

Die Überwindung des Individuums und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft : Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus

Autor(en): **Merz-Benz, Peter-Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **32 (2006)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814423>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft – Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus

Peter-Ulrich Merz-Benz*

«Gemeinschaft und Gesellschaft» ist eines der bekanntesten und nach dem mit ihm Gemeinten auch eines der bedeutendsten Begriffspaare der Soziologie. Geprägt von Ferdinand Tönnies zu Beginn der 1880-er Jahre ist es spätestens seit 1912, dem Erscheinen der zweiten Auflage von Tönnies' gleichnamigem Werk,¹ aus dem Kanon der soziologischen Grundbegriffe oder, besser, der soziologischen Kategorien nicht mehr wegzudenken.² «Gemeinschaft und Gesellschaft» steht für nichts Geringeres als die Vermittlung von vernünftiger und vorvernünftiger Sphäre der Sozialwelt – für einen Grundzug der Sozialwelt schlechthin. Denn bei allen Möglichkeiten vernunftorientierten Handelns ist unser Zusammenleben immer auch begründet in Tätigkeiten, die der Sphäre des Alogischen entstammen. Und dasselbe gilt für die Ordnungen unseres Zusammenlebens: die sozialen Gebilde. Vernünftige und vorvernünftige Sphäre der Sozialwelt stehen in einem sowohl konstitutiven als auch historischen Zusammenhang – und diesen Sachverhalt hat Tönnies auf den Begriff zu bringen versucht.

Dieses Sachverhalts war sich die Soziologie zwar stets gewahr – und sei es bloss unterschwellig, als einer latenten Aufgabenstellung soziologischen Denkens –, und auch die zahllosen Missverständnisse, ja bewussten Missdeutungen, denen das Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft ausgesetzt war (vgl. Käsler, 1991, 519 ff.), konnten seiner Bedeutung nichts anhaben. Nichtsdestotrotz aber ist es immer wieder aus dem Bewusstsein des Faches verschwunden, ja zeitweise richtiggehend in Vergessenheit geraten.³ Gerade in der Theorie der Moderne, die als ihren Leitfaden

* Prof. Peter-Ulrich Merz-Benz, Soziologisches Institut der Universität Zürich, Andreasstrasse 15, 8050 Zürich, Tel.: (41) (0)44 635 23 73; E-Mail: merz-benz@soziologie.unizh.ch.

1 Zur Entwicklung der Begrifflichkeit «Gemeinschaft und Gesellschaft» im Werk von Ferdinand Tönnies vgl. Bickel, 1991, Erster Teil, bes. 58 ff.; Merz-Benz, 1995, 182 ff., 423 ff.

2 Wie Dirk Käsler in seiner Untersuchung zu den Entstehungs-Milieus der deutschen Soziologie von 1909 bis 1934 gezeigt hat, «benannte» «Gemeinschaft vs. Gesellschaft» «*das zentrale Thema der gesamten frühen deutschen Soziologie*» (Käsler, 1984, 311). Hier ist indes gleich eine Korrektur anzubringen, muss es doch statt «Gemeinschaft vs. Gesellschaft» «Gemeinschaft *und* Gesellschaft» heissen. Diese Korrektur ist unbedingt erforderlich, da die Rede von «Gemeinschaft vs. Gesellschaft» den Intentionen von Tönnies zuwiderläuft und vielmehr ihrerseits zu den – wie ironischerweise wiederum Käsler festgestellt hat – zahlreichen das «Schicksal» des Tönnieschen Werks bestimmenden «Missverständnissen» und «falschen Lesarten» gehört (vgl. Käsler, 1991, 519).

3 Verantwortlich hierfür zeichneten nicht zuletzt prominente und dementsprechend umfassend rezipierte und akzeptierte Urteile wie dasjenige von René König, welcher Tönnies aus der Soziologie in die «Geschichts- und Sozialphilosophie» verbannte – beim Begriff des «sozialen

erklärtermassen die Rationalität reklamiert, gab es für die Thematik der Vermittlung von vernünftiger und vorvernünftiger Sphäre der Sozialwelt keinen Platz.⁴ Erst in jüngerer Zeit, in den 1990-er Jahren hat die Soziologie wieder begonnen, sich an das Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft und das mit ihm Vorgeordnete zu erinnern. Und langsam gewinnt die Denkfigur einer in ihrem *modus existendi* in einem Neben- und Miteinander von rationalen und prä-rationalen Elementen bestehenden sozialen Wirklichkeit im soziologischen Denken erneut Gestalt. Verantwortlich dafür ist der Kommunitarismus, näherhin der Kommunitarismus soziologischer Prägung, wie er von Amitai Etzioni sowie von der Gruppe um Robert N. Bellah vertreten wird.

Eines gilt es allerdings gleich hinzuzufügen: Das Verhältnis, wie es sich eröffnet zwischen der Kritik des Kommunitarismus am Modus unseres gegenwärtigen Zusammenlebens und dem Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft, war bisher nicht Gegenstand von Untersuchungen, geschweige dass von seiten der Kommunitaristen selbst ein Bezug zu Tönnies hergestellt worden wäre, der den an die Rezeption einer Theorie zu stellenden systematischen Ansprüchen genügt.⁵ Damit blieb eine hervorragende Gelegenheit, das Problempotenzial des kommunitaristischen Denkens weiter auszuschöpfen und die involvierten Begriffe und Denkfiguren in ihrem Inhalt und in ihrem Aufbau zu reflektieren, ungenutzt. Mit den nachstehenden Erörterungen soll ein erster Schritt zur Beseitigung dieses Versäumnisses getan werden – und zwar auf folgende Weise: Zunächst gilt es diejenigen begrifflichen und theoretischen Voraussetzungen freizulegen, auf die die Kommunitaristen sich in den von ihnen entwickelten Denkansätzen zwar stützen, ohne sie aber zu thematisieren. Daraufhin wird das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft in den so eröffneten Diskurs gleichsam eingesetzt, auf dass bestimmbar werde, was bis anhin unerreicht und mithin ungeklärt geblieben ist.

Verhältnisses», einem Grundbegriff des Theorems von Gemeinschaft und Gesellschaft, soll es sich gar um einen ontologischen Begriff handeln – und ihm noch dazu unterstellt, in das «Verhältnis von Theorie und Empirie» vor allem mit dem Begriff der «sozialen Wesenheit» eine normative Setzung «hineingeschmuggelt» zu haben (König, 1958, 91; König, 1987, 138 f., 147, 189).

- 4 Daran vermochten auch die eingehenden Bemühungen der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, die in den Jahren 1980, 1984 und 1987 eigentliche Tönnies-Kongresse durchführte, von denen vorab der dritte sich grossen Zuspruchs erfreute, nichts zu ändern (vgl. Clausen und Pappi, 1981; Clausen et al., 1985; Clausen und Schlüter, 1990). Ihnen war in Sachen Etablierung des Tönnieschen Werks in den Diskurszusammenhängen der Gegenwartssociologie ebenso wenig Erfolg beschieden wie einschlägigen Unternehmungen im Umkreis der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, etwa dem von der Ferdinand-Tönnies-Forschungsstelle an der Universität Hamburg durchgeführten Kolloquium «Lokalkultur und Weltgesellschaft», mit dem der thematische Bezug zur Theorie der Moderne ausdrücklich gesucht wurde (vgl. Deichsel und Fechner, 1987).
- 5 In seiner Einleitung zu dem von ihm 1998 herausgegebenen Sammelband «The Essential Communitarian Reader» verweist Etzioni zwar sowohl auf Tönnies als auch auf dessen Hauptwerk «Gemeinschaft und Gesellschaft»; diese beiden Verweise sind in ihrer Pauschalität allerdings

1 Die Rückgewinnung der Gemeinschaft als soziale Lebensform

1.1 Das Ich+Wir-Paradigma von Amitai Etzioni

Es ist die erklärte Absicht von Amitai Etzioni, eine neue «Sichtweise des Menschen und der Gesellschaft» zu begründen. Gemeint ist das von ihm so genannte «new synthesizing paradigm, that of the I&We, and the deontological ethics, that are involved» (Etzioni, 1988, x). Dieses neue Paradigma

“sees individuals as able to act rationally and on their own, advancing their self or ‘I’, but their ability to do so is deeply affected by how well they are anchored within a sound community and sustained by a firm moral and emotive personal underpinning – a community they perceive as theirs, as a ‘We’, rather than as an imposed restraining ‘they’.” (Etzioni, 1988, ix-x; Etzioni, 1994, 10)⁶

Das «Ich+Wir»-Paradigma ist im Dialog zweier anderer Paradigmen entstanden, dem «utilitarischen, rationalistisch-individualistischen, neoklassischen» oder – wie man ohne weiteres auch sagen kann – neoliberalen «Paradigma» und dem «sozial-konservativen Paradigma». Das erstere geht vom Individuum aus, das für sich, einzig den eigenen Nützlichkeitskriterien verpflichtet, seine Ziele setzt und diese in rationalem, kalkuliert-strategischem Handeln zu verwirklichen sucht, während das zweite im Individuum ein moralisches «Mangelwesen» sieht, das oft «irrational handelt» und zur Kontrolle seiner Impulse notwendig einer «starken Autorität» bedarf (vgl. Etzioni, 1988, ix, 6–7; Etzioni, 1994, 9 f., 27–29). Beide Paradigmen sind unmittelbar aufeinander bezogen, ja sie setzen sich in ihrer Einseitigkeit buchstäblich «gegen»-seitig voraus. Der «untersozialisierten» Sichtweise des Menschen, wie sie die Neoklassiker vertreten, steht die dementsprechend «übersozialisierte» Sichtweise der Konservativen gegenüber (vgl. Etzioni, 1988, 6–7, 13–14; Etzioni, 1994, 27 ff., 40 ff.). Ganz anders verhält es sich mit der Stellung des Ich+Wir-Paradigmas. Dieses wird mit Bezug auf die anderen beiden Paradigmen von Etzioni zwar als «synthetisierend» qualifiziert – und auf wesentliche Elemente der Begriffe des Individuums und des individuellen Handelns trifft dies auch fraglos zu –; doch das, was seinen Charakter effektiv ausmacht, kommt damit nicht in den Blick. Etzioni verkennt in einem entscheidenden Punkt die Logik

vielsagend (vgl. Etzioni, 1998, ix f.). Ein wahres Zerrbild von Tönnies' Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft vermittelt Alan Wolfe (vgl. 1989, 187 ff.)

