

Felix Keller

## Soziologie und Utopie

„Auguste Comte“ als Chiffre einer Unmöglichkeit

„En inscrivant la politique dans l'encyclopédie et en systématisant les conséquences de cette inscription, c'est donc bien la fin de l'utopie qu'annonce l'œuvre d'Auguste Comte“, schreibt Jean-Paul Enthoven in seinem einleitenden Aufsatz zu Comtes *physique sociale*. Doch wenn Comtes Werk das Ende der Utopien ankündigt, was ist damals mit der Utopie geschehen? Enthoven hat in diesem einleitenden Zitat, das ist unschwer zu erkennen, die Intention, ja die Überzeugung Comtes übernommen, dass sich in Comtes Werk nichts weniger als „die Soziologie als Wissenschaft“ konstituiere (Blaschke 1974: IX) und sich somit das Ende der Utopien ankündige. Nachdem bis zur „Entfaltung der Soziologie“ das utopische Vermögen lediglich „Ersatz für die wissenschaftliche Analyse sozialer Phänome“ gebildet habe (Mannheim 1986 [1935]: 115), liefere nun die Soziologie die rationale und rationalisierende Antwort auf eine irrationale utopische Imagination des Gesellschaftlichen oder gesellschaftlich Möglichen, so ließe sich diese Auffassung auch umschreiben. Freilich, dass mit dem Eintreten der Soziologie in den Raum enzyklopädischen Wissens die Gesellschaftsutopien keineswegs verschwinden und sich damit diese Ankündigung bislang nicht erfüllte, ist schwerlich zu übersehen.<sup>1</sup> So gleicht nicht nur, wie Anthony Giddens feststellte, Comtes Werk selbst streckenweise einer „bizarren Utopie“ (Giddens, 1974: 2), bemerkenswert bleibt auch, dass die Ahnung eines utopischen Kerns in der Wissenschaft der Gesellschaft die Entwicklung der Soziologie wie ein *alter ego* begleitet.

So sieht achtzig Jahre nach der Emergenz der Idee einer Soziologie Karl Mannheim das Utopische erneut zurückzuweichen – nunmehr aufgrund einer pragmatischen amerikanischen Soziologie, die sich, an einer „organisatorisch-technischen Weltbeherrschung“ orientierend, jeglichen utopischen und ideologischen Gehalts entledigt (Mannheim 1985 [1929]: 216f.). Dies kann allerdings nur bedeuten, dass das Drängen des Utopischen bis zu diesem Zeitpunkt auch in der Soziologie nicht verschwunden war. Ironischerweise, und als weiteres Indiz einer unmöglichen Verabschiedung, entdeckte einige Jahrzehnte später Ralf

---

1 Vgl. zu einem Überblick über jüngste Entwicklungen: Saage (1997) und Minois (1998).

Dahrendorf (1974 [1967]) gerade in dieser utopievernichtenden amerikanischen Soziologie in Gestalt Parsons Theorie der sozialen Systeme eine Bastion der Gesellschaftsutopie, welche das Drängen des Utopischen nur mühselig im Kleid des Strukturfunktionalismus verberge. Mehr noch, die Idee des „Sozialen System[s] als Anfang und Ende aller soziologischen Analyse“ involviere sämtliche „Übel, und im Falle von Parsons, keinen der Vorzüge eines utopischen Ansatzes“ (Dahrendorf 1974[1967]: 255). Konsequenterweise versuchte Ralf Dahrendorf, erneut „Pfade“ aus diesem Utopia hin zu einer adäquaten und rationalen Soziologie, die sich auf rationalisierende Weise dem utopischen Denken entledigt. Mühelos lässt sich dieses Spiel der Abgrenzung, Neuformulierung und selbst Reintegration (Habermas 1985: 160f., Bourdieu 1992: 169f.) „utopischer Energien“ in die Soziologie bis in die Gegenwart hin weiterführen. Die Reflexion einer Soziologie „jenseits der Utopie“ (Müller-Dohm 1991: 9) hält bis in die Gegenwart an, und es erstaunt so entsprechend wenig, dass selbst die breitere Rede vom „Ende der Utopien“ offenbar nicht von der Notwendigkeit entlastet, „Tiefen und Untiefen utopischen Denkens in den Sozialwissenschaften auszuloten“ (Eickelpasch und Nassehi 1996: 8).

Die schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Soziologie und Utopie, das gleichsam in der Emergenz des Begriffs der „Soziologie“ selbst eingeschrieben ist, evoziert folgerichtig auch den Vorschlag, die Bestimmungsschwierigkeiten gar nicht erst zu lösen: was sich unter dem Begriff des Utopischen letztlich fassen lasse, sei ebensowenig eindeutig bestimmbar wie die Festlegung einer Soziologie als normale Wissenschaft selbst (Neusüss 1986).<sup>2</sup> So lässt sich in einer solchen anerkannten Unmöglichkeit nichts weniger als die Signatur einer ganzen Epoche erkennen, wo Eigentliches nicht mehr zu sich selbst zu finden vermag, es unmöglich bleibt, „ein Seiendes oder Nichtseiendes (...) dingfest zu machen“ (Neusüss 1986: 112). Allerdings ist auch in dieser Anerkennung schwerlich der Anspruch zu übersehen, die je gescheiterte, unmögliche oder verlorene Benennungsmöglichkeit selbst als gesamtgesellschaftliche „Tatsache“ zu bestimmen. Doch eine solche Aussage geschieht notwendigerweise wiederum aufgrund jener Voraussetzungen, die es entsprechend dieser Bestimmung gerade nicht erlauben dürften, gesamtgesellschaftliche Wirklichkeiten oder Unwirklichkeiten, und sei es auch nur aufgrund der obigen Diagnose, „dingfest“ zu machen. So ließe sich unschwer einwenden, dass die beschriebene Unmöglichkeit zuallererst einer jener der Soziologie ist und nicht notwendigerweise der Gesellschaft, die sie untersucht.

