

Die konzeptionelle Verwendung des *Konsens*begriffs muss diese Grundstruktur aufnehmen und die in ihr angelegten Spannungslinien beachten. Das verbindende Merkmal von *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* ist die Annahme einer *Einigkeit*, dessen Position, Funktion und Struktur unterschiedlich bestimmt wird und zu distinkten Akzentuierungen des *Einklangs* und der *Einvernahme* führt. Den Ursprung des *Einen* findet die *Übereinstimmung* in einer vorgelagerten harmonischen *Komposition*, einer *Stimmung*, in der die Akteure stehen. Die *Übereinkunft* hingegen betont weniger die Vorgabe der *Einigkeit*, sondern seine Herstellung, also den Prozess der *Einigung*. Muss die *Übereinstimmung* die Quelle der Harmonie ausweisen, muss die *Übereinkunft* ein transformatives Arrangement vorlegen, in dem sich die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* klärt.

Mit dieser Distinktion lässt sich die konsensuale Einholung des *Einen* differenzieren und analysieren. Bevor wir uns den Implikationen des *Konsenses* im demokratischen Denken zuwenden, müssen die Komponenten des *Konsenses*, das *Ko* und der *Sens*, bestimmt werden.

3. Der *Konsens* zwischen dem *Ko* und dem *Sens*

Auch wenn im *Konsens* verbunden, eignen *Ko* und *Sens* doch unterschiedliche Imperative, Modi und Kontexte, mit denen relevante Im- und Komplikationen für die Bestimmung des *Konsenses* und seiner *Annahmen* des *Einen* einhergehen. Im *Ko* zeigt sich eine *Gemeinschaft* an, eine *kollektive Identität*, der *Sens* hingegen verweist auf einen *mitgeteilten Sinnraum*, auf einen *sensualen Kontext*.¹⁰¹ In beiden Komponenten lassen sich genuine Anlagen des *Einen* finden, die in ihrer Charakteristik offenzulegen sind. Ohne die integrativen Potentiale des *Sinnraums* zu marginalisieren, steht das *Ko* und sein Bestreben, die kollektive Identität, Integrität und Authentizität einer *Gemeinschaft*¹⁰², ihren geteilten Ursprung und Grund zu bestimmen, in unserem Fokus.¹⁰³ Obgleich dieser Zugang die Komponenten trennt, gilt es gegenüber ihren mutualen Referenzen sensibel zu bleiben: Das *Ko* steht in der Ausrichtung des Sinns wie der *Sens* in der Ordnung eines kollektiven

101 Eine systematische Untersuchung des Gemeinschaftsdenken bieten Gertenbach et al. (TdG, S. 15), die auch eine begriffliche, zeitdiagnostische, analytische, funktionalistische und politisch-ethische Perspektive unterscheiden.

102 Für eine breite Diskussion der *Gemeinschaft* empfiehlt sich der Sammelband Vogls (1994). Nach Gertenbach et al. (TdG S. 11) gibt es viele Bezugnahmen zum Gemeinschaftsbegriff, aber kaum ausgearbeitet Theorien.

103 Daneben sind der Problemhorizont und die Fragestellung des *Ko* im Vergleich zum *Sens* konzentrierter. Das Terrain der wissenschaftlichen Bearbeitung des *Sens* ist facettenreich und erstreckt sich über Philosophie, Anthropologie, Sprachwissenschaft, Psychologie, Kultur- und Kognitionswissenschaft bis hin zur Phänomenologie. Auch mehr ideengeschichtliche Schwerpunkte sind möglich, wie die Arbeit Nehrings (2010) zu Kant und Meints-Stenders (2009) Arendt-Studie zeigt. Ferner sind die Arbeiten des Dresdner SFBs »Transzendenz und Gemeinsinn« und, speziell zum Aspekt der Wahrnehmung, der Sammelband Wiesings (2002) einschlägig.

Kontextes. Ohne ein definites Verständnis der *kollektiven Identität* politischer Gemeinschaften oder dem *sensualen Kontext* kommunaler Sinnräume zu bieten, soll es uns um eingelassene *Annahmen* des *Einen* gehen, die auch unsere Beschäftigung mit dem Denken der Demokratie instruktiv anleiten werden.

Im Zuge einer antizipierenden Orientierung kann das *Ko* als Unität, Identität und Integrität *einer* Gemeinschaft, der *Sens* als Kontext, Kontur und Kontakt *einer* mitgeteilten Welt begriffen werden. Das *Ko* geht von einer Konformität aus, einer intimen Einheit und kollektiven Zusammengehörigkeit. Welcher Status, welche Position und Funktion der Gemeinschaft und dem Gemeinsamen in der Einholung des *Einen* entspricht, welche Quellen die *kollektive Identität* hat, ist offen und vermag als Horizont der Befragung zu dienen. Der *Sens* indes markiert die Ausrichtung einer *mitgeteilten Welt*, einen impliziten Kontext, in dem die Einzelnen stehen. Kurz geht es um eine vorgegebene, gleichwohl latente Ordnung, die Orientierung und Übersicht bietet, Vertrautheit und Gewissheit stiftet und die Positionierung im *Raum* (und in der Zeit) erlaubt. Beide Figuren unterscheidet die Qualität der Integration: Das *Eine* des *Ko* leitet sich aus einer *intimen* Eigenschaft her, einer Substanz. Das *Eine* des *Sens* bildet sich dagegen als Ausrichtung, die sich im und als Kontext der Koexistenz formiert. Auch wenn demnach beide Figuren einen *Konnex* stiften, lässt sich die Gemeinschaft als *Fundus kollektiver Identität*, der *Sens* als koordinierende Struktur *einer mitgeteilten Welt* fassen. Wiederum verbunden sind die Komponenten in ihrer Nähe zur *Überstimmung* (und der *Kom*-Position der *Übereinkunft*): Es geht nicht um die *Einigung*, sondern den *Einklang*, der sich sowohl als Identität der Gemeinschaft als auch als Raum des Sinns ausnehmen kann. In beiden Fällen geht das *Eine* zuvor und entzieht sich direkter Einsicht, Verfügung und Produktion.

Um das *Ko* zu bestimmen, seinen *Annahmen* des *Einen*, seinen Mechanismen der Integration und Formen von Kohärenz, werden wir uns zunächst um eine etymologische Vorklärung bemühen, um im Anschluss kurz einige Zugänge zum Denken der Gemeinschaft vorzustellen und dann etwas detaillierter auf die Kritik Juliane Spittas am *Essentialismus* des Gemeinschaftsdenkens einzugehen. Im Anschluss werden wir uns um eine Bestimmung des *Sens* und schließlich um den Zusammenhang beider Aspekte bemühen.

