

Peter Ruben Grenzen der Gemeinschaft?¹

Inhalt

Die Gemeinschaftsauffassung vor Tönnies	3
Ferdinand Tönnies' Ansatz	11
René Königs Einwände gegen Tönnies	15
Über die kommunistische Gemeinschaftsauffassung und ihre Grenze	21

Die Aufforderung, mit Blick auf die vergangene kommunistische Herrschaft in Ost- und Mitteleuropa zur Erkenntnis der „Grenzen der Gemeinschaft“ beizutragen, ist gewiß nur mit Bezug auf einen bestimmten *Begriff* der Gemeinschaft sinnvoll zu erfüllen. Wer unter einer Gemeinschaft allein einen seelischen oder geistigen Zusammenschluß versteht, wird deren Grenzen anders bestimmen als derjenige, für den eine Gemeinschaft ein unhintergebares materielles System ist – z. B. die Familie, zu deren Unterhalt er beiträgt, oder die Gemeinde, der er Steuern entrichtet, oder die Gewerkschaft bzw. Partei, an die er Mitgliedsbeiträge abführt, etc., etc. Je nach dem unterstellten Gemeinschaftsbegriff können sich dann auch sehr triviale „Grenzen der Gemeinschaft“ ergeben, deren Reflexion den zugehörigen Aufwand nicht lohnt. Selbstverständlich ist eine Nation in territoriale Grenzen eingeschlossen; natürlich besteht eine Familie in bestimmter individueller Zusammensetzung nur in zeitlichen Grenzen – bis daß der Tod sie scheidet.

¹ Erstveröffentlichung in: Berliner Debatte Initial 13(2002)1, S. 37–54 (Anmerkung der Herausgeber)

Den Ausdruck "Grenzen der Gemeinschaft" hat zuerst Helmuth Plessner präsentiert, als er 1924 seine Schrift mit eben diesem Titel publizierte. Sie stellte, wie ihr Untertitel besagte, eine "Kritik des sozialen Radikalismus" dar. Im Vorwort vom Januar 1924 schrieb Plessner: "Der soziale Radikalismus hält seine Zeit für gekommen. Obwohl keineswegs mit Marxismus identisch, wie überhaupt auf keine parteipolitische Formel festgelegt, wirkt er doch besonders im Bewußtsein des Proletariats, schwächer im bürgerlichen Bewußtsein durch das Trugbild einer Überwindbarkeit der Gewaltmittel im weitesten Sinne, einer schließlichen Befreiung der Menschen von den Vorsichtsmaßregeln der Feindseligkeit in Diplomatie und Politik, einer Beseitigung des Krieges nicht nur im Physischen, sondern ebenso sehr im Geistigen. Unsere Zeit versteht sich nicht dazu, die Hoffnung aufzugeben, daß einmal überall mit offenen Karten gespielt werden kann und Offenheit, Ehrlichkeit, Brüderlichkeit auf der Erde herrschen."² Unter dem "sozialen Radikalismus" versteht Plessner eine Ideologie, die die Gemeinschaft gegen die Gesellschaft stellt und verhimmelt. Und so notiert seither die Wortfolge "Grenzen der Gemeinschaft" für manche wohl eine Art Gewißheit des Unsinns sozialer Revolte oder gar Revolution – ein zeitgemäßes Thema in der Abrechnung mit dem Kommunismus.

Da die Hoffnung, den Krieg aus dem menschlichen Zusammenleben auszuschließen, wie zugegeben werden kann, bislang noch immer nicht aufgegeben ist, steht Plessners Raisonement gegen den "sozialen Radikalismus" unverändert auf der Tagesordnung der Selbstverständigung der Menschen über sich und ihre Zukunftserwartungen. Indem er die menschliche Fähigkeit, Frieden zu halten, überhaupt unter Verdacht stellt und darin den Grund findet, nach den "Grenzen der Gemeinschaft" zu fahnden, spricht er natürlich indirekt aus, daß die Friedenserwartung an die Realisierbarkeit universeller menschlicher Gemeinschaft geknüpft ist. Das ist ein Urteil, das fast 80 Jahre nach Veröffentlichung seiner Schrift und fast 60 Jahre nach der in politisch bestimmter Form erfolgten Konstituierung dieser Gemeinschaft in Gestalt der Vereinten Nationen (gebildet im Krieg gegen Hitlerdeutschland) durchaus im Gegensatz zu seinem Konzept Hoffnung auf künftige Geltung bean-

² H. Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn 1924, S. 9–10

spruchen darf. Um Plessner recht zu verstehen, muß man natürlich in Rechnung stellen, was er unter dem Worte "Gemeinschaft" versteht. Da ist zunächst die von Ferdinand Tönnies vorgegebene Bestimmung, auf die er sich ausdrücklich bezieht: "Gemeinschaft und Gesellschaft, durch *Tönnies* zu einer bekannten Antithese geformt, ist als Alternative seit Jahren Schnittpunkt öffentlicher Diskussionen, zumal in Deutschland."³

Doch ist es zutreffend, daß Tönnies, der 1887 in der Öffentlichkeit erstmals in der Tat die Unterscheidung und den Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zu bestimmen versucht hat⁴, eine "Alternative" formulierte? Im Februar des genannten Jahres faßte er im Vorwort seine Sicht im Gedanken zusammen, "dass die natürliche und (für uns) vergangene, immer aber zu Grunde liegende Constitution der Cultur communistisch ist, die actuelle und werdende socialistisch".⁵ Das ist selbstverständlich keine Alternative, sondern eine Entwicklungsvorstellung, die die Kulturgeschichte als einen Vorgang sieht, der vom Kommunismus als ihrer Ausgangsverfassung wenigstens in absehbarer Zukunft zum Sozialismus als ihrem zu erwartenden Resultat führt. Anfangs- und (relativer) Endzustand bilden in keinem Sinne eine Alternative. So muß gesagt werden, daß Plessner nicht Tönnies' wirkliche Ansicht voraussetzt, sondern seine Deutung derselben, die seine Abwehr des "sozialen Radikalismus" zur tatsächlichen Grundlage hat.

Die Gemeinschaftsauffassung vor Tönnies

Ehe Tönnies seine Unterscheidung der Gemeinschaft von der Gesellschaft einführte, bestand über die Zeiten häufig eine Gleichbedeutung beider Wörter, die hier

³ Ebd., S. 9

⁴ F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Leipzig 1887. Ich verweise auf die Erstausgabe, weil die späteren Editionen gegen den Hinweis auf Kommunismus und Sozialismus geglättet sind – verständlich, denn Tönnies, als "Sozialdemokrat" verdächtigt, erhielt im Deutschen Kaiserreich keinen Lehrstuhl. Gegen die positivistische Verständnislosigkeit in der Rezeption Tönnies' vgl. auch P. Ruben: „Gemeinschaft und Gesellschaft – erneut betrachtet“, in: *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen*. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag, hg. von D. Schorkowitz, Frankfurt a. M. 1995, S. 129–148.

⁵ F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a. a. O., S. XXVIII

notiert werden muß. In der Frühaufklärung erklärt Leibniz unter dem Titel „Die natürlichen Gesellschaften“, was er unter einer Gemeinschaft verstehen will: „*Die Gemeinschaft* ist eine Vereinigung unterschiedener Menschen zu einem gemeinen Absehen. Eine *Natürliche Gemeinschaft* ist so die Natur haben will. *Die Zeichen, daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, erstlich* wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Werkzeuge, solche zu erfüllen, denn die Natur tut nichts vergebens. *Vors andere* wenn die Sache eine Notwendigkeit oder beständigen Nutzen hat, denn die Natur sucht allemal das beste.“

Dann führt der Mathematiker und Philosoph folgende natürliche Gesellschaften bzw. Gemeinschaften auf: „*Die Erste Natürliche Gesellschaft* ist zwischen Mann und Weib, denn die ist nötig, das menschliche Geschlecht zu erhalten. *Die andere zwischen Eltern und Kindern*, die entstehet nächst aus der vorhergehenden, denn wann die Kinder einmal gezeugt oder auch freiwillig angenommen, müssen sie *erzogen* werden, ..., dagegen sie den Eltern gehorsam und Hilfe schuldig, wenn sie einmal erzogen; denn in Hoffnung solcher Dankbarkeit wird diese Gemeinschaft erhalten und befördert, welche aber die Natur fürnehmlich um die Kinder willen haben will, damit solche dermaleins zur Vollkommenheit gelangen, denn *vornehmlich sind die Eltern, dem Leibe nach, um der Kinder willen*, das Gegenwärtige, so nicht lange mehr bestehen kann, um das Zukünftige. *Die dritte Natürliche Gemeinschaft* ist zwischen Herr und Knecht welche der Natur gemäß, wenn eine Person Mangel an Verstand hat, nicht aber Mangel an Kräften, sich zu ernähren. Denn eine solche Person ist ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein anderer vorschreibet, und hat davor den Unterhalt, der Überschuß ist des Herrn. Denn alles, was der Knecht ist, ist er seines Herrn wegen, dieweil alle andere Kräfte nur des Verstandes wegen sein: nun ist der Verstand im Herrn, andere Kräfte aber nur im Knecht. Weil nun ein solcher Knecht des Herrn wegen ist, so ist ihm der Herr nichts als Unterhalt schuldig, um sein selbst willen, damit er ihm nicht verderbe gleich wie einem Vieh. Dies ist zu verstehen, wenn keine Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verstande kommen könnte, denn sonst wäre der Herr schuldig seines Knechts Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig. Alleine, die Wahrheit zu bekennen, so zweifle ich, ob ein Exempel einer solchen Knechtschaft zu finden, darin der Knecht gänzlich sei um

seines Herrn willen. Zumalen da die Seelen unsterblich, und dermaleins zu Verstande kommen und der Glückseligkeit jenes Lebens teilhaftig werden können. Hat also meines Bedünkens diese Gesellschaft nur statt zwischen Mensch und Vieh, denn wenn ein Mensch gleich ganz dumm geboren und aller Lehre unfähig, so stünde doch nicht bei uns, ihn um unseres Nutzens willen zu martern, zu töten, oder den Barbaren zu verkaufen. Wären aber die Seelen sterblich, so könnte diese Knechtschaft oft bei ganzen Völkern statt haben, so fast so dumm wie das Vieh, und zu Nutzen ihrer Herrn bei solcher Dummigkeit erhalten werden könnten, ... Weil man nun hier die gemeinen Regeln der Gerechtigkeit lehret, welche auch Gottlose annehmen müssen, so kann man auch wohl von natürlicher Knechtschaft der Menschen handeln, auf den Fall, daß solche zu befinden wäre. Ob auch gleich solche Knechtschaft der Schärfe nach unter Menschen nicht zu dulden, so ist doch etwas so ihr ähnlich und nahe kommt, zu Zeiten der Natur gemäß. Summa, die natürliche Knechtschaft hat gegen unverständige Menschen statt, sofern sie nicht durch die Regeln der Gottesfurcht (davon hernach) beschränket wird. *Die vierte Natürliche Gemeinschaft ist die Haushaltung*, so aus obgemeldeten Gesellschaften, etlichen oder allen, zusammen gesetzt. Ihr Absehen ist die tägliche Notdurft. *Die fünfte Natürliche Gemeinschaft ist die Bürgerliche Gemeinschaft* oder Stadt, deren Glieder bisweilen beisammen wohnen in einer Stadt, bisweilen im Land ausgebreitet; ihr Absehen ist zeitliche Wohlfahrt. Ist sie klein, so wirds eine Stadt genennet, aber eine Landschaft ist eine Gemeinschaft unterschiedlicher Städte, und ein Königreich oder große Herrschaft ist eine Gemeinschaft unterschiedener Landschaften, alles um zur Glückseligkeit desto eher zu gelangen und dadurch sicherer zu bleiben. *Die sechste natürliche Gemeinschaft ist die Kirche Gottes*, welche auch wohl ohne Offenbarung unter den Menschen bestehen und durch Fromme und Heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können. Ihr Absehen ist eine ewige Glückseligkeit. ... Diese Gemeinschaft der Heiligen ist katholisch oder allgemein, und verbindet das ganze menschliche Geschlecht zusammen."⁶

Leibniz stellt uns so eine Ordnung von sechs Gemeinschaftsarten vor, die folgende immer umfassender als die zuvor genannte. Es ist mit dieser Darstellung klar,

⁶ G. W. Leibniz: Kleine Schriften, hg. von H. H. Holz, Frankfurt a. M. 1965, S. 401–404

daß die frühe deutsche Aufklärung das Wort Gemeinschaft in der gleichen Weise verwendet wie das Wort Gesellschaft, so daß beide dieselbe Vorstellung bezeichnen. Ein Begriff durch Definition wird hier nicht gegeben. Es ist aber ganz ersichtlich, daß die genannten Gemeinschaften materielle oder reelle Existenz besitzen, d. h. keineswegs aus seelischen oder geistigen Gründen allein als bestehend gelten.

