauchen. Mill hat ein solches Inventar erstellt, das viel besser organisiert ist als Paretos. Im Gegensatz zu diesem hat Mill aber keine Vorstellung davon, dass ein solches Inventar der Kern einer Theorie der logisch fehlerhaften Ideologien oder der logisch fehlerhaften individuellen und kollektiven Überzeugungen sein könnte. Eben dies ist Paretos Spezialität, der somit einen unbezweifelbar originellen Forschungsschwerpunkt für die Kulturtheorie bietet, den Evans-Pritchard<sup>37</sup> letztendlich bei der systematischen Suche nach einer Form der Rationalität in den Überzeugungen der Azanden herunterspielt.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 31.

<sup>38</sup> Paretos Zugang gewinnt durch den Vergleich mit demjenigen von Raymond Boudon, den dieser in *L'art de se persuader* (Paris: Fayard 1990) und in *Le Juste et le Vrai* (Paris: PUF 1995) entwickelt. Wie Pareto interessiert sich Boudon für das, was in den menschlichen Überzeugungen in logischer Hinsicht irrational zu sein scheint. Aber im Unterschied zu Pareto übernimmt Boudon ausdrücklich die Rationalitätsunterstellung in einer Spielart, die tatsächlich derjenigen von Davidson sehr nahe ist. Boudon tendiert jedoch dazu, aus der Rationalitätsunterstellung eine Art »konstitutives« Prinzip der menschlichen Handlungen und Überzeugungen zu machen (Boudon ist folglich auf eine gewisse Weise für den methodologischen Individualismus, was Malinowski für den Funktionalismus ist), auch wenn er behauptet, sich von dem Apriorismus zu unterscheiden, welchen von Mises vertritt (ein anderer berühmter methodologischer Individualist). Die Irrationalität neigt für Boudon also dazu, nur eine scheinbare zu sein, oder nur in einer gewissen Hinsicht real – namentlich in einer logischen. Auch gelingt es einem nach Boudon zumeist – wenn man die Analyse lang genug durchführt – die verdeckten Prämissen aufzudecken, mit deren Hilfe es sich zeigt, dass der Gedankengang eigentlich wohlgeformt ist. Es war nur scheinbar so, dass die Prämissen empirisch falsch waren, doch die Individuen, die den Fehler begangen haben, hatten einfach keinen Zugang zu den relevanten Informationen in der Situation, in der sie sich befanden, so dass man legitimerweise überlegen kann, ob sie gute Gründe hatten – und es scheint sogar sie hatten »die besten Gründe« –, so zu urteilen, wie sie es getan haben. Ferner gibt sich Boudon häufig mit plausiblen Rekonstruktionen der Handlungsgründe zufrieden, ohne nach einer empirischen Bestätigung zu suchen. Quines Kritik, so wie sie von Laugier-Rabaté expliziert wird (siehe unten), würde also auf Boudon zutreffen.

Um die Wichtigkeit dieser Argumentationslinie bewusst zu machen, darf man Pareto nicht zu einem ausschließlich ›emotivistischen‹ Autor machen, wie es eine Lesart der *Allgemeinen Soziologie*, die sich auf seine expliziten Prinzipien stützt, nur scheinbar gerechtfertigt getan hat. Schon T. Parsons hat in *The Structure of Social Action* richtig bemerkt, dass die ›Residuen‹ der menschlichen Handlungen und Überzeugungen nicht schlicht und einfach als Affekte betrachtet werden können. In gewissen Fällen stellt Parsons fest, sind Residuen moralische Werte. Eine ›exoterische‹ Rückkehr zu Pareto (um eine willkommene Wendung Boudons<sup>39</sup> aufzunehmen, die den Pareto gängiger Lesart bezeichnet) ist hier notwendig, bevor man ihm einem Pareto gegenüberstellt, den man ›esoterisch‹ nennen könnte (der Pareto der eifrigen Leser der *Allgemeinen Soziologie*, die mit seinem eigenwilligen Stil vertraut sind). Wo Pareto dazu neigt, eine Position zu verteidigen, die ich als radikalen Naturalismus bezeichnet habe, und in der Kultur einen einfachen und trügerischen Deckmantel der Natur sieht, behauptet er, wie wir gesehen haben, dass die ›raison d'être‹ von Handlungen und Überzeugungen ihren Ausgangspunkt in demjenigen nimmt, was ich der Einfachheit halber Instinkte genannt habe. Pareto spricht eigentlich eher von ›Residuen‹ (aus Gründen, die ich im folgenden Absatz erläutern werde), aber manchmal auch von ›Emotionen‹. Folgt man dieser terminologischen Präferenz, scheint die Theorie von Pareto eine ›emotivistische‹ zu sein (das vermerkt die gängige Lesart von Pareto). Und wenn wir uns einer vergleichenden Untersuchung der Erklärungstheorien von Überzeugungen widmen, so werden wir in dieser Ansicht bestärkt, da der strengste Positivismus gewohnheitsmäßig mit dem Emotivismus assoziiert wird: Wenn nur wissenschaftliche Aussagen sinnvoll sind, so können Moral, Ästhetik und Religion nur Emotionen ausdrücken.<sup>40</sup>

Eine aufmerksame Untersuchung der Beispiele zeigt jedoch, dass Pareto sich in der *Allgemeinen Soziologie* anschickt, auch auf dieser Ebene eine vollständigere und komplexere Theorie zu konstruieren. Ich habe schon mehrmals darauf hingewiesen, dass Pareto weniger von Instinkten und Emotionen als von ›Residuen‹ spricht. Dieser Ausdruck ist in der *Allgemeinen*

<sup>39</sup> Vgl. Raymond Boudon: *L'actualité de la distinction parétienne entre «actions logiques» et «actions non logiques»*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 35–70.

<sup>40</sup> Auch Winch nimmt in *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* diese Interpretation von Pareto auf. Boudon gründet seine Interpretation von einem irrationalistischen Pareto in *L'actualité de la distinction parétienne entre «actions logiques» et «actions non logiques»* auf diesem Emotivismus (aber gesteht dabei zu, dass er sich an den exoterischen Pareto hält). Logisch gesehen sind die beiden Themen (Irrationalismus/Emotivismus) dennoch unabhängig voneinander – und die gegenwärtigen Theorien der Emotionen beruhen auf eben dieser Unabhängigkeit: Emotionen können zu rationalen Handlungen (und Überzeugungen) führen, vor allem wenn es um die Selbsterhaltung des Individuums geht (es ist der Angst zu verdanken, dass es einem in den meisten Fällen gelingt, die Gefahr zu vermeiden, zum Beispiel eine bedrohliche Schlange oder ein Geschoss, das auf einen gerichtet ist). Aber die Rationalität der Emotionen ist trotzdem eingeschränkt auf eine limitierte Zahl von Situationstypen.