*

Das *Ko* befindet sich im semantischen Feld von *gemeinsam*, *zusammen* und *mit*, wobei wir uns hier auf die lexikalische Bestimmung der Begriffe »gemeinsam«, »gemein« und »Gemeinschaft« konzentrieren werden.¹⁰⁴ Nach dem *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm ist das Adjektiv *gemeinsam* ursprünglich eine verstärkte Nebenform von *gemein* und ist im Sinne von *mehreren gemein*, *allgemein*, *gemeinschaftlich* und *öffentlich* zu verstehen.¹⁰⁵ Neben dieser Bedeutung, die zudem mit *communis* und *catholicus* in Verbindung steht, wohnt dem Begriff auch der Sinn von *vertraut*, *umgänglich* und *familiär*

104 Den beiden anderen Aspekten, dem *Zusammen* und dem *Mit*, werden wir uns im Denken Nancy widmen.

105 Vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 5, Sp. 3263. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=gemeinsam>]

inne.¹⁰⁶ Als dritte Bedeutung führt das Wörterbuch *gemeinschaftlich* auf, einen Horizont von *unitus* und *sociatus*, Einheit und Verbund. Trotz der Etablierung der letzten Bestimmung sind die anderen Sinnbezüge untergründig weiter im Begriff präsent. Ursprünglich stand *gemein* für das *Teilen einer Eigenschaft* und so in Kongruenz mit *gemeinsam*. Daneben hatte es auf die Bedeutung einer *weiten Verbreitung* im Sinne des *Allgemeinen*. Zugleich verwies *gemein* auf das *Gewöhnliche* und *Einfache*, ohne dies dabei herabzusetzen.¹⁰⁷ Durchgehalten hat sich indes sein abwertender Sinn, der Niedertracht und Ordinärität besagt. Nach Riedel bezeichnet das *gemeine* »einerseits die durch gemeinsames Sprechen [...] und Handeln bewirkte personale Verbindung zwischen Menschen, anderseits den Zustand des Verbundenseins als soziales Handlungsschema, das der Aktualisierung bedarf [...]«. ¹⁰⁸ (Riedel, GeGe, S. 802; vgl. Niekrenz, GaM, S. 15) Kurzum meint das *Gemeine* ebenso eine formale Qualität einer *Praxis* wie eine materielle oder auch substantielle Qualität eines *Status*. Auch wenn sich die *Kooperation* und die *kollektive Identität* einer Gemeinschaft in verschiedenen Hinsichten unterscheiden, so ist doch zugleich ein genuines Kennzeichen der *gemeinsamen* Tätigkeit zu beachten, das gerade im Unterschied, etwas *zugleich* und etwas *zusammen* zu tun, als Attribut *gemeinsamen* Agierens hervortritt, dessen *personale Verbindung* hier ins Gewicht fällt.¹⁰⁹ Auch wenn beide Formen im Sinne des *Gemeinsamen* beschrieben werden können, steht einem *äußeren* Verhältnis ein *intimes* Band gegenüber. Die Praxis gemeinsamen Sprechens und Handelns kennzeichnet nicht nur eine Pluralität der Akteure, sondern ebenso ihr gegenseitiger Bezug wie der *mitgeteilte* Kontext, in dem diese stehen und der den Raum, die Form und den Stoff ihres Austauschs prägt. Zugleich ist fraglich, ob der *kommunale* Bezug dem gemeinsamen Handeln als Kontext vorausgeht, mit ihm einhergeht oder sein Resultat bildet: Kurzum kann das *Einende* der *Kooperation* ebenso in einem vorlaufenden Zusammenhang (der *Ausrichtung* des *Ko*) wie in der Produktion (dem *Ins-Werk-Setzen* der *Operation*) und dem Produkt (dem *Werk* im Sinne des *Opus*) liegen. Dabei stehen die Komponenten in Korrelation, womit es sich verbietet, einen Aspekt der *Kooperation* als primären Faktor der Einigung auszuzeichnen.

106 Schneidereit (DGG, S. 12) weist auf die lateinische Wurzel *munus* (Amt, Wirkungskreis) und *communis* (gemeinsamen, öffentlich) hin. Mit dem Verweis auf *communis* ergibt sich zugleich eine Anknüpfung an Espositos (CUW) Ausarbeitung der Gemeinschaft. Siehe daneben Riedels (GeGe, S. 802) begriffliche Klärung des »Gemein«, in der er zudem auf die Anlage eines *rechts- und pflichtverhältnisses* im Bedeutungsfeld der *communis* hinweist. Auch dem *publicum* wohnt wie der *communis* ein Verweis auf die Gemeinschaft, auf das Gemeinschaftliche und gemeinsamen Angelegenheiten inne.

107 Das englische *common* trägt diesen Bezug ebenso weiter wie die Allgemeinheit.

108 Diese Ambivalenz eines bestehenden Zusammenhangs und einem zu aktualisierenden Schema gilt nach Schneidereit (DGG, S. 23) ebenso für die etymologische Bestimmung der Gesellschaft, woraus sich sie das Fehlen signifikanter Unterschiede der Begriffe erklärt. Zur Begriffsgeschichte des Paares Gemeinschaft und Gesellschaft siehe neben dem Artikel Riedels (GeGe) auch die Ausführungen Schneidereits (DGG, insb. S. 23 – 28).

109 Die Frage, wann Akteure etwas gemeinsam oder als Gemeinschaft tun, und welche Bedeutung der Intention dabei zukommt, kann hier nicht geklärt werden. Dass Gemeinschaft mehr verlangt als zufällig geteilte räumlich-zeitliche Koinzidenz scheint dabei allerdings plausibel.

Ursprünglich steht der Begriff der *Gemeinschaft* in Verbindung mit dem weiten Bedeutungsraum von *gemein*.¹¹⁰ In diesem traten zudem spezifische Verwendungsweisen inform einer scholastischen Verständnisses im Sinne einer Extraktion des Allgemeinen und einer juristischen Auslegung auf, in der die *Gemeinschaft* »als stellung und thätigkeit jenes merkwürdigen freigewählten schiedsrichters, der in streitigkeiten das letzte entscheidende wort zu sprechen hatte und selbst ein gemeiner man hiesz«, begriffen wurde. *Gemeinschaft* verwies so auf die geteilte Akzeptanz einer Institution, mithin einer kompetenten Autorität, der sich beide Parteien überantworten, die aber gleichzeitig unvoreingenommen bleiben muss. In einer weiteren Auslegung meinte *Gemeinschaft* ein *gemein-werden-mit*, im Sinne von Bekanntschaft, Vertrauen und Vertrautheit. In Bezug auf das *Gemeindeleben* gewann der Begriff dann seine *eigentliche* Bedeutung und erschien in der Folge »zugleich geradezu als nebenform zu *gemeinde*«. Die *Gemeinschaft* kann in diesem Zusammenhang eine bestimmte Form bezeichnen, die *Gemeinde* selbst oder auch den *Gemeindegrund*, also die *Almende*, sowie das *gemeine Gut*. Eine andere Bedeutung bezieht sich auf eine *Übertragung* »auf alle anderen formen gemeinsamen lebens und wesens«. Dies könne als *kirchliche* und auch als *weltliche im allgemeinsten Sinne verstanden werden, also als Gemeinschaft der Heiligen* oder als *Gemeinschaft der Verwandten, des menschlichen Geschlechts oder des Staates*. Als dritte Möglichkeit dieses Kontextes sind *engere bis engste Kreise oder Verhältnisse gemeinsamen Lebens* zu nennen, womit *Gemeinschaften* als soziale Formen (Ehe u.a.) sowie als geteilter Besitz von einigen oder allen zu verstehen sind; eine vierte Auslegungsmöglichkeit versteht *Gemeinschaft* als *verkehr und umgang aller art, im Sinne eines besonderen Geschäftsverkehrs*, eines besonderen Umgangs miteinander, einem kollektiven Verbund mit besonderen Eigenschaften (wie Schutzfunktionen). Die letzten drei Bedeutungen der *Gemeinschaft* scheinen von wenig Relevanz und werden daher ausgelassen.¹¹¹ Auch wenn die Bedeutung von *Gemein* im Begriff der *Gemeinschaft* präsent bleibt, so die Ambivalenz des Bezugs zugunsten einer Präferenz des *Status* aufgehoben. *Gemeinschaften* beruhen auf einer intimen Identität, die sich aus einem *Gemeinsamen*, einer Zusammengehörigkeit und einem Verbindenden herleitet. Welchen Status, welche Qualität und Funktion die Einheit der *Gemeinschaft* aufweist, ist ebenso unbestimmt wie ihre Form und Materialität: Ob es sich um eine Essenz oder ein Potential, eine Kondition oder eine Konsequenz handelt, ob die Identität vorausgeht, in und mit der Koexistenz entsteht oder eine nachträgliche Zuweisung und ob die Einheit total oder partikular, homogen oder plural ist, legt der Begriff nicht fest. Im Bemühen um eine weitere Klärung gilt es, die Überlagerung der Ambiguität des Begriffs zu vermeiden und gegenüber den Versuchen seiner Bestimmung unvoreingenommen zu bleiben.¹¹²