Vielleicht ist es heutzutage nicht ganz einsichtig, Leibniz' dritte Gemeinschaft – die des Herrn mit dem Knechte – als zuzeiten objektiv real bestehend anzunehmen. Dazu sei nur gesagt, daß – wie wir noch sehen werden – des Philosophen Feststellung eine Wiedergabe der sozialtheoretischen Feststellung von Aristoteles bedeutet, der allerdings den (griechischen) Sklaven anstelle des (deutschen) Knechtes nennt. Der antike Denker erkennt die Gemeinschaft des Herrn (Despoten) mit dem Sklaven. Die Realität dieser Gemeinschaft ist durch die Hauswirtschaft (den oikos), im Deutschen früher auch Hof genannt, gegeben. Sie determiniert den Despoten (Hofeigner) wie den Sklaven bzw. Knecht als Teile eines Ganzen, die aus dem Einkommen des Ganzen unterhalten (ernährt) werden, wenn auch in unterschiedlicher Größe. Es ist hier wichtig zu bemerken, daß nur das Ganze (der Hof oder oikos) produktions- und daher unterhaltsfähig ist. Der Herr für sich wie der Knecht für sich – in der (vorgestellten) Trennung voneinander – sind einkommenslos, könnten so also gar nicht leben. Sie sind in dieser Beziehung zueinander in der Tat Glieder einer Gemeinschaft, ob es ihnen nun angenehm ist oder nicht.

Die Annahme, daß Herren und Knechte keine Gemeinschaften bilden, sondern gegeneinander kämpfende Klassen, ist erst durch das sozialrevolutionäre Potential der Aufklärung und durch die Große Französische Revolution in das Gemeinbewußtsein eingeführt wurden. Marx und Engels haben es im deutschen Vormärz klassisch wie folgt formuliert: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer andern war, für die

beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit."⁷ In dieser Sicht bilden Knechte *gegen* Herren wie Herren *gegen* Knechte scheinbare oder illusorische Gemeinschaften bzw. Klassen. Die Ansicht Leibnizens ist darin aufgegeben. Aber es versteht sich wohl, daß der reelle Hintergrund für Marx' und Engels' Wendung in der Gemeinschaftsauffassung die industrielle Revolution ist, die die Industriearbeiterschaft hervorbringt. Die Lohnabhängigen, denen die Koalitionsbildung (Gewerkschafts-, also Gemeinschaftsgründung) lange verwehrt worden ist, haben eben diese Koalitionsfreiheit durchgesetzt und darin den Sozialtheoretikern demonstriert, daß die traditionelle, vorindustrielle Gemeinschaft des Herrn mit dem Knecht als aufhebbar gedacht werden kann. Leibniz' dritte Gemeinschaft ist somit als charakteristisch für die dominant agrarische Produktionsweise zu verstehen. Sie ist gewiß keine ideologische Illusion. Die Wendung der Knechte gegen ihre Herren ist an Voraussetzungen gebunden, die in vorindustriellen Zeiten nur selten gegeben sind. In der Regel sind vermögenslose Menschen ziemlich widerspruchslos in die Knechtschaft gegangen (z. B. als Knechte oder Mägde zu Bauern) und hatten wegen der Isolation in der agrarischen Produktion wenig Möglichkeiten, sich mit ihnen Gleichen zu vereinen.

Leibniz' einprägsame Zusammenfassung der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre hat antike Voraussetzungen, die man am besten durch Aristoteles' „Politik“ zur Kenntnis nimmt. Ihr erstes Kapitel beginnt mit der für uns wichtigen Feststellung: "Jeder staatliche Verband ist ... eine Gemeinschaft von besonderer Art, und jede Gemeinschaft bildet sich, um ein Gut von besonderer Art zu verwirklichen – denn alle Menschen vollziehen alle Handlungen um eines Zweckes willen, nämlich um das zu erreichen, was ihnen als gut erscheint. Es ist daher offensichtlich, daß zwar alle Gemeinschaften noch einem je besonderen Gut streben, in stärkstem Maße aber und nach dem höchsten aller Güter die Gemeinschaft, die die höchste von allen ist und alle übrigen in sich einschließt – dies aber ist die als Staat bezeichnete Gemeinschaft, die staatliche Gemeinschaft."⁸

⁷ K. Marx und F. Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. 74

⁸ Aristoteles: Politik, Buch I, in: Werke, hg. von H. Flashar, Bd. 9, Berlin 1991, S. 11

Es muß heute wohl ausdrücklich betont werden, daß diese aristotelische Feststellung nach wie vor geltende sozialtheoretische Wahrheit ist. Der Staat ist eine politische Gemeinschaft, die jeder Staatsbürger an der Steuer erkennen kann, die er dem Staate zahlt. Die Existenz der Steuerfahndung zeigt sogar an, daß die gesetzlich geregelten Zahlungen der Individuen dieser Gemeinschaft eine bestimmte Art Gemeineigentums realisieren, das der individuellen Verfügbarkeit in der Privatwirtschaft gänzlich entzogen ist. Das individuelle Privateinkommen ohne Steuerabzug ist nur ein Schein, der mit dem realisierten Abzug erst in die wirkliche Erscheinung übergeht. Wer seinen Beitrag nicht zahlt, hat mit juristischen Konsequenzen zu rechnen. Die Gemeinschaft erzwingt also den Beitrag, und sie lebt von den Beiträgen ihrer Mitglieder.

Die staatliche Gemeinschaft (*koinonia politiké*), die Aristoteles im Blick hat, ist natürlich die klassische griechische Polis. Dagegen ist der moderne Staat durch die Nation konstituiert, die ihrerseits selbstverständlich städtische Gemeinden umfaßt, welche aber keine staatliche Souveränität besitzen. Letztere kam in der europäischen Geschichte nur vielen italienischen und deutschen Städten nach dem Zusammenbruch der Stauferherrschaft um 1250 zu.⁹ Diese Städte waren aber keine Poleis im antiken Sinne, sondern vielmehr Gemeinschaften des mittelalterlichen Bürgertums, das von Handel und Gewerbe lebte, jedoch nicht von der Agrarproduktion, die jenseits der Stadtmauern unter adliger oder bäuerlicher Regie auf dem Lande betrieben wurde. Die Polis besteht dagegen aus einer Gemeinschaft von Landbesitzern.

Während der mittelalterliche Bürger Mobiliareigner ist, handelt es sich in der klassischen Antike darum, daß der Polites Grundeigner ist. Das Mobiliareigentum in der Polis liegt in der Regel in der Hand von Metöken (fremden Mitbewohnern) oder Freigelassenen. Es ist daher wenig sinnvoll, Aristoteles' "*koinonia politiké*" mit

⁹ Fernand Braudel spricht vom „Wunder der ersten großen Jahrhunderte städtischer Entwicklung in Europa“, das "im unumschränkten Sieg der Stadt, zumindest in Italien, Flandern und Deutschland" besteht. Vgl. F. Braudel: Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985, Sonderausgabe 1990, S. 560. Das Ende der europäischen Städtesouveränität wird im September 1494 mit dem Einmarsch des französischen Heeres in Italien eingeleitet. Der Nationalstaat kann den Stadtstaat aber nur auflösen, weil er von diesem zu wirtschaften gelernt hat. Die Nationalökonomie ist eine historische Konsequenz der Stadtökonomie, wie Karl Bücher in: Die Entstehung der Volkswirtschaft, Tübingen 1898², auseinandergesetzt hat.

"bürgerlicher Gesellschaft" zu übersetzen, wie das M. Riedel vorschlägt.¹⁰ Der Bürger begründet als ihr Träger die bürgerlichen Gesellschaft. Er existiert in der griechisch-römischen Antike nicht. Und die *koinonia* ist wohl eher die Gemeinschaft als die Gesellschaft. Diese tritt, soweit ich das sehen kann, in der griechischen Antike nicht auf, wohl aber in der römischen, und zwar mit Bezug auf die *res publica*.¹¹ Hier wird eine *societas* (Gesellschaft) dadurch gebildet, daß das Gemeinwesen, vertreten durch gewählte Beamte, Ausschreibungen für Unternehmungen vornimmt, die im Interesse der *res publica* auszuführen sind, aber nicht von ihr realisiert werden können. Die Selbstunterscheidung des Gemeinwesens von der Gemeinschaft, deren Allgemeines es ist, liefert die Möglichkeit, ein Verhältnis zwischen den Individuen der Gemeinschaft und ihrem Gemeinwesen so zu begründen, daß daraus Gesellschaft entsteht.¹² Die römische *societas* findet ihre historische Fortsetzung in der Seegesellschaft (*societas maris*) der mittelalterlichen italienischen Städte.¹³ Dieser Entwicklungsgang ist es, der uns den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft (*societas civilis* oder *civil society*) liefert.

Aristoteles erklärt uns nun weiter im zweiten Kapitel seiner *Politik*: „Zuallererst müssen diejenigen sich als Paar zusammenschließen, die nicht ohne einander leben können, das Weibliche und das Männliche zum Zwecke der Fortpflanzung – sie tun dies nicht aus freier Entscheidung, sondern von Natur ist (ihnen), wie auch den anderen Lebewesen und den Pflanzen, das Verlangen gegeben, ein weiteres Wesen ihresgleichen zu hinterlassen. Aber auch, was von Natur herrscht und beherrscht wird, muß sich zu seiner Erhaltung zusammenschließen; denn was mit dem Verstand weitblickend fürsorgen kann, herrscht von Natur..., was aber mit dem Körper arbeiten kann, ist beherrscht, ist von Natur Sklave. Deswegen nützt ein und dasselbe dem Herrn und dem Sklaven. ... Aus diesen beiden Verbindungen entsteht erstmals der Haushalt ... Die Gemeinschaft, die in Übereinstimmung mit der Natur zur Befriedigung der Alltagsbedürfnisse gebildet ist, ist der Haushalt ... Ein Dorf ist dagegen die

¹⁰ Vgl. das Stichwort „Gesellschaft, bürgerliche“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1992, S. 721–727.