*Soziologie* genauso unbestimmt wie der Ausdruck ›Derivation‹. Pareto macht von beiden einen besonderen Gebrauch, ohne sich jedoch die Mühe zu machen, einen von ihnen zu definieren. Was Pareto ›Residuum‹ nennt, hat tatsächlich eine sehr kontextuelle und somit variable Bedeutung, aber in allen Fällen bezeichnet ›Residuum‹ das ›Residuum einer Analyse‹. Wo Pareto sich im Rahmen seines radikalen Naturalismus einer genealogischen Analyse von Überzeugungen und Handlung widmet, können Residuen Affekte sein oder sogar Instinkte oder beides (wie etwa die Angst vor Gefahr). Dort wo er zu einer moderateren und vielfältigeren Konzeption tendiert, ist das Residuum vielleicht einfach das Residuum der vergleichenden Analyse. Ist in diesem Fall das Residuum der verglichenen Überzeugungen moralischer Art, so ist auch das Prinzip ein moralisches; ist das Residuum ein metaphysisches, so ist es ein metaphysisches. Parsons Lesart von Pareto muss man also verallgemeinern und ausweiten. Und man sollte sogar die den Gedanken verwerfen, Pareto sei ein Emotivist. Die Emotionen sind in seinen vergleichenden Analysen keinesfalls das letzte Wort der Analyse. Er analysiert intellektuelle Bestandteile von Überzeugungen und diese Analyse findet ihr Ende in sich selbst, auch wenn Pareto sie auf ein natürliches Fundament zurückführt.<sup>41</sup>

Pareto geht in seinem ›Intellektualismus‹ noch viel weiter, indem er sich für die logische Dimension dieser Elemente selbst interessiert, d. h. wenn er die Überzeugungen hinsichtlich der logischen Fehler klassifiziert, die bei ihrer Entstehung mitwirken. Wenn er diese logisch fehlerhaften Überzeugungen ›Derivationen‹ nennt, muss dies wiederum in einem anderen Sinn zu verstehen sein. In dem Sinn nämlich, dass sie von der logischen Norm abweichen und in diesem Sinne ›derivieren‹. Pareto geht nicht so weit, ausdrücklich zu behaupten, der Geist sei wesentlich vorbelastet oder habe eine natürliche Tendenz, logische Fehler zu begehen. Wenn er aber die Abduktion weiter fortgesetzt hätte, wäre er zur Formulierung solcher Annahmen gezwungen gewesen. Hypothesen dieser Art werden von zeitgenössischen Experimentalpsychologen wie Tversky, Kahneman und Slovic aufgestellt.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Siehe Bouvier: *Modèles parétiens en théorie des idéologies*; sowie: Dominique Guillo: *Théorie des résidus et sociobiologie: un regard critique*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 293-325. Hier: S. 304, Fn. 1, bekräftigt diese Analyse.

<sup>42</sup> Vgl. Amos Tversky, Daniel Kahneman u. Paul Slovic (Hg.): *Judgment under Uncertainty. Heuristic and Biases*. New York: Cambridge University Press 1980.

Da es die Grenze meines Themas sprengen würde, lasse ich mich hier nicht über die Art aus, wie Pareto die Verbindung zwischen den kognitivistischen und emotivistischen Elementen in der Fehlgenese auffasst; Pareto ist viel weniger klar als Mill bezüglich dieses Themas und er ist Mill gegenüber ungerecht, wenn er sich in diesem Punkt auf ihn bezieht. Die Hypothesen Mills liegen nahe bei denen der zeitgenössischen Psychologen Richard Nisbett und Lee Ross (*Human Inference: strategies and shortcomings of social judgment*. Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall 1980), die auf ihn als Vorläufer verweisen (vgl. Bouvier: *Les paralogismes d'un point de vue sociologique*; sowie: *Un paradigme caché en sociologie de la connaissance scientifique*).

Eine aufmerksame Untersuchung der *Allgemeinen Soziologie*, welche die grundlegend abduktiv-regressive Vorgehensweise Paretos berücksichtigt, führt uns also zu einer Art von Naturalismus, die viel rationalistischer und kognitivistischer ist als der irrationalistische und emotivistische Naturalismus, den man so oft in Pareto hineinliest. Diese in gewisser Weise esoterischen Dimensionen von Paretos Denken, die sich nur einem aufmerksamen Leser offenbaren, scheinen mir die fruchtbarsten für eine heutige Kulturtheorie zu sein.

### *C/ Paretos Nominalismus*

Das zweite Merkmal von Paretos Kulturtheorie scheint mir im Vergleich zu Konzeptionen, die bis vor kurzem dominiert haben, sein Nominalismus zu sein. Unter Nominalismus verstehe ich die Tatsache, dass Pareto Kollektivbegriffen mindestens ebenso sehr misstraut wie Max Weber. Wie dieser betrachtet er Kollektivbegriffe wie ›Staat‹, ›Partei‹ oder ›Nation‹ als bequeme Hilfsmittel der Sprache. Dieses Merkmal des Nominalismus unterscheidet Pareto am klarsten von der Kulturtheorie, die man aus Durkheim<sup>43</sup> oder Mauss<sup>44</sup> gewinnen kann. Es unterscheidet Pareto auch von Lévy-Bruhl, der in diesem Punkt mit den Mitgliedern der französischen Schule der Soziologie übereinstimmt.<sup>45</sup> Für Pareto ist Kultur zweifellos nichts als die ›Summe‹ der individuellen Überzeugungen, unabhängig davon, ob diese die wahren natürlichen Tendenzen verbergen oder im Gegenteil ein authentischer Ausdruck derselben sind. Wenn es etwas Kollektives in Überzeugungen gibt, so in zweierlei Hinsicht, von denen jedoch keine selbst den gemäßigten Anhänger Durkheims zufriedenstellen kann. In beiden Fällen ist das Kollektive einfach etwas, das ›gemeinsam‹ ist. In der ersten Hinsicht sind die kollektiven Überzeugungen der Kern, der ›allen Kulturen gemeinsam‹ ist. Doch eben dieses konstante Element ist dasjenige, was in diesen Kulturen nicht kulturell, sondern natürlich ist. In der zweiten Hinsicht sind die kollektiven Überzeugungen das, was ›einer gegebenen Kultur gemeinsam‹ ist und sie von anderen Kulturen unterscheidet; es ist das variable Element, über dessen Quelle Pareto sich nicht äußert, außer dass es sich dem Rationalisierungsinstinkt zu verdanken scheint.<sup>46</sup> Woran es dieser Konzeption er-

<sup>43</sup> Emile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF 1960 [1912]. Deutsch: Emile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp 1994.

<sup>44</sup> Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF 1950 [1938].

<sup>45</sup> Man weiß, dass Durkheim sich über die Frage der Rationalität von Überzeugungen (und der Idee einer prä-logischen Denkweise) gegen Lévy-Bruhl wiederum abgegrenzt hat.

<sup>46</sup> Man kann vermuten, dass die Quelle des variablen, kollektiven, intrakulturellen Elements der (letztendlich nicht menschliche) äußere Kontext ist: In solchen Umgebungen und solchen Epochen praktiziert man Reinigungsriten (konstante Praxis) eher mit Wein als mit Wasser (variable Elemente), wenn und weil Wein in dieser Region hergestellt wird in Abhängigkeit von der Tatsache und dem Umstand geschuldet, dass die Region für den Anbau der Weinrebe günstig ist.