Freilich ist mit dem Versuch einer Suspendierung des Utopischen aus der Soziologie oder aber der Anerkennung einer wechselseitigen Durchdringung der begreifbare Gehalt dieses spannungsträchtigen Verhältnisses noch keineswegs erschöpft, so die These. Im Folgenden soll entsprechend eine weitere Möglich-

2 Neusüss folgert hieraus, dass am „Gegenstand“ des Utopischen sich nichts weniger als das „elementare Dilemma positivistischer Sozialwissenschaft“ äußert, nämlich Gesellschaft als Existierende und (noch) Nichtexistierende „dingfest“ zu machen (Neusüss 1986: 112).

keit thematisiert werden, die Verstrickung von Soziologie und Utopie zu untersuchen, die sich dadurch ergibt, dass dieses vertrackte Verhältnis nicht über eine Beurteilung der (je unterschiedlichen) Aussagefähigkeiten von Soziologie und Utopie bestimmt wird, sondern aufgrund von dem, das überhaupt erst erlaubt, „Soziologie“ und „Utopie“ einander, sowohl in diachroner oder synchroner Hinsicht, gegenüber zu stellen: es ist dies ein Element, das in Soziologie und Utopie nicht identisch, aber verblüffend vergleichbar ist, nämlich die Möglichkeit, ganze „Gesellschaften“, imaginäre oder reale, gegenwärtige oder künftige, als solche zu schildern. Mit dieser Konzentration auf gemeinsame Aussagenbereiche lässt sich zumindest verfolgen, wie das Begehren nach einer Differenzierung innerhalb des Ähnlichen sich in verschiedenen Institutionen verwirklicht, dort spezifische Formen mit entsprechenden Geltungsansprüchen annimmt. Die Aussagen, die Soziologie und utopische Texte vornehmen und in denen vergangene, gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften eigentlich „erscheinen“ und wechselseitig auf sich verweisen, erhalten hierin ihre Relevanz nicht aufgrund der Einlösbarkeit ihrer Ansprüche, sondern alleine aufgrund ihres Auftauchens und regelmäßigen Gebrauchs selbst.

Wolf Lepenies (1985) hat in dieser Hinsicht und ohne in die erwähnte Antinomie zu verfallen, in seiner Untersuchung zu den „drei Kulturen“ die Soziologie in einer Art Wechselfeld zwischen Literatur und Wissenschaft verortet und insofern die Problematik der Benennungsfähigkeit des Sozialen aus der Soziologie (und Gesellschaftstheorie) eigentlich herausgenommen. So steht nach Lepenies die entstehende Soziologie zu Beginn des frühen 19. Jahrhunderts in Konkurrenz zu einer „literarischen Intelligenz“ gerade aufgrund eines Gemeinsamen, nämlich die Lebensverhältnisse in „Industriegesellschaften angemessen zu interpretieren“ (Lepenies 1985: S. 11). Allerdings stellt sich für Lepenies ein anderes Problem, das selbst in seiner Arbeit nicht thematisiert ist: Soziologie und Literatur erscheinen als bereits existierende Institutionen oder vielmehr schon als solche konstituierte „Universen“. Doch gerade das frühe neunzehnte Jahrhundert bildet letztlich jenen zeitlichen Raum, in dem sich Literatur und ein literarisches Feld im heutigen Sinne erst entwickelte (Jurt 1995: S. 130ff., Bürger, 1982). Insofern muss aufhorchen lassen, dass sich die Genese des literarischen Feldes und die Entstehung einer Idee der Soziologie nicht nur ungefähr zeitgleich, sondern auch nahezu orts- gleich entwickelte. Mit anderen Worten, es müsste die These diskutiert werden, dass dieses Konkurrenzverhältnis, das Lepenies untersuchte mit einem Diversifizierungsprozesses verbunden ist, der Literatur und Sozialwissenschaft *im Gleichzug* hervorbringt. Dies bedeutet nichts weniger, als dass die Soziologie sich nicht einfach der Literatur gegenüberstellen lässt, sondern sich je wechselseitige Implikationsverhältnisse ergeben,<sup>3</sup> über das, was von an

3 Mit anderen Worten: es müsste ein eigentliches *carré sémiotique* im Sinne Greimas' (1970) erstellt werden, um zu zeigen, dass der entsprechende Diskurs um das Literarische

als „sozialwissenschaftlich“ gilt und was nicht, was das Etikett „Literatur“ tragen darf und was nicht.

In dieser Hinsicht kommt „Auguste Comte“ eine eigentümliche und für diese Fragestellung besondere Bedeutung zu. Denn das Werk, das sein Name bezeichnet, lässt sich gleichsam als eine Art Chiffre für diesen Diversifikationsprozess kultureller Produktion betrachten (nicht umsonst beginnt Lepenies' Arbeit der Untersuchung des Verhältnisses von Literatur und Soziologie mit Auguste Comte), der relativ „autonome Universen“ wie das der Sozialwissenschaft und der Literatur hervorbrachte (Bourdieu, 1999), die aber, obwohl einer eigenen Logik folgend, nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. Auguste Comtes Arbeit stellt dabei, so die These, einen eigentlichen „Nicht-Ort“ in diesem Prozess dar, indem sein Werk sich keiner der von Lepenies identifizierten Kulturen eindeutig zuordnen lässt und bei einer genaueren Betrachtung gerade deshalb bestimmte Sichtchancen auf eine noch heute gültige Organisation von Wissen über die Gesellschaft erlaubt. Nichts ist Bezeichnender für die Ambivalenz von Comtes „Status“, als die Regelmäßigkeit mit dem er, neben der Anerkennung als einer der Gründerväter oder zumindest „Namensvater“ (Adorno 1978: 125) der Soziologie zum bedeutungslosen Autor erklärt wird (vgl. Repplinger 1999: S. 18ff.), um dann gleichsam zyklisch wieder erweckt zu werden.<sup>4</sup> In der Tat ist es soziologie- und geistesgeschichtlich letztlich irrelevant, ob nun Auguste Comte der Gründervater der Soziologie darstellt oder ob vielmehr, die Soziologie, wem würde dem widersprechen, verschiedenste „Anfänge“ kennt.<sup>5</sup> Andererseits muss die Insistenz und Kontinuität, mit der die Bedeutung Comtes negiert wird,<sup>6</sup> mit der auf seine Widersprüchlichkeit hingewiesen wird, aufhorchen lassen, und dies nicht so sehr, indem die rituelle Desavouierung, wie unschwer erkennbar ist, letztlich einen ungenannten Genie- und Gründermythos im Negativen reifiziert, sondern weil die Nennung eines Autors stets selbst eine diskursive Funktion trägt. Für Michel Foucault beinhaltet die Verwendung von Autorennamen jedenfalls Aufschlussreiches für die Organisation von Wissen: Jenseits eines emphatischen Begriffs des „Autors“ als (mithin längst problematisiertes) Subjekt der Literatur und Wissenschaft, besitzt der Autorennamen zunächst stets „klassifikatorische Funktion; mit einem solchen Namen kann man eine gewisse Zahl von Texten gruppieren, sie abgrenzen, einige ausschließen, sie anderen gegenüberstellen“ (Foucault 1993: 17). Hierin hat der Autor eines

und Soziologische sich nicht bloß über die Opposition Literatur vs. Soziologie ergibt, sondern auch durch die entsprechenden „Negationen“.

- 4 Eine These für die Wiedererweckung Comtes in der deutschen Nachkriegszeit, nachdem er lange Zeit den „Eindruck eines verstaubten Museumsstücks“ (Elias 1991: 32) hinterlassen hatte, bietet Gerhard Wagner (2001).
- 5 Oder mit den Worten Norbert Elias': „Man kann es sich ersparen, auf die müßige Debatte einzugehen, welche Idee Comte von Turgot, von Saint-Simon und anderen übernommen hat und welche seiner Gedanken ‚ganz originell‘ sind: Kein Mensch ist ein Anfang; jeder Mensch setzt fort“ (Elias 1991[1970]: 33).
- 6 Ein geradezu rührseliges Beispiel hierfür gibt der Text Massings (1998).