¹¹ Vgl. dazu E. Badian: *Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik*, Darmstadt 1997.

¹² Vgl. dazu insbesondere Badians Darstellung der römischen Pachtgesellschaften, ebd., S. 85–106.

¹³ Vgl. F. Braudel: *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Handel*, a. a. O., S. 475–500.

erste Gemeinschaft die aus mehreren Haushalten besteht und nicht (nur) um der Dinge des täglichen Bedarfs willen gebildet wurde ... Ein staatlicher Verband ist ... die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft, die die Grenze erreicht hat, bei der – wenn man so sagen darf – vollständige Autarkie besteht. Um des Überlebens willen ist er entstanden, er besteht aber um des vollkommenen Lebens willen. Jeder staatliche Verband existiert deswegen von Natur, da dies ja auch für die ersten Gemeinschaften galt; denn er ist das Ziel jener, aber es ist die Natur, die das Ziel darstellt. Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, ... Ferner ist das Umwessenwillen und das Ziel das Beste, die Autarkie ist aber sowohl das Ziel wie das Beste.

Daraus geht nun klar hervor, daß der Starr zu den Dingen zu zählen ist, die von Natur sind, und daß der Mensch nach (der Bestimmung) der Natur ein Lebewesen ist, das zum staatlichen Verband gehört, und daß derjenige, der aufgrund seiner Natur, und nicht durch eine Schicksalsfügung, außerhalb des staatlichen Verbandes steht, entweder minderwertig – oder übermenschlich – ist ... Denn wer von Natur so ist, der sucht zugleich Streit, da er ohne Verbindung dasteht wie (ein Stein) auf dem Spielbrett. Daß aber die Bezeichnung ‚zu einem Staate gehörend‘ eher für den Menschen als für jede Biene und jedes Herdentier zutrifft, ist klar. Denn die Natur schafft, wie wir sagen, nichts ohne Zweck. Nun hat der Mensch als einziges Lebewesen Sprache; ... die Sprache dient aber dazu, das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dies ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für Gut und Schlecht, Gerech und Ungerech und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband."¹⁴

Wie zu erkennen ist, basiert Leibniz' Gemeinschaftslehre auf der des Aristoteles. In beiden Darstellungen haben wir ein gewichtiges traditionelles Stück Sozialtheorie oder Gesellschaftslehre vor uns, von dem niemand im Ernst behaupten wird, daß die in ihm präsentierten Feststellungen obsolet seien. Sie legen vielmehr in ihrer einfachen Plausibilität nahe zu fragen: Welchen Sinn soll eigentlich eine Frage nach den

¹⁴ Aristoteles: Politik, a. a. O., S. 12–13

"Grenzen der Gemeinschaft" haben, wenn doch mit Aristoteles und Leibniz seit Jahrhunderten erkannt ist, daß Gemeinschaften durch Menschen um der Erhaltung ihrer Gattung willen naturnotwendig gebildet werden? Schon die Bedingung der sexuellen Reproduktion entscheidet über die Unhintergebarkeit der Gemeinschaft. Daß diese ebenso räumliche wie zeitliche Grenzen hat, ist sicher keine eindrucksvolle Feststellung. Und nach solchen trivialen Grenzen zu fahnden, ist gewiß nicht Intention einer Aufforderung, die "Grenzen der Gemeinschaft", insbesondere die praktisch erfahrenen der kommunistischen, zu reflektieren.

Ferdinand Tönnies' Ansatz

Indem Tönnies die Wirkungen, die Menschen „zur Erhaltung ... des anderen Willens und Leibes" aufeinander ausüben, thematisiert und diejenigen aus seiner Betrachtung ausschließt, die zur Zerstörung des anderen Willens und Leibes tendieren" (d. h. insbesondere den Krieg), unterscheidet er zwei Arten von Verhältnissen bzw. Verbindungen zwischen Einzelmenschen in der Bildung von Gruppen: "Das Verhältnis selber, und also die Verbindung, wird entweder als reales und organisches Leben begriffen – dies ist das Wesen der *Gemeinschaft*, oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der *Gesellschaft*."¹⁵

Damit ist die Unterscheidung der Gesellschaft von der Gemeinschaft angenommen, und Tönnies spricht auch vom "Gegensatz" beider Verbindungsarten, den er mit der klassischen naturphilosophischen Unterscheidung des Organismus vom Mechanismus beschreibt. Sie bildet mit Sicherheit ein veraltetes Moment in der Tönnieschen Argumentation und wird im folgenden auch keine Rolle spielen. Wenn sich Menschen zu Gruppen verbinden, bilden sie natürlich weder Organismen noch Mechanismen. Ebenso wenig ist wohl der Unterschied zwischen Realität und Idealität geeignet, zur Definition der Gemeinschaft einerseits und der Gesellschaft andererseits herangezogen zu werden. Das Leben in einer Gesellschaft ist nicht weniger real als das in einer Gemeinschaft. Dagegen ist Tönnies' Betonung des *operativen* Charakters wichtig, der mit der Verwendung der Namen *Gemeinschaft* und *Gesell-*

¹⁵ F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a. a. O., S. 3

schaft gemeint ist. Er nennt ausdrücklich die „durch dieses positive Verhältnis gebildete Gruppe ... eine *Verbindung*“. Menschen, wenn sie aufeinander zugehen und sich nicht wechselseitig vernichten wollen, verknüpfen bzw. verbinden sich zu einer Gemeinschaft oder auch zu einer Gesellschaft und realisieren so Operationen, die Max Weber in Rezeption der Theorie Tönnies' später Vergemeinschaftung bzw. Vergesellschaftung genannt hat.¹⁶ Das Resultat oder Produkt der Vergemeinschaftung ist dann die Gemeinschaft, wie das entsprechende Erzeugnis der Vergesellschaftung die Gesellschaft ist.

Von welcher Art ist der Gegensatz, den Tönnies zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft realisiert sieht? Er skizziert: „Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben ... wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt. In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde. Der Jüngling wird gewarnt vor schlechter Gesellschaft; aber schlechte Gemeinschaft ist dem Sprachsinne zuwider. Von der häuslichen Gesellschaft mögen wohl die Juristen reden, weil sie nur den gesellschaftlichen Begriff einer Verbindung kennen; aber die häusliche *Gemeinschaft* mit ihren unendlichen Wirkungen auf die menschliche Seele wird von jedem *empfunden*, der ihrer teilhaftig geworden ist. Ebenso wissen wohl die Getrauten, daß sie in die Ehe als vollkommene Gemeinschaft des Lebens (*communio totius vitae*) sich begeben; eine Gesellschaft des Lebens widerspricht sich selber. Man leistet sich Gesellschaft; Gemeinschaft kann niemand dem Andern *leisten*. ... Gemeinschaft der Sprache, der Sitte, des Glaubens; aber Gesellschaft des Erwerbes, der Reise, der Wissenschaften. ... Im allgemeinsten Sinne wird man wohl von einer die gesamte Menschheit *umfassenden* Gemeinschaft reden, wie es die Kirche sein will. Aber die menschliche Gesellschaft wird als ein bloßes Nebeneinander von einander unabhängiger Personen verstanden. ... Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäß, daß Ge-

¹⁶ Vgl. M. Weber: Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1925, S. 194-215. Zu Webers Rezeption des Gemeinschaft bildenden Handelns vgl. U. Hedtke: „Schumpeter trifft Tönnies“, in: Berliner Debatte INITIAL 11(2000)3, S. 35.

meinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefact verstanden werden soll."¹⁷

Daß man sich „mit den Seinen ... von Geburt an" in Gemeinschaft befinde, halte ich für eine wesentliche Feststellung, die oben bereits mit den Zitaten aus Leibniz' und Aristoteles' Werken präsentiert worden ist. Zeugung und Aufzucht des Nachwuchses ohne Gemeinschaftsbildung in Gestalt der Familie (wie groß oder klein und von welcher Dauer auch immer) ist undenkbar. Nur Zeus vermag Athene ohne eines Weibes Mithilfe aus seinem Haupte zu entbinden. Und nur die christliche Maria empfängt unbefleckt. Die gewöhnlichen, natürlichen Menschen erhalten ihre Gattung via Gemeinschaftsbildung. Dies können wir anerkennen, ohne Tönnies die „unendlichen Wirkungen auf die menschliche Seele“ bestätigen zu müssen, die wir in der häuslichen Gemeinschaft empfinden. Diese können, wie jeder weiß, auch so beschaffen sein, daß schnellste Flucht aus der fraglichen Gemeinschaft als Lösung eines unerträglichen Konflikts realisiert wird. Ebensovienig sind wir gezwungen, das Zusammenleben in einer Gemeinschaft als "dauernd und echt" im Gegensatz zum "vorübergehenden und scheinbaren" in der Gesellschaft anzusehen. Es liegt in solcher Sicht viel Verklärung der Gemeinschaft und ebensoviel Denunziation der Gesellschaft – ein sehr romantisches Erbe.

Lassen wir dieses Erbe beiseite, so finden wir jenseits desselben bei Tönnies Erörterungen, die mit Blick auf eine ökonomische Fundierung der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft von erheblicher Bedeutung sind. Er erklärt: "Die Verfassung des Hauses ist ... wichtig als *Haushaltung*, d. i. in ihrem *ökonomischen* Aspekt, als zusammen arbeitende und zusammen genießende Gemeinschaft. ... Wie ... um der einheitlichen Arbeit willen die Genossen sich teilen und trennen, so findet ... die Wiedervereinigung statt um der notwendigen Verteilung des Genusses willen."¹⁸ Und es wird gesagt: „Gesellschaft ... wird begriffen als eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen, deren Willen und Gebiete in zahlreichen Verbindungen zu einander ... stehen, und doch von einander unabhängig ... bleiben. Und hier ergibt sich die allgemeine Beschreibung der 'bürgerlichen Ge-

¹⁷ F. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 4–5

¹⁸ Ebd., S. 32

sellschaft' oder 'Tauschgesellschaft', deren Natur und Bewegungen die politische Oekonomie zu erkennen beflissen ist: eines Zustandes, worin nach dem Ausdrucke des Adam Smith 'jedermann ein Kaufmann ist'.¹⁹ Diese Beschreibung liefert m. E. den Schlüssel für eine moderne Rekonstruktion des Tönniesschen Ansatzes: Gemeinschaft, so möchte ich vorschlagen zu erklären, wird durch die *unmittelbare Kooperation in der Produktion* realisierbarer (absetzbarer) Güter oder Dienste hervor gebracht. Sie ist wesentlich durch Produktion begründet. Gesellschaft dagegen wird, wie mir scheint, ganz wesentlich durch den *Austausch*, durch den Handel fundiert. Die nationalökonomische Sicht der Gesellschaft, wie sie Tönnies nach Adam Smith bestimmt, ist eine die Sozialtheorie fundierende Erkenntnis der Aufklärung, nicht etwa die perfide Anerkennung des schnöden Schachers, der üblen Profitsucht oder ähnlicher romantisch inakzeptabler menschlicher Aktivitäten.