6 Von neuer «Sichtweise von Mensch und Gesellschaft» ist an der betreffenden Stelle lediglich in der deutschen Übersetzung die Rede (Etzioni, 1994, 10). Dies geschieht jedoch durchaus in Übereinstimmung mit Etzionis Argumentationsgang, begreift Etzioni doch das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (society) als grösstmöglichen Gegensatz zwischen zwei letztlich unvermittelbaren Grössen, um die Erörterung des sozialen Eingebundenseins von Individuen daraufhin konsequenterweise in den Rahmen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft

seiner eigenen Argumentation, denn in Wahrheit steht das Ich+Wir-Paradigma jenseits des Dialogs von neoklassischem und sozial-konservativem Paradigma. Im Ich+Wir-Paradigma ist vielmehr nichts Geringeres vorgedacht als die Möglichkeitsbedingung der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft, die Grundbestimmung von Sozialität, auf die hin über den Begriff des Eigeninteresses ebenso wie über denjenigen der sozialen Verpflichtung erst sinnvoll befunden werden kann.⁷ Darüber kann auch der Umstand nicht hinwegtäuschen, dass Etzioni in seinen Untersuchungen dem neoklassischen Paradigma und dabei in erster Linie der neoklassischen Ökonomie sein besonderes Augenmerk widmet, ja in seinen Ausführungen wesentlich von den Grundprinzipien der neoklassischen Ökonomie ausgeht. Dass er auf diese Weise verfährt, hat rein strategische Bedeutung. Denn was in Wahrheit zur Disposition steht ist gleichsam die Golddeckung des neoklassischen Paradigmas: Das autonome Individuum, das rational, allein nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung über sein Handeln entscheidet. Der eigentliche Gegenstand der Erörterungen ist mithin die «menschliche Natur», präziser: die soziale Natur des Menschen (vgl. Etzioni, 1988, xii, 6, 22; Etzioni, 1994, 14, 27, 56). Es geht – wie es an anderer Stelle heisst – um «the social philosophical foundation» des Ich+Wir-Paradigmas (vgl. Etzioni, 1988, 8; Etzioni, 1994, 31).

Etzioni zufolge beruht das neoklassische Paradigma auf drei Grundannahmen: 1) “people seek to maximize one utility”; 2) “people render decisions rationally”; 3) “the individual is the decision-making unit” (Etzioni, 1988, 4; Etzioni, 1994, 24). Diese Grundannahmen sind, wie Etzioni in seinen Untersuchungen zu zeigen sucht, einseitig und damit für die begriffliche Bestimmung menschlichen Handelns unzureichend; sie bedürfen der Veränderung, um schliesslich in ihrer Gesamtheit aufzugehen im Begriff der “responsive community”. Entgegen der ersten Grundannahme verfolgen Menschen “at least two irreducible ‘utilities’”; und dementsprechend haben sie “two sources of valuation: pleasure and morality”.⁸

(community) zu stellen. Für Etzioni gilt: Das Individuum lebt in der Gemeinschaft und durch sie. In der Gesellschaft hat es höchstens einen Platz.

7 In dem von Etzioni vorgeschlagenen «Konfrontationsmuster für Paradigmen» kommt dies bereits deutlich zum Ausdruck. Etzioni hält fest: “The approach followed here is one of *codetermination*: It encompasses factors that form society and personality, as well as neoclassical factors that form markets and rational decision-making. Moreover, *we can go beyond suggesting that both approaches need to be synthesized*; we can specify to some extent how they are related to one another: The paradigm advanced here seeks to characterize the *context* within which the forces that the neoclassical approach focuses on are played out, a context that sets limits and provides direction to those forces” (Etzioni, 1988, 3-4; Etzioni, 1994, 23 f.; zweite Hervorhebung v. mir, PUMB). An anderer Stelle vertritt Etzioni die Ansicht, “that the neoclassical paradigm [...] needs to be integrated into one that is more encompassing” (Etzioni, 1988, 1; Etzioni, 1994, 19). Bei der Bestimmung der zwischen den beiden Paradigmen bestehenden Beziehung, einer Beziehung, die überdies erklärtermassen zu seiner Synthese (aus-)gestaltet werden soll, ist die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Synthese zumindest implizit vorausgesetzt.

8 Wie Etzioni aufzeigt, sind es tatsächlich die Vertreter des neoklassischen Paradigmas selbst, die durch die Erweiterung des Nutzenkonzepts und insbesondere die Einführung des Begriffs des

Anstelle der zweiten Annahme ist davon auszugehen, “that people typically select means, not just goals, first and foremost on the basis of their values and emotions. Far from always ‘intruding on’ or ‘twisting’ rational deliberations, values and emotions render some decision-making more effective”. Und die dritte Grundannahme hat der Voraussetzung zu weichen, “that social collectivities [...] are the prime decision-making units. Individual decision-making often reflects, to a significant extent, collective attributes and processes. Individual decisions do occur, but largely within the context set by various collectivities” (Etzioni, 1988, 4, x-xi; Etzioni, 1994, 24 f., 12 f.; vgl. erläuternd Etzioni, 1988, 36 ff., 93 ff., 136 ff. u. 185 ff.; Etzioni, 1994, 81 ff., 179 ff., 253 ff. u. 337 ff.).

Von entscheidender Bedeutung ist der Begriff der relativen Rationalität.⁹ Seine Bestimmung führt direkt zu den Begriffen der Gemeinschaft respektive der deontologischen Ethik und ist vor allem dazu angetan, den Blick auf die von Etzioni nicht thematisierten Implikationen des Gemeinschaftsbegriffs zu lenken. Wie Etzioni zu Recht betont, ist der homo oeconomicus kein biologisch-psychologisches Wunder, das seine Präferenzen gleichsam jenseits aller erzieherischen Einflüsse und Sozialisationserfahrungen empfangen hat und dementsprechend unberührt von allen gesellschaftlichen Kräften seine Entscheidungen fällen kann. Wäre er dies, sprich: wiese er tatsächlich nur ein Mindestmass an sozialer Verankerung auf, wäre er den verschiedenartigen gesellschaftlichen Geschehnissen praktisch ausgeliefert und in seiner Freiheit, auch und gerade der Freiheit, nach eigenen Präferenzen entscheiden zu können, aufs höchste bedroht. Die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt: “... individuals who are bonded into comprehensive and stable relationships, and into cohesive groups and communities, are much more able to make sensible choices, to render judgement, and be free” (Etzioni, 1988, 10; Etzioni, 1994, 35; Hervorhebung weggelassen, PUMB).¹⁰ Die Rationalität der von den Individuen getroffenen Entscheidungen ist eine relative Rationalität und – wie zu betonen ist – eine *per se* relative Rationalität. Bloss davon zu sprechen, die Entscheidungsrationalität des Individuums würde durch dessen zeitweiliges Eingebundensein in Gruppen und Gemeinschaften relativiert, trifft die Sache nicht. Die Menschen verfolgen “goals they acquire from *their* communities, and

«interdependenten Nutzens» (inter-dependent utility) der Aufgliederung der Bewertungsmaßstäbe gleichsam vorarbeiten (vgl. Etzioni, 1988, 25 ff.; Etzioni, 1994, 62 ff.).

9 Dieser Begriff wird von Etzioni zwar nicht explizit verwendet. Im Vorwort von «Jenseits des Egoismus-Prinzips» spricht er lediglich an einer Stelle von »relativ rationalen Entscheidungen« (“relatively rational decision-making”) (Etzioni, 1988, xi; Etzioni, 1994, 13). Nichtsdestoweniger ist der mit relativer Rationalität gemeinte systematische Sachverhalt ein zentraler Bestandteil seiner Argumentation.

10 Alexis de Tocqueville, auf den Etzioni sich hier beruft, ist allerdings als Gewährsmann ungeeignet, bleibt doch bei ihm das Verhältnis von «natürlichen Assoziationen» (associations naturelles), welche die natürlichen Gemeinschaften zusammenhalten, und «freien Assoziationen» (associations libres), mittels deren wiederhergestellt werden soll, was durch die Zerstörung der natürlichen Gemeinschaften an Bindungen verloren gegangen war, weitgehend ungeklärt (vgl. Tocqueville,

inner moral and emotive developments”; über ihre Entscheidungen bestimmen die «normativ-affektiven Faktoren», wie sie die Bestandsvoraussetzungen der Gemeinschaft repräsentieren, und auf diese Weise gewinnt der Gemeinschaftsbegriff seine herausragende systematische Bedeutung (Etzioni, 1988, 14; Etzioni, 1994, 41, 11; Hervorhebung v. mir, PUMB). Relativ ist diese Form der Rationalität daher insofern, als mit ihr die uneingeschränkte Entscheidungsrationaltät des Individuums aufgehoben wird zugunsten der handlungsleitenden Bestimmung immer schon vorgegebener Gemeinschaftsziele. Die Rationalität, wie sie mit dem *modus existendi* der Sozialform Gemeinschaft zusammenfällt und mithin die Rationalität des Bestands der Gemeinschaft selbst ausmacht, bleibt dagegen unangetastet.

Dementsprechend vertritt Etzioni den Standpunkt einer «deontologischen Ethik», wonach Handlungen dann moralisch richtig sind, wenn “*they conform to a relevant principle or duty*” (Etzioni, 1988, 12; Etzioni, 1994, 39). Die Moralität einer Handlung bemisst sich weder nach ihren Zielen, noch nach ihren Folgen; was zählt ist einzig die allem Handeln voranstehende Wahrnehmung der in und mit den Gemeinschaften gegebenen moralischen Pflichten. Etzioni bezeichnet sich zwar selbst als «gemässigten Deontologen», der – zumindest «in zweiter Linie» – auch die Handlungsfolgen berücksichtigt und sich damit «dem Standpunkt der gemässigten Utilitaristen» annähert, die ihrerseits als Moralitätskriterium auch «Absichten» zulassen, zumindest – wiederum – als zweites Kriterium. Doch hat dies primär theoriestrategische Bedeutung, indem für ihn eine gemässigte deontologische Sichtweise “provides the foundations for inclusion of neoclassical concepts and findings as a subset [of the I&We paradigm, PUMB]” (Etzioni, 1988, 13; Etzioni, 1994, 40).

In seiner Thematisierung des Rationalitätsbegriffs geht Etzioni schliesslich noch einen Schritt weiter – einen Schritt, der ihn endgültig in den Bereich jenseits des Dialogs von neoklassischem und sozial-konservativem Paradigma führt. Damit werden die von ihm verkannten Konsequenzen seiner eigenen Argumentation schliesslich vollends offenbar. Die Grundlagen unseres gesamten Wissens: “... ideas and practices, but also the frameworks of thinking, what is considered factual, and logic itself” [are] “to be found in the particular culture to which a person belongs” (Etzioni, 1988, 13, 14; Etzioni, 1994, 41). Insofern sind die Grundlagen unseres Wissens – wie Etzioni gleich hinzufügt – “beyond the scope of deductive and inductive reasons [...] neither rational nor irrational but rather nonrational” (Etzioni, 1988, 14; Etzioni, 1994, 41; Etzioni zitiert hier Shweder und Levine, 1984, 28).¹¹ Dieses kulturalistische Wissensverständnis bezeichnet er

1987 II, 164, 432; Tocqueville, 1987 I, 285; Fach, 1992, 44 ff.; Merz-Benz, 2005, 173 ff.; vgl. zudem Eisenstadt, 1988).

11 Genau gesagt bezieht sich Etzioni auf den Aufsatz von Richard A. Shweder, der den beziehungsreichen Titel trägt: “Anthropology’s romantic rebellion against the enlightenment, or *there’s more to thinking than reason and evidence*” (Shweder 1984; Hervorhebung v. mir, PUMB). Im Zitat bei Etzioni steht anstelle von “inductive reasons” fälschlicherweise “intuitive

als “what has been called the ‘romantic’ view” und stellt diese Sichtweise dem aufklärerischen Denken gegenüber. Beide sieht er zudem als idealtypische Verkörperungen der Prinzipien und Grundannahmen derjenigen beiden Paradigmen – des neoklassischen und des sozial-konservativen Paradigmas –, die im Ich+Wir-Paradigma zusammengebracht werden sollen, wobei er vorgibt, mit dem Ich+Wir-Paradigma einen «Mittelweg» zu beschreiten. Dann aber folgt ein für sich genommen zwar beiläufiger, aufs Ganze des Argumentationsgangs gesehen jedoch ebenso problematischer wie gleichzeitig erläuterungsreicher Zusatz: die mit dem Ich+Wir-Paradigma vertretene Sichtweise stelle – so heisst es – einen Mittelweg dar, «although it is closer to the romantic pole than to that of enlightenment» (Etzioni, 1988, 14; Etzioni, 1994, 41).