Werks „seinen Ort nicht im Personenstand der Menschen, nicht in der Werkfiktion, sondern in dem Bruch, der eine bestimmte Gruppe von Diskursen und ihre einmalige Seinsweise hervorbringt“ (Foucault 1993: 17). Doch wenn „Auguste Comte“ vielleicht gar keinen „Bruch“ in der Soziologie und Geistesgeschichte evoziert hat (also nicht die Soziologie „erfunden“ hat, sondern lediglich auf unoriginelle Weise Gedanken anderer referiert), was meint dann die diskursive Positivität des Namens „Auguste Comte“, die rituelle Nennung seines Namens? Foucault selbst gibt diesbezüglich einen weiteren Hinweis: Mit Hilfe der Funktion „Autor“ lassen sich Widersprüche lösen, die sich in einer Reihe von Texten (...) finden“. Der Name vergegenständlicht hierin einen „Punkt“, der verspricht, „unvereinbare Elemente“ endlich „verketteten“ zu lassen (Foucault 1993: 21), indem er auf etwas Ausserdiskursives verweist, welches die Widersprüche eines Diskurses selbst aufzuheben verspricht: über die Autorbiographie, über seine spezifische soziale und psychische Situation beispielsweise, schlicht über eine „psychologisierende Projektion der Behandlung“ (Foucault 1993: 20). In der Tat ist der rituell wiederkehrende Streit über den Stellenwert Auguste Comtes stets auch mit psychologisierenden und soziologisierenden Kommentaren und eben „Projektionen“ über sein Leben begleitet, mehr noch, es wird die Frage aufgeworfen „ob sein Werk ohne genaue Kenntnis seiner [Comtes, F.K.] Biographie verstanden werden kann“ (Fuchs-Heinritz 1998: 13). Selbst Lepenies' (1985) Recherche über Comtes Ort zwischen den beiden Kulturen der Naturwissenschaft und der Literatur kommt ohne sorgfältige Kommentierung des psychischen Zustandes zur Erklärung der eigentlichen Ambivalenz der Textmenge, die den Namen Comte als Autor trägt, nicht aus.

Diese Subjektivierung von leeren Stellen, Friktionen und Widersprüchen einer Textmenge über den Eigennamen Auguste Comte und die „Projektion“ eines psychischen und sozialen Zustandes in die Eigenschaft dieser Texte sowie die damit verbundene letztlich irrelevante Diskussion über den wissenschaftlichen Stellenwert „Auguste Comtes“ versperren letztlich den Blick auf die in diesem Beitrag aufgeworfene Problematik der eigentümlichen Verquikung von Soziologie und Utopie. Ungeachtet dessen liegt der Angelpunkt eines weitergehenden Verständnisses, so das Argument, dennoch in der Verwendung des Namens „Auguste Comte“ in soziologischer und soziologiegeschichtlicher Literatur. Wie Anthony Giddens bemerkt,<sup>7</sup> wird üblicherweise von zwei „Comtes“ gesprochen: der eine wird allenfalls hinsichtlich seines Stellenwerts oder „Un-Stellenwerts“ in der Soziologiegeschichte beurteilt, von dem anderen wird im Zusammenhang mit der Entwicklung einer „bizar-

- 7 Giddens selbst gibt ein schönes Beispiel für die Widersprüchlichkeit im Umgang gegenüber „Auguste Comte“, die wohl nur aus einer gewissen Ratlosigkeit rühren kann: Einerseits setzt sein Band „Positivism and Sociology“ (1974) unmittelbar mit dem Werk Comtes ein, andererseits insistiert er darauf, dass weder Soziologie noch positivistische Philosophie mit Comte begonnen haben. Für so wenig Leistung ist die Ehre in einem solchen ambitionierten Band, der Texte von Max Weber bis Habermas sammelt, gross.

ren Utopie“ in der positiven Philosophie gesprochen. Darüber hinaus existiert aber auch noch jene biografische Literatur, die eine große Textmenge, entlang der oben beschriebenen diskursiven Funktion des Autors, über die psychologische und soziale Entwicklung der Person Auguste Comtes zu einem sinnhaften Ganzen zusammenschließt. Doch neben diesen Varianten, den ambivalenten Status Auguste Comtes im wissenschaftlichen und literarischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts psychologisierend und biografierend zu erklären, wird hier im Folgenden die These vorgeschlagen, in den Entwicklung der Texte selbst eine inhärente Logik zu suchen, ohne auf das Konstrukt einer „schwierigen“ Persönlichkeit in einem schwierigen persönlichen Umfeld zurückgreifen zu müssen. Hierin öffnet sich, so die These, Einsicht in die eingangs diskutierte Problematik, die selbst mit der Soziologie enger zusammenhängt.

Wie gestaltet sich aber die inhärente Verkettung dieser „beiden Comtes“? Auf die Diskussion seiner Arbeit in Zusammenhang mit dem Inhalt der Soziologie kann hier verzichtet werden, der Darstellungen gibt es genügend.<sup>8</sup> Comtes Begriff der Soziologie und die Idee einer rationalen positiven Gesellschaftswissenschaft ist eingebunden in eine Theorie der sozialen Evolution, welche die Soziologie als solche eigentlich hervorbringen muss. Dieser in sich logische Vorgang ist irreversibel: er betrifft Philo- wie Ontogenese als auch einzelne Teilbereiche des Wissens selbst und führt letztlich zu einem Endzustand im positiven Stadium: In diesem sind alle metaphysischen übergeordneten Instanzen zur Erklärung der Welt verabschiedet und die Dinge der Natur und der sozialen Welt werden nur noch aus sich selbst heraus erklärt: aufgrund der Statik, Dynamik und Kausalität der beobachtbaren Positivitäten. Von dieser Entwicklungslogik ist nicht nur die gesellschaftliche Evolution als Ganzes betroffen, sondern auch sämtliche Teilgebiete des Wissens und der Wissenschaft, deren positives Endstadium mit dem Erscheinen der Soziologie erreicht ist. Mit anderen Worten: Die Soziologie selbst ist nicht nur eine neue Wissenschaft, welche die Einsicht in die Eigenlogik des Sozialen notwendig macht und sich als solche nicht auf andere Wissenschaften reduzieren lässt; ihr Auftauchen selbst wird zu einer Chiffre für den anbrechenden Zustand einer neuen Gesellschaft. Damit lässt sich „Soziologie“ im Sinne Comtes nur doppelt begreifen, sie besitzt in Comtes Arbeit gleichsam den Status einer diskursiven Schaltstelle mit zwei Funktionen: einerseits signalisiert sie die nahe Verwirklichung eines neuen Gesellschaftszustandes und ist andererseits die entsprechende Möglichkeit, diese Gesellschaft rational zu begreifen.