hebelich mangelt und was einen Anhänger Durkheims sogar schockieren muss, ist die Anerkennung dessen, was ›wahrhaft‹ kollektiv ist und als das eigentliche Objekt der Soziologie erscheint, d. h. dessen, was dafür sorgt, dass es Überzeugungen oder Repräsentationen gibt, die einer Gruppe angehören und nicht einem Individuum. Für einen Anhänger Durkheims, oder allgemeiner für ein Mitglied der Französischen Schule der Soziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hat ein Werk auch dann nicht die geringste Relevanz für eine Kulturwissenschaft oder Soziologie der Kultur, wenn ein geniales Individuum – Goethe zum Beispiel – ein Werk schafft, von dem man sagt, dass es der Kultur seiner Epoche, seines Landes und möglicherweise der universalen Kultur angehöre, da es sich hierbei um eine menschliche Produktion handelt, die von einem Individuum, dem Genie, an andere Individuen weitergegeben wird.<sup>47</sup> Als eigentlich sozial oder eigentlich kollektiv gilt, was als aus einer Gruppe hervorgehend erachtet und als zwingend erfahren wird. Die deutsche Kultur aus Sicht einer Sozialwissenschaft der Kultur (im Sinne Durkheims) ist nur der Teil der Kultur (in dem Sinne, wie ich ihn in den zwei einleitenden Definitionen der Kulturwissenschaft festgesetzt habe), von dem wir annehmen, dass er eher aus einer Gruppe hervorgeht als aus einzelnen Individuen und folglich zwingend auf deren Denken einwirkt. Die Religion Luthers ist also nur Teil der deutschen Kultur (im Sinne Durkheims), sofern die Deutschen mehr oder weniger gezwungen waren, wenn sie in einer lutheranischen Religion lebten, sich an den entsprechenden Ritualen und Gebräuchen zu beteiligen. Sofern jedoch der Gläubige seinen Glauben als eine individuelle Angelegenheit betrachtet und demgemäß dem Lutheranismus *in foro interno* auf eine völlig authentische Weise anhängt, kann sein Glaube vom Soziologen im Sinne Durkheims nicht mehr als relevant für die kollektive Kultur betrachtet werden und geht diesen folglich nichts mehr an.

Ebenso wie Weber schweigt Pareto zu der zwingenden Dimension einiger Überzeugungen und auch zu der Tatsache, dass die Individuen glauben, der Zwang gehe nicht von einem oder mehreren Individuen, sondern anonym von der Gruppe aus.<sup>48</sup> Es wird auf dieses Schweigen Paretos zurückzukommen sein. Zunächst müssen wir jedoch seinen kompromisslosen Nominalismus loben, nicht zuletzt in Anbetracht des aktuellen theoretischen Kontextes. Der Durkheimismus und der Neo-Durkheimismus sprechen in der Tat ohne große Sorgfalt von ›der Deutschen Kultur‹ oder ›der Französischen Kultur‹ oder auch von ›der Fangischen, Bororischen oder Zandischen

---

<sup>47</sup> Im Gegensatz zu Dilthey betrachtet also Durkheim die Ausdrücke ›Kulturwissenschaft‹ und ›Sozialwissenschaft der Kultur‹ (oder Wissenschaft von der kollektiven Kultur) nicht als äquivalent.

<sup>48</sup> Es kann vorkommen, dass ein Gottesdiener Vorwürfe äußert oder den Gläubigen maßregelt – und zwar persönlich und nicht im Namen der Gemeinschaft. Dies ist in der katholischen Religion immer wieder der Fall. Das betrifft aber ein anderes Phänomen inter-individueller und insofern nicht ›durkheimischer‹ Art.

Kultur.<sup>49</sup> Dan Sperber, ein kompromissloser Nominalist der Gegenwart, wird nicht müde zu fragen: Wo, wenn nicht in individuellen Werken, kann man denn solche Kulturen beobachten?<sup>50</sup> Die fangische oder bororische Kultur, das sind zum Beispiel einzelne Masken, auch wenn deren Produzenten größtenteils anonym sind; wenn man also ›die fangische Skulptur‹ oder ›die bororische Skulptur‹ sagt, ist das nur eine bequeme Weise, ein Ensemble von Skulpturen zu bezeichnen, das aber zwangsläufig aus individuellen Werken besteht. Die deutsche Kultur ist ebenfalls ein bestimmtes Ensemble von Werken, die von Individuen hervorgebracht wurden, auch wenn einige von ihnen von mehreren geschaffen wurden; das berühmte *Requiem* von Mozart wurde von Süßmayer abgeschlossen, also ›mitverfasst‹, um das berühmte Beispiel von Marx anzuführen. Sogar die lutherische Religion – einschließlich dessen, was möglicherweise als zwingend und als Gruppenphänomen wahrgenommen wird – ist zwangsläufig das Resultat von Konstruktionen, die von Individuen stammen, in diesem Fall von Luther und anschließend von einer Reihe von Reformatoren und Pastoren – ausgehend von Werken anderer Individuen wie den *Briefen* von Paulus, die ihrerseits wieder Konstruktionen sind und an andere Individuen weitergegeben wurden; die Pastoren an ihre Schäfchen, die Eltern an ihre Kinder. Selbst wenn Durkheim in bestimmten Überzeugungen – welche die Bezeichnung ›kollektive Überzeugungen‹ mehr verdienen als andere – zu Recht ein spezifisches Element isoliert, steht dennoch fest, dass sie nur durch berühmte oder ›anonyme‹ Individuen geäußert und tradiert werden konnten.

Wer die besonderen Vorzüge eines Unternehmens hervorhebt, darf dessen Grenzen nicht verschweigen; deshalb gilt es, auf der offenkundigen Unzulänglichkeit der Analysen Paretos (und derjenigen Webers) zu beharren, die deutlich wird, wenn man die Zwangsmomente von Kultur einbeziehen will. Zwar kann der esoterische Pareto (wie Weber) die Dimension des Sinns, ja sogar die eigentliche Hermeneutik einbeziehen. Doch auch die gewissenhafteste Lektüre Paretos kann in seinen Schriften etwas vom Moment des Zwanges finden, der von den Individuen als Gruppenphänomen angesehen wird. Sich auf diesem Gebiet ausschließlich von Pareto leiten zu lassen, würde in eine Sackgasse führen.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> ›Zande‹ im Singular und ›Azande‹ im Plural (in der zandischen Sprache).

<sup>50</sup> Vgl. Dan Sperber: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann 1982.

<sup>51</sup> Die fruchtbarste Innovation scheint mir heute von der englischen Philosophin Margaret Gilbert zu kommen (*Durkheim and Social Facts*. In: William S. F. Pickering u. Herminio Martins: *Debating Durkheim*. London: Routledge 1994, S. 86–109), die versucht, die Intuitionen Durkheims auf analytischere Weise aufzunehmen, ohne auf die nominalistische Kritik von kollektiven Pseudoentitäten zu verzichten. Ähnlich wie Simmel versuchte, den unhaltbaren Radikalismus Webers zu überwinden. Ich habe mich bemüht, die Bedeutung von Gilberts Perspektive aufzuzeigen, die darin besteht, die Grenzen des klassischen methodologischen Individualismus zu überschreiten, sowohl in der allgemeinen Soziologie (vgl. Alban Bouvier: *Coleman's social theory – too parsimonious?* In: *Revue Française de Sociologie* 44/2 [2003], S. 331–356) als auch in der Soziologie der Kultur (vgl. Alban Bouvier: *Une démarche abductive, parcimonieuse et graduelle dans l'explication cognitive de la culture. L'exemple des*

*IV/ Das Atypische an Paretos Naturalismus und Nominalismus in der Kulturtheorie*

Es bleibt zu untersuchen, inwiefern Paretos Nominalismus sich von demjenigen Webers und der methodologischen Individualisten klassischer oder gegenwärtiger Art unterscheidet (Weberianer oder ›Österreicher‹, d. h. unter dem direkten Einfluss von Carl Menger, Hayek oder von Mises) und inwiefern sein Naturalismus sich von klassischen oder gegenwärtigen Formen des Naturalismus (besonders dem neo-darwinistischen) in der Kulturtheorie unterscheidet.