Um Gemeinschaft als ökonomisch begründete Verbindung zwischen Individuen wahrzunehmen, können wir jede Gruppe vorstellen, die arbeitsteilig ein gemeinsames Produkt hervorbringt. Die in dieser Kooperation realisierte Arbeitsteilung ist – im Unterschied zur *gesellschaftlichen*, durch Austausch vermittelten – *gemeinschaftliche* Arbeitsteilung. Sie tritt nicht nur in der Haushaltung im eigentlichen Sinn auf, sondern ebenso sehr in der Betriebswirtschaft, sei sie nun durch einen Handwerksbetrieb, eine Manufaktur oder eine Fabrik realisiert. Insbesondere bedeutet der durch die industrielle Revolution ermöglichte Übergang zur großen Industrie nicht etwa die "unmittelbare Vergesellschaftung" der Produktion, gegen die das Eigentum als privates rückständig bleibt, sondern die Bildung großer Belegschaften, die Gemeinschaften sind. Wo immer Produktion durch direkte Zusammenarbeit verschiedener Menschen verwirklicht wird, liegt auch Vergemeinschaftung oder Gemeinschaftsbildung vor. Die die Gemeinschaft stiftende Einheit liegt im beabsichtigten Produkt, das durch Einzelarbeit nicht hergestellt werden kann.

Ebenso liegt Gemeinschaftsbildung vor, wo ein gemeinsamer Fonds via Distribution konsumiert wird. Natürlich wird individuell konsumiert. Es ist jedoch ein großer Unterschied, ob die individuelle Konsumtion den Verzehr eines individuellen

¹⁹ Ebd., S. 60

Produkts bedeutet oder die Teilnahme an einem – sagen wir – Festessen einer Gemeinschaft.

René Königs Einwände gegen Tönnies

1958 hat René König über den Begriff der Gemeinschaft erklärt: "Gemeinschaft ist ein in seiner Bedeutung schwankender Grundbegriff für einen besonderen Typ sozialer Verbundenheit. Er spielt, besonders in der deutschen Soziologie, eine verhängnisvolle Rolle, da er mehrdeutig ist, was bei einem ‚Grundbegriff‘ eigentlich nicht der Fall sein sollte."²⁰ Weiter heißt es, daß Tönnies "die Mannigfaltigkeit soziologischer Grundbegriffe durch die Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft ... erfassen zu können glaubte, während die beiden Worte ursprünglich gar keinen Gegensatz bilden, wie leicht in Grimms Deutschem Wörterbuch nachgelesen werden kann. Diese Unklarheit läßt sich schon daraus ermessen, daß für Tönnies Gemeinschaft als das 'vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben' alle 'Interessen' ausschalten soll, während der Sprachgebrauch ohne weiteres die Verbindung Interessen-Gemeinschaft zuläßt. Ebenso unklar ist der Alltagsgebrauch des Wortes, das zunächst einmal völlig unspezifisch jede Art menschlicher Vergesellschaftung überhaupt bezeichnet. Um der Mehrdeutigkeit zu entgehen, die auch beim deutschen Wort ... Gesellschaft vorherrscht, sollte man hier lieber von *sozietaeren Verhältnissen* (oder sozialen ...Beziehungen) sprechen. Davon wäre dann der spezielle Wortsinn von Gemeinschaft zu unterscheiden, nach dem sie eine besonders innige Form der

²⁰ R. König (Hg.): Das Fischer Lexikon Soziologie, Stichwort "Gemeinschaft", Frankfurt a. M. 1958, S. 83–84. Das ist eine methodologisch merkwürdige Argumentation. König gibt für das Wort Gemeinschaft gar keine Definition an, auch nicht die von Tönnies, hat also gar keinen Begriff von der Gemeinschaft unterstellt. Tatsächlich stellt er die Mehrdeutigkeit des zugehörigen Wortes fest – eine Trivialität. Das Wort Punkt etwa wird (wie jedes andere Wort auch) in der Umgangssprache ebenfalls mehrdeutig verwendet, was seiner Stellung im terminologischen System der Geometrie Euklids nicht den geringsten Abbruch tut. Sollte die Verwendung des Wortes Gemeinschaft in der Sozialtheorie deshalb unter Verdacht gestellt sein, weil der deutsche Faschismus das Wort Volksgemeinschaft in sein ideologisches Vokabular integriert hatte, so muß dagegen gesagt werden, daß auf solche Weise der Nazi-Ideologie noch immer ein Kommando über den Sprachgebrauch im Deutschen zugestanden wird – ein unsäglicher Unsinn. Weder Wörter noch Begriffe (durch Definitionen gegeben oder nicht vorhanden) können Rollen spielen, schon gar keine verhängnisvollen.

sozialen Verbindung bedeutet (entweder seelisch als Liebes-Gemeinschaft oder geistig als Freundschaft) und gleichzeitig als solche um ihrer selbst willen gesucht wird (Familie) und nicht um eines Zweckes willen (Verein)."²¹ Gegen diese Argumentation ist zunächst festzustellen: Werden die Wörter *Gemeinschaft* und *Gesellschaft beide* in der Umgangssprache verwendet, so ist selbstverständlich ein Bedeutungsunterschied gemeint, sonst hätten wir nicht zwei Wörter derselben Sprache. Jeder Unterschied aber läßt sich zu einem Gegensatz zuspitzen.

Welche Bedeutung bietet König im Unterschied zu Tönnies an? Er präsentiert das Wort *Gemeinschaft* nunmehr als Zeichen für eine Gesellschaftsart, die durch Liebe seelisch oder durch Freundschaft geistig realisiert wird. Eine materielle Gemeinschaft nach Aristoteles bzw. Leibniz gibt es in diesem Konzept nicht mehr. Alle menschliche Verbindung ist vielmehr gesellschaftlicher Natur. Wenn wir lieben, verwirklichen wir die seelische Gesellschaft; wenn wir uns befreunden, bringen wir die geistige Gesellschaft hervor, beide – nach König – als "besonders innige Form der sozialen Verbindung", die wir auch "Gemeinschaft" nennen mögen. Diese Verflüchtigung der materiellen Gemeinschaft unterstellt auch Plessner in der Identifikation der "Grenzen der Gemeinschaft" gegen den "sozialen Radikalismus". Wer an seine Steuern, an seine Beiträge für Parteien, Gewerkschaften, Vereine, an den Aufwand für den Unterhalt seiner Familie denkt, wird leicht zugeben können, daß Königs wie Plessners Reduktion der Gemeinschaft auf seelische oder geistige Zusammenschlüsse bestenfalls eine Intellektuellenvorstellung ist, nicht aber eine ernst zu nehmende Reflexion der realen Situation.

In seiner *Soziologie in Deutschland*²² hat König Tönnies' Unterscheidung unter logischen Gesichtspunkten thematisiert: "Gemeinschaft und Gesellschaft sind ... für Tönnies zwei einander im strengen Sinne ausschließende Gegensätze ... Wenn wir diesen ... Tatbestand im Sinne der Logik ausdrücken wollten, *müßten wir Gemein-*

²¹ Ebd., S. 84. König nimmt hier Tönnies' romantische Sicht der Gemeinschaft auf, die tatsächlich im fraglichen Text nur die Bedeutung eines Hinweises auf den umgangssprachlichen Wortgebrauch hat. Tönnies' strikt ökonomische Determination der Gemeinschaft wie der Gesellschaft kommt gar nicht zur Sprache. Sollte das Charakteristikum der bornierten wissenschaftlichen Arbeitsteilung sein, nach welcher sich der Soziologe für ökonomische Rasonnements seiner Vorgänger gar nicht interessiert? König reduziert jedenfalls Tönnies' Gemeinschaftsauffassung auf eine Karikatur ihrer selbst.

²² R. König: *Soziologie in Deutschland*. Begründer, Verfechter, Verächter, München/Wien 1987

schaft und Gesellschaft als ein kontradiktorisches Gegensatzpaar bezeichnen."²³ Mit solcher Deutungsmöglichkeit setzt König voraus: "Wenn Gemeinschaft und Gesellschaft ein kontradiktorisches Begriffspaar darstellen, dann heißt das, *daß es einen dritten Begriff innerhalb des damit bezielten kategorialen Rahmens nicht gibt.* Das scheint weitgehend die Meinung von Tönnies zu sein."²⁴ Daß dieser eine Entgegensetzung im Sinne hat, ist selbstverständlich nicht zu bestreiten. Daß sie jedoch kontradiktorischer Natur sein soll, ist ganz und gar Königs Sicht, die einigermaßen rücksichtslos gegen die logische Bestimmung der Kontradiktion formuliert wird. Diese unterstellt nichts weiter als die Satzbildung sowie die Operationen der Konjunktion und der Negation, wobei letztere die sogenannte "äußere" Negation ist, d. h. positiv gegebene Prädikationen nur ausschließt, nicht aber durch andere ersetzt. Die Negation der Gemeinschaft kann in diesem Sinne logisch von einer thematisierten Gruppe niemals etwas anderes sagen als: Diese ist keine Gemeinschaft (bzw.: Es ist nicht so, daß diese Gruppe eine Gemeinschaft ist). Daraus zu folgern: Also ist diese Gruppe eine Gesellschaft, setzte voraus, daß die Definition:

Gesellschaft =_{df} nicht Gemeinschaft,

in der zugrunde liegenden Theorie angenommen sei. Davon kann jedoch bei Tönnies nirgends die Rede sein. Tönnies' Definitionen lauten:

Gemeinschaft =_{df} Verhältnis des realen und organischen Lebens;

Gesellschaft =_{df} Verhältnis der ideellen und mechanischen Bildung.

Neben der Annahme, Tönnies' Unterscheidung als Formulierung eines kontradiktorischen Gegensatzes zu verstehen, erörtert König als weitere Deutungsmöglichkeit: "Wenn dagegen der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als konträrer gefaßt wird, *dann müßte es zwischen beiden Polen ein Mittleres (oder vielleicht sogar mehrere) geben.*"²⁵ Und das hieße, daß "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" nicht allein die durch wechselseitige Bejahung des anderen Willens und Leibes bestimmten Verbindungsarten zwischen Menschen bezeichnen könnten – eine Ansicht, die Tönnies in der Tat nicht hat. Nach mancherlei weiteren Erwägungen zur Interpretation hält König schließlich fest, "daß Tönnies von Gesellschaft im engeren

²³ Ebd., S. 143

²⁴ Ebd., S. 143–144.