In diesem Zusatz tritt hervor, was sich 1) mit dem Begriff der relativen, die Bestandsvoraussetzungen der Gemeinschaft repräsentierenden Rationalität, 2) mit der deontologischen Ethik, sprich: der moralischen Inpflichtnahme des Handelns zugunsten der Ziele der Gemeinschaft sowie 3) mit der Konfundierung von Gemeinschaft und Kultur mehr und mehr abzeichnete: dass Etzioni mit seinem Ich+Wir-Paradigma einem fundamentalen (Selbst-)Missverständnis unterliegt. Denn was er als Grundprinzip des «Ich+Wir», der «zur Verantwortung fähige[n] Gemeinschaft» ausgibt, steht im Widerspruch zu seiner gesamten bisherigen Argumentation. “*Individuals and community are both completely essential, and hence have the same fundamental standing*” (Etzioni, 1988, 9; Etzioni, 1994, 32) – diese Bestimmung findet im vorstehend entwickelten Gemeinschaftsbegriff und insbesondere in den mit diesem Begriff verbundenen Implikationen für das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum keine Entsprechung. Wiederum ist es ein eher beiläufiger Zusatz, im vorliegenden Fall ein Einschub, in dem hervortritt, worum es beim Ich+Wir-Paradigma in Wahrheit geht. «Die Kernidee» der “responsive community” oder, was dasselbe bedeutet, der “social philosophical foundation” [of the] “‘I&We’ view” ist – so hält Etzioni fest – “the assumption of creative tension and perpetual search for balance between two primary forces – those of the individual, and those of the community, to which they are members” (Etzioni, 1988, 8; Etzioni, 1994, 31). Die Vorstellung einer dem autonomen Individuum gegenüberstehenden ihrerseits autonomen Gemeinschaft ist indes ebenso fiktiv wie die Vorstellung vom autonomen «einsamen» Individuum. Das Individuum ist auch als Individuum Mitglied der Gemeinschaft, von der es umgeben ist, die es einschliesst. Und die Gemeinschaft wiederum realisiert sich nirgends anders als im Tätigsein ihrer Mitglieder. Die Individualität aber, wie sie den *Individuen als Mitgliedern einer Gemeinschaft* in je besonderem Masse zukommt, erhält ihre Ausprägung in und vermittelt der Gemeinschaft. Insofern sind Individuum und Gemeinschaft nicht

reasons”; diesen gerade im vorliegenden thematischen Kontext verhänglichen Fehler habe ich korrigiert.

gleich ursprünglich.¹² Tatsächlich ist im Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nichts weniger als die Möglichkeitsbedingung der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft schlechthin mitgedacht, die Grundbestimmung von Sozialität, auf die hin über den Begriff des Eigeninteresses ebenso wie über denjenigen der sozialen Verpflichtung erst sinnvoll befunden werden kann. Mit der relativen Rationalität, der deontologischen Ethik sowie dem kulturellen Vermitteltsein unseres Denkens und unserer Wirklichkeitsauffassung und schliesslich der responsive community führt Etzioni Argumentation unmittelbar auf diese apriorische Voraussetzung von Sozialität zurück; diese wird von ihm aber nicht zum Thema gemacht, sondern verbleibt im Stand einer Implikation. Etzioni selbst nennt als Anlass für die Entwicklung des Ich+Wir-Paradigmas Probleme der Handlungserklärung, doch geht es dabei an keiner Stelle bloss um die Erweiterung des Varianzbereichs von Variablen, sprich: die Hinzunahme bisher ungenannter Ursachen. Auf der Traktandenliste stehen in Wahrheit die Denkbarkeitsbedingungen von Handlungserklärungen, behandelt wird die Konstitution des zwischen den Entscheidungsträgern von Handlungen bestehenden Sozialverhältnisses. Den Diskurs hierüber gilt es allerdings erst zu eröffnen.

1.2 Das Theorem der «Erinnerungsgemeinschaften» – Robert N. Bellah und seine Gruppe

Robert N. Bellah und seine Gruppe verfolgen grundsätzlich dieselbe Intention wie Etzioni, beschreiten jedoch einen gänzlich anderen Weg. Gegenstand ihrer Bemühungen ist die «soziale Ökologie» (vgl. Bellah et al., 1985, 284, 287 ff.; Bellah et al., 1987, 322, 325 ff.) oder, präziser, die Bestimmung der «subtle ties that bind human beings to one another» und mithin des Gleichgewichtszustandes im Ökosystem des Sozialen – und dieser wiederum ist analog dem, was mit dem Ich+Wir-Paradigma «denkbar und darstellbar» gemacht werden soll. Das verselbständigte Konkurrenzprinzip als – vermeintlich – einziges Konstituens des Handelns zurückzuholen, wiedereinzubinden in den Begriff eines Handelns, das primär in der Verantwortung um das soziale Ganze begründet ist – das ist das Ziel. Und im Prinzip dasselbe will auch Etzioni, wenn er die Gemeinschaft und die mit ihr verbundenen moralischen Verpflichtungen als diejenigen Entscheidungsträger einzusetzen sucht, die dem autonomen Individuum in seinem nützlichkeitsorientierten, kalkulierten Handeln noch vorgeordnet sind.

Bei der Bestimmung des Gemeinschaftsbegriffs eröffnen sich indes gravierende Unterschiede. Anders als bei Etzioni wird Gemeinschaft bei Bellah und seiner Gruppe nicht über Gemeinschaftsziele bestimmt, Ziele, die mit der Sozialform selbst gegeben sind und denen für die Gemeinschaftsmitglieder verpflichtender

12 Einen ausgezeichneten Beleg hierfür liefert Etzioni selbst mit seiner Beschreibung der Internalisierung von Werten als Teil des Sozialisierungsprozesses (vgl. Etzioni, 1988, 45 ff.; Etzioni, 1994, 98 ff.).

Charakter zukommt. Und ebenso wenig bleibt der Gemeinschaftsbegriff – wie dies bei Etzioni der Fall ist – als solcher in das Verhältnis von Individuum und es umgebender Gemeinschaft eingebunden respektive ist Gemeinschaft ausschliesslich gedacht als Gegenstück zum Individuum und setzen sich daher Individuum und Gemeinschaft wechselseitig voraus. Bellah und seine Gruppe besitzen vielmehr einen positiv bestimmten Begriff von *Gemeinschaft als Gemeinschaftlichkeit*, als Gemeinschaftlichkeit des Handelns jenseits von Zielen und Inhalten. Gemeinschaftlichkeit ist für sie unmittelbar ein Konstituens des Zusammenlebens selbst. Erst in ihr – und einzig in ihr – ist begründet, was soziale Bindung und Verantwortung, sprich: ein Handeln nach sozial-ökologischen Prinzipien ausmacht.

Deutlich wird dies an den «Gewohnheiten des Herzens» (*habits of the heart*),¹³ wie sie in den so genannten «Erinnerungsgemeinschaften» (*Communities of Memory*) aufgehoben sein sollen. Dazu heisst es:

“Communities, in the sense in which we are using the term, have a history – in an important sense they are constituted by their past – and for this reason we can speak of a real community as a ‘community of memory’, one that does not forget its past. In order not to forget that past, a community is involved in retelling its story, its constitutive narrative, and in so doing, it offers examples of the men and women who have embodied and exemplified the meaning of the community.” (Bellah et al., 1985, 153; Bellah et al., 1987, 185)

Worauf es ankommt ist, die Gemeinschaften ihre «stories of collective history and exemplary individuals» erzählen zu lassen, auf dass die Menschen sich erneut – oder überhaupt erst – als «ausgebildet» erfahren (*constituted*), als in und mit den Gemeinschaften geworden. Und was für die Menschen daraus resultiert, ist eine umso «tiefere Identifikation» mit sich als Person. An dieser (Selbst-)Erzählung der Gemeinschaften wollen Bellah und seine Gruppe mitwirken, durch historisch-sozialwissenschaftliche Forschung bestimmend und freilegend, was die Tradition an vorbildhaften Verkörperungen dessen, was Gemeinschaft sein kann, bereithält. Die Aufmerksamkeit gilt der «Good Society», wie sie in den verschiedensten Bereichen unseres Zusammenlebens noch immer, wenngleich unerkannt, präsent ist. Sie soll wiederum – in den unterschiedlichsten Konkretionen – zur Konstituente unseres Handelns aufrücken (vgl. Bellah et al., 1991).¹⁴

13 Der Ausdruck «Gewohnheiten des Herzens» stammt wiederum von Tocqueville (1987 I, 432).

14 Bellah und seine Gruppe betreiben nach eigener Einschätzung «Social science as public philosophy» (Bellah et al., 1985, 297 ff.; Bellah et al., 1987, 339 ff.). Eine solche Sozialwissenschaft kann nicht «wertfrei» sein. Sie bewegt sich in den Traditionen der Gesellschaft, der sie angehört, gleichgültig, ob sie sich dessen bewusst ist oder nicht; sie muss sich daher zwangsläufig auf die Sozialordnungen, die sie untersucht, auch einlassen, sprich: akzeptieren, dass im Prozess der Sozialforschung “the analysis of evidence and moral reasoning [...] are

Menschen erfahren sich aber nicht nur dadurch als in Gemeinschaften «ausgebildet», indem sie deren Erzählungen hören. Sie erlernen durch die Teilnahme an den (noch) bestehenden gemeinschaftlichen Lebensformen darüber hinaus eine «zweite Sprache» neben der ersten Sprache, der Sprache des selbstbewussten Individuums. Gemeinschaft wird gelebt in «rituellen, ästhetischen und ethischen Bräuchen» (practices), und diese wiederum definieren “the patterns of loyalty and obligation that keep the community alive” (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 186). Wer diese Muster kennt, der vermag sich auch in der sozialen Wirklichkeit jenseits des individualistischen Handelns zurechtzufinden. Die Sprache der Tradition und der Bindungen in Erinnerungsgemeinschaften ist eine Sprache, die immer schon da ist, die wir uns im Zuge von Sozialisationsprozessen ebenso aneignen, wie sie uns gleichsam angeeignet wird und die wir ganz selbstverständlich dann gebrauchen, “when the language of the radically separate self does not seem adequate” (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 187). Wenn von einer Sprache die Rede ist, dann stellt sich allerdings die Frage nach dem Allgemeingrad ihrer Begriffe und Denkfiguren und dementsprechend nach ihrem Anwendungsbereich. Und in dieser Hinsicht bleibt bei der Sprache der Erinnerungsgemeinschaften ein zentraler Punkt im Unklaren: Sind die Loyalitäts- und Verpflichtungsmuster übertragbar auf Gemeinschaften verschiedenster Art oder sind sie in bestimmte konkrete Gemeinschaften eingebunden, diese verkörpernd und von diesen nur sehr bedingt ablösbar? Im zweiten Fall erschöpfte sich das Erlernen der zweiten Sprache im Hineinleben in vorgegebene traditionelle Gemeinschaften.¹⁵

Mit dem Verhältnis von erster und zweiter Sprache stellt sich allerdings auch bei Bellah und seiner Gruppe das bereits von Etzioni her bekannte Problem

simultaneously operative”. Was ihren Standpunkt im Hinblick auf die Traditionen der modernen Gesellschaft und der US-amerikanischen Gesellschaft im besonderen angeht, halten Bellah und seine Gruppe fest: “Our society has been deeply influenced by the traditions of modern individualism. We have taken the position that our most important task today is the recovery of the insights of the older biblical and republican traditions. [We] are grounded in a social scientific tradition that has insisted on an idea of society as a reality in itself, not as merely derived from the agreement of individuals” (Bellah et al., 1985, 303; Bellah et al., 1987, 345 f.).