*A/ Das Atypische an Paretos Nominalismus*

Bisher habe ich die Bezeichnung des methodologischen Individualismus für Paretos Perspektive sorgfältig vermieden, da er im Gegensatz zu Carl Menger oder Max Weber nicht als ein typischer Repräsentant dieser Richtung erachtet werden kann. Der Ausdruck ›methodologischer Individualismus‹ ist in verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden. Als erstes will ich aufzeigen, was Pareto von Weber im Rahmen dessen unterscheidet, was man methodologischen Individualismus (MI) nennt. Anschließend werde ich zeigen, dass Pareto im Gegensatz zu Weber den MI durch eine Art ›Infra-Individualismus‹<sup>52</sup> erweitert und dass die Konsequenzen dieses Vorgehens bedeutsam für die Kulturtheorie sind.

Weber sagt, er sei Soziologe geworden, weil er den unregelmäßigen Gebrauch von Kollektivbegriffen, ›Staat‹ ist hierfür eine Art Musterbeispiel, nicht ertrage. Es ist klar, dass er dadurch einem nominalistischen Standpunkt Ausdruck verleiht, der ebenso militant ist wie derjenige Paretos. Der systematische Rekurs auf die Individuen, welche die Quelle der Kollektivphänomene sind, ist das Prinzip des MI, und dieses Prinzip ist lediglich ein Korollar des nominalistischen Grundsatzes. Eine der Konsequenzen des MI ist, dass man sich nicht an makrosoziologische oder makroökonomische Analysen halten kann, sondern sich auf die mikrosoziologische oder mikroökonomische Ebene begeben muss. Diese Forderung setzt Weber letztlich in der *Protestantischen Ethik* um, wenn er die Genese des Kapitalismus (ein Kollektivbegriff) ausgehend vom Protestantismus (einem weiteren Kollektivbegriff) im Rückgriff auf das Verhalten und die Überzeugungen der idealtypischen Individuen Martin Luther und Benjamin Franklin erklärt. Dennoch ist die Methode Webers sehr verschieden von der, die man im Allgemeinen MI nennt – den MI eines Thomas Schelling und Mancur Olson bis hin zu James Coleman und Raymond Boudon. Heute läuft das Prak-

---

*croyances religieuses*. In: Denis Laborde [Hg.]: *Faut-il en finir avec la notion de culture?* [im Druck].

<sup>52</sup> Gabriel Tarde (*Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan 1890) und Pareto können in diesem Punkt miteinander verglichen werden, was ich hier jedoch nicht weiter ausführen möchte. Dan Sperber (*La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris: O. Jacob 1996) bezieht sich eindeutig auf Tarde.

tizieren dessen, was man als MI bezeichnet, allgemein gesprochen, auf die Konstruktion eines idealtypischen Modells von anonymen Individuen hinaus, ohne sich folglich jemals auf die Ebene historischer Individuen zu begeben, die so singular sind wie Luther oder Franklin. Abgesehen von der Kritik an Kollektivbegriffen zeichnet sich der MI nämlich in einigen Fällen durch die Erforschung der mikrosoziologischen oder mikroökonomischen Grundlagen der makrosoziologischen oder makroökonomischen Phänomene aus; allerdings mit zwei nahezu entgegengesetzten Forschungsinteressen, die nicht immer deutlich unterschieden sind.

Die Mehrheit der gegenwärtigen MIs ist darum bemüht, den Beziehungen ›auf der Markoebene‹ Rechnung zu tragen, weil sie sich zum Ziel gesetzt haben, den Staat mit wohlbegründeten Ratschlägen für eine ökonomische oder soziale Politik zu versorgen. Der ›Rückgriff‹ auf die Mikroebene hat als hauptsächliche Funktion, die Verwendung von Pseudokollektivbegriffen einerseits (d. h. von kollektiven Phantomentitäten) und falsche Korrelationen auf der Makroebene andererseits zu vermeiden. Für die Mikroebene als solche interessiert man sich also nicht.

Aber so wie man im Rahmen einer allgemeinen Physik nicht beim Studium der Korrelationen zwischen den Makro-Daten wie Volumen, Druck und Hitze eines Gases stehenbleiben kann, sondern darüber hinaus auf eine niedrigere Ebene von molekularen Bewegungen zurückgehen muss, welche die makrophysikalischen Phänomene generieren, so muss man sich in einer allgemeinen Sozialwissenschaft, die keinen praktischen Imperativen untergeordnet ist, mit dem tatsächlich mikrosoziologischen Ursprung beschäftigen, der die makrosoziologischen Phänomene generiert. Es ist offensichtlich eher diese Fokussierung auf das ›Mikro-‹, welche die Methode Webers in der *Protestantischen Ethik* charakterisiert.

Doch diese Art von Fokussierung ist ganz und gar nicht Paretos Stil. Gewiss, er bedient sich einer Ausdrucksweise, die derjenigen sehr ähnlich sieht, die von methodologischen Individualisten – besonders den Österreichern – ›patentiert‹ wurde; und eine der Arten (die vierte) ›nichtlogischer Handlungen‹ korrespondiert sogar stark mit der Idee des aggregierten Effekts, von dem Carl Menger und Hayek ausführlichen Gebrauch gemacht haben.<sup>53</sup> Sein Fokus in der Soziologie bleibt jedoch die makrosoziologische Ebene, so wie er sich in der Ökonomie auf die makroökonomische Ebene konzentriert und das Erbe Léon Walras' fortsetzt. Paretos Ansatz, Fehler im Schlussfolgern sorgfältig zu klassifizieren, ergibt nur einen Sinn, wenn man es aus umfassender Perspektive betrachtet, und diese bleibt einer ›Theorie des allgemeinen Gleichgewichts‹ verpflichtet, die Pareto von der Ökonomie auf die Soziologie auszuweiten sich zum Ziel gesetzt hat.<sup>54</sup> Im Grunde ver-

<sup>53</sup> In der *Allgemeinen Soziologie* spielt diese eine sehr geringe Rolle für Pareto.

<sup>54</sup> Vgl. Julien Freund: *Pareto, La théorie de l'équilibre*. Paris: Seghers 1974; sowie: Pascal Bridel u. Elena Tatti (Hg.): *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*. Genf-Paris:

sucht er auf diese Weise, eine Theorie des Gleichgewichts zwischen den Abweichungen und den Residuen zu entwickeln; die Abweichungen rühren dabei von einer Theorie der Kultur her, da sie das variable Moment in den menschlichen Überzeugungen ausmachen. Und Pareto entwirft diese Theorie des sozialen Gleichgewichts sowohl auf einer statischen als auch auf einer dynamischen Ebene.<sup>55</sup>

Daraus resultiert auf der zweiten der genannten Ebenen eine Theorie der ›Oszillationen‹ oder ›Ondulationen‹, die der Erklärung der Pendelbewegungen zwischen Ideologien des einen Denkstils und Ideologien eines entgegengesetzten Denkstils dienen.<sup>56</sup> Die Soziologie Paretos weist im Übrigen einen ›evolutionistischen‹ Charakter auf, insofern sie behauptet, von der Dynamik der Balance Rechenschaft abzulegen. Dies geschieht jedoch ganz und gar nicht im Sinne Durkheims, der Evolution, Komplexifizierung und Fortschritt zu verknüpfen bestrebt ist, indem er aus der Biologie hervorgegangene Modelle exportiert, ohne diese einer gründlichen Kritik zu unterziehen. Paretos Theorie der Oszillationen ist m.E. weder das Interessanteste noch das Fruchtbare in seinem Werk, da diese Theorie nicht nur sehr vage und spekulativ bleibt, sondern darüber hinaus auch nur schwach mit der Theorie der Residuen und Derivationen verknüpft wird (sie vermag die Transformationsprozesse der Derivationen im Einzelnen nicht zu erklären). Die verschiedenen Oszillationstheorien über die Diffusion von Ideen, die später entwickelt wurden, waren viel fortgeschrittener, was die Genauigkeit der Analyse anbelangt, zumindest auf der Ebene der mathematischen Modellbildung von Prozessen.<sup>57</sup>

Aber Paretos Nominalismus unterscheidet sich auch darin vom Nominalismus der methodologischen Individualisten wie Weber oder Menger, dass die Ebene der Individuen bei ihm in keiner Weise die letzte Ebene der Analyse bildet. Es wäre falsch zu behaupten, dass Pareto sich ausdrücklich entschieden hat, die nominalistische Kritik der Kollektivbegriffe durch eine Kritik des Begriffs eines einzelnen menschlichen Subjekts, verstanden als eine bloße ›Ansammlung‹ von Empfindungen, zu ergänzen; ebenso falsch wäre es anzunehmen, dass er Argumente im Sinne Humes hinsichtlich des Begriffs des ›Ich‹ formuliert hat, wie er es hätte tun können.<sup>58</sup> Doch Pareto

---

Droz 1999 (Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116).