Nun existiert, wie erwähnt, auch ein „zweiter Comte“: und dieser wird, wenn es um das Herausarbeiten des Wertes Comtes Arbeit geht, entweder nicht erwähnt, oder dann psychologierend erklärt oder aber, wenn es um die

<sup>8</sup> Noch bis heute massgeblich ist die deutsche Kompilation von Comtes „Soziologie“ (1907(-11)), die wesentlichen Aspekte der Stadientheorie sind indes auch in Comte (1994[1844]) diskutiert.

rituelle Totsagung dieses Un-„Klassikers“ geht, als Angelpunkt der Kritik verwendet. Es ist also ein „Comte“, der verschwiegen wird oder ironisiert, der erklärt werden muss und rationalisiert; ein Comte, der im Westdeutschen Verlag nichts weniger als zur Frage Anlass gibt, ob die Soziologie wohl aus dem Geiste des Wahnsinns geboren sei (Fuchs-Heinritz 1998: 80). In der Tat lässt sich in Comtes Leben viel an Kuriosem, Bizarrem, gar Befremdlichen finden: Comte, der Bewunderer und Lehrer der Astronomie, Mathematik und der positiven Wissenschaft, verstand sich bekannterweise unversehens als Religionsgründer, als Gründer einer Menschheitsreligion, in der die Soziologie gleichsam eine neue Priesterschaft hervorbringt. Comte wendet sich an den türkischen Großwesir und an den Zaren, um ihm bei der Verwirklichung der neuen Religion beizustehen, sucht Allianzen mit den Jesuiten, um seine Vision einer neuen religiösen Gesellschaft zu verwirklichen. Er glaubte, dass Gottesdienste seiner neuen Religion bald in der Notre-Dame von Paris stattfinden werden, und es geht die Rede, dass er 1851 nach einer fünfstündigen Vorlesung seine Machtübernahme über den Erdenkreis verkündet habe (Repplinger 1999: 71ff.).

Indes ist fraglich, ob in der Tat von einem Bruch in Comtes Schaffen gesprochen werden kann, der über die psychische oder soziale Situation Auguste Comtes überhaupt erklärt werden muss, auch wenn die Vision einer bizarr anmutenden, neuen Gesellschaft im Zusammenhang mit der sich bis heute haltenden Bezeichnung einer rationalen Wissenschaft letztendlich befremdlich zeigen muss. Denn der kommende neue Kult, der Comte vorschwebt, fügt sich bei genauerem Hinsehen zu stringent in seinen Entwurf der positiv gewordenen Gesellschaft. Ich kann dies hier nur anhand eines zentralen rituellen Bereiches Comtes Religion ausführen, den Festivitäten, die in Comtes Vision folgerichtig *fêtes positivistes* heißen (Comte 1967: 35). Die Festlichkeiten sind eigentlich nach der Logik der oben beschriebenen Phylogenese entworfen: jedem Stadium der Menschheitsgeschichte, dem theologischem, dem metaphysischen und ihren Unterabschnitten sind je spezifische Feierlichkeiten gewidmet, welche die Menschheitsgeschichte und die eigene Genese in Erinnerung behalten. Es eröffnet sich eine neue Möglichkeit, ein kollektives Gedächtnis einer Gesellschaft gleichsam zu ordnen wie hervorzubringen. In der Neuordnung des Jahres, der Tage, just des Kalenders und damit der Ordnung der Zeit, wie sie Comte in seinem Entwurf eines *calendrier positiviste* (1849) vorschwebt, erschafft sich, so die Imagination Comtes, die Gesellschaft gleichsam neu. Denn letztendlich sind alle Feierlichkeiten dazu da, dem zu huldigen, was Comte das *Grand-Être* nennt, eine Wesenheit, die sich am besten als Ausdruck des Wissens um die Gesetzmäßigkeiten einer funktionierenden, pazifizierten Gesellschaft verstehen lässt. Indem das *Grand-Être* verehrt wird, verehrt sich die Gesellschaft selbst.

Unschwer ist erkennbar, weshalb mit der Theorie der Evolution, des in der Gegenwart noch nicht Verwirklichten aber Angelegten, in Verbindung mit der Vision einer Menschheitsreligion das utopische Moment, die Schilde-

zung einer kommenden idealen Gesellschaft, bei Comte wiederkehrt. Doch wäre es bezüglich des hier entworfenen Rätsels der Verquickung von Utopie und Soziologie unbefriedigend, Comtes spätere Arbeit lediglich als eine bestimmte Form des utopischen Denkens darstellen zu wollen. Denn dies würde das spätere beständige Verabschieden der Utopie in der Soziologie nicht erklären, das Drängen und Pulsieren in dieser Polarität ließe sich damit nicht erfassen. So verschwindet die positive Wissenschaft ihrer Idee nach keineswegs. In den Präliminarien zu seinem zweiten Hauptwerk, dem *Système politique positive* beschreibt Comte die Notwendigkeit einer „religion de l'humanité“ wie folgt: der Charakter des positivistischen Endzustandes kennzeichnet sich durch die Wirkungsmächtigkeit einer ehernen Triade aus Gefühl, Verstand und Praxis, die alleine als Gesamtes der menschlichen Existenz den Fortschritt zu sichern vermag (Comte 1967: 321). Diese bedeutet nichts weniger, als dass der wissenschaftlich-positivistische Verstand zwar nicht verschwindet, aber kontextualisiert, gar relativiert wird, indem er eine klar umgrenzte Funktion zugewiesen erhält.

In dieser Selbstrelativierung könnte, so die These, indes der Schlüssel für das Verständnis einer inneren Logik der „beiden Comtes“ im Sinne Giddens liegen. Die positive Wissenschaft ist, stringent entlang Comtes früherer Arbeit, dazu da, Erkenntnis in die gesellschaftliche Ordnung zu leisten, eine Erkenntnis, die erst dazu befähigt, rationale Politik zu betreiben und Fortschritt zu ermöglichen. Mit anderen Worten: die wissenschaftliche Tätigkeit ist unverzichtbar, um Einsichten in die Ordnungsprinzipien der positiven Gesellschaft zu bieten (Comte 1967: 328). Doch die wissenschaftlich identifizierten Natur- und Gesetzmäßigkeiten sind reichlich wenig geeignet, zu spärlich, zu abstrakt um als Gegenstand einer affektiven Zuwendung dienen zu können (Comte 1967: 339). Aber affektive Zuwendung in Form von Liebe ist gerade jenes Element, das die Religion der Humanität kennzeichnet und letztendlich die positive Gesellschaft zusammenhält. Doch damit die Liebe als den Zusammenhalt gewährleistendes Prinzip sich verwirklichen kann, bedarf es gerade einer Essenz, welche gefühlsmäßige Bindungen hervorruft, deren Basis aber die wissenschaftliche Erkenntnis ist, die selbst ob ihrer Dürre keine Affekte hervorzurufen vermag. In diese Lücke greift nun die Ästhetik, die Kunst, die Poesie (Comte 1967: 330ff.). Entsprechend formuliert Comte: „la science à l'étudier l'humanité, la poésie à la chanter, et la morale à l'aimer (Comte 1967: 332f.).“ Oder anders ausgedrückt: die wissenschaftliche identifizierte Ordnung bedarf einer Ästhetisierung, einer Poetologisierung, um die unabdingbare gefühlsmäßige Bindung an die Gesellschaft und ihrer Logik zu ermöglichen (Comte 1967: 330).