15 Mit den Loyalitäts- und Verpflichtungsmustern von Gemeinschaft(en) (patterns of loyalty and obligation that keep the community alive) geben Bellah und seine Gruppe gleichsam eine Antwort auf ein bereits früher festgestelltes ungeklärtes Problem bei Tocqueville. Eine entsprechende Bezugnahme findet sich bei ihnen zwar nicht, der systematische Zusammenhang ist indes offenkundig. Wie früher bereits – in einer Anmerkung zu Etzioni – konstatiert, sollte Tocqueville in Gestalt von «freien Assoziationen» (associations libres), praktiziert durch die Bürger, wieder hergestellt werden, was mit der Zerstörung der natürlichen Gemeinschaften und mithin dem Verschwinden der «natürlichen Assoziationen» (associations naturelles) verloren gegangen war (vgl. Tocqueville, 1987 II, 164, 432; Tocqueville, 1987 I, 285; Fach, 1992, 44 ff.; Merz-Benz, 2005, 173 ff.). Über die «Kunsthierarchie», deren es zur Erstellung eines Netzes von «freien Assoziationen» bedarf, macht Tocqueville indes keine näheren Angaben – weder über ihre Herkunft, noch über ihren Charakter. Auf diesem Hintergrund erweist sich die Bestimmung von «Loyalitäts- und Verpflichtungsmustern einer Gemeinschaft» bei näherem Hinsehen als ein Unterfangen, so etwas wie das spezifisch Gemeinschaftliche in die Gegenwart

der Vermittlung von Individuum und Gemeinschaft oder, wie es im vorliegenden Fall präziser heissen muss, von individualistischen und gemeinschaftlichen Lebensformen. Dass die Menschen an beiden Lebensformen teilhaben, ja beide Lebensformen verkörpern, stets ebenso «ausgebildetes» Selbst wie «[Selbst-]bewusstes Individuum» sind, versteht sich. Worauf es ankommt, ist diesen Sachverhalt denkbar und darstellbar zu machen. Dabei gilt es zunächst Folgendes zu beachten: Das Selbst des Individuums, das Selbst, wie es «völlig unabhängig» von anderen Menschen existiert, «das seine Werte frei wählt» (Bellah et al., 1987, 111; Bellah et al., 1985, 83), ja das nur um seiner selbst willen besteht – dieses

“empty self [...] is an analytic concept, a limit toward which we tend, but not a concrete reality. A completely empty self could not exist except in the theory of radical individualism. It is theoretically imaginable but performatively impossible. The constituted self is also an analytic concept, a limit that is never quite reached. It is true that we are all children of specific parents, born in a particular locality, inheritors of those group histories, and citizens of this nation. All of these things tell us who we are in important ways. But we live in a society that encourages us to cut free from the past, to define our own selves, to choose the groups with which we wish to identify.” (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 187)

Mit einem Wort: “[We] live somewhere between the empty and the constituted self” (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 187).¹⁶ Und «diese Spannung kann» – wie es gleich anschliessend heisst – «be invigorating, helping to keep both individual and community vital and self-critical» (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 187). Wer nun aber das kritische Potenzial, das in dieser Spannung liegt, auszuschöpfen sucht – sei es als Handelnder oder sei es als Sozialwissenschaftler, der in seinem Begriff der sozialen Wirklichkeit dies für den Handelnden vorsieht –, der kommt nicht umhin, die Vermittlung von individualistischen und gemeinschaftlichen Lebensformen und darin eingeschlossen die Vermittlung von ausgebildetem und leerem Selbst als Möglichkeitsbedingung immer schon vorauszusetzen. Dieses Apriori der Sozialität wird allerdings – wie bei Etzioni – auch bei Bellah und seiner Gruppe nirgends zum Thema gemacht.

hinüberzuretten, auf dass es dort erneut, durch die sich als «ausgebildet» begreifenden Menschen, zum Sprechen gebracht werde. Die «Gewohnheiten des Herzens» wären damit primär als inhaltsneutral zu begreifen, als unabhängig von den von einer bestimmten Gemeinschaft ausgehenden moralischen Verpflichtungen bestehende Beweggründe zu gemeinschaftlichem Handeln überhaupt.

16 Mit der Feststellung, dass es sich beim «leeren Selbst» und beim «ausgebildeten Selbst» (empty self and constituted self) gleichermassen um analytische Kategorien handelt, denen keine Realitäten entsprechen, wird nicht nur der bei Etzioni bestehende Irrtum korrigiert, einzig die Vorstellung eines autonomen, «einsamen» Individuums und nicht auch diejenige seines Gegenstücks, der autonomen Gemeinschaft besitze fiktiven Charakter. Darüber hinaus ist die

Immerhin steht fest, dass die angestrebte Erneuerung der gemeinschaftlichen Lebensweise und mit ihr des Gemeinsinns zwar aus dem Geiste der Erinnerungsgemeinschaften heraus geschehen soll, es sich dabei aber nicht um die erneute moralische Inpflichtnahme des Individuums durch die Gemeinschaft oder gar um die Wiedereinführung traditioneller Werte handeln kann. Gegen jeden «Neotraditionalismus», jedes Zurückkehren-Wollen zur Vergangenheit setzen Bellah und seine Gruppe vielmehr das Bemühen, “to [recover] a genuine tradition, one that is always self-revising and in a state of development” (Bellah et al., 1985, 283; Bellah et al., 1987, 321). Es gilt, das Potenzial an Gemeinschaftlichkeit, wie es in den Loyalitäts- und Verpflichtungsmustern von Gemeinschaft(en) enthalten ist, auszuschöpfen zuhanden der fortwährenden Generierung sozialer Strukturen. “Human beings and their societies are deeply interrelated, and the actions we take have enormous ramifications for the lives of others” (Bellah et al., 1985, 284; Bellah et al., 1987, 322). Mit anderen Worten: Gesellschaft erscheint als ein Geflecht unauflöslicher Wechselbeziehungen zwischen Menschen – Wechselbeziehungen, die fortwährend, in unterschiedlichen und im Verlauf der Entwicklung sich verändernden Graden eine Objektivierung erfahren und zu Verhaltensmustern gerinnen. Die subtilen Bindungen, wie sie durch die Gemeinschaften verkörpert werden, bilden neben den individualistischen Formen des Zusammenwirkens das zweite Konstituens dieser Wechselbeziehungen. Und im Verhältnis der beiden Konstituenzen das Gleichgewicht herzustellen ist die Aufgabe der sozialen Ökologie. In diesem Kontext, Wechselbeziehungen institutionalisierend, wieder umbildend, Anschlüsse zwischen ganzen Komplexen objektivierter Wechselbeziehungen erstellend, entfalten die Erinnerungsgemeinschaften als Gestaltungsprinzipien sozialer Realität ihre Wirkung. Erinnerungsgemeinschaften sind nichts anderes als Möglichkeitsbedingungen zur Konstituierung der Sozialverhältnisse, durch die Realität vermittelt und in ihr, im Handeln der Menschen und mithin prinzipiell der Reflexion zugänglich, auch eingesetzt. Erinnerungsgemeinschaften zum Erzählen zu bringen, ihre Sprache zu pflegen bedeutet das Präsenthalten des Gemeinschaftlichen als Repertoire dessen, was die soziale Wirklichkeit für uns, die wir sie in unserem Handeln fortwährend hervorbringen, (auch) sein kann. Indes wird die systematische Bestimmung der Erinnerungsgemeinschaften von Bellah und seiner Gruppe kaum je aus ihrer impliziten Fassung «befreit» und auf den Begriff gebracht; und auch das in der Vermittlung von individualistischen und gemeinschaftlichen Lebensformen mitgedachte Apriori der Sozialität bleibt unthematisiert. Den Diskurs hierüber gilt es erst zu eröffnen.

Argumentation bei Bellah und seiner Gruppe auch frei von Hypostasierungen einzelner Sachverhalte der sozialen Wirklichkeit zu einer Art Entitäten höherer Ordnung, indem dem individualistischen «leeren» Selbst nicht die Gemeinschaft, sondern das «ausgebildete» Selbst gegenübersteht, das Selbst, wie es die gemeinschaftliche Lebensform repräsentiert.

2 Ferdinand Tönnies' Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft

2.1 Die Wirklichkeit der Sozialformen

In Tönnies' Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft ist vorgedacht, was bei Etzioni ebenso wie bei Bellah und seiner Gruppe fehlt respektive stillschweigend vorausgesetzt wird: ein Begriff von Sozialität. Es ist dies ein Begriff der «Verbindung» als solcher – ein Begriff, der folgerichtig, weil auf die spezifischen Charakterzüge der Sozialformen selbst konzentriert – auf «das [jeweilige] Verhältnis selber» in seinen realen Verkörperungen und in seinem Konstruiertsein –, auch eine Bestimmung des Gemeinschaftlichen an der Gemeinschaft und des Gesellschaftlichen an der Gesellschaft enthält (vgl. Tönnies, 1979, 3). Tönnies' Begriff der Sozialform Gemeinschaft (und dasselbe gilt für den Begriff der Gesellschaft) ist weit davon entfernt, bloss eine Zusammenstellung von Merkmalen empirisch vorfindlicher Gemeinschaften zu sein, sei es als Typen- oder gar als Allgemeinbegriff; und ebenso wenig wird bei Tönnies die begriffliche Bestimmung von Gemeinschaft zurückgenommen auf die Wertbestimmtheit von Handlungszielen, auf in die Wirklichkeit des Handelns hineingeltende und dieses leitende Prinzipien oder schlichtweg auf Qualitäten der Handlungsmotivation. Sozialformen sind bei Tönnies stets im *modus existendi* gedacht, jenseits aller Bestimmungen des sie konstituierenden Handelns. Dies darf nun aber wiederum nicht dahingehend missverstanden werden, als betrachte Tönnies die Sozialgebilde entweder als höherstufige Personen, die ein Eigenleben führen, oder als für sich bestehende Entitäten höherer Ordnung.¹⁷ Dass Menschen mit den Gebilden der Sozialwelt «als mit Wirklichkeiten verkehren», sich selbst und andere dabei als Teile, als Mitglieder von Sozialformen begreifend, beruht Tönnies zufolge vielmehr einzig darauf, dass sie diese als «vorgeschriebene» oder doch «vorgedachte Formen» für sich gelten, das heisst für sich «wollen und handeln lassen» (Tönnies, [1931] 1981, 10). In dieser Bestehensbedingung liegt für Tönnies «der *soziologische* Sinn [...] menschlicher Verhältnisse und Verbindungen» (Tönnies, 1979, 6).