<sup>55</sup> Vgl. Alban Bouvier: *La théorie de l'équilibre général chez Pareto: une théorie paralléliste. Versant causal et versant intentionnel de l'équilibre social*. In: Pascal Bridel u. Elena Tatti: *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*. Genf-Paris: Droz 1999 (Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116), S. 245–258.

<sup>56</sup> Giovanni Busino hat den Nutzen dieser Theorie in der allgemeinen Soziologie Paretos deutlich gemacht (*L'actualité des travaux de Vilfredo Pareto*. In: Pascal Bridel u. Elena Tatti: *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*. Genf-Paris: Droz 1999 [Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116], S. 359–380).

<sup>57</sup> Vgl. Elihu Katz u. Paul F. Lazarsfeld: *Personal Influence. The part played by people in the flow of mass communication*. Glencoe: The Free Press 1955.

<sup>58</sup> Solche Argumenttypen finden sich hingegen explizit bei Sperber (*La contagion des idées*).

steht nichtsdestotrotz fest in der Tradition des Empirismus, die über Mill und Bentham auf Locke und Hume zurückgeht. Und diese Tradition legt nahe, die Existenz eines individuellen Subjekts, das ›einheitlich‹ ist, zu bezweifeln, und führt besonders in ihren humeschen Aspekten zu dem Gedanken, dass das ›Ich‹ nichts als eine Fiktion sein könnte, d. h. eine Konstruktion, die genausowenig eine reale Basis hat wie die Begriffe von Kollektivitäten, die von Menger und Weber bekämpft wurden. Das Ich wäre also selbst aus Elementen zusammengesetzt, wobei diese Elemente nicht notwendigerweise eine homogene und stabile Einheit bilden.

Wenn die faszinierende Intuition Humes richtig ist, was bezweifelt werden darf, ›müsste‹ sich die Erklärung sozialer Phänomene unter die Analyseebene des Individuums begeben, und zwar bis hin zu Einheiten, die als besonders elementar, stabil und homogen erachtet werden. Paretos Theorie der Residuen und Derivationen scheint in diese Richtung zu gehen, wenn sie vielfältige ›Instinkte‹ als Quellen der Überzeugungen und Handlungen zu isolieren und sie in ein allgemeines Inventar zu klassifizieren versucht. Dieses ist sehr detailliert, zeigt aber nie wirklich, dass das individuelle Subjekt eine notwendige und autonome Analyseebene darstellt; für Weber ist es hingegen selbstverständlich, dass das Ich die Einheit des Sinns der Handlungen oder Überzeugungen ermöglicht. Man kann also von einer Art ›Infra-Individualismus‹ bei Pareto sprechen oder wenigstens von einer Tendenz zum Infra-Individualismus. Es wäre aber ein wenig übertrieben, diesen Infra-Individualismus als ›methodologischen‹ zu bezeichnen, da Pareto nichts von solcher Deutlichkeit formuliert. Erst recht wäre es übertrieben, in Pareto einen Autor zu sehen, der auf makrosoziologischer Ebene beobachtete Phänomene durch ›direktesten‹ Rekurs auf die infra-individuelle Ebene erklären will, d. h. ohne die Ebene des Individuums zu betreten, zu ›erklären‹ behauptet; diese Vorgehensweise scheinen Tooby und Cosmides (*The Psychological Foundations of Culture*) und mitunter auch Sperber zu verfechten.<sup>59</sup> Wollten wir indes ein derartiges Methodenprinzip formulieren, so ist es klar, dass man diesem viele der Intuitionen Paretos subsumieren könnte.<sup>60</sup> Hierin zeigen sich auch die Grenzen dieser Methode. Ein Mittel sie zu überwinden bestünde darin, die Existenz von autonomen und hierarchisierten Analyseebenen anzuerkennen.

<sup>59</sup> Siehe: Dan Sperber: *Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme*. In: Daniel Andler (Hg.): *Introduction aux sciences cognitives*. Paris: Gallimard/Folio 1992, S. 397–420.

<sup>60</sup> Dieser zumindest latente Infra-Individualismus scheint mir mehr als Paretos angeblicher Emotivismus zu erklären, warum man manchmal in Paretos Soziologie einen Mechanismus (Werner Stark: *The Fundamental Forms of Social Thought*. London: Routledge and Kegan Paul 1962), ja gar einen ›teratologischen‹ Mechanismus erkennt (Pierre Bourdieu: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard 1982, S. 238, Fn. 16. Deutsch: Pierre Bourdieu: *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. 2. erweiterte und überarbeitete Auflage. Wien: Braumüller 2005).

### *Das Atypische an Paretos Naturalismus*

Es besteht kein Zweifel daran, dass Pareto wie Stuart Mill ein Naturalist ist. Sein Naturalismus erscheint sogar konsequenter als der von Mill, da er nicht nur epistemologisch, sondern auch metaphysisch ist. Pareto vertritt nämlich einen Materialismus, der dem von Marx in nichts nachsteht. Dieser zeichnet sich durch eine anti-religiöse Geisteshaltung aus, die in ihrem Sarkasmus an Voltaire erinnert und Mill eher fremd ist. Pareto hat auch ganz offensichtlich nichts gegen Darwin, im Gegenteil; aber er formulierte eine entschiedene Kritik an der unvorsichtigen Verwendung Darwin'schen Denkens in den Sozialwissenschaften, wofür die französische Schule der Soziologie ein Beispiel liefert.

Was seine Perspektive indessen von gegenwärtigen neo-darwinistischen Theorien, die alle menschlichen Verhaltensweisen und Überzeugungen als Produkte der Evolution zu deuten versuchen, am meisten unterscheidet, ist seine Vorgehensweise, die zum Teil mit dem zusammenhängt, was ich dargestellt habe.<sup>61</sup> Pareto erhebt nicht den Anspruch, eine fundamentale Anthropologie oder eine universelle Psychologie in der Art von Darwins Theorie der Emotionen oder Freuds Theorie der Triebe zu entwerfen.<sup>62</sup> Wenn Pareto eine Klassifikation der Residuen aufstellt, gibt er nicht vor, mit Freud oder Darwin zu konkurrieren.<sup>63</sup> Dass seine Klassifikation im Vergleich zu Freuds Theorie der Triebe uneinheitlich, aber auch um einiges vielseitiger ist (die sexuellen Triebe bilden eine einzige Klasse unter den sechs erfassten Klassen, die im Unterschied zu anderen nicht weiter differenziert wird),<sup>64</sup> liegt daran, dass Pareto mit diesem Inventar einzig beabsichtigt, Erklärungshypothesen zu organisieren, die man durch Abduktion oder regressive Analyse aufstellen kann, um soziale Phänomene zu erklären. Abduktion und regressive Analyse müssen jedoch nicht weiter gehen als erforderlich ist, um die Phänomene plausibel zu erklären. Auch wenn Pareto sich hier zu seiner Methode erneut nicht weiter auslässt, so scheint sie in der Vorstellung zu gründen, dass ein Unternehmen mit der Absicht, die Zahl der ›Residuen‹ auf wenige zu beschränken, für sich genommen Interesse verdient und zur Vereinheitlichung der Wissenschaften beitragen kann. Es ist aber nicht diese