110 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 5, Sp. 3264 – 3269. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=gemeinschaft>]

111 Vgl. auch den Artikel zum Begriff *Gemeinsam* im Etymologisches Wörterbuch von Pfeifer, in dem auch »gemeinsam«, »Gemeinsamkeit« und »Gemeinschaft« aufgegriffen werden (Vgl. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* [<https://www.dwds.de/?qu=gemeinsam>])

112 Auffällig ist die Bindung an Sprache, die neben dem Handeln eine Quelle von Gemeinschaften ist. Gleichwohl die integrierende Funktion von Sprache hier nicht gelegnet werden soll, muss doch betont werden, dass das Kriterium *einer* Sprache nicht für die Gemeinschaftsbildung ausreichen kann: *Sprachgrenzen* decken sich nicht unbedingt mit *Gemeinschaftsgrenzen*. Sprache kann

3.1 Zugänge zum Denken der Gemeinschaft

Die klassische Definition¹¹³ der Gemeinschaft stammt von dem Soziologen Ferdinand Tönnies, der sie von der Gesellschaft abhebt und dabei versucht, beide als differente Modi menschlicher Koexistenz und Assoziation herauszuarbeiten.¹¹⁴ Nach ihm zeichnet sich die Gemeinschaft durch eine intuitive, familiäre Nähe und intime Vertrautheit aus. (Vgl. GG, S. 185, auch GG, S. 154). Zu diesem Modus des gewachsenen menschlichen Zusammenlebens könnten sich die Menschen nicht entscheiden, vielmehr entspringe er dem *Zusammenleben selbst*.¹¹⁵ (Vgl. GG, S. 189) Das *Verständnis*¹¹⁶ als der Gemeinschaft adäquate Wesensart bilde sich ebenso *schweigend*.¹¹⁷ Dieser Kontext formiere sich schlicht im *Mit-Sein*, mit Bei-einander-Sein: Gemeinschaft sei *Weltbildung*.¹¹⁸ In Abgrenzung von der Gemeinschaft bestimmt Tönnies (GG, S. 34, S. 36 und S. 40) die Gesellschaft als formalisiertes, *äußeres* Verhältnis, in dem sich die Menschen und der Welt distanziert und un-

als Bedingung eines Verstehens, eines Verständnisses und eines Einverständnisses gesehen werden: Tietz (GdW, S. 13 u. S. 23 – 26) betont einerseits die Sprachlichkeit als Gemeinschaftsbedingung, gleichwohl notiert er aber, dass es weniger auf Sprache denn auf ein geteiltes Verständnis im Sinne eines *sensus communis* ankomme.

- 113 So auch Bond (2013) in der Einleitung seiner ambitionierten Einlassung in Tönnies Werk und deren zeitgenössischer Verortung,
- 114 Tönnies (GG, vgl. Clausen 1991) verwies bereits auf die dialektische Anlage des Begriffspaares. Schneiderei (DGG) arbeitet die dialektische Beziehung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft in Bezug auf Hegel heraus. Angemerkt sei hier zudem die von uns veranschlagte sozialontologische Lesart Tönnies, die ungeachtet ihrer bleibenden Ausweisungspflicht durchaus fruchtbare Horizonte zu eröffnen vermag.
- 115 »Alles vertraute, heimliche ausschließliche Zusammenleben (so finden wir) 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.« (GG, S. 3) Siehe auch die Organismusmetaphorik (GG, S. 19, vgl. Niekrenz, GaM, S. 16ff.). Schneiderei (DGG, S. 51) weist darauf hin, dass Abweichung, Individualisierung und ähnliches in der Gemeinschaft prinzipiell ausgeschlossen seien. Die Vereinheitlichung stelle sich als Zwang zur Gleichheit dar.
- 116 Siehe neben den Ausführungen Tönnies (GG, S. 18f.) auch die Hinweise Baumans (G).
- 117 Die organische Gewachsenheit, die natürliche Einheitlich und Eingelassenheit stehen für Tönnies im Vordergrund: Gemeinschaften sind nach ihm nicht prekär, zumindest werden sie von den Vergemeinschafteten so nicht wahrgenommen. Schneiderei (DGG, S. 14 und S. 49) verweist hingegen auf ein bewusst-aktives Moment, eine Entscheidung zur Gemeinschaft. Der Punkt der Gemeinschaft bei Tönnies ist aber die Alltäglichkeit oder Lebensweltlichkeit des Bezugs, es ist eben keine bewusste Entscheidung, jedenfalls in der Grundform der Gemeinschaft. Auch Niekrenz (GaM, S. 20f.) weist darauf hin, dass Gemeinschaft bei Tönnies nicht herstellbar, insbesondere kein Teil des Kürwillens sei. Tietz dagegen folgert aus der *gegenseitigen Bejahung* die Verpflichtung zu einer Verständigung auf gemeinsame Werte, auf das gemeinsame Wohl und die gemeinsamen Ziele. Wie der kognitivistisch-deliberative Ansatz Tietzs (GdW, S. 71) mit dem Gemeinschaftsdenken Tönnies vermittelbar sein soll, bleibt unklar. Auch Gertenbach et al. (TdG, S. 40) hebt die Notwendigkeit der Entscheidung für die Gemeinschaft hervor, wobei zur Begründung auf spätere Werke von Tönnies verwiesen wird.
- 118 Welt- und Selbsterfahrung sind konstitutiv an die Kontexte der Gemeinschaft gebunden. Unser Rückgriff auf das Vokabular Nancys liegt in der Sache begründet, auch wenn er Risiken der Verzerrung mit sich führt.