Was bedeutet dies für die kommunitaristische «Sichtweise von Mensch und Gesellschaft»? Eigeninteresse und soziale Verpflichtung entfalten sich ausschliesslich innerhalb und unter der Voraussetzung von Sozialformen. Individualistisches Handeln erfolgt auf andere Individuen hin – Individuen, für die vorausgesetzt wird, dass sie in derselben Weise eines rational kalkulierenden und im Prinzip nützlichkeitsorientierten Handelns fähig sind und dieses zudem an denselben Nützlichkeitskriterien bemessen. Soziale Verpflichtungen werden auf ein Gemeinwesen hin wahrgenommen – ein Gemeinwesen, für das vorausgesetzt wird, dass es diese Verpflichtungen für die ihm angehörenden Mitglieder repräsentiert oder, präziser noch, verkörpert. In beiden Fällen wird damit eine gemeinsame «Wirklich-

17 In diesem Punkt vertritt Tönnies dieselbe Ansicht wie Max Weber (vgl. 1973, 439).

keit» immer schon mitgedacht als Möglichkeitsbedingung sozialen Tuns und Handelns. Und dies ist auch die Wirklichkeit, die Tönnies mit seinem Begriff des sozialen «Verhältnisses selber» als einer «vorgedachten» oder sogar «vorgeschriebenen Form» benannt hat.¹⁸ So gesehen handelt Tönnies tatsächlich – wie Etzioni dies als Gegenstand seiner Erörterungen vorsieht – von der «menschlichen Natur» respektive, präziser noch, von der sozialen Natur des Menschen (vgl. Etzioni, 1988, xii, 6, 22; Etzioni, 1994, 14, 27, 56).

2.2 Die Wirklichkeit der Gemeinschaft: eine prärationale Form sozialen Zusammenhalts

Die spezifischen Charakterzüge der Sozialformen, die Charakterzüge, die das soziale «Verhältnis selber» annehmen kann, bestehen folgerichtig in ihrem Konstituiertsein als «Artefakte». Im vorliegenden Zusammenhang von Artefakten zu sprechen, erscheint indes zu Recht erläuterungsbedürftig. Dass die rationalen, kritisch aufweisbaren Konstrukte, wie sie die «Verbindungen» der «autonomen» Individuen ausmachen, unter diesen Begriff fallen, ist wohl unstrittig. Aber wie verhält es sich mit den – wie es bei Etzioni heisst – «normativ-affektiven Faktoren», den Repräsentanten einer die Mitglieder einer Gemeinschaft verbindenden, ja gleichsam einschliessenden «Gefühlswelt» (Etzioni, 1988, 14; Etzioni, 1994, 41, 11)? Und dieselbe Frage stellt sich bezüglich der – gemäss Bellah und seiner Gruppe – die Mitglieder von Gemeinschaften verbindenden «Loyalitäts- und Verpflichtungsmuster» (Bellah et al., 1985, 154; Bellah et al., 1987, 186). Die kommunitaristische «Sichtweise von Mensch und Gesellschaft» hält hierfür keine Antwort(en) bereit, was wiederum seinen Grund im Fehlen eines Begriffs von Sozialität hat. Tönnies dagegen stellt nicht nur klar fest, dass es sich in beiden Fällen um Artefakte handelt (vgl. Tönnies, 1979, XXXIII f.). Auch der Artefaktcharakter gemeinschaftlicher Sozialformen erhält bei ihm eine explizite Bestimmung. Die vorgedachte Wirklichkeit gemeinschaftlichen Tuns und Handelns ist gegeben in und mit den «Banden der Familie, des Landes und der Stadt, des Aberglaubens und Glaubens, der angeerbten und überlieferten Formen, der Gewohnheit und Pflicht» (Tönnies, 1979, 182). Doch mitnichten erschöpft sich Gemeinschaft in materialen Verkörperungen; ihrem «*soziologischen* Sinn» nach ist Gemeinschaft für Tönnies – anders als für die Romantiker – kein «empirisches Datum» (Friedrich Schlegel) (Tönnies, 1979, 6; Schlegel, 1964 [KA XIII], 110). Es sind vielmehr «naive Anschauung

18 An dieser Stelle ist auf eine äusserst beziehungsreiche Ironie hinzuweisen: So übt Max Adler in seiner Bestimmung der «erkenntniskritische[n] Tatsache des «Sozial-Apriori» an Tönnies vehement Kritik, wobei er diesen zwar missversteht, indem er der Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft schlicht eine metaphysische Begründung unterstellt, dabei aber genau das anmahnt, was bei Tönnies eben nicht bloss «eigentlich gehant und gesucht», sondern tatsächlich auf den Begriff gebracht wird: «dass schon mit dem denkenden und wollenden Einzelwesen die Vergesellschaftung [oder allgemein: die Sozialität; PUMB] gegeben ist» (Adler, 1936, 205 u. 185).

und künstlerische Phantasie, volklicher Glaube und begeisterte Dichtung», welche die «Erscheinungen», näherhin die materialen Verkörperungen von Gemeinschaft erst «zu lebendigen [gestalten]»; was sie zusammenhält, ja ausmacht, sind «Verständnis und Eintracht», wobei Verständnis für die zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern sich vollziehenden «Beziehungen und Wirkungen», Eintracht für die gemeinschaftliche Wirklichkeit in ihrer «*gesamten* Kraft und Natur» steht (Tönnies, 1979, 6 u. 18). Womit Tönnies hier argumentiert, ist eine prärationale Form sozialen Zusammenhalts, ja, mehr noch, eine prärationale Gesamtform der zwischen Menschen bestehenden «Verhältnisse und Verbindungen». Sie wird von den Menschen intuitiv gedacht – und bisweilen auch nur empfunden oder erfüllt – als Einheit, als etwas eigenständiges, das sie wie von sich aus umschliesst und in ihrem Handeln ebenso wie durch dieses hindurch selbst Präsenz gewinnt und sich erhält. Gemeinschaft wird *in* der Gemeinschaft vollzogen, ja fortwährend hergestellt, im selbstverständlichen Zusammenwirken ihrer Mitglieder auf das Gemeinschafts-ganze hin, ohne dass dabei die Gemeinschaft je Thema wäre. Das Prinzip der gemeinschaftlichen Wirklichkeit ist das Prinzip der Selbsterhaltung – und dies ist gemeint, wenn Tönnies davon spricht, dass «Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus [...] verstanden werden soll». Und «organisch» ist die Wirklichkeit der Gemeinschaft auch insofern, als sie keine explizite Fassung besitzt, sondern vielmehr «nur im Zusammenhange mit der gesamten [sozialen; PUMB] Wirklichkeit, die [ihre] Beschaffenheit und [ihre] Bewegungen bestimmt, gedacht werden kann» (Tönnies, 1979, 4).

2.3 Die Wirklichkeit der Gesellschaft: eine rationale Form sozialen Zusammenhalts

Die Wirklichkeit der Gemeinschaft liegt mithin jenseits der in einer Gemeinschaft verfolgten Ziele; und ebenso wenig fällt sie zusammen mit den das Handeln der Gemeinschaftsmitglieder bestimmenden Wertorientierungen, Prinzipien oder Motiven. Doch wie verhält es sich mit den Artefakten, welche die «Verbindungen» der «autonomen» Individuen ausmachen? Tatsächlich gilt es für sie das Entsprechende noch aufzuweisen respektive gilt es ihren Begriff als einer vom Handeln der Individuen unabhängigen Wirklichkeit erst zu bestimmen. Bisher war lediglich die Rede davon, individualistisches Handeln erfolge auf andere Individuen hin – Individuen, für die vorausgesetzt wird, dass sie in derselben Weise eines rational kalkulierenden und im Prinzip nützlichkeitsorientierten Handelns fähig sind und dieses zudem an denselben Nützlichkeitskriterien bemessen. Auf diese Voraussetzung aber kommt es gerade an; es ist ihre Explikation, die ansteht, denn mit ihr wird nichts Geringeres ausgesagt, als dass die Gesellschaft sich nicht in der Gesellschaft der Individuen erschöpft. In der kommunitaristischen «Sichtweise von Mensch und Gesellschaft» ist eine solche Wirklichkeit der Gesellschaft jenseits der Wirklichkeit der handelnden Individuen bekanntlich zwar mitgedacht; aufgrund eines Selbstmissverständnisses der Kommunitaristen gerät sie jedoch nicht zum

Thema. Vielmehr übernimmt Etzioni mit dem neoklassischen Paradigma, das ja immerhin zu einem Teil des Ich+Wir-Paradigmas aufrücken soll, auch gleichzeitig die Auffassung, wonach der Begriff einer Sozialform – unabhängig von deren Charakter – “is often seen as the result of the aggregation of individual rational decisions” (Etzioni, 1988, 1; Etzioni, 1994, 20). “The neo-classical paradigm” – wie es an anderer Stelle heisst – “either does not recognize collectivities at all, or sees them as aggregates of individuals” (Etzioni, 1988, 5, 8; Etzioni, 1994, 26, 31). Und Bellah und seine Gruppe begreifen die Sozialwelt jenseits der Gemeinschaften ohnehin bloss als Welt, die von der «Kultur der Vereinzelung» (“culture of separation”) geprägt ist, in der die Menschen nichts anderes sind als “a mass of interchangeable fragments within an aggregate” und in der “the public good is usually identified with the sum of private benefits” (Bellah et al., 1985, 277, 281, 335; Bellah et al., 1987, 315, 319, 369).