---

<sup>61</sup> Zur Verbindung von Pareto und Darwin, siehe: Dominique Guillo: *Sciences sociales et sciences de la vie*. Paris: PUF 2000, S. 133ff; sowie Ders.: *Théorie des résidus et sociobiologie*, und seine ausgezeichnete Kritik an Lopreato (Joseph Lopreato: *Pareto's sociology in a sociological key*. In: *Revue Européenne de Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 18 (1980), S. 133–162). Lopreato und Crippen (Joseph Lopreato u. Timothy Crippen: *Crisis in Sociology. The Need for Darwin*. New Brunswick: Transaction Publishers 1999) haben die Annäherung von Pareto, Darwin und der Soziobiologie vorangetrieben, deren theoretische Richtigkeit zuvorderst Guillo in *Théorie des résidus et sociobiologie* im Detail bezeichnet. Ich interessiere mich hier vor allem für die Unterschiede bezüglich Methode und Zielsetzungen.

<sup>62</sup> Siehe zum Beispiel Julien Freund (*Pareto, La théorie de l'équilibre*).

<sup>63</sup> Man weiß, dass Freuds erste Theorie der Triebe, welche den Selbsterhaltungstrieb des Individuums dem Selbsterhaltungstrieb der Gattung, d. h. den sexuellen Trieben, gegenüberstellt, Darwin vieles – und dies durchaus bewusst – verdankt.

<sup>64</sup> Pareto: *Traité*, § 888, S. 465-468 und § 1324-1396, S. 719-784.

Methode, die das Verständnis sozialer Phänomene wesentlich befördern wird, denn hierzu bräuchte man Prinzipien, die vielseitiger sind.

Paretos Ansatz unterscheidet sich von hermeneutischen oder allgemeiner von Ansätzen wie demjenigen Webers, die nach dem Sinn oder der Motivation von Handlungen fragen, ohne dabei zwangsläufig eine radikale Trennlinie zu den Naturwissenschaften ziehen zu wollen. Er unterscheidet sich durch sein Bemühen, eine natürliche Grundlage der menschlichen Verhaltensweisen und Überzeugungen finden zu wollen, wobei er bereit ist, sich zu diesem Zweck auf eine infra-individuelle Erklärungsebene zu begeben. Er unterscheidet sich zudem von naturalistischen Ansätzen, die zurzeit dominieren, durch sein Bemühen, in der Erklärung nicht weiter zurückzugehen als notwendig ist, was in diesem Fall heißt: bis zu einer gemeinsamen Grundlage, die ein natürliches Selektionsprinzip sowie die Vorteile sein können, welche diese oder jene Disposition bzw. Fähigkeit für das Überleben des Individuums oder der Spezies darstellen.<sup>65</sup> Das ist der Grund, warum Pareto es gewöhnlich vermeidet, von Instinkt zu sprechen, selbst wenn klar ist, dass dasjenige, wovon er spricht, wohl von dieser Art ist. Darum spricht er auch gern von Residuen, womit er dasjenige bezeichnet, was man am Ende der soziologischen Analyse erreicht – eben dies ist das Residuum der Analyse – ohne dass es angemessen wäre, weiter zu gehen.

Dieser Rekurs auf eine Art ›Prinzip des zureichenden Grundes‹ ist selbst Anhängern des methodologischen Individualismus geläufig. Sogar wenn diese in ihren Analysen bis auf psychologische Mechanismen zurückgehen, um Handlungen zu erklären, geben sie sich mit einer eher rudimentären Psychologie zufrieden; so entwickelt Weber beispielsweise eine Typologie von Motivationen. Das soll aber nicht heißen, dass eine weiter ausgearbeitete Psychologie nicht interessante Resultate liefern würde. Dann könnte man auch aufhören, die induktiv-abduktive Methode anzuwenden, die von den makrosoziologischen Phänomenen ausgeht und sie auf ihre mikrosoziologischen Quellen zurückführt. An ihre Stelle würde eine ›deduktive‹ Methode treten, die von raffinierten psychologischen Prinzipien ausginge und zu überprüfen versuchte, ob die Schlüsse, die man auf makrosoziologischer Ebene ziehen müsste, bestätigt würden. Diese Methode wäre durchaus legitim. Ich gebe ein zeitgenössisches Beispiel von einer ähnlichen Vorgehensweise: Tritt eine bestimmte Art von Trugschluss wie zum Beispiel die Konfusion von Zeichen und Ursache – Quattrone und Tversky nennen dies den ›calvinistischen Sophismus‹<sup>66</sup> –, wiederholt auf, so ist es angebracht, Entsprechungen eines solchen Trugschlusses in den Überzeugungen und Verhaltensweisen einer Gruppe zu suchen; und wenn der fragliche Trugschluss

<sup>65</sup> Am Beispiel der religiösen Überzeugungen entwickle und verteidige ich im Detail einen solchen Ansatz in Bouvier: *Une démarche abductive, parcimonieuse et graduelle dans l'explication cognitive de la culture*.

<sup>66</sup> Vgl. George A. Quattrone u. Amos Tversky: *Self-Deception and the voter's illusion*. In: Jon Elster (Hg.): *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.

diesen Namen bekommen hat, so ist dies eben darauf zurückzuführen, dass Quattrone und Tversky glauben, ihn im Denken des Calvinismus gefunden zu haben.<sup>67</sup> Ist jedoch die Wirklichkeit des Mechanismus spekulativ, wie dies für den größten Teil der von der Psychoanalyse angenommenen Triebmechanismen der Fall ist, so läuft es einfach darauf hinaus, einem psychologischen ›Roman‹ eine ebenso ›romanhafte‹ soziologische Fortsetzung zu geben. Sehr viele der neo-darwinistischen Konstruktionen bieten epistemologisch kein besseres Gewähr als die freudianischen oder die verschiedenen neo-freudianischen Konstruktionen.<sup>68</sup> Die im Wesentlichen abduktive Methode Paretos hat zumindest das Verdienst der Vorsicht.<sup>69</sup>

### Fazit

Pareto ist ein Autor, dessen Einfluss auf Soziologie und Anthropologie als marginal erachtet wird, obwohl sein tatsächlicher historischer Einfluss auf die allgemeine Soziologie, besonders aber auf die Genese der Rational Choice Theorie sowie auf die interne Kritik derselben, wahrscheinlich nicht so gering ist, wie es scheint. Mag man auch den Durkheimismus oder irgendeinen Ableger in der Ethnologie und in einigen Teilen der Soziologie für dominant halten (Tooby und Cosmides zum Beispiel halten es für sinnvoll, diesen zu attackieren, um den Naturalismus zu verteidigen), so ist dies in der Ökonomie gewiss nicht der Fall. Hier und in anderen Teilen der Soziologie dominiert weitestgehend die Rational Choice Theorie in ihren verschiedenen Varianten. Und die Rational Choice Theorie hat, abgesehen von den Schwächen, die den Gehalt ihrer zu reduktiven Prämissen betreffen, den Vorteil, dass sie in formaler Hinsicht viel besser aufgebaut ist als die zeitgenössische neo-durkheimische Theorie. Sie ist somit formal besser gerüstet, die Hypothesen des zeitgenössischen Naturalismus zu diskutieren.