Dieser *culte esthétique de l'humanité* (Comte 1967: 347), so der erste Verdacht, könnte letztendlich Antwort auf die Tatsache darstellen, dass aufgrund eines entlang des rationalen wissenschaftlichen Modells entwickelten Blicks zuvor sinnlich Wahrnehmbares verschwindet und das so erfasste Reale angesichts einer „Soziologie als Wissenschaft“ nunmehr lediglich als „jegli-

cher Bedeutung entblößten Stoff“ in „leerer Raum“ und „leerer Zeit“ erscheint (Kracauer 1971[1922]). Sollen Ästhetik und Poesie hier korrigierend eingreifen und Sinn vermitteln? Dies kann an dieser Stelle bloß Vermutung bleiben. Allerdings handelt es sich insofern um eine dienliche Vermutung, als dass sie neue Fragen aufwirft. Jenseits der notwendigen „Verarmung“ von Aussagen in einem Epistemologisierungsprozess, der das Auftauchen der Humanwissenschaft kennzeichnet und deshalb beinahe zwingenderweise die Wahrnehmung eines drohenden Verschwindens von Bedeutungs- und Wahrnehmunggehalten hervorruft,<sup>9</sup> handelt es sich bei Comtes Arbeit im wesentlichen um Texte, die für sich in Anspruch nehmen, die Gesellschaft, so wie sie in ihrer Fülle von Erscheinungen an Comte herantrat, wissenschaftlich zu begreifen. Wenn die narrative Struktur, die Wahrnehmungs- und Erzählmöglichkeiten, die das positive wissenschaftliche Modell liefert, in der Tat nicht genügen, um die Gesellschaft und ihr Wandel hinreichend *vergegenwärtigen* zu können, dann musste Comte beinahe zwingenderweise auf eine andere Erzählung zurückgreifen, um seine Vorstellung von Gesellschaft zu schildern. Der Rückgriff auf das utopische Denk- und Erzählvermögen bietet sich an. Oder mit anderen Worten: Möglicherweise ist durch Comtes Programm einer positiven Soziologie etwas abgespalten worden, das Comtes selbst noch durch den Modus des Utopischen wieder einholen wollte; etwas, das Comte mit Ästhetisierung und Poetik zu erfassen versucht. Jenseits solcher Absichten, die bloß Mutmaßungen bleiben müssen, ergibt sich allerdings ein nachhaltiger Hinweis auf die inhärente Logik eines solchen Schrittes von der Imagination einer positiven Soziologie „zurück“ zur Utopie, wenn wiederum die oben erwähnte Gemeinsamkeit von utopischem und soziologischem Denkvermögen vergegenwärtigt wird, nämlich die Möglichkeit, reale und imaginäre Gesellschaften als solche zur Erscheinung zu bringen. Raymond Ruyer (1950: 9ff.) hat diese Strukturähnlichkeit der Aussagen der wissenschaftlichen und utopischen Weltanschauung über den Begriff des *mode utopique* erfasst. Er begreift demzufolge utopisches Denken nicht über Inhalte (ferne Inseln, die Zukunft), sondern im Sinne eines Denkmodus oder schlicht einer „Methode“. Utopien sind letztendlich eine besondere Art des Verstehens von Gesellschaft. Dies wiederum bedeutet keineswegs, dass alles Verstehen utopisch sei, dass aber der Modus des Utopischen ein ganz bestimmter Denkmodus darstellt und als solcher bestimmte Voraussetzungen und Konsequenzen aufweist, die über eine konkret ausformulierte Gattung hinausweisen. In dieser Hinsicht versuchte Comte auf der Basis eines im 18. und 19. Jahrhundert existierenden Feldes von Fiktionen und Darstellungen von (imaginären und realen) Gesellschaften ganz offenbar eine Differenz zu ziehen. Denn mit seiner Evolutionserzählung, die auch Künftiges antizipiert, stellen sich Comtes Texte von Anfang an in die Tradition eines utopischen Denkens, das seit dem Ende des

9 Vgl. hierzu zur Bestimmung von „Comte“ in Foucaults (1991: 415) „Archäologie der Humanwissenschaften“.

18. Jahrhunderts eine wesentliche Veränderung erfahren hatte: Zu diesem Zeitpunkt lokalisiert Reinhart Koselleck einen „Einbruch der Zukunft in die Utopie“, eine Transformation des Utopischen, die sich auch in Comtes späterer Arbeit spiegelt (Koselleck, 1979, 1982). Und dieser Einbruch der Zukunft in die Utopie ereignete sich nach Koselleck präzise lokalisierbar in einem Werk, das sich nach heutigen Gattungskriterien wohl am ehesten der Trivial- oder Massensliteratur zuordnen ließe. Es handelt sich um den 1770 erschienenen Roman *L'an 2440. Rêve s'il en fût jamais*. Darin schildert der Autor, Louis-Sébastien Mercier, ein Anhänger Rousseaus, seinen „Traum“ des Paris im Jahre 2440. Jeder Bürger ist Schriftsteller und Leser zugleich. Das Paris dieser Zeit gleicht im Vielen dem damaligen: die Kutschen sind beispielsweise größer und schöner geworden, aber es gibt noch Kutschen. Doch König, Religion und Louvre sind, was einigermäßen von Brisanz war, verschwunden. Selbstverständlich handelt es sich lediglich um Erstaunen erweckende Ausstaffierungen der Imagination einer neuen Soziologik dieser Gesellschaft, die nunmehr und alleine über die Moral in Gang gehalten wird. Doch darüber hinaus ereignet sich in dieser Fiktion gleichsam ein eigentlicher Bruch im Denken, so Koselleck, mit weitreichenden Folgen: die utopische Gesellschaft liegt nicht mehr fern der realen Welt auf einer vergessenen, nicht entdeckten Insel: diese neue Gesellschaft ist gleichsam die Fortsetzung der Bestehenden. Doch indem die Zukunft in der Gegenwart schon eingeschrieben ist, wird über die kommende Gesellschaft, die diese Prinzipien in utopischer Reinheit verwirklicht, wiederum das erkennbar, was schon in der Gegenwart liegt. Oder mit anderen Worten: in der Schilderung der artifiziellen Welt der Zukunft entsteht ein Verständnis des Gegenwärtigen. Das Utopische, um hier Raymond Ruyer zu folgen, offenbart sich hier in aller Deutlichkeit als ein Modell des Verstehens, einer Methode des Begreifens, die sich der imaginierenden Erzählung bedient, um Gegenwärtiges zu erfassen.