vertraut begegneten. Die Menschen seien nicht mehr zusammen, sondern für sich, allein und gegen die *Übrigen*. Der gemeinsame Bezug ist nicht gegeben, sondern muss explizit hergestellt werden, zum Beispiel über Kontrakte.¹¹⁹ Es ist ein formales Regelsystem, für das die Gesellschaft entsteht, ein *Aggregat aus Konvention und Naturrecht* (GG, S. 44).¹²⁰ Die Sphäre der Gesellschaft ist zudem geprägt von instrumentellen Beziehungen, in denen es Individuen um Besitz und Macht bestellt sei. Die Gemeinschaft ist dagegen durch genuin nicht-instrumentelle, intime Bezüge gekennzeichnet, durch Sorge, Vertrauen und Nähe.¹²¹ Zugleich ist es möglich, diesen Ansatz in den Kategorien des Öffentlichen und Privaten weiterzuentwickeln und ihn so zugleich produktiv in andere Kontexte zu überführen.¹²²

Diesen eher soziologischen (bzw. -phänomenologischen) Fokus teilt Helmuth Plessner nicht, vielmehr geht er den Postulaten der Gemeinschaft seiner Gegenwart als ideologischen Hypostasen nach. So zeichneten sich die politischen Jugendbewegungen der Weimarer Republik durch den Anspruch exklusiver Kollektivität und damit einhergehend durch einen unbedingten *Rigorismus* aus, deren Implikationen Plessners Interesse galt.¹²³ Der *soziale Radikalismus* und des *Wertrigorismus des Geistes* (GdG, S. 25) seien Kennzeichen einer Gemeinschaftsidealisierung, die unabdingbar Utopie bliebe, nur Wunsch und Streben hin zur Einheit, Harmonie und Sicherheit.¹²⁴ Gerade weil diese *Welt von Gestern* unwiederbringlich verloren sei und sie *künstlich*¹²⁵ in die Gegenwart verlängert

-
- 119 Tönnies Studien waren durchaus von Hobbes beeinflusst. (Vgl. Bickel 1990, S. 27f. und Willms 1991)
- 120 Schneiderei (DGG, S. 54f.) weist darauf hin, dass das Ökonomische nicht nur das Primat der Gesellschaft, sondern auch das der Gemeinschaft sei.
- 121 Ein offener Punkt der Tönniesrezeption ist die Frage, ob die Gesellschaft die Gemeinschaft abgelöst habe, oder ob beide zusammen (getrennt nebeneinander oder im gegenseitigen Bezug) weiterhin bestehen. In dem hier vorgestellten Verständnis im Sinne sozialer Modi wird einzig letztere Option der Tönniesschen Rekonzeptionalisierung gerecht. Just an diesem Punkt setzt auch Schneiderei's Argument an, nach welchem sich Gemeinschaft und Gesellschaft bedingen: »Die Lebendigkeit einer Gemeinschaft konstituiert durch das (implizite oder explizite) Wissen der Individuen um die Gemeinschaft.« (DGG, S. 88) Daran schließt sie eine Trennung der Gemeinschaftsformen in eine allgemeine, das Ganze ausdrückende Form der Gemeinschaft, die aber für das Individuum nicht erkennbar sei, und eine zweite künstliche, das Erkennen ermöglichende Form, an. Mit Hegel führt sie darauf aufbauend aus, wie sich innere und äußere Form dialektisch bedingen. (Vgl. DGG u.a. S. 89)
- 122 Siehe für diesen Punkt die Ausführungen Parks (2009, S. 118 – 133). Weiterführend bietet sich neben der Arbeit Sennetts (2013) über den *Verfall des öffentlichen Lebens* auch die Studie Bajohrs (2011) zu den *Dimensionen des Öffentlichen* in Arendts Denken an.
- 123 Siehe neben der Studie Ahrens (2015) zu den *bündischen Jugendbewegungen* auch Arndts (2013) Darstellung der Situation der Jugend in der Weimarer Republik und den Sammelband von Dreyer und Braune (2016).
- 124 Plessners (TdG, S. 44) Zugang zu Tönnies Begriffspaar erweist sich als Versuch, die rein-soziologischen Begriffe politisch bzw. auf der Ebene der aktuellen politischen Inanspruchnahme zu fassen. Dabei versteht Plessner seine Arbeit – unausgesprochen – als kritische Antwort auf Tönnies Ansatz. Eben dadurch bietet sich der Vergleich zwischen Tönnies und Plessner an. (Vgl. Peetz 2010 und Bickel 2002)
- 125 »Auch die Gemeinschaft kann ohne Hilfsmittel künstlicher Art nicht existieren, der Mensch als geistiges Wesen ist darauf angelegt, aber sie wird dieser Künstlichkeit einzuschränken suchen, weil sie darin die Gefahr einer verdeckenden, entseelenden Zwischenschicht wittert.« (GdG, S. 40)

würde, radikalisiere sich ihre Reminiszenz durch einen Purismus. Plessner geht diesem Phänomen in zwei Ausformungen nach: Auf der einen Seite steht die *Blutsgemeinschaft*, die sich über eine innere Abgrenzung, einer Qualität der *Gemeinschaft*, stiftet, und über die *Liebe*¹²⁶ zu einer verehrten Person¹²⁷ und gruppenspezifische Selektionsmechanismen (Zeremonien, Riten, Symbole) ausweise. Auf der anderen Seite positioniert Plessner die *Sachgemeinschaft*, in deren Mitte keine innere, substantielle Qualität der Gruppe und eine ausgezeichnete Figur stehe, sondern ein (äußeres) Ziel, welches die Mitglieder eine und welchem diese *vernünftig* nachgingen. Der erste Typ propagiert die Reinheit der Gemeinschaft, der zweite die Reinheit der Absicht.¹²⁸ Die Identität bildet sich einmal innerlich, einmal äußerlich; in beiderlei Hinsicht werden eine absolute Selbstaufopferung und Hingabe gefordert. Dieser enorme Anspruch an das Gemeinsame, das Nahe und Intime, erkennt nach Plessner aber die konstitutive anthropologische Grundanlage des Menschen: Das beanspruchte Ideal negiere die Offenheit, Komplexität und Ambivalenz, die die sozialen Bezüge der Mensch ebenso prägten.¹²⁹ So gesehen bleibt Plessners Argumentation nicht beim Nachvollzug politischer Ideologie stehen, sondern weist deren Defizit anhand einer wiederum sozialanthropologischen Perspektive nach. Beide Modi der Assoziation, der gemeinschaftliche wie der gesellschaftliche, seien aufeinander verwiesen und können nur zusammen bestehen. So stellt Plessner (GdG, S. 31f., zur Bejahung der Gesellschaft siehe GdG, S. 38) neben das getrennte Zusammenleben der Gesellschaft, deren Isolierung und Verfremdung, die Möglichkeit einer neuen, gemeinschaftlichen Sinnstiftung heraus, eine emanzipierte Bejahung gesellschaftlicher