Es ist geradezu die Hauptabsicht der Soziologie Paretos, dasjenige zu suchen, was der Theorie der Ökonomie – zu deren Fundament die ›Rational Choice Theorie‹ geworden ist – ›hinzufügen‹ ist, um eine allgemeine Sozialwissenschaft zu bilden. Selbstverständlich muss der Theorie der Ökonomie unter anderem eine Theorie kollektiver Überzeugungen (und somit eine Theorie der ›Kultur‹ im hier verwendeten eingeschränkten Sinne) ›hinzugefügt‹ werden. Die Theorie der Derivationen und Residuen liefert davon eine mögliche Skizze, so unbeholfen und bruchstückhaft sie auch sein mag. Dass Pareto für eine Kulturwissenschaft besonders aktuell ist, mag wohl gemerkt paradox anmuten, wenn man bei der Darstellung einer radikal behavioristischen und ›emotivistischen‹ Theorie der Residuen und Derivationen ste-

<sup>67</sup> Vgl. Bouvier: *Naturalisme et actionnisme chez Pareto*.

<sup>68</sup> Siehe zum Beispiel: Steven Pinker: *Comment fonctionne l'esprit*. Paris: Odile Jacob 2000 [1997].

<sup>69</sup> Selbst wenn Pareto in der *Allgemeinen Soziologie* die ›deduktive‹ Methode benutzt (ausgehend von der Klassifikation der Residuen und der Motivationen), geht er immer noch von rudimentären Prinzipien aus (zu denen er anfänglich durch Abduktion gelangt).

henbleibt, wie sie in Winchs einflussreichem Werk entwickelt wurde. Es ging mir darum zu zeigen, dass es einen Pareto gibt, der sich für die intellektuellen und kognitiven Dimensionen der Glaubensvorstellungen ausgesprochen offen erweist. Wenden wir uns aufmerksam den Eigenheiten seiner Methode zu, so leitet diese uns dazu an, hauptsächlich von Einzelfällen ausgehend zu denken, ohne dabei dem Formulieren von Prinzipien ein übermäßiges Gewicht einzuräumen.

Pareto sucht die Grenzen des methodologischen Individualismus in Richtung elementarer, infra-individualistischer Erklärungsprinzipien zu überschreiten. Diese leiten ihn dazu an, eine Verzahnung mit demjenigen zu suchen, was man heute Ethologie oder Wissenschaft des Tierverhaltens nennt. Dabei versteigt er sich jedoch nicht zu Behauptungen, die jenseits der Erklärungsbedürfnisse sozialer Phänomene liegen. Aus diesem Grund sieht er keine Veranlassung, sich auf eine neo-darwinistische Problematik zu verlegen.

All diese Motive rechtfertigen, wieso wir uns in der Kulturtheorie mit Paretos Soziologie beschäftigen sollten. Es bedeutet natürlich immer einen zusätzlichen Zeit- und Energieaufwand, Umwege zu alten Gedanken einzuschlagen, um einer Wissenschaft in ihrem Entstehen zu folgen. In den bereits wohletablierten Wissenschaften kann man sich dies glücklicherweise meist ersparen. Bei den Kulturwissenschaften aber, die immer noch dabei sind, sich zu konstituieren, kann man diesen Umweg vielleicht nicht vermeiden. Der Rekurs auf die Ideengeschichte ist in jedem Fall eines der Mittel, zu einer Freiheit im Denken zu finden, die oft fehlt, wenn man einem ›Paradigma‹ oder gedanklichen Rahmen zu sehr verpflichtet ist. Insbesondere der Rekurs auf die Begründer einer Wissenschaft oder deren Zeitgenossen, in diesem Fall auf Pareto, ist ein Mittel sich im Einzelnen bewusst zu machen, dass man gelegentlich auch ›anders denken‹ kann.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Pareto, Vilfredo: *Traité de sociologie générale*. Genf: Droz 1968 [1916].  
Deutsche Ausgaben: Pareto, Vilfredo: *Allgemeine Soziologie*. Hg. v. Carl Brinkmann. Tübingen: Mohr 1955. Ders.: *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie*. Hg. v. Gottfried Eisermann. Stuttgart: Enke 1962.

### Sekundärliteratur

- Aron, Raymond: *Préface*. In: Vilfredo Pareto: *Traité de sociologie générale*. Genf: Droz 1968 [1916], S. VII–XXVIII.
- Beysade, Jean-Marie: *Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia*. In: Ders.: *Etudes sur Descartes*. Paris: Seuil/ Points 2001, S. 5–36.
- Blanché, Robert: *Le raisonnement*. Paris: PUF 1973.
- Boudon, Raymond: *L'art de se persuader*. Paris: Fayard 1990.
- *Le Juste et le Vrai*. Paris: PUF 1995.
- *L'actualité de la distinction parétienne entre »actions logiques« et »actions non logiques«*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 35–70.
- Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard 1982.
- Deutsch: Bourdieu, Pierre: *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. 2. erweiterte und überarbeitete Auflage. Wien: Braumüller 2005.
- Bouvier, Alban: *Modèles parétiens en théorie des idéologies / sociologie des représentations*. In: *L'Année sociologique* 42 (1992), S. 345–368.
- *Vilfredo Pareto*. In: Gilles Ferréol: *Histoire de la pensée sociologique*. Paris: Colin 1994, S. 77–95.
- *Les paralogismes d'un point de vue sociologique*. In: *Hermès* 16 (1995), S. 45–55.
- *Un paradigme caché en sociologie de la connaissance scientifique: le paradigme Mill-Pareto*. In: *Revue Européenne de Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 35/108 (1997, Sonderausgabe »Sciences et techniques dans la société«), S. 15–30.
- (Hg.): *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999.
- *Naturalisme et actionnisme chez Pareto. Pertinence des problèmes parétiens en sociologie cognitive*. In: Ders. (Hg.): *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 273–292.
- *La théorie de l'équilibre général chez Pareto: une théorie paralléliste. Versant causal et versant intentionnel de l'équilibre social*. In: Pascal Bridel u. Elena Tatti: *L'équilibre général. Entre économie et so-*

- ciologie*. Genf-Paris: Droz 1999 (Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116), S. 245–258.
- Coleman's social theory – too parsimonious? In: *Revue Française de Sociologie* 44/2 (2003), S. 331–356.
  - Une démarche abductive, parcimonieuse et graduelle dans l'explication cognitive de la culture. *L'exemple des croyances religieuses*. In: Denis Laborde (Hg.): *Faut-il en finir avec la notion de culture?* [im Druck]
- Bridel, Pascal u. Elena Tatti (Hg.): *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*. Genf-Paris: Droz 1999 (Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116).
- Bruni, Luigino: *Una lettura unitaria della teoria della scelta di Pareto (e delle sue interpretazioni)*. In: Malandrino, Corrado u. Marchionatti, Roberto (Hg.): *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Florenz: L. S. Olschki 2000 (Studi. Fondazione Luigi Einaudi. 37).
- Busino, Giovanni: *L'actualité des travaux de Vilfredo Pareto*. In: Pascal Bridel u. Elena Tatti: *L'équilibre général. Entre économie et sociologie*. Genf-Paris: Droz 1999 (Sonderausgabe *Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 37/116), S. 359–380.
- Chazel, François: *L'entrée de Pareto dans la sociologie américaine et son appropriation sélective par Talcott Parsons et George Homans*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 129–152.
- Coleman, James S.: *Foundations of Social Theory*. Harvard: Harvard University Press 1990.
- Cressati, Claudio: *Vilfredo Pareto e John Stuart Mill*. In: *Il Pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali* 1/85 (1985), S. 39–54.
- Delpla, Isabelle (Hg.): *L'usage anthropologique du principe de charité*. Paris: Kimé 2002 (*Philosophia Scientiae* 6/2).
- Descombes, Vincent: *Les institutions du sens*. Paris: Minuit 1996.
- Dilthey, Wilhelm: *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris: Cerf 1988 [1910].  
Deutsch: Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp 2006.
- Dumézil, Georges: *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard 1949.
- Durkheim, Emile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF 1960 [1912].  
Deutsch: Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp 1994.
- Evans-Pritchard, Edward E.: *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. Paris: Payot 1971 [1965].