Diese Gattung zunächst romanhafter Fiktionen geht an einem anderen Ort und etwas später nun eine unmittelbare Verbindung zu einer bereits begründeten Idee des Fortschritts ein, nämlich bei Charles Fourier, der jedoch selbst womöglich all das verkörperte, was Comte durch seinen wissenschaftlichen Arbeit überwinden wollte, aber selbst doch in direkter Weise zu Comtes Entwurf führt. Fourier folgte, einige Jahre früher als Comte, denselben Intentionen wie der Begründer der Soziologie: er wollte nämlich eine Gesellschaftswissenschaft nach dem Modell der exakten Wissenschaften entwickeln, die alleine nur auf Fakten beruht (Lenk 1966: 14). Hierin wird er aufgrund seiner frühsozialistischen Ideen von Engels als Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus geadelt, der die Dialektik mit derselben Meisterschaft betrieben habe wie Hegel (Engels 1972[1880]: 197). Nur hatte Fourier, der der heute noch populären Auffassung war, dass die „unexakten Wissenschaften den Verstand verwirren“ (Fourier 1966[1808]: 60) bei seiner Idee der positiven Wissenschaft eine durchaus eigene Vorstellung dessen, was ein Faktum sei. So sind nicht nur die unmittelbar feststellbaren Dinge Gegenstandsbereich der

exakten Wissenschaften, sondern ebenso sehr das, was *sein könnte*. Mit anderen Worten gesagt: die Phantasie ist der Beobachtung gleichgestellt (Lenk 1966: 15), oder noch anders formuliert: Objekt der Beobachtung ist nicht nur die Tatsachenwelt sondern auch das Produkt eigener Imagination. So eröffnet sich Fourier denn eine ganz und gar eigene Welt, die wissenschaftliche Ansätze und romanhafte Erzählung nebeneinander bestehen lässt. In seinem 1808 veröffentlichten Hauptwerk *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* entwickelte Fourier ein ganzes Panoptikum an soziologischen Einsichten, sozialpolitischen Postulaten, Geschichtsschreibung und Elementen von Zukunftsromanen. Sogenannte progressive Serien treiben die Menschheit von einem Gesellschaftszustand zum anderen bis hin zu einem Zustand des höchsten Glücks in etwa 40'000 Jahren, nachdem bereits, hier sah er weiter als Comte, der Zerfall des Universums eingesetzt hat. In einem fingierten Gespräch mit Fourier bemerkt André Breton: „Mag auch die Soziologie mit wichtiger Miene und mit leicht übertriebenem Nachdruck verkünden, dass sie nunmehr erwachsen sei, ich sehe nicht, mit welchem Recht sie Werken wie dem Ihren den Stempel des Unstimmigen und Lächerlichen aufdrückt, Werken, in denen Kühnheit, die noch keine Grenzen kennt, wirklicher Humanität dienstbar wird.“<sup>10</sup>

Schwerlich kann Comte vorgeworfen werden, seinen Entwürfen mangle es an Kühnheit und Einbildungskraft. Doch das Programm einer positiven Wissenschaft, das einen epistemologischen Blick auf das Gegebene und nur Gegebene ermöglichen wollte, war beim frühen Comte bereits mit aller Konsequenz angekündigt – bevor wieder der utopische Denkmodus zum Zuge kam, der zwar wiederum Gesellschaften entstehen ließ, deren Realität indes die Imagination war. So stellt sich die eingangs gestellte Frage nunmehr anders: wenn Comtes Ambivalenz, der Nicht-Ort seiner Texte gleichsam einen Spaltungs- oder Diversifikationsprozess darstellt, der heute für eine soziologische Unmöglichkeit steht, was ist dann mit dem utopischen Denkmodus selbst geschehen, der nach Karl Mannheim (1986 [1935]: 115) die soziologische Erkenntnis gleichsam vorbereitet hatte? Den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Comtes Idee der Soziologie entstand, lässt sich auch als „Phase“ begreifen, in der Institutionen der Wissensproduktion geprägt wurden, die bis heute ihre Wirkungsmächtigkeit behalten haben, Institutionen, die zugleich eine neue Form von Repräsentationen der Gesellschaft selbst hervorbrachten (vgl. Gouldner 1970: 99). Mit Institutionen meine ich diesbezüglich, dass sich bestimmte Herstellungsprozesse von Wissen nicht mehr in „Einzelwerken“ gleichsam „eruptiv“ ereignen, sondern seriell „in Produktion“ gehen, seien es nun in der sich abzeichnenden Sozialwissenschaft (deren empirisch vorgehendes positives Postulat und damit systematisches Hervorbringen von Wissen sich wohl eher in Quetelets Arbeit abzeichnet), sei es, und dies das zu Be-

10 Zitiert nach Lenk (1966: 7).

achtende, auch innerhalb eines literarischen Feldes, einem Literatur„betrieb“ im eigentlichen Sinne des Wortes.

Während Kolportage und theoretische Fiktion in Fourier gleichsam exemplarisch noch verknüpft waren (weshalb er womöglich heute noch die Aufmerksamkeit erregt), so markieren Comtes Texte bereits eine Spaltung, die sich nicht zuletzt in der Rede „zweier Comtes“ ausdrückt. Die Wiederkehr einer bizarren Utopie käme dann einem Versuch der Wiedererweckung eines verlorenen Hervorbringungsprozesses von Wissen und Vergegenwärtigung gleich, der dem epistemologisierten Diskurs einer Gesellschaft gleichsam seine Ästhetik im ursprünglichen Sinne des Wortes zurückgibt: seine Fähigkeit, Wirkliches in eine wahrnehmbare Form zu fassen. Doch das spekulative, imaginäre, ja literarische Schildern von Gesellschaften als solchen hat womöglich längst einen anderen Ort gesucht. Es muss auffallen und – so die These – zu dem Entstehen der Sozialwissenschaften eigentlich hinzugedacht werden, dass mit dem Entstehen der Humanwissenschaften auch ein literarisches Feld im heutigen Verständnis erst entstand. Mit anderen Worten: es konnte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts definiert werden, was literarisch ist und was dieses Signum nicht verdient und bezeichnenderweise im Gleichzug auch, was wissenschaftlich ist und was nicht. Diese doppelte Bewegung lässt die oben beschriebenen Texte Merciers und Fouriers merkwürdig hybrid erscheinen: In der Tat kann Fouriers Entwurf schwerlich danach beurteilt werden, ob es sich um einen Zukunftsroman oder bereits um eine frühe Form von Soziologie handelt. Und Mercier, nach heutigen Kriterien Bestsellerautor der Trivilliteratur, hat mit seinem Werk nichts weniger als eine Wende einer geistesgeschichtlichen Tradition herbeigeführt. Deshalb wäre es zu einfach, der Soziologie einfach die ominöse Entität Literatur gegenüberzustellen. Vielmehr stellt sich die Frage, ob die Genese der Soziologie wie auch der Literatur mit einem Abspaltungsprozess einhergehen, der einen bestimmten Modus des Erzählens und Begreifens von Sozialem an kulturell weniger estimierte Orte verwies, wo er allerdings eine ganz neue Qualität erhält, nämlich in der Massenkultur.