Bei Tönnies besitzt das Artefakt einer vom Handeln unabhängigen gesellschaftlichen Wirklichkeit seine klare begriffliche Bestimmung. Diese besteht im Kern in einem Grundgedanken der Marxschen Warenwerttheorie, der jedoch bei Tönnies eine erkenntniskritische Wendung erhält und in diesem Verständnis geeignet ist zur «allgemeinen Beschreibung der ‹bürgerlichen Gesellschaft› oder ‹Tauschgesellschaft›» (Tönnies, 1979, 44), der – wie es aktualiter heissen muss – Gesellschaft als «Aggregat» der autonomen, ihr Handeln nach utilitaristischen und rationalistischen Kriterien ausrichtenden Individuen. Die vorzunehmende Bestimmung beginnt mit der Feststellung, wonach beim Tausch «jeder Akt des Gebens und Empfangens [...] einen sozialen Willen implicite mitsetzt». Dies ist die Möglichkeitsbedingung des Tauschens schlechthin. «Nun aber ist [eine im Rahmen eines Tauschvorgangs vollzogene; PUMB] Aktion nicht denkbar ohne ihren Grund oder Zweck, d. i. die angenommene Gegengabe, und folglich, da *diese Aktion ebenso bedingt* ist, so kann keine der anderen vorgehen, sie müssen in der Zeit zusammenfallen, oder – denselben Gedanken anders auszudrücken –: die Annahme ist *gleich* der Hingabe eines angenommenen Ersatzes; so dass der Tausch selber, als vereinigter und einziger Akt, Inhalt des fingierten Tauschwillens ist. In bezug auf denselben Willen sind die ausgetauschten Güter oder Werte *gleich*» (Tönnies, 1979, 35). Der «verallgemeinerte» Tauschwille, wie er gedacht werden muss als das Artefakt der «bürgerlichen Gesellschaft» oder eben «Tauschgesellschaft» schlechthin, ist folgerichtig auch der «Massstab [in] der denkenden Vergleichung», auf den hin «eine Sache überhaupt als *gesellschaftlicher* Wert gelte[n]» kann (Tönnies, 1979, 36 u. 37). Es bedarf des Tauschprinzips als der Möglichkeitsbedingung für die Bestimmung eines «allgemeinen gesellschaftlichen Gutes»; denn «dazu ist nur erforderlich, dass [eine Sache] auf der einen Seite im Ausschluss gegen andere gehabt, auf der anderen von irgendeinem Exemplar der menschlichen Gattung begehrt werde; alle ihre übrige Beschaffenheit ist schlechthin gleichgültig» (Tönnies, 1979, 37). Der gesellschaftliche Wert ist mithin eine «objektive Qualität» und

nicht mit «Nützlichkeit» gleichzusetzen. «Dass [eine Sache] eine gewisse Menge von Wert habe, heisst [...] niemals, dass sie mit so grosser Nützlichkeit angetan sei» (Tönnies, 1979, 37). Ob ein Gut für sie von Nutzen ist oder nicht, können die Handelnden erst entscheiden, wenn der Charakter dieses Guts als gesellschaftlicher Wert gegeben ist. Anders ausgedrückt: Gesellschaftliche Güter sind die Voraussetzung dafür, dass Individuen, die selbstgesetzte Ziele verfolgen und ihr Handeln nach utilitaristischen und rationalistischen Kriterien ausrichten, überhaupt zusammenkommen und Teil derselben sozialen Wirklichkeit sein können. Dass gesellschaftliche Sozialformen ihrem Begriff nach das Resultat einer Aggregation von individuellen rationalen Entscheidungen sind, ist prinzipiell ausgeschlossen; bei gemeinschaftlichen Sozialformen verbietet sich eine entsprechende Auffassung geradezu. Gesellschaftliche Sozialformen stellen vielmehr eigene Wirklichkeiten, Artefakte dar, auf die hin individualistisch-utilitaristisch-rationalistisches Handeln erst möglich wird. Gesellschaftliche Sozialformen sind – nach der einschlägigen erkenntniskritischen Formulierung – das, was beim Zusammenhandeln der autonomen Individuen «immer schon» mitgedacht ist. Dieser Sachverhalt besitzt bei Tönnies seine begriffliche Bestimmung.

2.4 Die Vermittlung gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Sozialformen

Eine entscheidende – vielleicht sogar die entscheidende – Frage für die Begründung der kommunitaristischen «Sichtweise von Mensch und Gesellschaft» steht allerdings noch immer offen: Wie sind die gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialformen respektive die sie konstituierenden Artefakte vermittelt? Dass ein solches Vermittlungsverhältnis besteht, ist in den begrifflichen und theoretischen Grundlagen der kommunitaristischen Sozialtheorie impliziert; der Sachverhalt selbst aber bleibt unthematisiert. Bei Tönnies wiederum ist die Vermittlung von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialformen vorgedacht, allerdings in einer Fassung, die für die Soziologie – die zeitgenössische ebenso wie die heutige – ungewöhnlich ist und auf einem Schritt beruht, der in dieser Konsequenz im Fach Soziologie ansonsten nicht unternommen worden ist. Tönnies begreift die Vermittlung von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialformen nicht bloss als Verhältnis zweier in ihrer Konstitution verschiedenartiger Artefakte, sondern gleichzeitig als in und mit der Konstitution dieser Artefakte stattfindenden Übergang vom prärationalen zum rationalen Modus. Es ist der rationale Modus, der sich im Zuge der Konstitution der Artefakte aus dem prärationalen gleichsam hervorbildet, und erst dies schafft die eigentliche Vermittlung. Der Weg führt von einer Wirklichkeit der in und mit den materialen Verkörperungen von Gemeinschaft intuitiv gedachten oder erfüllten «Verhältnisse und Verbindungen» zwischen Menschen – einer Wirklichkeit, deren Logik mit den Sozialverhältnissen selbst gegeben ist – zu einer Wirklichkeit, die für sich besteht, als kritisch aufgewiesene, losgelöst von den konkreten Sozialverhältnissen, einzig ihrer imma-

nennten Logik verpflichtet. Analog dazu geht die Entscheidungsrationalität, die als relative die Bestandsvoraussetzungen der Gemeinschaft(en) repräsentiert, in eine Entscheidungsrationalität über, die explizit gegeben ist und die losgelöste Rationalität des autonomen Individuums ausmacht. Was auf diese Weise vermittelt wird, entspricht dem, was im Ich+Wir-Paradigma zusammenkommen sollte: a) “relatively rational decision-making”, [by] “individuals who are bonded into comprehensive and stable relationships, and into cohesive groups and communities”, getragen durch die Voraussetzung, “that social collectivities [communities; PUMB] are the prime time decision-units” (Etzioni, 1988, xi, 10, 4; Etzioni, 1994, 13, 35, 24); und b) “[decision-making by] individuals [who are seen] as able to act rationally, and on their own”, getragen durch die Voraussetzung “that the individual is the decision-making unit” (Etzioni, 1988, ix, 4; Etzioni, 1994, 10, 24; die Einschübe stammen von mir; PUMB). Ebenso ermöglicht erst die Vermittlung von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialformen respektive von gemeinschaftsspezifischer und individualistischer Entscheidungsrationalität die Beherrschung der beiden «sozialen» Sprachen, von denen bei Bellah und seiner Gruppe die Rede ist: die Sprache derjenigen Menschen, die nach der eigenen Logik ihrer Gemeinschaftsgebundenheit, ihres «Ausgebildetseins» in Gemeinschaften, über ihr Handeln entscheiden, und die Sprache des selbstbewussten, allein über sich und sein Tun befindenden Individuums. Bellah und seine Gruppe erachten diese beiden Sprachen selbstverständlich als zwei Sprachen derselben sozialen Wirklichkeit; der Unterschied liegt einzig in ihrer Adäquatheit gegenüber den verschiedenartigen sozialen Gebilden. Die Vermittlung von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialformen respektive der sie konstituierenden Artefakte ist dabei aber stets vorausgesetzt. Mit den im prärationalen Modus konstituierten Artefakten der Gemeinschaft besteht zudem eine Vorgabe, mittels deren auch die Sprache der Erinnerungsgemeinschaften in einer Weise anwendbar gemacht werden kann, wie dies der Intention von Bellah und seiner Gruppe entspricht. Denn als Artefakte erweisen sich die Loyalitäts- und Verpflichtungsmuster von Gemeinschaften tatsächlich als von ihren Verkörperungen in konkreten Gemeinschaften ablösbar und mithin fassbar als Ausdruck von Gemeinschaftlichkeit.

2.5 Gemeinschaftliche und gesellschaftliche Sozialformen als «Artefakte von psychischer Substanz»: die Willenstheorie

Zum Begriff gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Sozialformen gehört indes ein weiteres, bisher nicht benanntes Element. Sozialgebilde sollen – wie beansprucht – weder als höherstufige Personen, noch als eigenständige Entitäten höherer Ordnung missverstanden werden. Worum es geht ist vielmehr ihre begriffliche Bestimmung als von den Mitgliedern gemeinsam in Geltung gesetzte, «vorgeschriebene» oder doch «vorgedachte Formen». Die konsequente Ausgestaltung dieses Begriffs bedingt allerdings, dass es gelingt, ein zusätzliches mögliches Missver-

ständnis zu vermeiden: die Hypostasierung von Sozialformen zu gemeinsamen geistigen Vorstellungen – wie immer diese konstituiert sein mögen. Tönnies trägt diesem Erfordernis Rechnung durch die Verbindung von Sozialtheorie und Psychologie. «Alle sozialen Gebilde sind Artefakte von psychischer Substanz, ihr soziologischer Begriff muss zugleich psychologischer Begriff sein» (Tönnies, 1979, XXXIV). Mit Psychologismus hat dies allerdings nichts zu tun. Die Absicht, die Sozialformen auf Bewusstseinszustände zurückzuführen, liegt Tönnies vollkommen fern.¹⁹ Der psychologische Begriff sozialer Gebilde ist vielmehr der Begriff einer inhaltsunabhängigen «geistigen Wirkung», einer der Aufrechterhaltung der Sozialformen voranstehenden «Disposition» (Tönnies, 1979, 73). Diesem Begriff verleiht Tönnies mit seiner Willenstheorie, näherhin mit seinem Theorem von Wesenwille und Kürwille eine systematische Gestalt. Das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft und dasjenige von Wesenwille und Kürwille sind «untrennbar». «Zwei Typen sozialer Verhältnisse – zwei Typen individueller Willensgestaltungen [...]» (Tönnies, 1979, XXXIII). Und wie im Zuge der Konstitution der sozialen Artefakte der rationale Modus sich aus dem prä-rationalen gleichsam hervor-bildet, so verhält es sich dementsprechend mit dem Kürwillen und seiner Herkunft aus dem Wesenwillen.

Der Kürwille steht für die geistige Wirkung, wie sie die psychische Substanz der rationalen, gesellschaftlichen Sozialformen ausmacht. Der Kürwille zeichnet verantwortlich für die Aufrechterhaltung der Artefakte verstanden als «Verbindungen» der «autonomen Individuen». «Kürwille ist ein Gebilde des Denkens selber, welchem daher nur in Beziehung auf seinen Urheber – das Subjekt des Denkens – eigentliche Wirklichkeit zukommt; wenn auch diese von anderen erkannt und als solche anerkannt werden kann» (Tönnies, 1979, 73; Hervorhebung weggelassen, PUMB). Und dementsprechend handelt es sich beim Artefakt einer gesellschaftlichen Sozialform um eine Wirklichkeit, die für sich besteht, losgelöst von den konkreten Sozialverhältnissen, als rational konstruierte ausschliesslich dem Kriterium der Rationalität und mithin ihrer immanenten Logik verpflichtet. Wie aber das menschliche Tätigsein in all seinen Auftretensformen Gegenstand des individualistisch-utilitaristisch-rationalistischen Handelns sein kann, ja dieses sogar sich selber zu beherrschen vermag, so verhält es sich mit dem Kürwillen in bezug auf die übrigen geistigen Wirkungen, «die Mannigfaltigkeit der Gefühle, Triebe, Begierden». «Das Denken [...] wirft sich zum Herrn auf; es wird der Gott, welcher von aussen einer trägen Masse Bewegung mitteilt. So muss es selber als von dem ursprünglichen Willen (*daraus es doch hervorgegangen ist*) abgelöst und frei gedacht werden, Willen und Wünsche in sich darstellend und enthaltend,

19 Auch in diesem Punkt unterliegt Max Adler einem Irrtum, wenn er Tönnies vorhält, es «[fehle] an einer Ableitung der Sozialformen der Gemeinschaft und Gesellschaft aus den doch bloss der individuellen Psychologie angehörigen Formen des Wesens- und Kürwillens» (Adler, 1936, 184 u. 204).

anstatt in ihnen dargestellt und enthalten zu werden» (Tönnies, 1979, 91; Hervorhebung v. mir, PUMB).