²⁵ Ebd., S. 144

Sinne überhaupt keine adäquate Vorstellung hat. Sie wird der Gemeinschaft (A) einfach als die Verneinung aller wesentlichen Merkmale der Gemeinschaft entgegengestellt (also non-A), wobei die positive Bestimmung in ihr selber (als B) völlig verfehlt wird. So bleibt denn nur der ... Ausweg zu sagen, daß Gesellschaft ohne Gemeinschaft undenkbar ist, was aber ... die Frage nahe legt, ob es denn sinnvoll war, beides mit so viel Aufwand voneinander zu trennen, um es dann am Schluß doch wieder zusammenzuführen."²⁶

Dieses harte Urteil unterstellt, daß Tönnies' Version des Gegensatzes zwischen der Gemeinschaft und der Gesellschaft logisch nicht anders denn im Sinne des kontradiktorischen oder konträren Gegensatzes gedeutet werden könne. Das ist jedoch unhaltbar, wenn man den ausdrücklich operativen Charakter seiner Dichotomie in Rechnung stellt. Es ist dann nämlich unabhängig von Königs Wahrnehmung in Rechnung zu stellen, daß die Handlungen des Vergesellschaftens einerseits und des Vergemeinschaftens andererseits einen *dualen* Gegensatz konstituieren, der ebenfalls einen logischen Ausdruck hat. Unterstellen wir die Gesellschaftsbildung mit Blick auf den ökonomischen Austausch (den König gar nicht diskutiert) als eine Verbindungsart, die assoziativen Charakter hat, die Gemeinschaftsbildung mit Blick auf die kooperative Produktion aber als eine Verknüpfungsweise unifizierender Natur, so ist wohl einzusehen, daß Tönnies den *Dualismus* thematisiert, der durch die Operationsarten des Anschließens (Adjungierens, Vereinigens) einerseits und des Zusammenschließens (Konjungierens, Vereinens) andererseits in der Logik präsentiert wird.²⁷

²⁶ Ebd., S. 189

²⁷ Wenn man bedenkt, daß die Wörter *adiungere* und *coniungere* in der römischen Landwirtschaft das Anfügen einerseits und das Zusammenfügen andererseits meinen, hat man eine sehr gut vorstellbare Anschauung zur Verfügung: Wer Pferde zusammenspannt, konjungiert; wer ein Pferd den Wagen ziehen läßt und ein zweites am Wagenende anbindet, der adjungiert. In der Aussagenlogik verwenden wir die beiden Wörter zur Bezeichnung bestimmter Verbindungen von Sätzen (Aussagen). Und in ihr ist unter Verwendung der Negation erklärbar, daß Konjunktion und Adjunktion gegeneinander duale Operationen sind. Nun ist wohl einzusehen, daß man nicht nur Pferde, Ochsen oder Sätze konjungieren oder adjungieren kann, sondern auch Menschen. Selbstverständlich sind die Eigenschaften der entsprechenden Operationen auch von den Objekten abhängig, auf die sie angewandt werden. Sätze können wir negieren, Pferde und Menschen in einem unmittelbar klaren Sinne nicht. Daher ist das Dualitätsprinzip mit Bezug auf die angegebenen Operationen in der Logik präzise zu beschreiben, in der Sozialtheorie nicht ohne weiteres.

Sind S_1 und S_2 zwei beliebige Sätze sowie $S_1 \wedge S_2$ und $S_1 \vee S_2$ deren Konjunktion und Adjunktion, so gilt auslagenlogisch die Implikation der Form $S_1 \wedge S_2 \Rightarrow S_1 \vee S_2$. Durch sie wird angezeigt, wie die Redeweise vom dualen Gegensatz zwischen beiden Operationsarten verstehen ist. Dieser Gegensatz ist nicht exklusiv, sondern durch eine Implikation vermittelt, deren Glieder beide Operationen mit der Bedeutung sind, daß die Konjunktion hinreichende Bedingung der Adjunktion, die Adjunktion notwendige Bedingung der Konjunktion ist.

Denkt man die Vergemeinschaftung als soziale Konjunktion (Vereinung), die Vergesellschaftung als soziale Adjunktion (Vereinigung), so könnte man sagen, daß die Gemeinschaft als hinreichende Bedingung der Gesellschaft, die Gesellschaft umgekehrt als notwendige Bedingung der Gemeinschaft bestimmt ist. Dies würde die Schwierigkeit des fraglichen Wortgebrauchs in der Umgangssprache erklären.²⁸ Zugleich wäre in dieser Sicht die Untrennbarkeit der Gesellschaft von der Gemeinschaft und umgekehrt erklärt. Und es ist durchaus möglich, diesen Dualismus als den theoretischen Gegenstand anzusehen, den Tönnies mehr oder weniger deutlich unter dem Titel "Gegensatz" thematisiert hat. Daß, wie König sagt, "Gesellschaft ohne Gemeinschaft undenkbar ist", wird damit akzeptiert, aber mitnichten die duale Entgegensetzung zwischen beiden desavouiert.

Für König "taucht der Gedanke auf, ob wir uns nicht ausschließlich in verbalen Scheinproblemen herumdrehen, denen wir vielleicht viel näherkommen würden, wenn wir uns zu dem Eingeständnis entschließen wollten, daß im Deutschen – schon rein sprachlich besehen – die Worte Gemeinschaft und Gesellschaft *weder entgegengesetzt noch gleich, sondern einfach unklarer und unentschiedener Zuordnung sind*".²⁹ Und weiter wird erwogen, "ob es ratsam sei, die Diskussion um die soziologischen Grundbegriffe von vornherein mit der untilgbaren Hypothek einer notorischen sprachlichen Unklarheit zu belasten, gegen die bisher die besten Köpfe vergeblich angegangen sind. In diesem Sinne wäre es wahrscheinlich der Sache dienli-

²⁸ Im Sinne dieser Deutung erklärt das von einem Autorenkollektiv unter Leitung G. Kempckes 1984 im Akademie-Verlag Berlin publizierte Handwörterbuch der deutschen Gegenwartssprache das Wort gesellen durch den Ausdruck „sich jemandem anschließen“ (a. a. O., 1. Bd. A – K, S. 475). Das ist exakt der operative Sinn des Wortes Adjunktion.

²⁹ R. König: Soziologie in Deutschland, a. a. O., S. 189

cher, wenn wir uns entschließen könnten, diese Begriffe überhaupt nicht mehr zu verwenden."³⁰

Ich gestehe, daß mir diese Überlegungen wie eine Kapitulation vor der Aufgabe theoretischer Produktion erscheinen. Erstens versteht es sich von selbst, daß die Bedeutungen von Wörtern im umgangssprachlichen Gebrauch nicht *Begriffe*, sondern *Vorstellungen* sind, so daß erst mit der wissenschaftlichen Theorienbildung in der Tat Begriffe per definitionem eingeführt werden. Zweitens ist die Existenz unterschiedlicher Wörter in der Umgangssprache gewiß ein Index dafür, daß unterschiedliche Vorstellungen in ihr gemeint sind, wenn sie auch nicht in jeder möglichen Kommunikation präzise bestimmt werden. Es ist daher selbstverständlich, daß unterschiedliche Bezeichnungen in den natürlichen Sprachen für die Theoriebildung die Möglichkeit induzieren, zu unterschiedlichen Begriffen zu gelangen. Und es gibt nicht den geringsten Grund, diese Möglichkeit ausgerechnet mit Blick auf die Vagheit umgangssprachlicher Artikulation für unrealisierbar anzusehen. Wollte man solche Unrealisierbarkeit anerkennen, müßte man den Übergang von der Umgangssprache zur Fachsprache überhaupt als untubar betrachten, mithin den Anspruch auf Theoriebildung schlechthin aufgeben. Das wäre nichts anderes als die Selbstaufgabe der Wissenschaft.³¹

König faßt seine Ansicht wie folgt zusammen: "Wenn wir ... erst einmal so weit gekommen sind zuzugestehen, daß *Gemeinschaft ohne Gesellschaft genau so wenig bestehen kann wie umgekehrt Gesellschaft ohne Gemeinschaft, dann zeigt sich mit überwältigender Klarheit, dass der ganze Ansatz verfehlt war und daß wir in jeder*

³⁰ Ebd., S. 190

³¹ Nach den Konjunkturen des Zeitgeistes treten Tendenzen solcher Art in den Sozialwissenschaften immer wieder auf. Das jüngste Beispiel liefert Heinz Bude, der nunmehr auch den Gesellschaftsbegriff – und zwar biotechnologisch – angegriffen wähnt und daher findet, daß die Soziologie ausgedient habe. Er empfiehlt: „In dieser Situation bietet sich der Lebensbegriff als Ersatz für den schal gewordenen Gesellschaftsbegriff an.“ Vgl. H. Bude: „Die normative Kraft des Physischen“, in: Der Tagesspiegel vom 5. Januar 2002, S. 25. Die Neue Zürcher Zeitung publizierte diesen Artikel in ihrer Ausgabe vom 15./16. Dezember 2001.

Bude suggeriert sich den Gebrauch von Begriffen, wo er unverdrossen Wörter verwendet. Welchen Begriff von der Gesellschaft unterstellt er? Was ist gewonnen, wenn das Wort Gesellschaft durch das Wort Leben ersetzt wird? Soll künftig dilettantisch Biologie als Lehre vom Leben betrieben werden, wo bisher feuilletonistisch Soziologie als Lehre von der Gesellschaft abgehandelt worden ist? Obendrein: Wie kann ein Begriff – im Unterschied zu einem Bier – schal werden? Oder gibt Bude nur Mephistos Rolle: "Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen; denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein"?

Hinsicht auf eine Schicht jenseits dieses Gegensatzes verwiesen werden, der nur ein scheinbarer ist."³² Dieses Argument hat nur Sinn, wenn voraussetzungsgemäß die wechselseitige Bedingtheit der Gesellschaft durch die Gemeinschaft et vice versa die Rechtfertigung dafür sein soll, die Feststellung ihres Dualismus für "verfehlt" zu halten. Aber wozu dann überhaupt die Unterscheidung, die doch eben mit Königs Erkenntnis, "daß Gemeinschaft ohne Gesellschaft genau so wenig bestehen kann wie umgekehrt Gesellschaft ohne Gemeinschaft", gerade ausgesprochen ist? Diese Erkenntnis, statt Tönnies' Unterscheidung überflüssig zu machen, provoziert diese geradezu. So ist denn zu konstatieren, daß König wirklich etwas anderes sagt, als er zu sagen meint. Kann das eine nicht ohne das andere bestehen, ist eben von dem einen *und* von dem anderen die Rede und folglich der Versuch legitim, das eine *wie* das andere jeweils für sich zu bestimmen. Und eben darin besteht Tönnies' Versuch.

Über die kommunistische Gemeinschaftsauffassung und ihre Grenze

Mein Rückgriff auf Tönnies' Unterscheidung der Gesellschaft von der Gemeinschaft basiert auf dem Interesse zu verstehen, was in den gut 74 Jahren zwischen dem November 1917 und dem Dezember 1991 mit der Errichtung und dem Zusammenbruch der kommunistischen Parteiherrschaft in Ost- und Mitteleuropa eigentlich (d. h. im sozialtheoretischen Sinne) geschehen ist. Stellt man in Rechnung, daß die kommunistische Machtübernahme im November 1917 der Realisierung der Idee gegolten hat, die soziale Frage durch die „Expropriation der Expropriateure“, d. h. durch die Herstellung des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln, zu lösen, so versteht sich, daß eben diese Machtübernahme auf die Ersetzung der Gesellschaft durch die Gemeinschaft hinausgelaufen ist.³³ Indem nämlich die Gemeinschaft, politisch realisiert durch den kommunistisch geleiteten Staat, das Sonder- oder Privatei-

³² R. König: Soziologie in Deutschland, a. a. O., S. 190

³³ Plessner hat diese Konsequenz durchaus vorausgesehen: Die Kritik der Marxschen Doktrin "an der kapitalistischen Gesellschaft wirkt als Todesurteil über alle Gesellschaft, weil die revolutionär-messianische Komponente radikalen Gesinnungswandel voraussetzt." H. Plessner: Grenzen der Gemeinschaft, a. a. O., S. 33. Ich würde weniger revolutionären Messianismus namhaft machen (der nicht geleugnet werden soll) und mehr die entschiedene Negation des Handels und des Geldes, die in der Tat alle Gesellschaft ausschließt.

gentum an den Produktionsmitteln beseitigt, sind die Grundbedingungen vom Gemeinwesen akzeptierter gesellschaftlicher Existenz im Inneren der kommunistisch beherrschten Nation aufgelöst, ist der ökonomische Verkehr (Austausch) durch die Distribution ersetzt worden. Die Gemeinschaft hat mit der Herstellung des ausschließlichen Gemeineigentums am Produktivvermögen den Rang der exklusiven, mit Tönnies zu sprechen, Verbindungsart unter den entsprechenden Individuen erlangt. Die Gesellschaft, der private Austausch, wird in den Untergrund gedrängt, wo sie freilich als Tauschhandel mit einer Währung, die in der DDR "blaue Kacheln" genannt wurde, ihr Dasein als grauer oder schwarzer Markt fristet.