-
- 126 Im *Lieben* könne sich der Einzelne vergessen und sich ganz einer anderen Person verschreiben. Die Liebesgesinnung zeichne sich aber dadurch aus, dass das geliebte Objekt nicht zurück lieben kann: »Eine Grenze der Gemeinschaft wird deutlich: Die Chance ihrer Verwirklichung nimmt mit der Wahrscheinlichkeit der Liebe, d.h. mit wachsender Distanz zu individueller Wirklichkeit ab.« (GdG, S. 47) Liebe im eigentlichen Sinne beschränkt Plessner auf konkrete Personen, eine umfassendere Liebe nennt er Liebesgesinnung.
- 127 »Wo immer das Leben sich gemeinschaftlich gestaltet, in der Familie, im hauswirtschaftlichen Verband von Herrschaft und Gesinde, dem Gutshof patriarchalischen Stils, oder im Bund, der unter geistiger Idee steht, in der religiösen Gemeinde, bringt es ein emotional getragenes Führertum hervor.« (GdG, S. 43) Die Einheit wird dabei von der *gemeinsamen Quelle des Blutes* (GdG, S. 44) gestiftet. Darüber hinaus weist Plessner ebenso wie Tönnies auf *einen Willen* hin, der sich aus dem Zusammenleben ergebe. Gleichsam dunkel wie bei Tönnies verweist Plessner auf die biologische Verwandtschaft als auch auf die *heimnisvollere Gleichgestimmtheit der Seelen* (GdG, S. 45), ohne die eine Gemeinschaft nicht bestehen könne.
- 128 Beide Typen unterschieden sich mehrfach: Neben der *Unpersönlichkeit ihres* menschlichen Fundamentes und ihrem globalen Anspruch ist die dritte Eigenschaft der *Sachgemeinschaft* ihr *Arbeitscharakter* (GdG, S. 52).
- 129 Beiden Ausformungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens haben denselben Mangel, sie können die Vielfalt, die Anspannung des menschlichen Zusammenlebens nicht erfassen. (Vgl. Plessner, GdG, S. 79) Die vollkommene Hingabe an die Gemeinschaft stellt Plessner infrage: Sie scheitere an der beanspruchten Intensität wie an dem Potential der Negation, des zumindest immer möglichen Rückzugs aus der Gemeinschaft. Die individuelle Entscheidung wird gleichzeitig zur Grundlage der Gemeinschaft, indem es seinen Willen und sein Vertrauen als Basis setzt, gleichzeitig wird das Individuum durch die Gemeinschaft aufgesogen, weil es seiner Individualität nicht nachkommen kann. Beide Bewegungen seien im Gemeinschaftsbegriff angelegt.

Lebensbezüge.¹³⁰ Eine Quelle dieser Sinnstiftung liege in der autonomen, politischen Praxis und der Gestaltung einer gemeinsamen Welt.¹³¹ Plessner verortet den Menschen im Zuge seiner Anthropologie¹³² nicht einseitig in der Gemeinschaft oder der Gesellschaft: Wesentlich stehe dieser in ihrer Spannung, die sich einerseits im Bedürfnis nach der Intimität einer Gemeinschaft zeige, andererseits aber auch der Äußerlichkeit gesellschaftlicher Beziehungen und ihrer öffentlichen Anerkennungspotentialen bedürfe.¹³³

Zygmunt Bauman¹³⁴ (G, S. 7f.) betont zunächst die positive Konnotation des Gemeinschaftsbegriffs: Dieser verweise auf *Wärme, Behaglichkeit und Komfort*, auf Sicherheit¹³⁵ und Überschaubarkeit sowie auf einem Raum des *Einverständnisses*. Gemeinschaften charakterisierten geteilte Lebensbezüge, also *eng verknüpfte Biographien* und die »*Erwartung einer langfristigen regelmäßigen und intensiven Interaktion*« (G, S. 61). Das gemeinschaftliche *Einverständnis* sei nicht als Produkt zu verstehen, sondern als latenter Kontext, der sich der Kritik und Rezeption entzöge. (Vgl. G, S. 18) Diese Sphäre der Vertrautheit könne nicht reflektiert, exemplifiziert oder propagiert werden, ohne sich aufzulösen, besser: schon aufgelöst zu sein. Zugleich markiere die Gemeinschaft einen

130 Plessners Vorwurf an den Radikalismus ist, dass dieser die Seele zu harmonisch auffasse und nicht die Spannung aufgreife, in welcher der Mensch grundsätzlich stehe. Des Menschen Streben hin zur Vertrautheit der Gemeinschaft ist ebenso groß wie sein Streben zum *Spielraum* der Gesellschaft. Beides, *Offenheit und Vertrautheit, Reibung und Wärme*, fiele im Staat zusammen: »*Staat ist systematisierte Öffentlichkeit im Dienste der Gemeinschaft, Inbegriff von Sicherungsmaßnahmen der Gemeinschaft im Dienste der Öffentlichkeit.*« (GdG, S. 115) Zentral ist hier die Bestimmung des Staates nicht als starre Ordnung oder realisiertes Ideal des guten Lebens, sondern als Prozess, als Verfahren des Ausgleichs über das Recht. (Vgl. MmN, S. 199) Hier kongruiere die *Stimme des Herzens* mit dem *über Übereinkunft Ausgewogenen* (ebd.), der Staat sei ein »*ununterbrochener Versuch, die Substanzwerte der [...] Lebensgemeinschaft mit den Funktionswerten des Miteinanders auskommens der einzelnen Personen im gesellschaftlichen Verkehr in Übereinstimmung zu bringen.*« (GdG, S. 130)

131 In *Macht und menschliche Natur* bestimmt Plessner die Politik als »*Zustand des menschlichen Lebens, in dem es sich nicht nur äußerlich und juristisch, sondern von Grund und Wesen aus seiner Verfassung gibt und gegen die Welt behauptet. Sie ist der Horizont, in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt.*« (MmN, S. 201) Die Zusammenhänge von Politik, Willen, Sinn und Weltbildung werden nicht weiter differenziert.

132 Siehe unter anderem: Plessner 1965. Weiterführend: Lindemann 2005; Dux 1974; Meyer-Hansen 2013. Für einen breiteren Kontext der philosophischen Anthropologie bietet sich die Arbeit von Wunsch (2014) an. Zudem liegen Vergleichsstudien zu Schmitt (Vgl. u.a. Kramme 1989) und Scheler (Vgl. u.a. Becker 2010) vor.

133 Zwar bleiben die verschiedenen Sphären stets vermittelt, doch verweist Plessner auf eine gewisse *Stufenfolge*, an deren Ende eine harmonische Einheit der menschlichen Bestrebungen stünde: »*Der Mensch muß, um sich zu vollenden und mit eigenen Mitteln aus der Verzweiflung seiner Innerlichkeit sich zu erlösen, von der Sphäre der Lebensgemeinschaft in die der Gesellschaft übergehen, um schließlich in die Sphäre der Sachgemeinschaft des Geistes und der Kultur die definitive Ruhe seines Selbstbehauptungsdrangs zu finden. Freilich die meisten finden sie nicht und sehen sich einer dauernden Oszillation zwischen diesen drei Sphären überantwortet, [...].*« (GdG, S. 92) Die Erlangung der inneren Harmonie über diese Stufenfolge ist gleichsam höchst anspruchsvoll, vor allem die letzte Phase der Sachgemeinschaft überfordere die Individuen.