- Deutsch: Evans-Pritchard, Edward E.: *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard 1972 [1937].  
Deutsch: Evans-Pritchard, Edward: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt: Suhrkamp 1988.
- Freund, Julien: *Pareto, La théorie de l'équilibre*. Paris: Seghers 1974.
- Gilbert, Margaret: *On Social Facts*. Princeton: Princeton University Press 1989.
- *Durkheim and Social Facts*. In: William S. F. Pickering u. Herminio Martins: *Debating Durkheim*. London: Routledge 1994, S. 86–109.
- Gislain, Jean-Jaques u. Philippe Steiner: *La sociologie économique (1890-1920): Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, François Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber*. Paris: PUF 1995.
- Guillo, Dominique: *Théorie des résidus et sociobiologie: un regard critique*. In: Alban Bouvier: *Pareto aujourd'hui*. Paris: PUF 1999, S. 293-325.
- *Sciences sociales et sciences de la vie*. Paris: PUF 2000.
- Homans, George C. u. Charles P. Curtis: *An Introduction to Pareto: His Sociology*. New York: Alfred A. Knopf 1934.
- Katz, Elihu u. Paul F. Lazarsfeld: *Personal Influence. The part played by people in the flow of mass communication*. Glencoe: The Free Press 1955.
- Laugier-Rabaté, Sandra: *L'anthropologie logique de Quine*. Paris: Vrin 1992.
- *Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinowski*. In: Isabelle Delpla (Hg.): *L'usage anthropologique du principe de charité*. Paris: Kimé 2002 (*Philosophia Scientiae* 6/2), S. 31-60.
- Lenclud, Gérard: *Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même: interprétation et charité en anthropologie*. In: Isabelle Delpla (Hg.): *L'usage anthropologique du principe de charité*. Paris: Kimé 2002 (*Philosophia Scientiae* 6/2), S. 61-90.
- Lévi-Strauss, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté*. Zweite Auflage. Paris: Plon 1967 [1947].  
Deutsch: Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1993.
- *Mythologiques, t. 1: Le cru et le cuit*. Paris: Plon 1964.  
Deutsch: Lévi-Strauss, Claude: *Mythologica*. Frankfurt: Suhrkamp 2008.
- *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan 1910.  
Deutsch: Lévy-Bruhl, Lucien: *Die geistige Welt der Primitiven*. Düsseldorf: Diedrichs 1959.
- *Carnets*. Paris: PUF 1949.

- Lopreato, Joseph: *Pareto's sociology in a sociological key*. In: *Revue Européenne de Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 18 (1980), S. 133–162.
- Lopreato, Joseph u. Timothy Crippen: *Crisis in Sociology. The Need for Darwin*. New Brunswick: Transaction Publishers 1999.
- Malandrino, Corrado u. Roberto Marchionatti (Hg.): *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Florenz: L. S. Olschki 2000 (Studi. Fondazione Luigi Einaudi. 37).
- Malinowski, Bronislaw: *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: Maspero 1968 [1944].  
Deutsch: Malinowski, Bronislaw: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp 2006.
- *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard 1963 [1922].  
Deutsch: Malinowski, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt: Eschborn 1981.
- *Les Jardins de Corail*. Paris: La Découverte 2002 [1935].  
Deutsch: Malinowski, Bronislaw: *Korallengärten und ihre Magie. Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobiand-Inseln*. Hrsg. v. Fritz Kramer. Frankfurt: Syndikat 1981.
- Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF 1950 [1938].
- Mesure, Sylvie: *Dilthey ou la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF 1990.
- Mill, John Stuart: *Système de logique déductive et inductive*. Lüttich: Mardaga 1998 [1843].
- Nisbett, Richard u. Lee Ross: *Human Inference: strategies and shortcomings of social judgment*. Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall 1980.
- Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press 1949.
- Pinker, Steven: *Comment fonctionne l'esprit*. Paris: Odile Jacob 2000 [1997].
- Quattrone, George A. u. Amos Tversky: *Self-Deception and the voter's illusion*. In: Jon Elster (Hg.): *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Quine, Willard Van Orman: *Meaning and the Alien Mind*. Vortrag am Center for Advanced Studies der Wesleyan University (Middletown, CT) 1965, unveröffentlicht.
- *Le mot et la chose*. Paris: Flammarion 1978 [1960].
- Sapir, Edward: *Le langage*. Paris: Payot 1953 [1921].  
Deutsch: Sapir, Edward: *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*. 2. unveränderte Aufl. München: Max Hueber Verlag 1972.

- Scarre, Geoffrey: *Mill on induction and scientific method*. In: John Skorupski: *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 112–138.
- Sperber, Dan: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann 1982.
- *Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme*. In: Daniel Andler (Hg.): *Introduction aux sciences cognitives*. Paris: Gallimard/Folio 1992, S. 397–420.
- *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris: O. Jacob 1996.
- *Individualisme méthodologique et cognitivisme*. In: Raymond Boudon, Alban Bouvier u. François Chazel (Hg.): *Cognition et sciences sociales*. Paris: PUF 1997, S. 123–136.
- *An Evolutionary perspective on testimony and argumentation*. In: *Philosophical Topics* 29 (2001), S. 401–413.
- Stark, Werner: *The Fundamental Forms of Social Thought*. London: Routledge and Kegan Paul 1962.
- Steiner, Philippe: *Vilfredo Pareto et le protectionnisme: l'économie politique appliquée, la sociologie générale et quelques paradoxes*. In: *Revue économique* 46/5 (1995), S. 1241–1262.
- *La théorie parétienne de l'action économique*. In: Corrado Malandrino u. Roberto Marchionatti (Hg.) *Economia, Sociologia e Politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Florenz: L. S. Olschki 2000 (Studi. Fondazione Luigi Einaudi. 37), S. 73–96.
- Tarde, Gabriel: *Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan 1890.
- *La logique sociale*. Paris: Alcan 1895.
- Tooby, John u. Leda Cosmides: *The Psychological Foundations of Culture*. In: Jerome H. Barkow, Leda Cosmides u. John Tooby: *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: OUP 1992, S. 19–136.
- Tversky, Amos, Daniel Kahneman u. Paul Slovic (Hg.): *Judgment under Uncertainty. Heuristic and Biases*. New York: Cambridge University Press 1980.
- Weber, Max: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard 2003 [1904].  
Deutsch: Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr. S. 17–206.
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge 1958.  
Deutsch: Winch, Peter: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 1982.

**Empfohlene Zitierweise:**

Bouvier, Alban: Pareto: Eine naturalistische und nominalistische Kulturtheorie. <[http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Pareto\\_Kulturtheorie](http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Pareto_Kulturtheorie)>

**germanistik.ch**  
Verlag für Literatur- und Kulturwissenschaft