Die kommunistische Intention, soweit sie bis dato ausgebildet worden ist, richtet sich unmißverständlich auf die Zerstörung des Marktes, des privaten Handels, der Profitbildung (Profit = Zins + Gewinn) etc.. Der europäische Kommunismus des 20. Jahrhunderts, mit der Inkubationsphase des Bolschewismus zwischen 1900 und 1903 und seiner Endstellung zwischen 1989 und 1991 ein wesentlich russisch dominiertes Phänomen, hat demnach im Sinne der Unterscheidung Tönnies' ohne Zweifel die Gemeinschaft *gegen* die Gesellschaft gekehrt. Nur jene Phasen, die in Rußland „Neue Ökonomische Politik“ (1921–1928) und in der DDR „Neues Ökonomisches System der Planung und Leitung“ (1962–1971) hießen, stellten tendenziell die Attacke auf den Markt, also auf die Gesellschaft im Innern, in Frage. Die kommunistische Feindschaft gegen das Privatvermögen beließ jedoch diese Entwicklungsphasen im Versuchsstadium, so daß ihre Potentiale nicht genauer erkannt werden konnten.

Der moderne russische Kommunismus ist ideologisch auch auf seine Marx-Rezeption zurückzuführen. Und Marx bildet sein Konzept unter Voraussetzung der Existenz des deutschen Kommunismus aus, der in seinen frühen Vertretern die Proklamation der Gemeinschaft (als Gütergemeinschaft) unumwunden artikuliert hat. 1837 erklärt zuerst Moses Heß die Gütergemeinschaft als strengste Erfüllung des Gleichheitspostulats der französischen Revolution.³⁴ 1839 publiziert Wilhelm Weit-

³⁴ M. Heß: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's, Stuttgart 1837. Wieder abgedruckt in: M. Heß: Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850 (Eine Auswahl), hg. von W. Mönke, Berlin 1980, S. 1–74

ling seine Programmschrift.³⁵ August Becker, der Freund Wilhelm Weitlings, hat 1844 eindrucksvoll erklärt: „Kommunismus bezeichnet besser als jedes andere Wort das, worauf wir am meisten Gewicht legen, das, was wir wollen und erstreben. Kommunist heißt Gemeinschaftler oder Gemeinschaftler, wenn ihr wollt. Die Übersetzung klingt aber zu deutschümlich, wie ihr merken werdet; deshalb bedienen wir uns lieber des fremden Worts, das, dem Bluntschli sei's gedankt, jetzt sehr populär geworden ist. Daß die Worte ‚kommun‘, ‚gemein‘ infolge des Sprachgebrauchs der Aristokraten (Ausgezeichneten), deren Leibbeigne unsere Voreltern waren, eine üble Nebenbedeutung bekommen haben, geniert uns wenig. Gerade deshalb liegt es in unserem Interesse, den Namen, nach dem wir genannt sind, nicht abzulegen, sondern zu Ehren zu bringen. Ja, Brüder, es liegt im Interesse des gemeinen Volks, zu dem ja auch ihr gezählt werdet; es liegt im Interesse der niederen Stände, denen ihr alle angehört, das Gemeine, das Niedere, das Verachtete, das Unedle zu erhöhen und adlig zu machen!"³⁶

Die marxistische Begründung des Kommunismus beginnt insbesondere Friedrich Engels mit seiner *Kritik der Nationalökonomie* und darin mit einer ausgesprochen moralisierenden Position, der die klassische Nationalökonomie als eine komplette Bereicherungswissenschaft gilt. "Die Nationalökonomie", sagt Engels, "entstand als eine natürliche Folge der Ausdehnung des Handels, und mit ihr trat an die Stelle des einfachen, unwissenschaftlichen Schachers ein ausgebildetes System des erlaubten Betrugs, eine komplette Bereicherungswissenschaft." Und weiter heißt es in unmißverständlich moralischer Empörung: "Diese aus dem gegenseitigen Neid und der Habgier der Kaufleute entstandene Nationalökonomie oder Bereicherungswissenschaft trägt das Gepräge der ekelhaftesten Selbstsucht auf der Stirne."³⁷ So schreibt ein junger Mann, aufgewachsen in der pietistischen Mentalität seiner Umwelt, im Alter von 23 Jahren. Ihm kann man wohl nachsehen, daß er den "ekelhaften Schacher" zu attackieren willens ist. Es gibt aber keinen Grund anzunehmen, daß ein ernsthaftes Studium etwa von Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776) oder von Ri-

³⁵ Vgl. W. Weitling: *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*. Neudruck, Glashütten/Ts. 1973

³⁶ A. Becker: *Was wollen die Kommunisten?*, Lausanne 1844, S. 46

³⁷ F. Engels: „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie“. in: MEW Bd. 1, S. 499

cardos *Principles of Political Economy and Taxation* (1817) diese Sicht objektiv legitimiert.

Sicher ist, daß die marxistische³⁸ *Kritik der Nationalökonomie* eine Rezeption der frühen Entgegensetzung zwischen Ökonomen einerseits und Sozialisten bzw. Kommunisten andererseits bedeutet, die in der englischen Reflexion der sozialen Frage seit den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts realisiert worden ist. Engels hat das auch klar mitgeteilt: "Der einzig *positive* Fortschritt, den die liberale Ökonomie gemacht hat, ist die Entwicklung der Gesetze des Privateigentums." Die Gegner des Privateigentums aber sind "imstande ..., in ökonomischen Fragen auch ökonomisch richtiger zu entscheiden", wie "die englischen Sozialisten längst praktisch und theoretisch bewiesen" haben.³⁹ In diese Reihe der Gegner des Privateigentums, vornehmlich durch die Anhänger Robert Owens vertreten, gliedert sich Engels ein und begründet darauf die marxistische *Kritik der Nationalökonomie*.

Sie entsteht ersichtlich unter Voraussetzung des moralischen Protests gegen die sozialökonomischen Folgen der industriellen Revolution für die Arbeiterschaft und favorisiert darin die kommunistischen Ideen wahrer Gemeinschaftlichkeit oder der "klassenlosen Gesellschaft", ökonomisch fundiert durch das Gemeineigentum an den Produktionsmitteln. Mit ihr läßt sich der moderne Kommunismus⁴⁰ erstmals auf die bestehenden ökonomischen Theorien ein, ohne jedoch seine eigenen Voraussetzungen wissenschaftlich zu prüfen. Er bemerkt daher nicht, daß seine Kritik auf die *Negation der Gesellschaft überhaupt* gerichtet ist, daß obendrein insbesondere die Wissenschaft attackiert wird, wenn auch zunächst allein in der Gestalt der „bürgerli-

³⁸ Ich verwende den Terminus *marxistisch* zur Bezeichnung der – wesentlich durch Engels begründeten – Parteimeinung über die Lage und die geschichtlichen Aufgaben der Arbeiter. In diesem Sinne ist der Marxismus zuerst durch den *Anti-Dühring* von 1877/78 festgestellt und parteiverbindlich geworden. Es kann aber zweifellos behauptet werden, daß die *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* die Intention desselben deutlich vorstellen. Mit dem Terminus *Marxsche Theorie* bezeichne ich ausschließlich die in den von Marx selbst publizierten Texten präsentierte Lehre. Marx wußte, wie bekannt, daß er jedenfalls kein Marxist, d. h. keiner Partei *dienstbar*, war. Für Engels war dieser Dienst sehr wohl akzeptierte Verhaltensintention.

³⁹ Ebd., S. 502

⁴⁰ Ihn datiere ich nach seinem Beginn mit Babeufs *Manifest der Plebejer* vom 30. November 1795. Selbstverständlich ist der Kommunismus überhaupt ein sehr altes Konzept, mit dem stets die Gemeinschaft gegen die individuellen Sonderinteressen zur beherrschenden Geltung kommen soll, ökonomisch fundiert durch die Gütergemeinschaft und das Gemeineigentum an den Produktionsmitteln. Es ist wichtig, sich die Arten des Kommunismus zu vergegenwärtigen, wie sie historisch aufgetreten sind. Der *moderne* Kommunismus (der Kommunismus seit Babeuf) setzt die industrielle Revolution und ihre sozialen Folgen voraus, auf die er reagiert.

chen Bereicherungswissenschaft" (d. h. der Nationalökonomie, später finden sich auch andere „bürgerliche" Wissenschaftsarten).

Die moralische Protestation bleibt ein durchgehender Zug in der Entwicklung des Marxismus. Engels schreibt noch 1884: "Es sind die niedrigsten Interessen – gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz –, die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmachlichsten Mittel – Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen."⁴¹ Und demgemäß scheint ihm der Übergang von den naturwüchsigen Gemeinwesen zur Zivilisation eine "Degradation" zu sein, "ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft".⁴² Diese Mär vom "edlen Wilden" kennt die europäische Geistesgeschichte seit der Kulturkritik Rousseaus. Engels übernimmt sie aus der Reproduktion durch Fourier und betont nochmals: "Die platte Habgier war die treibende Seele der Zivilisation von ihrem ersten Tag bis heute, Reichtum und abermals Reichtum und zum drittenmal Reichtum, Reichtum nicht der Gesellschaft, sondern dieses einzelnen lumpigen Individuums, ihr entscheidendes Ziel."⁴³ Die verräterische Redeweise vom "einzelnen lumpigen Individuum" und die unmateriale Denunziation der Habsucht als der treibenden Seele der Zivilisation machen deutlich, daß die *Kritik der Nationalökonomie* eine klar außerwissenschaftliche Quelle hat – nämlich die der Empörung des verletzten Gemüts.