134 Für eine Einführung in Baumans Denken siehe den Sammelband von Junge und Kron (2014). schon

135 Das *Sichere* verweist auf ein diffuses semantisches Feld: Nach Bauman (2000a, S. 30f.) bezieht sich Sicherheit ebenso auf *security* wie auf *certainty* und *safety*.

Verlust: Diese Utopie eines verlorenen Paradieses verweigere sich allem Gegebenen und fordere als Gegenfolie zu jeder *real-existierenden* Gemeinschaft *bedingungslose Loyalität*, Vertrauen und Gehorsam. Ihre Annahme ginge folglich mit Einschränkungen der Freiheit und der Autonomie einher. (Vgl. G, S. 11)

Nur in nativen, vormodernen Kleingruppen ohne Außenbezug sind bzw. waren *echte*¹³⁶ Gemeinschaften möglich. Deren Voraussetzungen lösten sich durch wachsende Konfrontation und Kommunikation mit der Außenwelt auf: Die Gleichheit, die Homogenität und das Verständnis würden durch die externen Einflüsse zersetzt, da nun nicht mehr miteinander, sondern immer mehr mit Außenstehenden, die keine Teil des *Wir* sind, kommuniziert werde und sich so die Ein- wie Abgrenzungsfunktion aufhebe und sich die Intimität und Integrität der Gemeinschaft auflöse.¹³⁷ (Vgl. G, S. 20) Dem Verschwimmen des *Einen* und Gemeinsamen würde dann mit einem künstlichen Homogenitätsanspruch begegnet, der »durch Selektion, Separation und Exklusion« (G, S. 21) die Reinheit versichern soll. Diese Bande bleiben fragil und werden zudem durch den sozialen Pluralismus gefährdet, dessen Dispersion sich maximal auf Zeit durch Betonung des Homogenen und Abgrenzung von einem Außen kaschieren ließe. (Vgl. G, S. 22) Weder innere noch äußere Stiftungsversuche vermögen die Produktion eines gemeinschaftlichen (Ein-)Verständnisses.¹³⁸ Bauman wie Plessner weisen auf die Komplexität und die Komplikationen kollektiver Selbstbestimmung und -verortung unter der Bedingung des *Abwesens* des *Einen* hin. Beide sehen zudem eine anthropologische Grundspannung zwischen Sicherheit und Freiheit in der Ausrichtung politischer und sozialer Ordnung am Werke.¹³⁹ (Vgl. auch Bauman 2000a)

In der zeitgenössischen Diskussion nimmt Bauman (G, S. 90) zwei Gemeinschaftstypen wahr, deren Distinktion weniger in philosophischen denn in sozialpolitischen Motiven gründe: Eine *ästhetisch-mediale* ist von einer *solidarisch-ethischen* Gemeinschaft abzusetzen. In der durch den Kapitalismus geprägten Moderne verbindet sich nach Bauman (G, S. 73) ein Individualismus mit dem Abhandenkommen der Sphäre des

136 Die Berücksichtigung des Übergangs von einer ideologie-kritischen hin zu einer soziologischen Perspektive ist notwendig, um die Position und den Kontext zu klären, in denen Bauman die Kategorie der *echten* Gemeinschaft einführt. Aus der Sicht *liquider* Philosophie mutet Baumanns Trennung von *echten* und *gemachten* bzw. bloß *imaginierten* Gemeinschaften dennoch seltsam an, fasst sie die Echtheit doch außerhalb des Imaginären.

137 Mit Verweis auf Redfield beschränkt Bauman *echte* Gemeinschaften auf kleine autarke Gruppen, denen das Bedürfnis nach *Reflexion, Kritik und Experiment* fehle, und die sich von anderen Gruppen räumlich abgrenzten, also eindeutig unterscheiden könnten in *Wir* und *Sie*. Ideengeschichtlich böte sich hier ein Anschluss an Rousseau an, der neben der Abschließung von äußerlichen Einflüssen und der Betonung der Alltäglichkeit ebenso auf die Risiken kognitiver Aktivität in Hinsicht natürlicher Eintracht hinweist.

138 Das *Eine* können Gemeinschaften nur über Zwang herzustellen versuchen, wobei sich ihnen das Gemeinsame im selben Schritt entzieht.

139 Beide werden gleichzeitig von Menschen gewollt, sind aber nur bis zu einem gewissen Punkt vereinbar: »Ein Mehr an Sicherheit verlangt stets Opfer auf dem Gebiet der Freiheit, und ein Zugewinn an Freiheit läßt sich nur auf Kosten der Sicherheit erreichen.« (G, S. 28) Bauman verweist zudem auf die Spannungen zwischen *realer* und *idealer* Gemeinschaft und die Komplikationen der Entscheidung zwischen Sicherheit und Zwang.

Vertrauens und Vertrauten, der Intimität und Solidarität. Das *Beruhigungsangebot* gegenüber denjenigen, die noch nicht auf der Gewinnerseite stünden, stelle nun die suggerierte Hoffnung dar, dass die Einsamkeit ausgehalten werden müsse und sich später zum eigenen Vorteil auszahlen würde: So entstehe eine »Gemeinschaft des Nichtzugehörigen, eine Vereinigung der Einzelgänger.« (G, S. 84f.) Zeitgeist wie mediale Vermittlung gingen bei der Verbreitung dieses verschleiernenden Euphemismus Hand in Hand. Um mediale Idole herum entstünden *Instant-Gemeinschaften*: Diese ließen sich schnell auf- und abbauen und hätten nicht den Verpflichtungscharakter *echter* oder politischer bzw. ideologischer Gemeinschaften.¹⁴⁰ (Vgl. G, S. 86f., auch S. 89) Die ästhetische Gemeinschaft der Medienkultur könne dem menschlichen Suchen nach *Gewißheit, Sicherheit und Schutz* aus ihrer Eigenlogik heraus nicht nachkommen. Daneben stellt Bauman den brüderlichen, gleichsam solidarischen¹⁴¹ Anspruch der Gemeinschaft, der eine normative Forderung nach Umverteilung und sozialem Ausgleich mit sich führe, sich aber in Zeiten des *Kosmopolitentums* keiner großen Beliebtheit erfreue. (Vgl. G, S. 78) Die Gemeinschaft bestehe aus und auf *langfristigen Bindungen, unveräußerlichen Rechten und unerschütterlichen Pflichten* und hätte somit einen Verbindlichkeitscharakter, den es bedürfe, um menschlichem Handeln als Orientierungspunkt und Sicherheitsfundament zu dienen. Bauman (G, S. 90) verweist auf die Notwendigkeit einer solchen *ethischen Gemeinschaft* und begreift das Angebot von Sicherheit und nachvollziehbarer Ordnung als Antwort auf ein menschliches Bedürfnis, dem die moderne Gesellschaft nicht genüge.¹⁴²