Zumindest die Entstehung des Feuilletonromans legt diese Vermutung nahe. Seriell, ja industriell und für viele produziert, handelte es sich bei diesen Texten um literarische Ausdrucksformen, die aber nicht das Signum der Literatur verdienen. Unschwer ist beispielsweise zu erkennen wie Eugène Sues *Mystères de Paris* (1842/1843) gleichsam Züge des Utopischen im Sinne Ruyers birgt. Eugènes Sues Beschreibung der Unterwelt und des Proletariats aus dem Blickwinkel eines tugendhaften Adligen hat offenbar, über die Schilderung einer bislang unbekannteren Welt, einen eigentlichen Realitätschock im breiteren Publikum ausgelöst. Nicht nur hat diese kolportagenhafte Schilderung der Pariser Unterschicht als ein neues Sujet der Literatur eine Reihe von Werken der „hohen Literatur“ evoziert, so etwa Zolas *Mystères de Marseille* (1867), auch die beginnenden Gesellschaftswissenschaften nahmen sich sogleich dieser Produktion an, wie etwa die breite Diskussion von Sues Werk in Marx' und Engels „Die heilige Familie“ zeigt. Die Flut von Schilde-

rung von Städtemysterien, die sich im angelsächsischen und deutschsprachigen Raum in der Folge von Sues *Roman-Feuilleton* einstellten, legt nahe, wie sehr damit eine (städtische) Gesellschaft symbolisch geordnet wurde, die ob dem Einbruch der traditionellen Ordnung zusehends als Wildnis, als Prärie empfunden wurde.<sup>11</sup> Der „Nicht-Ort“ Paris erscheint in Sues Werk als imaginäres Universum, in dem unvermittelt alles miteinander zusammengehört, Ursache und Wirkung sich nahtlos fügen, unversehens in einer unübersichtlichen Gesellschaft wieder eine moralische Gemeinschaft entsteht. Das Utopische, so könnte dieser Vorgang interpretiert werden, ergreift nicht mehr alleine die Zukunft, sondern wendet sich der immer schwerer begreifbaren, eigenen Gesellschaft zu. Diese zu diskutierende, neuerliche Transformation des utopischen Denk- und Wahrnehmungsmodus ließe sich eingehender an Edgar Allan Poes Arbeit illustrieren, dessen Werk damals sich wiederum an der Schnittstelle zwischen nobilitierter und Trivilliteratur lokalisierte. Poe entwickelte die Idee der *scientific romances*, einer wissenschaftlichen Literatur,<sup>12</sup> die wiederum nichts anderes als das Aufzeigen einer Logik der sozialen Welt zum Gegenstand hatte, und gleichsam in der Imagination von Ordnung in einer Gesellschaft, die ihre Selbstverständlichkeit verloren hat, zur Signatur einer anbrechenden „Moderne“ wird (vgl. Benjamin 1991: 544ff.).<sup>13</sup>

Gerade das damit verbundene Projekt Poes einer „wissenschaftlichen Literatur“, die Poes Methode zur Erkennung der Welt darlegt und deren Variante heute nur in ihren sogenannten „trivialen“ Formen wie des Kriminalromans existiert, weist damit exemplarisch auf etwas Entscheidendes: Die Entstehung der Soziologie aus der Utopie und die Entstehung der hohen Literatur überbauen gleichsam einen ebenfalls neu entstehenden, „unreinen“ Raum der *littérature industrielle* (vgl. Stenzel 1980), wo später Getrenntes wie noch bei Fourier und Mercier zusammengehört: nämlich unliterarische literarische Fiktion und nicht-wissenschaftliche Sozialwissenschaft. Das Augenmerk einer entsprechenden Untersuchung hätte aber nicht nur auf die Genese des kulturell estimierten Wissens zu fallen, sondern gerade auch auf die Trans-

11 Benjamins Beaudelaire-Studien bilden gleichsam Modell für die Betrachtung der anbrechenden Moderne in der grossstädtischen Gesellschaft des frühen neunzehnten Jahrhunderts, so auch im Hinblick auf die Parallelisierung von Großstadt und Wildnis (vgl. Benjamin 1991: 541ff.).

12 Eine erste systematische, klassische kritische Diskussion der Verbindung Wissenschaftlichkeit und Dichtung bei Edgar Allan Poe bietet Messac (1929). Allerdings müsste dieser Entwurf vor dem Hintergrund Messacs emphatischen Bildes der Möglichkeiten von Sozialwissenschaften einer Relektüre unterzogen werden.

13 Dieses Projekt der *scientific romances* – ebenfalls hybriden Status zwischen Erzählung und Wissenschaft einnehmend – brachte nicht nur die Figur des Detektivs hervor, dessen Tätigkeit in gewisser Weise homolog zu jener des Soziologen ist, sondern gleichsam auch die Vulgärvariante des utopischen Staatsromans, die unbekümmert ohne jegliche positive Methode ganze Gesellschaften zu erzählen vermag: die Science Fiction. Wiederum ist es Lepenies, der die Konkurrenzsituation zwischen literarischer Science Fiction und Soziologie anhand H.G. Wells (eines Gründungsmitgliedes der britischen *Sociological Society*) Auseinandersetzung mit der Soziologie schildert (vgl. Lepenies 1985: 176).

formation von Imaginations- und Verstehensformen in der Massenkultur. Unter dem Aspekt des „gar nicht so Triviale[n] in gewordener Trivialliteratur“ (Bloch 1998[1960]: 683) meldete sich so neben der „Verdinglichung“ auch die „Utopie in der Massenkultur“ (Jameson, 1990). Bloch hat sich nicht gescheut, in der „Silberbüchse Winnetous“ (1985 [1935]: 169) ebenso wie in der Figur des Detektivs (Bloch 1998[1960]) noch nach Spuren des Utopischen zu suchen, eines „Utopischen“, das inhaltlich und formal seinen Charakter radikal gewandelt hat, doch die Imagination von Gesellschaften und gesellschaftlich Möglichem noch enthält.