Der Wesenwille steht für die geistige Wirkung, wie sie die psychische Substanz der prärationalen, gemeinschaftlichen Sozialformen ausmacht. Der Wesenwille zeichnet verantwortlich für die Aufrechterhaltung der Artefakte verstanden als in und mit der Gemeinschaft bestehende «Verbindungen» ihrer Mitglieder. «Wesenwille ist das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes, oder das Prinzip der Einheit des Lebens, sofern dieses unter derjenigen Form der Wirklichkeit gedacht wird, welcher das Denken selbst angehört [...]». Der Wesenwille «involviert das Denken, wie der Organismus diejenigen Zellen des grossen Gehirns enthält, deren Erregungen als dem Denken entsprechende physiologische Tätigkeiten vorgestellt werden müssen [...]» (Tönnies, 1979, 73; Hervorhebung weggelassen, PUMB). Der Wesenwille ist das Sinnbild für die Selbsterneuerung des Lebens – eine geistige Wirkung, die ihr eigener Zweck ist und an der das Denken ebenso teilhat wie es darin aufgeht. Wie der Kürwille stellt auch der Wesenwille ein «zusammenhängendes Ganzes vor, worin die Mannigfaltigkeit der Gefühle, Triebe, Begierden ihre Einheit hat; welche Einheit aber» nicht als eine «gemachte», rational konstruierte, sondern «als eine reale oder natürliche [...] verstanden werden muss» (Tönnies, 1979, 73). Die Selbsterneuerung des Lebens erscheint nicht als abstraktes Prinzip. Sie ist vielmehr zu denken unter einer bestimmten Wirklichkeitsform, und da es sich beim Wesenwillen um eine geistige Wirkung handelt, muss auch das Denken dieser Wirklichkeitsform selbst angehören. Das Denken ist nur in Entsprechung zu physiologischen Tätigkeiten bestimmbar, was aber gerade nicht heisst, dass das Denken in physiologischen Tätigkeiten, gleichsam in der empirischen Wirklichkeit des Gehirns aufgeht. Der Wesenwille und mit ihm, als in ihm eingeschlossen, das Denken bildet eine eigene «*psychische* Realität und *psychische* Kausalität», eine Wirklichkeit im Organismus und durch diesen hindurch (Tönnies, 1979, 74); zum Organismus in seiner materialen, physiologischen Gegebenheit besteht nicht mehr als eine Äquivalenzbeziehung. Biologismen jedwelcher Art steht Tönnies völlig fern.²⁰ Von hier aus wird – mehr noch als bisher – deutlich, was gemeint ist mit der Bestimmung, die Artefakte der Gemeinschaften seien im prärationalen Modus konstituiert. Die Artefakte der gemeinschaftlichen Sozialformen bestehen in und mit diesen Sozialformen selbst, als Ausdruck ihrer fort-

20 Mit seinem Begriff der Selbsterneuerung des Lebens als einer geistigen Wirkung, die zwar *im* Material der physiologischen Tätigkeiten geschieht, in diesem Material aber nicht aufgeht und daher gerade nicht als Selbsterneuerung des Lebens im Sinne einer Selbsterneuerung *des* Materials der physiologischen Tätigkeiten missverstanden werden darf – mit diesem Begriff, vertritt Tönnies erstaunlicherweise bereits dieselbe systematische Argumentation wie sehr viel später Francisco Varela in seiner gegenüber Luhmann angemahnten Unterscheidung der Kategorien der Autopoiese und der Autonomie. Die geistige Wirkung des Wesenwillens beruht demnach – ausgedrückt in Anlehnung an die Terminologie Varelas – wesentlich auf der Identität der Eigenschaften «seiner» Bestandteile auf der einen und des durch sie konstituierten Raumes, der Artefakte der Gemeinschaft auf der anderen Seite (vgl. Varela, [1981] 1987, 121 ff.).

währenden Selbsterneuerung, sprich: ihres Vollzogenwerdens in Gestalt von «angeerbten und überlieferten Formen, [...] Gewohnheit[en] und Pflicht[en]» (Tönnies, 1979, 182). Auf diese Weise realisiert sich die geistige Wirkung, für die der Wesenwille steht, und erweist sich mithin auch die Konstitution der gemeinschaftlichen Artefakte als psychologisches Äquivalent des menschlichen Leibes – wiederum ohne dass diese Wirkung im materialen Bestehen der gemeinschaftlichen Sozialformen aufgehen würde. Tönnies argumentiert durchaus mit der Analogie von Organismus und Sozialform, doch lässt er sich mitnichten in den Sog der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreiteten organizistischen Soziologie ziehen. Auch ist – wie einmal mehr deutlich wird – Gemeinschaft für ihn tatsächlich kein «empirisches Datum» (Friedrich Schlegel) (Tönnies, 1979, 6; Schlegel, 1964 [KA XIII], 110).

2.6 Die Neuformulierung der Problemstellung des Kommunitarismus und das vergessene Paradoxon der Soziologie

Das Gemeinschaftliche an der Gemeinschaft und das Gesellschaftliche an der Gesellschaft sind in der Tat nichts anderes als je besondere «geistige Wirkungen», «Dispositionen zu Tätigkeiten», welche im Vollzug von gemeinsam «vorgeschriebenen» oder doch «vorgedachten» Wirklichkeiten terminieren.²¹ Bei diesen Wirklichkeiten handelt es sich um Artefakte, welche entsprechend der ihnen voranstehenden Wirkung je besonders konstituiert sind und auch nur in je besonderen Formen der Wirklichkeit respektive materialen Verkörperungen gedacht werden können. In und mit der Konstitution dieser Artefakte findet ein Übergang vom prärationalen zum rationalen Modus statt; es ist der rationale Modus, der sich im Zuge der Konstitution der Artefakte aus dem prärationalen gleichsam hervorildet, und erst dies macht das zwischen den Artefakten bestehende Vermittlungsverhältnis aus. Vor diesem Hintergrund lässt sich nunmehr die Problemstellung des Kommunitarismus neu formulieren, auf diese Weise den Diskurs des Kommunitarismus mit Tönnieschen Mitteln zu einem – wenngleich nur vorläufigen – Abschluss bringend.

21 Es ist das zentrale Merkmal der Entwicklung der Gemeinschaftsthematik und insbesondere des Gemeinschaftsbegriffs in der Soziologie, dass im Übergang von Tönnies zu Weber und Parsons der Gemeinschaftsbegriff ein Höchstmass an Differenziertheit gewinnt – am Ende steht die Gemeinschaft verstanden als Bestimmungsfall der pattern variables – und gleichzeitig einen entscheidenden Verlust erleidet: Zum einen wird «Gemeinschaft» «zurückgenommen» auf die Wertbestimmtheit von Handlungszielen oder – damit eng zusammenhängend – auf in die Wirklichkeit des Handelns hineingeltende Prinzipien; zum andern wird Gemeinschaft mit einer bestimmten Qualität sozialer Beziehungen und letztlich gar mit der diese Beziehungen aufrechterhaltenden Handlungsmotivation identifiziert. Was verloren geht ist das Verständnis von Gemeinschaft als Ausdruck einer spezifischen geistigen Wirkung respektive Disposition zu Tätigkeiten, mit einem Wort: was verloren geht ist gerade das Gemeinschaftliche an der Gemeinschaft (vgl. Merz-Benz, 2005, 177 f.)

Ausgangspunkt ist eine Äusserung von Tönnies, mit der dieser die von Wilhelm Wundt vorgenommene Darstellung seiner Unterscheidung von Wesenwille und Kürwille vehement zurückweist. In dieser Äusserung gerät auch das Verhältnis von Sozialtheorie und Psychologie und ebenso dasjenige von Willenstheorie oder, näherhin, von Wesenwille und physiologischer Tätigkeit unvermittelt wieder zum Thema. Wundt zufolge «dürfte» die Unterscheidung von Wesenwille und Kürwille der «geläufigeren in einfaches oder triebartiges und zusammengesetztes Wollen oder Wahl entsprechen» (Wundt, 1893–1895 II, 599), worauf Tönnies entgegnet:

«Das <triebartige Wollen> ist für mich nur die Keimform des <Wesenwillens>; zu diesem gehört nicht allein <zusammengesetztes Wollen> der allerkompliziertesten Arten, sondern darin entfaltet, ja verwirklicht er erst sein Wesen als menschlicher Wille; denn die <natürlichen Triebe> der Menschen habe ich niemals ihren Willen genannt, sondern ich denke Willen immer als appetitus rationalis – als appetitus aber nicht sowohl das Streben (oder Widerstreben) etwas zu tun, sondern das diesem zu Grunde liegende positive oder negative Verhältnis zum Nicht-Ich, welches Verhältnis erst durch Begleitung und Mitwirkung des Denkens zum Wesenwillen wird. Ich sage: dieser verwirklicht sich erst im zusammengesetzten Willen ... denn so fasse ich die gesamte Ideenwelt des schaffenden Menschen, des Künstlers oder des ethischen Genies, als Ausdruck seines Wesenwillens, aber auch jede freie Handlung, insofern sie eben aus den wesentlichen Richtungen seines Geistes, Gemütes oder Gewissens hervorgeht. Daher: als Wesenwillen in sozialer Determination und als Gemeinschaft verstehe und zerlege ich, was Hegel die konkrete Substanz des Volksgeistes nennt, etwas so weit über die <sozialen Triebe> sich Erhebendes, dass es die gesamte Kultur eines Volkes bestimmt und trägt.» (Tönnies, 1979, XXXIV)²²

Wesenwille und Gemeinschaft sind für Tönnies Grundbegriffe respektive Kategorien, mittels deren ein sozialer Sachverhalt analytisch zerlegt und anschliessend begrifflich fassbar gemacht werden soll. Erschwert wird diese Aufgabe allerdings durch den Umstand, dass es um die begriffliche Fassbarmachung eines prärationalen Sachverhalts geht: von Sozialformen als Artefakte, die bloss intuitiv gedacht, erfüllt

22 Dieses Zitat entstammt einer längeren Anmerkung zur Rezension von «Vierkandt, Alfred, *Naturvölker und Kulturvölker*. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie. Leipzig 1896». Diese Rezension bildet einen Teil des «3. Jahresberichts über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1895 bis 1896», erschienen im «Archiv für systematische Philosophie, Bd. IV (1898)»; das Zitat steht auf S. 487 f. Dieses Zitat hat Tönnies nachmals zu Zwecken der Erläuterung in die «Vorrede zur zweiten Auflage» von *Gemeinschaft und Gesellschaft* übernommen, und in dieser Version findet es auch in der vorliegenden Arbeit Verwendung. Einzig was die Hervorhebungen angeht, beziehe ich mich auf den Wiederabdruck des vorhin erwähnten «3. Jahresberichts über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1895 bis 1896» im dritten Band von Tönnies' Soziologische[n] Studien und Kritiken (vgl. Tönnies, 1929, 268).

oder empfunden werden. Mit einem Wort: es gilt, mit rationalen Mitteln etwas auf den Begriff zu bringen, das selbst nicht rationalen, sondern vielmehr prärationalen Charakters ist und – was das Entscheidende ist – dessen prärationaler Charakter durch die begriffliche Darstellung nicht zerstört werden soll. Genau dies hat Tönnies im Blick, wenn er festhält: «Naive Anschauung und künstlerische Phantasie, volklicher Glaube und begeisterte Dichtung gestalten die Erscheinungen zu lebendigen; das Künstlich-Tätige, nämlich Fingieren, hat Wissenschaft damit gemein. Aber sie macht auch das Lebendige tot, um seine Verhältnisse und Zusammenhänge zu erfassen [...]» (Tönnies, 1979, 6). «Zustände und Kräfte werden zu Bewegungen [kausalen Wirkungsverhältnissen, PUMB]», und diese wiederum werden dargestellt «als Mengen geleisteter Arbeit und das ist ausgegebener Arbeitskraft oder Energie». Ziel ist es, «alle Vorgänge als gleichartig zu begreifen und als auf gleiche Weise ineinander verwandelbar aneinander zu messen» (Tönnies, 1979, 6).