Um *Ursprung und Wege der Gemeinschaft* zu bestimmen, setzt Roberto Esposito am Begriff der *communitas* an.¹⁴³ Die Suche und Hoffnung nach Gemeinschaft versteht er zunächst wie Bauman als Reaktion auf eine Verunsicherung. In intellektuellen Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Gemeinschaft wiederhole sich zugleich die *unreflektierte Voraussetzung*, nach der »Gemeinschaft eine »Eigenschaft« (*proprietá*) der in ihr zusammengeführten Subjekte sei: ein Attribut, eine Bestimmung, ein Prädikat, das sie als ein und derselben Gesamtheit zugehörig auszeichnet. Oder auch durch ihre Union erzeugte »Substanz«. In jedem Fall wird sie als eine Qualität begriffen, die zu ihrer Natur hinzutritt und sie zu Subjekten auch von Gemeinschaft macht.« (CUW, S. 8) Das Verbindende der Gemeinschaft werde ebenso als *Eigenschaft* der Ganzheit wie der Einzelnen verstanden. (Vgl. CUW, S. 10) Um die Ambivalenz des Ursprungs des *Eigenen* und dessen substantialistische Note zu vermeiden, greift Esposito (CUW, S. 11f., S. 15, vgl. auch VUB, S. 96) auf den Begriff der *communitas* zurück: Etymologisch würde diese einerseits das *Gemeine* im Unterschied zum *Partikularen* anzeigen, andererseits durch die Wurzel *munus* auf eine *soziale Qualität* abstellen und ei-

140 »Was auch immer ihr [der Anlass-Gemeinschaften, TB] Brennpunkt ist: ihr gemeinsames Merkmal sind die ebenso künstlichen und oberflächlichen wie kurzlebigen Bindungen, die zwischen ihren Teilnehmern entstehen. Die Bindungen sind flüchtig und vergänglich.« (C, S. 87f.; Vgl. TdG, S. 54 – 65, insb. S. 64f.)

141 Brunkhorst (2002, S. S. 14f.) verweist das Solidaritätsprinzip auf die Seite der Gesellschaft, eben weil es nur aus einer Differenz heraus zu verstehen sei und diese ihm zugrunde liegt. In diesem Verständnis bräuchte die Gemeinschaft kein Solidaritätsgefühl, da die Homogenität schon da wäre. Siehe zur Solidarität auch die Arbeit von Kneuer und Masala (2015).

142 Einerseits verliert sich der Mensch in medialen Gemeinschaftsangeboten, die ihn nur kurzfristig gewissen Halt bieten können, andererseits fehlt ein Angebot *brüderlicher Gemeinschaft*.

143 Insgesamt bietet sich die Vermittlung des Denkens Espositos mit Nancys Ansatz der *gemeinsamen Öffnung* an, die wir an gegebener Stelle ausbreiten werden.

nen Horizont kollektiven Bezugs inform mitgeteilter Schuld und Pflicht eröffnen.¹⁴⁴ Dieser Ursprung des *Einen* gehe nun nicht mehr von einer Identität aus, sondern von etwas Entzogenem, *Uneigen(tlich)en*: Gemeinschaft meint nach Esposito (CUW, S. 16) keine Setzung und Bestimmung, sondern ein *Ausgesetztsein*, eine Bekundung der Verbundenheit, des mitgeteilten Kontextes und Kontakts, dessen Präsenz aber latent bleibe.¹⁴⁵ Esposito beabsichtigt so, das einheitsstiftende Potential der Gemeinschaft zu retten, ohne auf eine Substanz oder Essenz zurückzugreifen.¹⁴⁶ Die Subjekte stehen demnach immer in der *Ausrichtung* einer gegenseitigen, kommunalen Verpflichtung, gerade weil sie *zusammen sind* (transitiv), ohne dass dieses reziproke Verhältnis bestimmbar, materiell füllbar oder verfügbar sei. (Vgl. CUW, S. 18) Zugleich soll das *Fehlen* des *Einen* ebenso wie der Bestimmtheit des Gemeinsamen nicht in radikale Rettungsversuche führen: Gemeinschaft kann nur in der Wahrnehmung des Kontextes bestehen, ohne Grund, Ziel und Absicht.¹⁴⁷ (Vgl. CUW, S. 17)

3.2 Das Versprechen der Identität – Juliane Spittas Kritik am Denken der Gemeinschaft

Juliane Spittas Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gemeinschaft bietet die kritische Reflexion einer diskursiven Figur unter den Bedingungen moderner *Grundlosigkeit*. Sie widmet sich dessen Eigenart als *Krisenphänomen* ebenso wie der retrospektiven Idealisierung einer *kollektiven Identität* des *Kommunen*. Neben der essentialistischen Neigung jener *Sehnsuchtsfigur* exponiert Spitta auch die zentrale Rolle vorpolitischer Annahmen. Zwar deckt sie im *Versprechen* der Gemeinschaft das *Fehlen* des *Einen* auf, sie bindet den Begriff aber an eine spezifische diskursive Situation, wodurch sie ihn konzeptionell verengt und seine antimodernen Züge überbetont. (Vgl. GJl, S. 12) Mit der Pointierung des

144 »Dieses [das *munus* – TB] also ist die Gabe, die man gibt, weil man geben muß und nicht geben darf. Sein Verhältnis zum Geber und Empfänger der Gabe zu verändern oder nachgerade zu brechen: obwohl generiert durch eine vorher erhaltene Gunst, bezeichnet das *munus* bloß die Gabe, die man gibt, nicht die, die man empfängt. [...] Das *munus* ist die Verpflichtung, die man gegenüber dem anderen eingegangen ist und die zu angemessener Entpflichtung mahnt.« (CUW, S. 13f.) Esposito verwendet den Begriff der Gabe bewusst und beruft sich auf eine reiche Begriffsdiskussion, aus der unter anderen Marcel Mauss heraussticht.

145 Der *Immune* ist dagegen der Verpflichtungslose, der Undankbare. So auch das Thema und der Titel einer anderen Arbeit Esposito (ISN).

146 »Und gerade das Nichts der Sache ist unser gemeinsamer Grund. All die Erzählungen über das Gründungsverbrechen – Kollektivverbrechen, Ritualmord, Opfertötung –, die wie ein dunkler Gegengesang die Geschichte der Zivilisation begleiten, tun nichts anderes, als in metaphorischer Form an das *deliquere* – im technischen Sinne von »fehlen«, »sich verschulden« – zu gemahnen, das uns zusammenhält. Das Leck, das Trauma, die Lücke, von der wir stammen: nicht der Ursprung, sondern dessen Fehlen, sein Rückzug.« (G, S. 19)

147 Prinzipiell ist die Kombination der beiden Bewegungen des Rückzugs und der Verpflichtung schwierig. Auch wenn Esposito die geteilte Schuldigkeit als leere Bindung eines Kontextes fasst, bleibt doch zumindest die Umschließung des Ko. Wenn die geteilte Schuld weder das *Angesicht des Anderen* im Sinne Levinas noch eine willkürliche Zuweisung meint, bedarf die Bestimmung und Bindung des kollektiven Raums einen Grund.

diskursiven Horizonts einer konservativen Ideologie wird das epistemologische Potential sozialphänomenologischer Provenienz der Gemeinschaft verschenkt.¹⁴⁸