Als Marx mit Ruge die Deutsch-Französischen Jahrbücher entwarf und das Manuskript seines künftigen Freundes erhielt, war er zwar schon durch ökonomische Probleme, wie man heute sagt, sensibilisiert worden⁴⁴, aber die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* folgen klar der von Engels gelegten Spur, was Marx auch zeit seines Lebens anerkannt und geachtet hat. Es heißt in ihnen in völliger Übereinstimmung mit Engels, daß "das *Unglück* der Gesellschaft der Zweck der

⁴¹ F. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: MEW Bd. 21, S. 97

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 171

⁴⁴ Vgl. seine Artikel in der Rheinischen Zeitung seit dem 16. Oktober 1842 in: MEW Bd. 1, 105–147

Nationalökonomie" sei⁴⁵, diese selbst die bürgerliche Reflexion der bürgerlichen Gesellschaft, der "entfremdeten Arbeit", und es wird in gleicher Entsprechung notiert: "Nicht nur wächst der *Cynismus* der Nationalökonomie relativ von Smith über Say bis zu Ricardo, Mill etc; ... sondern auch positiv gehen sie immer und mit Bewußtsein weiter in der Entfremdung gegen d[en] Menschen als ihr Vorgänger, aber *nur*, weil ihre Wissenschaft sich consequenter und wahrer entwickelt."⁴⁶

Die bloß moralisierende *Kritik der Nationalökonomie* hat sicher für die Erklärung der Existenz und Orientierungspotenz der kommunistischen Idee zur Lösung der sozialen Frage erhebliche Bedeutung. Marx, der Engels' Ansatz weiterführt, erklärt: „Die Nationalökonomie ... faßt das *Gemeinwesen* des *Menschen* ... unter der Form des *Austausches* und des *Handels* auf. Die *Gesellschaft*, sagt Destutt de Tracy, ist eine *Reihe von wechselseitigen échanges*. Sie ist eben diese Bewegung der wechselseitigen Integration. Die *Gesellschaft*, sagt Adam Smith, ist eine *Handelstreibende Gesellschaft*. Jedes ihrer Glieder ist ein *Kaufmann*."⁴⁷ Und mit diesen Voraussetzungen schließt nun Marx: "Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der Menschlichen Bestimmung entsprechende *fixirt*."⁴⁸ Wieso *sieht* Marx angesichts der schlichten Feststellung Smiths, daß jeder Mensch in der (gesellschaftlichen) Arbeitsteilung vom Austausch lebt, daher "in gewissem Maße zum Kaufmann" wird, die Fixierung der "entfremdeten Form des geselligen Verkehrs" als quasi-axiomatischen Ansatz der Nationalökonomie? Er kann dies nur, sofern ihm der Kaufmann, der Händler, der Austauschende überhaupt a priori als *der entfremdete*

⁴⁵ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte vom Jahre 1844. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von J. Höppner. Leipzig 1988, S. 98

⁴⁶ Ebd., S. 153

⁴⁷ Vgl. Destutt de Tracy: *Eléments d'idéologie. IVE et Ve parties*. Paris 1826, p. 68. Smith sagt: "Wenn die Arbeitsteilung sich einmal völlig durchgesetzt hat, kann ein Mensch nur noch einen sehr kleinen Teil seines Bedarfs durch Produkte seiner eigenen Arbeit decken. Den weitaus größten Teil davon befriedigt er durch Austausch des seine eigene Konsumtion überschießenden Teils seiner eigenen Arbeitsprodukte gegen solche Arbeitsprodukte anderer Menschen, die er gerade benötigt. Jeder lebt also vom Austausch oder wird in gewissem Maße zum Kaufmann, und die Gesellschaft entwickelt sich im eigentlichen Sinne des Wortes zu einer handeltreibenden Gesellschaft" (A. Smith: *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, Erster Band, Berlin 1963, S. 31).

⁴⁸ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 230

Mensch gilt. Nur so kann er *sehen*, daß die Nationalökonomie die entfremdete Form als die wesentliche und ursprüngliche fixiert.

Die Rechtfertigung, den Handel als Entfremdung zu denken, erfolgt mit dem Hinweis auf das Privateigentum: "Die Nationalökonomie ... geht aus von dem *Verhältniß des Menschen zum Menschen*, als dem des *Privateigenthümers zum Privateigenthümer*. Wenn der Mensch als *Privateigenthümer* vorausgesetzt wird, ... so ist der *Verlust* oder das *Aufgeben* des Privateigenthums eine *Entäusserung des Menschen*, wie des *Privateigenthums* selbst. ... Den Fall der *Gewalt* ausgenommen – wie komme ich ... dazu, an einen andern Menschen *mein* Privateigenthum zu entäussern? Die Nationalökonomie antwortet richtig: Aus *Noth*, aus *Bedürfniß*. ... Beide Eigenthümer werden also getrieben, ihr Privateigenthum aufzugeben ... Jeder entäussert ... einen Theil seines Privateigenthums an den andern. Die *gesellschaftliche* Beziehung ... ist also die *Wechselseitigkeit* der *Entäusserung* ... Der *Tausch* ... ist ... darum ... der *entäusserte* Gattungsakt. ... Er ist darum ebenso das Gegentheil *des gesellschaftlichen* Verhältnisses."⁴⁹

Was also rechtfertigt die Wahrnehmung des Tauschs als *entfremdeter Sozialität*? Offensichtlich die Entscheidung des Wahrnehmenden, über die Entäußerung, den Verkauf die *Aneignung*, den Ankauf auszublenden, d. h. nicht zu denken, daß die identifizierte wechselseitige Entäußerung ebensosehr und im identisch selben Zusammenhang wechselseitige Aneignung ist, daß daher das Ausgehen vom Privateigentum die unaufhebbare *Einheit von Entäußerung und Aneignung* bedeutet und keineswegs die Reduktion auf das Moment allein der Entäußerung. Dieser Umstand ist so einsichtig und plausibel, daß man sich unwillkürlich fragen muß: Wie kann Marx im Verkauf den Ankauf übersehen? Warum erkennt er im *Aufgeben* das *Einnehmen* nicht? Er sagt: "Wenn ich *mehr* producire, als ich unmittelbar selbst von dem producirten Gegenstand brauchen kann, so ist meine *Mehrproduktion* auf dein Bedürfniß *berechnet*, raffinirt. Ich producire nur dem *Schein* nach ein Mehr von diesem Gegenstand. Ich producire der Wahrheit nach einen *andern* Gegenstand, den Gegenstand Deiner Produktion, den ich gegen dieß Mehr auszutauschen gedenke ... Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, ... ist daher auch ein bloßer

⁴⁹ Ebd., S. 231–232

Schein ... Die Absicht der *Plünderung*, des *Betrugs* liegt nothwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, ... so suchen wir uns nothwendig zu betrügen. Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings deiner *Anerkennung*. Unsere wechselseitige Anerkennung ... ist aber ein Kampf ... Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der Gewandteste übervorteilt den andern."⁵⁰ Es ist also der Austausch unter den Bedingungen des persönlichen Privateigentums für Marx a priori nichts als aufgehobener Raub, aufgehoben unter der Voraussetzung, daß "das Reich der physischen Kraft gebrochen" ist, und daher permanente Übervorteilung wenigstens in der persönlichen Intention der Tauschenden. Sie sind eigennützig, und folglich ist die im Tausch präsentierte Sozialität reiner Schein, die Einheit des Gebens und des Nehmens bloßes Theater, die Entäußerung mithin der Kern der Sache.

Man kann gewiß nicht leugnen, daß Handeln und Kriegführen historisch sehr häufig zusammen auftreten, der Händler bei günstigen Umständen zum Krieger mutiert, der Krieger sich angesichts gegnerischer Macht zum Händler besänftigt. Die Geschichte des westeuropäischen Handels liefert dafür Beispiele in Fülle. Dennoch muß der Einwand gestattet sein: Wenn "das Reich der physischen Kraft gebrochen" ist, darf dann nicht angenommen werden, daß das Phänomen der wechselseitigen Anerkennung im Tausch vom Schein zur *wirklichen Erscheinung* der Sozialität wird? Ist der Kaufmann *notwendig* die Maske des Kriegers? Oder ist er auch als der *Transportarbeiter* zu denken, der der Gesellschaft Verkehrswege eröffnet, ohne die sie nicht bestehen kann?

Marx hat selbst den theoretisch bedeutenden Schritt vollzogen festzustellen: "Was aber die Transportindustrie verkauft, ist die Ortsveränderung selbst."⁵¹ Die Transportarbeit ist in Marx' Ökonomie als wertbildend angenommen: "Die absolute Wertgröße, welche der Transport den Waren zusetzt, steht ... im direkten Verhältnis zu den zu durchlaufenden Entfernungen."⁵² Insofern also der Händler Transportarbeit verrichtet – und das darf ja doch für den wirklichen Verkehr als gegeben unter-

⁵⁰ Ebd., S. 241–242

⁵¹ K. Marx: Das Kapital, Bd. 2, in: MEW Bd. 24, S. 60

⁵² Ebd., S. 152

stellt werden –, ist er nicht maskierter Krieger, sondern produktiver Produzent. Wie kommt es, daß Marx diesen Schluß nicht zieht?

In den *Grundrissen* heißt es: "Es ist nichts häufiger, als Transport etc., soweit sie mit den Handel zusammenhängen, in die reinen Zirkulationskosten hereinzubringen. Soweit der Handel ein Produkt auf den Markt bringt, gibt er ihm eine neue Form. Er verändert zwar nur das örtliche Dasein. ... Er gibt dem Produkt einen neuen Gebrauchswert (und dies gilt bis herab zum Detailkrämer, der wiegt, mißt, einpackt und so für den Konsum dem Produkt Form gibt), und dieser neue Gebrauchswert kostet Arbeitszeit; ist also zugleich Tauschwert. Das Bringen auf den Markt gehört in den Produktionsprozeß selbst. Das Produkt ist erst Ware, erst in Zirkulation, sobald es sich auf dem Markt befindet."⁵³ Wie man sieht, reduziert Marx die sinnlich-gegenständliche Zirkulation, den wirklichen ökonomischen Verkehr auf den Augenblick der Preisverhandlung und wechselseitigen Übergabe von Ware und Geld auf dem Markt. Er entsinnlicht, vergeistigt die Zirkulation, um den Transport der Produktion zuschlagen und so die mitgebrachte Aversion gegen den Kaufmann beibehalten zu können. Die Transportarbeit als tatsächliche Wertschöpfung zu erkennen, ist eine großartige ökonomische Erkenntnis. Um jedoch das Entfremdungstheorem erhalten zu können, wird diese Erkenntnis so in das System eingegliedert, daß der wirkliche Händler im Interesse seines Daseins in der Marxschen Theorie als Schacherer um seine Transportarbeit gebracht wird, während letztere als eine unter den vielen Produktionsarten auftritt.

Dies ist sozusagen der Schachzug, den Marx in seiner ökonomischen Theorie ausführt, um seine Position in der *Kritik der Nationalökonomie* abzusichern. Verzichtet man auf ihn, so versteht sich, daß der Händler unter bestimmten historischen Umständen gewiß als maskierter Krieger gedacht werden kann, nicht aber unter den systematischen Gesichtspunkten der ökonomischen Theorie, die mit der Anerkennung des Austauschs selbstverständlich seine Träger als unverzichtbare Akteure desselben akzeptieren muß. Daher kann der Händler nur in seiner Genesis als maskierter Krieger vorgestellt werden. Ist der Arm des Gesetzes hinreichend durchsetzbar, endet der Versuch des Händlers, Krieger zu werden, mit seiner gerichtlichen

⁵³ K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 42, S. 535

Verurteilung. Dies Ende bestätigt, daß die kriegerische Attitüde des Händlers, die Marx als sein via persönliches Privateigentum durch Eigennutz begründetes Wesen bestimmt, sozial zum reinen Schein geworden ist. Die moralisierende Kritik des Händlers kann daher nicht sinnvoll Bestandteil einer ernstzunehmenden *Kritik der Nationalökonomie* sein.

Überdies hat das ökonomische Experiment des Kommunismus in Europa gezeigt, daß die Beseitigung des persönlichen Privateigentums am Produktivvermögen im logischen Gegensatz zur Annahme von der unbeschränkten und progressiven Entwicklung der Produktivkräfte unter Bedingung des Gemeineigentums vielmehr die Stagnation und sogar regressive Entwicklung hervorgebracht hat. Infolgedessen kann es mit der Identität von Eigennutz und persönlichem Produktivvermögen, die in der marxistischen Fassung der *Kritik der Nationalökonomie* so selbstverständlich unterstellt ist, keine so einfache Bewandnis haben. Die Vorstellung vom Privateigentum als der Wurzel aller sozialen Übel, ist falsch.