Selbstverständlich bezieht sich Tönnies hier auf das Ideal der modernen Naturwissenschaft, wie er es bereits – gleichsam in keimhafter Gestalt – im «erkenntnistheoretischen Denken» von Thomas Hobbes ausgedrückt sieht (vgl. Tönnies, 1879, passim; Merz-Benz, 1995, 73 ff.). Seine Kritik aber gilt der wissenschaftlichen Begriffsbildung schlechthin, sprich: der Übertragung realer Sachverhalte in Kategorien der mathematischen Bewegungslehre, weshalb sie sich in ihrem prinzipiellen Gehalt denn auch ohne weiteres auf die gegenwärtige soziologische Begriffsbildung übertragen lässt. Was Tönnies vorschwebte, war eine Begriffswissenschaft – eine Wissenschaft auch und gerade der Grundbegriffe der reinen Soziologie –, die immer auch Tatsachenwissenschaft ist, indem sie in ihrer demonstrativen Kompetenz, in dem, was sie im Auseinanderhervorgehen von Begriffen zu zeigen vermag, unmittelbar dem Konstitutionsprinzip der Wirklichkeit gehorcht. Für die Soziologie aber heisst dies nichts Geringeres, als dass der Übergang vom prärationalen zum rationalen Modus, wie er in der Konstitution der Wirklichkeit(en) der Sozialformen, der Artefakte stattfindet, *als solcher* in die Begriffe eingehen, eine begriffliche Fassung erhalten muss. «Aber die Tendenzen und Notwendigkeiten des organischen Werdens und Vergehens», wie sie als Inbegriff des Bestehens in fortwährender Selbsterneuerung die Wirklichkeit der gemeinschaftlichen Sozialformen ausmachen, «können nicht durch mechanische Mittel [die Begrifflichkeiten der modernen Naturwissenschaft, PUMB] verstanden werden. Hier ist der Begriff selber eine Realität, lebendig, sich verändernd und sich entwickelnd, als Idee des individuellen Wesens. Wenn hier Wissenschaft hineingreift, so verwandelt sie ihre eigene Natur, wird aus diskursiver und rationaler zu intuitiver und dialektischer Ansicht [...]» (Tönnies, 1979, 6). Die «Gegenstände» der Wissenschaft «sind Gedankendinge, sind Constructionen» (Tönnies, 1979, XX) – analog den Artefakten der gesellschaftlichen Sozialformen: «rational und durch sich selber evident» (Tönnies, 1979, 102). Diese Artefakte wiederum aber

sind in ihrem Konstituiertsein nichts anderes als «hochentwickelte Modifikationen» des Wesenwillens (Tönnies, 1979, 100). Einen sozialen Sachverhalt analytisch zerlegen und anschliessend begrifflich fassbar machen kann daher nichts anderes heissen, als ihn in seinem Konstituiertsein zu erschliessen und im Begriff zu rekonstruieren, sprich, wenn es um gemeinschaftliche Sozialformen geht: den Begriff als prärationale Realität zu rekonstruieren als wirklichkeitsunabhängiges, in seinem Bestehen einzig seiner immanenten Logik verpflichtetes «Gedankending». Das aber bedeutet nichts anderes, als dass das Rationalitätsvermögen eine Vorstufe seiner selbst rekonstruiert – etwas, von dem es doch selbst nur eine Modifikation darstellt.²³ Dieses Unterfangen ist nichts weniger als ein Paradoxon. Die Soziologie befindet sich gleichsam mitten in den Begriffen, den Begriffen, wie sie ihr in den Sozialformen und durch sie vermittelt werden, und ihre Aufgabe besteht darin, das, was als «Lebendiges», als intuitiv gedachtes, gefühltes oder empfundenes Artefakt die Wirklichkeit der Sozialformen ausmacht, auf seine «äusserste» Modifikation hin zu Ende zu denken: sein Bestehen als rationales, rein begriffliches Konstrukt.

Diese paradoxe Aufgabe entspricht der zentralen Problemstellung der Kommunitaristen: Es ist die Intention von Bellah und seiner Gruppe, das Potenzial an Gemeinschaftlichkeit, wie es in den Loyalitäts- und Verpflichtungsmustern von Gemeinschaft(en) enthalten ist, auszuschöpfen zuhanden der fortwährenden Generierung sozialer Strukturen. Dies aber bedingt nichts anderes als die Erschliessung sowie Reflexion der in den Erinnerungsgemeinschaften konstituierten und mithin prärationalen Sozialverhältnisse. Und dasselbe gilt für den Versuch Etzionis, gemeinschaftsorientiertes Handeln und mit ihm die Vorstellung einer «responsive community», deren Bestandsvoraussetzungen relativ rational sind, in werthaften und emotionalen Bindungen bestehen und noch dazu die Charakterzüge einer bestimmten Kultur repräsentieren, begrifflich zu rekonstruieren als Teil eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas.

Diese paradoxe Aufgabe stellt so etwas wie ein vergessenes Paradoxon der Soziologie dar. Nicht nur erscheint mit ihm die Soziologie als Teil ihres Gegenstandes, sondern im Streben nach rationalen begrifflichen Konstrukten erweist sie sich zudem als Produkt der in und mit ihrem Gegenstand gegebenen, ja in ihm sich hervorbildenden Möglichkeit der Rationalität von Sozialformen schlechthin. Mit dem Kommunitarismus wird dieses Paradoxon wiederum zu einem Thema der Soziologie, doch erst im «Rückgriff» auf Tönnies vermag es benannt und als solches reflektiert zu werden, damit den Diskurs der Soziologie insgesamt weiterbringend.

23 Das ist auch der Punkt, in welchem sich der Tönniesche Begriff soziologischer Erkenntnis von demjenigen, wie er seit Alfred Schütz mit der so genannten «Rekonstruktiven Sozialforschung» verbunden ist, grundsätzlich unterscheidet (vgl. Schütz, 1971, 6 f.; Bohnsack, 2000, 20 ff.).

3 Literatur

- Adler, Max (1936), *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur Erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Wien: Saturn.
- Bellah, Robert N.; Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler und Steven M. Tipton (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Bellah, Robert N.; Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler und Steven M. Tipton (1987), *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln: Bund-Verlag.
- Bellah, Robert N.; Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler und Steven M. Tipton (1987), *The Good Society*, New York: Knopf.
- Bickel, Cornelius (1991), *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bohnsack, Ralf (2000), *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen: Leske und Budrich.
- Deichsel, Alexander und Rolf Fechner (1987), Hrsg., *Lokalkultur und Weltgesellschaft – Aspekte der Moderne. Eine Dokumentation des Colloquiums in der Akademie Sankelmark*, Hamburg: Fechner.
- Clausen, Lars und Franz Urban Pappi (1981), Hrsg., *Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies*, Kiel: Mühlau.
- Clausen, Lars; Volker von Borries, Wolf R. Dombrowsky und Hans-Werner Prahll (1985), Hrsg., *Tönnies heute. Zur Aktualität von Ferdinand Tönnies*, Kiel: Mühlau.
- Clausen, Lars und Carsten Schlüter (1990), Hrsg., *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen: Leske + Budrich.
- Eisenstadt, Abraham S. (1988), Hrsg., *Reconsidering Tocqueville's democracy in America*, Brunswick: Rutgers University Press.
- Etzioni, Amitai (1988), *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York: The Free Press.
- Etzioni, Amitai (1994), *Jenseits des Egoismus-Prinzips. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*, Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Etzioni, Amitai (1998), Introduction, in: Amitai Etzioni, Hrsg., *The Essential Communitarian Reader*, Lanham: Rowman & Littlefield, ix–xxiv.
- Fach, Wolfgang (1992), Der Zeuge Tocqueville, in: Christel Zahlmann, Hrsg., *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin, Rotbuch Verlag, 42–47.
- Käsler, Dirk (1984), *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Käsler, Dirk (1991), Erfolg eines Missverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von «Gemeinschaft und Gesellschaft» in der frühen deutschen Soziologie, in: Lars Clausen und Carsten Schlüter, Hrsg., *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, Leske + Budrich, 517–526.
- König, René (1958), Artikel «Geschichts- und Sozialphilosophie», in: René König, Hrsg., *Fischer Lexikon: Soziologie*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 88–96.
- König, René (1987), Ferdinand Tönnies, in: René König, *Soziologie in Deutschland. Begründer, Verfechter, Verächter*, München und Wien, Hanser, 122–197.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (1995), *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Merz-Benz, Peter-Ulrich (2005), Das Wiederauffinden von Gemeinschaft – Der Ausgang des Neoliberalismus und die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt, in: Kurt Imhof und Thomas S. Eberle, Hrsg., *Triumph und Elend des Neoliberalismus*, Zürich, Seismo, 169–183.
- Schlegel, Friedrich (1964), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. KA XIII: Dreizehnter Band (Zweite Abteilung: Schriften aus dem Nachlass): Philosophische Vorlesungen (1800–1807). Zweiter Teil*, München, Paderborn und Wien: Schöningh; Zürich: Thomas Verlag.
- Schütz, Alfred (1971), Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 3–54.
- Shweder, Richard A. und Robert A. Levine (1984), Hrsg., *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Shweder, Richard A. (1984), Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence, in: Richard A. Shweder und Robert A. Levine, Hrsg., *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 27–66.
- Tocqueville, Alexis de ([1835/1840] 1987), *Über die Demokratie in Amerika*, Band I u. II, Zürich: Manesse.
- Tönnies, Ferdinand (1879), Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. Erster Artikel, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Dritter Jahrgang, 453–466.
- Tönnies, Ferdinand (1929), Neuere soziologische Literatur. 3. Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1895 und 1896, in: Ferdinand Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*. Dritte Sammlung, Jena, Gustav Fischer.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Neudruck der 8. Auflage Leipzig: Buske 1935].
- Tönnies, Ferdinand (1981 [1931]), *Einführung in die Soziologie*. Mit einer Einführung von Rudolf Heberle. 2., unveränderte Auflage, Stuttgart: Enke.
- Varela, Francisco J. ([1981] 1987), Autonomie und Autopoiese, in: Siegfried J. Schmidt, Hrsg., *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 119–132.
- Weber, Max (1973), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Vierte, erneut durchgesehene Auflage, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
- Wolfe, Alan (1989), *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Wundt, Wilhelm (1893–1895), *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Band I: Erkenntnislehre. Band II (1.2): Methodenlehre*, Stuttgart: Enke.