Es müsste, mit andern Worten, zu zeigen sein, dass das Einhergehen der Idee der Verwissenschaftlichung der Soziologie, das Entstehen von Literatur im gegenwärtigen Sinne und gleichzeitig das Erscheinen eines großen Feldes von literarischer Massenkultur nicht zufällig ist, sondern in einem Zusammenhang steht, der letztlich eine umfassende Reorganisation von Wissen über die Gesellschaft bezeichnet, die noch heute determinierend ist. In der Suche nach der Bruchhaftigkeit, nach Unvollständigkeit, nach vollends Mislungenem und Kolportagenhaftem in diesen Frühformen soziologischen Denkens könnte auch der Sinn einer soziologieschichtlichen Betrachtung liegen: indem dadurch hervortritt, was später in der Genese der Soziologie als Wissenschaft verschwindet,<sup>14</sup> sich aber als mehr oder weniger Verarbeitetes gerade in einer sich normal gebenden Sozialwissenschaft hartnäckig meldet.<sup>15</sup> Aufgrund eines solchen Horizontes wird Comte jedenfalls zur Chiffre dieser artifiziellen Trennung von erzählerisch-utopischer Imagination und Analyse von Gesellschaft, die erst Soziologie als Wissenschaft ermöglicht hat. Dass gerade dieser unreine Raum der Imagination und romanhafter Fiktion immer noch die Soziologie der Gegenwart nährt, nicht als normative Vorstellung der guten Gesellschaft sondern schlicht als erzählerisches und ästhetisches Reservoir, bleibt Hypothese – davon zeugt aber zumindest der beständige und notwendigerweise stets unvollkommene Verabschiedungsprozess des Utopischen.

14 Thomas Kuhn hatte bekanntlich gerade die Möglichkeit der Wiederaufnahme von Klassikerinterpretationen als ein Grund dafür angeführt, weshalb sich die Sozialwissenschaften nicht hin zum naturwissenschaftlichen Modell einer positiven Soziologie haben disziplinieren lassen (Kuhn 1996: 176).

15 Hierin wäre zunächst zu definieren, auf welche Weise dieses „Drängen“ sich auch in der Tat äusserst, die unvollständige Verabschiedung des Utopischen, welche diesen Artikel begründete ist hier ja nur eine Variante. Einerseits lässt es sich im Sinne einer Konkurrenzsituation thematisieren, wie dies schon Lepenies (1985) tat. Ein anderer Weg bestünde darin, den Kern dieser Erzähl-, Wahrnehmungs- und Ästhetisierungsmuster gerade im Kern der soziologischen Forschung selbst zu suchen (vgl. Keller 2001a, 2001).

## Literatur

- Adorno, Theodor W.: Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: (derselbe) (et al.) (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt: Luchterhand, 1989 [1972], S. 125-143.
- Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. In: Gesammelte Schriften. Band I.2. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991, S. 509-653.
- Blaschke, Friedrich: Vorwort zu „Auguste Comte. Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug.“ Herausgegeben von Friedrich Blaschke. Stuttgart: Kröner, 1974, S. VII-VII.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1962[1935].
- Bloch, Ernst: Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: Jochen Vogt (Hrsg.): Der Kriminalroman. Poetik, Theorie, Geschichte, München, Fink, S. 38-51, 1998[1960].
- Bourdieu Pierre (avec Loïc Wacquant): Réponses. Pour une anthropologie réflexive. Paris: Seuil, 1992.
- Bourdieu, Pierre: Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1999.
- Bürger, Peter: Literarischer Markt und autonomer Kunstbegriff. Zur Dichotomisierung der Literatur im 19. Jahrhundert. In: Christa Bürger, Peter Bürger und Jochen Schulte-Sasse (Hrsg.): Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1982, S. 241-265.
- Comte, Auguste: Calendrier positiviste ou système général de commémoration publique. Paris: Librairie scientifique-industrielle, 1849.
- Comte, Auguste: Rede über den Geist des Positivismus. Übers., eingeleitet und hrsg. von Iring Fetscher. Hamburg: Meiner, 1994[1844].
- Comte, Auguste: Soziologie. Eingeleitet von Heinrich Waentig. 3 Bde. Jena: Fischer, 1907(-11).
- Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'humanité, Tome premier. Réimpression de l'édition 1851-1881. Osnabrück: Zeller, 1967.
- Dahrendorf, Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. Gesammelte Abhandlungen I. Zürich: Ex Libris, 1975.
- Eickelpasch, Rolf, und Armin Nassehi (Hrsg.): Utopie und Moderne. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996.
- Elias, Norbert: Was ist Soziologie? Weinheim und München: Juventa, 1991 [1970].
- Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Karl Marx und Friedrich Engels. Werke, Band 19. Berlin: Dietz, 1972, S. 189-228.
- Enthoven, Jean-Paul: La fin de l'utopie. Introduction aux leçons 46 à 60. In: Auguste Comte: Physique sociale. Cours de philosophie positive, Leçons 46 à 60. Paris: Hermann, 1975, S. 1-6.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991.
- Foucault, Michel: Was ist ein Autor? In (derselbe): Schriften zur Literatur. Frankfurt a. Main: Fischer, 1993, S. 7-31.
- Fuchs-Heinritz, Werner: Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.
- Giddens, Anthony: Positivism and Sociology. Hampshire: Gower, 1974.

- Gouldner, Alvin W.: *The coming crisis of western sociology*. New York, London: Basic Books, 1970.
- Greimas, Algirdas Julien: *Les jeux des contraintes sémiotiques* (en collaboration avec François Rastier). In: (derselbe): *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Du Seuil, 1970, S. 135-155.
- Habermas, Jürgen: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. In (derselbe): *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1985, S.1 41- 163.
- Jameson, Fredric: *Reification and Utopia in Mass Culture*. In (derselbe): *Signatures of the visible*. London, New York: Routledge, 1990, S. 9-34.
- Keller, Felix: *Archäologie der Meinungsforschung. Mathematik und die Erzählbarkeit des Politischen*, Konstanz, UVK, 2001.
- Keller, Felix: *Die ferne Wirklichkeit. Stefan Georges Kritik an einer Wissenschaft der Gesellschaft*. In: Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner (Hrsg.): *Soziologie und Antisozioologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*, Konstanz, UVK, 2001a, S. 183-209.
- Koselleck, Reinhart: *Die Verzeitlichung der Utopie*. In: Wilhelm Vosskamp (Hrsg.): *Utopieforschung (dritter Band)*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1982, S. 1-14.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1979.
- Kracauer, Sigfried: *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1971[1922].
- Kuhn, Thomas S: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1996[1962].
- Lepenies, Wolf: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München, Wien: Hanser, 1985.
- Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985.
- Marx, Karl, und Friedrich Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 2. Berlin: Dietz, 1990 [1845].
- Massing, Otwin: *Wozu Soziologiegeschichte? Keine Reverenz vor Auguste Comte, zum Beispiel*. In: *Soziologie 4* (1998), S. 5-13.
- Messac, Régis: *Le "detective novel" et l'influence de la pensée scientifique*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1929.
- Minois, Georges: *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf und Zürich: Artemis und Winkler, 1998.
- Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991.
- Neustüss, Arnhelm: *Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens*. In: derselbe (Hrsg.): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Frankfurt a. Main und New York: Campus, 1986.
- Replinger, Roger: *Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise*. Frankfurt a. Main: New York, Campus, 1999.
- Ruyer, Raymon: *L'utopie et les utopies*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- Stenzel, Hartmut: *Der historische Ort Baudelaires*. München: Fink, 1980,.
- Wagner, Gerhard: *Helmut Schelsky und die Logik der Anti-Soziologie*. In: Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner (Hrsg.): *Soziologie und Antisozioologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*. Konstanz: UVK, 2001, S. 119-132.