Setzt man mit Marx voraus, daß alles originäre Eigentum *Gemeineigentum* ist, so ist sofort einsichtig, daß mit der zusätzlichen Annahme *vieler* Gemeinschaften in verschiedenen Territorien, die – zunächst durchaus zufällig – in den Austausch eintreten, das Eigentum jeder besonderen Gemeinschaft gegen das jeder anderen als *Sonder-* oder *Privateigentum* bestimmt ist. Es besteht also an sich kein logischer Gegensatz zwischen Privat- und Gemeineigentum. Letzteres ist im sozialen Verkehr Privateigentum eben der Gemeinschaft, die am Tausch teilnimmt. Ob diese Gemeinschaft nun als ganze oder durch einen oder mehrere Repräsentanten vertreten in den Austausch eintritt, ändert an dieser Feststellung nichts. Die Privatheit des Gemeineigentums wird durch die wechselseitige Anerkennung der Tauschpartner determiniert, ohne die der Tausch gar nicht stattfindet. Sie besagt ja nur, daß die jeweils andere Gemeinschaft *ohne Gegengabe nicht* in den Genuß des Eigentums dieser Gemeinschaft gelangt.

„Das Eigentum“, sagt Hegel, „kommt durch den *Vertrag* zustande, – als den Prozeß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seiender, den anderen Willen ausschließender Eigentümer insofern *bin* und *bleibe*, als Ich in einem mit dem an-

dem identischen Willen *aufhöre*, Eigentümer zu sein, sich darstellt und vermittelt."⁵⁴ Das hier gemeinte Ich kann selbstverständlich eine Gemeinschaft sein, so daß wir es mit *privatem* Gemeineigentum zu tun haben, sobald *getauscht* wird. Der Gegensatz zwischen Privat- und Gemeineigentum tritt nur innerhalb einer Gemeinschaft auf und kann, wie der moderne Kommunismus gezeigt hat, zugunsten des (nationalen) Gemeineigentums in endlicher Dauer aufgelöst werden. Diese Auflösung hat zur Folge, daß ökonomisch die Person (der Einzelmensch in der Gesellschaft) verschwindet und an ihre Stelle der Funktionär (der in das Gemeinschaftssystem eingebundene Einzelmensch, der gewisse Inputs in bestimmte Outputs zu transformieren hat) tritt, d. h. das Individuum als Vollzugsorgan des Kommandos des (kommunistisch verwalteten) Gemeinwesens. Damit wird das Innovationspotential der Gemeinschaft ausgetrocknet. Die nächste Folge ist der Verlust seiner Konkurrenzfähigkeit mit anderen Gemeinschaften, die gar nicht daran denken, Krieg gegen die Person zu führen.

Hegels Diktum: „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft“⁵⁵, gewinnt damit eine Bedeutung, die mit der Erfahrung des Kommunismus fast axiomatischen Charakter angenommen hat. Person ist der oder die, die ihre Entscheidungen verantworten. Funktionäre verweisen stets auf Befehlsnotstand. Weil die Person mit ihrem Privatvermögen auf *Gewinn und Verlust* wirtschaftet, kann sie im Verlustfall niemanden als sich selbst anklagen. Der Funktionär, der mit sicherer Hand volkswirtschaftliche Verluste unglaublichen Ausmaßes produziert, hat, wenn er gar Generalsekretär ist, keinerlei Anklage zu befürchten. Er kann und darf also verantwortungslos (vernunftlos) handeln – und ist eben darum keine Person (wenngleich in der von ihm kontrollierten Presse „Persönlichkeit“ genannt).

Hegel hat den Sinn des kommunistischen Konzepts in diesem Zusammenhang deutlich beurteilt: "Die Vorstellung von einer frommen oder freundschaftlichen uns selbst erzwungenen Verbrüderung der Menschen mit *Gemeinschaft der Güter* und

⁵⁴ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, hg. von H. Klenner, Berlin 1981, S. 107 (§ 72)

⁵⁵ Ebd., S. 76 (§ 41, Zusatz)

der Verbannung des privateigentümlichen Prinzips kann sich der Gesinnung leicht darbieten, welche die Natur der Freiheit des Geistes und des Rechts verkennt und sie nicht in ihren bestimmten Momenten erfaßt. Was die moralische oder religiöse Rücksicht betrifft, so hielt *Epikur* seine Freunde, wie sie, einen solchen Bund der Gütergemeinschaft zu errichten, vorhatten, gerade aus dem Grunde davon ab, weil dies ein Mißtrauen beweise, und die einander mißtrauen, nicht Freunde seien."⁵⁶ Diesen Text hat Marx gekannt.

Sehe ich es richtig, hat Marx' Denunziation des persönlichen Produktivvermögens ihren theoretischen Grund in der vorausgesetzten Ununterschiedenheit der *Gemeinschaft* von der *Gesellschaft*. Zwar weiß Marx: „Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren keineswegs *allein* in der Form einer *unmittelbar* gemeinschaftlichen Tätigkeit und *unmittelbar gemeinschaftlichen* Genusses, obgleich die *gemeinschaftliche* Tätigkeit und der *gemeinschaftliche* Genuß, d. h. die Tätigkeit und der Genuß, die *unmittelbar* in *wirklicher Gesellschaft* mit anderen Menschen sich äussert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener *unmittelbare* Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet ... ist."⁵⁷ Es ist sonach *soziales* Tun nicht an *unmittelbar gemeinsames* Tun gebunden, also von diesem unterscheidbar. Dies weiß der Denker Marx – und speziell: „wenn ich *wissenschaftlich* ... tätig bin, ... so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig."⁵⁸ Mein einsames Ricardo-Studium ist also gesellschaftliches Tun, ohne gemeinschaftliches zu sein. Aber die gemeinschaftliche Tat wenigstens gilt als „*unmittelbar*“ gesellschaftliche. Eben das ist – immerhin im Bereich des „Unmittelbaren“ – die Ununterschiedenheit der Gemeinschaft von der Gesellschaft.

⁵⁶ Ebd., S. 81 (§ 46). Die entsprechende Passage des Diogenes Laertius, auf die sich Hegel bezieht, lautet in Otto Apelts Übersetzung: Epikur "wollte nichts wissen von Vereinigung des Einzelvermögens zum Gesamtbesitz, wie es Pythagoras verlangte nach dem Spruch: 'Freundesgut ist gemeinsam'; denn das sei ein Zeichen von Mißtrauen; Mißtrauen aber und Freundschaft vertragen sich nicht miteinander" (in: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, II. Bd. Berlin 1955, S. 228.)

⁵⁷ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 161. Man bemerkt, daß Marx hier das Adjektiv *gemeinschaftlich* durch die Wortfolge *unmittelbar in wirklicher Gesellschaft mit anderen Menschen* erklärt. So ist klar, daß er zwar die Möglichkeit der Unterscheidung im Sinne Tönnies' ausspricht, aber im eigenen Denken nicht wirklich bestimmt.

⁵⁸ Ebd.

Ist die Gemeinschaft unmittelbare Gesellschaft, so kann nur die vermittelte Gesellschaft nicht die Gemeinschaft sein. Sie aber ist eben die, die das Individuum durch Gebrauch der Produkte anderer Individuen eingeht, deren Tod lange zurückliegen kann. Da nun so ziemlich alle Objekte individuellen Tuns Produkte der Taten anderer Menschen sind (wirklich außermenschliche Natur ist wohl im wesentlichen nur noch Gegenstand von Forschern), so sind die individuellen Taten a priori gesellschaftliche. Und Marx kann zum Befreiungsschlag ausholen: „Es ist vor allem zu vermeiden die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*.“⁵⁹ Dies läuft darauf hinaus, die Gesellschaft als Gemeinschaft zu denken, die „wahre Gesellschaft“ im Gegensatz zur „entfremdeten“ in der Gemeinschaft wahrzunehmen. Denn das Individuum ist Element der *Gemeinschaft*, sein letzter unteilbar Teil, gegen den sie das Ganze ist. In der Gesellschaft aber, wenn sie durch den Austausch konstituiert wird, determinieren sich die tauschenden Einzelmenschen als *Personen*, d. h. als *Vertragspartner*.

Die Gemeinschaft kann sehr wohl Personen produzieren. Sie tut es, wenn ihr Gemeinwesen Individuen aus der Gemeinschaft zu Vertragspartnern seiner selbst macht, z. B. durch Ausschreibung von Projekten, um deren Realisierung sich Individuen bewerben können. Das ist, wie oben notiert, in Rom geschehen, wo sich Römer zur Unterhaltung der Armee im Kriege gegen Karthago um die Lieferung von Nachschub über See zur *societas* vereinigten. Und selbstverständlich verwirklichen sich Einzelmenschen im Fernhandel auf eigene Rechnung als Personen, indem sie unabhängig von ihren Gemeinschaften mit Fremden Verträge abschließen. Das bedeutet nicht, daß sie dadurch etwa aufhören, Individuen ihrer Gemeinschaften zu sein. Vielmehr handelt es sich darum, daß die Bestimmungen des *Individuums* und der *Person* den Einzelmenschen in ihren Bindungen zukommen, die wir *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* nennen. Diese Bindungen sind nicht aufeinander reduzierbar, bilden vielmehr einen unaufhebbaren dualen Gegensatz, der dem Gegensatz zwischen Produktion und Austausch entspricht. Das Individuum ist daher nicht das gesell-

⁵⁹ Ebd., S. 162

schaftliche Wesen, sondern nie etwas anderes als die Einzelinstanz einer Gemeinschaft.

Vom "gesellschaftlichen Wesen" zu sprechen, ist schwer zu begründen. Sicher ist der Austausch die Realisation von Gesellschaft (auch im Sinne von Gesellung, in der die Kommunikation einen Nachrichtenaustausch verwirklicht). Aber wie vom "Gemeinwesen" mit Bezug auf die Gemeinschaft können wir relativ zur Gesellschaft kein entsprechendes Wesen ausmachen (jedenfalls hat die Sprache keinen analogen Ausdruck). Die Gesellschaft, von Personen realisiert, bleibt an das Einzelinteresse gebunden.⁶⁰ Marx' Proklamation der wahren Gesellschaft (der nicht entfremdeten) als der Gemeinschaft enthält eine Wendung, die im praktischen Versuch, seine Theorie zu realisieren (d. h. die soziale Frage durch Herstellung des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln zu lösen), darauf hinausläuft, die Autonomie der ökonomischen Person, ohne die kein Produktivkraftfortschritt zu haben ist, zu beseitigen. Darin aber ist, wie bereits gesagt, die Gesellschaft Gegenstand der Negation. Und eben das ist die „Grenze der Gemeinschaft" in der kommunistischen Intention, Was sie erreicht, wenn sie realisiert wird, ist nicht die Lösung der sozialen Frage, sondern deren Verschiebung von den Individuen zur kommunistisch beherrschten Gemeinschaft. Während erstere sich freuen, der Drohung kapitalistischer Arbeitslosigkeit entronnen zu sein, lebt letztere zunehmend vom kapitalistischen Kredit, bis der Gläubiger zu kreditieren aufhört.

⁶⁰ In diesem Sinne definiert Vittorio Hösle: „Um eine Gemeinschaft handelt es sich, wenn im Bewußtsein des einzelnen das der Gruppe Gemeinsame Grund des eigenen Denkens und Wollens ist, um eine Gesellschaft, wenn es umgekehrt das individuelle Denken und Wollen ist, das nach eigenem Selbstverständnis die Gruppe begründet" (V. Hösle: Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997, S. 345)