Spitta geht dem Diskurs der Gemeinschaft in Deutschland vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart nach. Schon am Ursprung wäre die Gemeinschaft ein *Kampfbegriff*, der entgegen den Entwicklungen der Moderne in Anschlag gebracht würde: »In diesem Zusammenhang wurde Gemeinschaft mit Attributen wie Natürlichkeit und Unmittelbarkeit assoziiert und im politischen Diskurs als quasi evidenter Naturbegriff in Position gebracht. Dieser erfüllte die Funktion, Beständigkeit und Vertrauen zu suggerieren und Ängste zu kanalisieren.«¹⁴⁹ (GjI, S. 12f.) Just im Begriff der *Suggestion* wird die Stellung der Gemeinschaft offenbar, die Spitta ihr zuweist: Sie ist kein Symptom einer sich auflösenden Welt – des Anwesens eines Abwesenden –, sondern die ideologische Ummantelung politischer Postulate und Vorstellungen des Sozialen. Die Verbreitung, Akzeptanz und Glaubwürdigkeit der Narrative von Gemeinschaft sieht Spitta somit nur peripher als Anzeichen sozialer Transformationen und Krisen, sondern eher als Symptom der Strategie einer politischen Ideologie, der es um Einfluss und Beeinflussung geht.¹⁵⁰ Mit der Reduktion der Gemeinschaft auf die Figur einer spezifischen Traditionslinie schränkt sich die Nutzbarkeit des Begriffs für die Analyse der *Instituierung* des Sozialen nicht unerheblich ein. Letztlich bleibt es unklar, ob die Gemeinschaft eine politische, soziale oder diskursive Kategorie ist.

Als *Sehnsuchtsfigur* in Krisen diene die idealisierte Gemeinschaft der *Erbauung* und ersetze eine fehlende Orientierung durch Chimären einer vormals gegebenen Sicherheit. Das Motiv der Überhöhung des Verlorenen folge der Flucht aus der Gegenwart.¹⁵¹ Der romantischen Verklärung entgegnet Spitta im Geiste postmoderner Aufgeklärtheit, Begriffe wie Vertrauen, Intimität, Gewissheit, Authentizität und Identität rekurrten auf naive, unzeitgemäße Annahmen. Die *Gemeinschaftssehnsucht* sei eine Reaktion auf die Komplexität der Moderne und das Scheitern von *Subjektivierungspraktiken*, und somit als ein Resultat defizitär *funktionierender* Selbstbilder zu verstehen.¹⁵² (Vgl. GjI, S. 14) Das

148 Gerade weil es Spitta auch um die Konditionen und Potentiale der Gemeinschaft und ihre Implikationen für die *Konstruktion der Wirklichkeit* geht, bleibt der phänomenologische Horizont durchaus instruktiv.

149 Unklar ist, ob Spitta Tönnies in diese Kennzeichnung einbezieht: Einerseits steht er für einen Ursprung des Diskurses, andererseits liest Spitta (GjI, S. 195f.) die Studie Tönnies als *reine Begriffsarbeit*, als *Idealtypen jenseits der empirischen Wirklichkeit*. Auch wenn sich Tönnies gegen eine Politisierung verwahre, käme der Verzicht auf die empirische Anbindung einer Verabschiedung des soziologischen Horizontes gleich.

150 Da Spitta (GjI, S. 46) Gemeinschaftsdenken als Ausdruck der *Sehnsucht* versteht und es als rhetorische wie verzerrende Utopie verwirft, ist ihr damit ein Zugang zu ihrer thematischen Frage, also der *Renaissance* des Gemeinschaftsbegriffs, verwehrt. Da nie etwas *Verloren* gegangen sein kann, und der Gemeinschaftsbegriff ebenso wenig ein Phänomen *sozialer Formationen* ist, kann sie das Wiedererstarken und seine Sinnstiftung außerhalb der Strategien politischer Ideologie kaum fassen oder erklären.

151 Auch anderen Idealisierungen, seien es Verklärungen der DDR, Reminiszenzen an ein *Abendland* oder ein Wirtschaftswunder, können unter diesen rückprojizierenden Mechanismus gedeutet werden.

152 Es sind zwei Aspekte zu trennen: Den Überzeugungsangeboten der hegemonialen Diskursproduzenten inform suggestiver Narrative steht die Verunsicherung und das Bedürfnis nach Orientierung der Betroffenen gegenüber.

Problem sind mithin nicht Transformationsprozesse einer wie auch gearteten Lebens- und Umwelt oder eines Sinnraums, in denen Menschen stehen, sondern einerseits das Fehlen *überzeugender* Selbstbilder, und andererseits die individuelle Unfähigkeit oder der Unwillen, die neuen Umstände anzunehmen. Der heikle Punkt an der *Überzeugungskraft* ist nun, dass Spitta diese nicht als Maßstab der *Sehnsüchtigen* versteht, womit sich dann etwaige sozialpsychologische Horizonte eröffneten, sondern anhand der Maßgabe einer *Situation der Moderne*, in der sich die Verunsicherten befänden, mittels falscher Selbstbilder aber zu entziehen versuchten. Spittas Argument gegenüber den *Gemein*-Begriffen ist nicht, dass sie nicht *überzeugen* – darin sieht sie eher eine Gefahr –, sondern, dass sie sich in der Moderne nicht mehr *begründen* könnten.¹⁵³ So hält ein normatives Ideal der Faktizität Einzug, das sich der *Grundlosigkeit* verweigert, indem sie einen *Grund* außerhalb der *konstruierten Wirklichkeit* postuliert.

*

Mit der nostalgischen Rückwendung gehe ein Essentialismus einher, der Gemeinschaft Identität, Integrität und Authentizität attestiere.¹⁵⁴ Diese Auszeichnung beruhe auf vorpolitischen Quellen, die sich dem modernen Dispositiv der Kontingenz und ihren konstruktiven Ursprung verweigerten.¹⁵⁵ Nach Spitta kann aber nichts vor, über oder hinter der *politischen Wirklichkeit* und ihrer *diskursiven Produktion* stehen. (Vgl. GJL, S. 279) Die *gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* verschiebt sich von einem hermeneutischen Zugang hin zu einem politischen Motiv emanzipativer Praxis, die zugleich das *Versprechen* eines verfügbaren Objektes mit sich führt: Die Aufgabe der *Konstruktion* aller Formen des *Ko* obliege den Menschen, ihrer *Verantwortung*.¹⁵⁶ (Vgl. GJL, S. 23) Die Aneignung des *Präsens* ergibt sich aus der Negation jeder Transzendenz, ohne dass es ein drittes noch geben könnte.

Die *Konstruktion der Wirklichkeit* ist nach Spitta gebunden an die Spiegelung der ontologischen Situation der *Grundlosigkeit*. Diese funktionale Analogie gibt der Konstruktion Konditionen und Reibungspunkte auf. Zugleich will Spitta (GJL, S. 278) die konstruktive

153 So verstanden – um mit der Überspitzung fortzufahren – attestiert Spitta dem Gemeinschaftsdenken ein seduktives Potential und ihren Adepten eine quasi-pathologische Inkompetenz und Renitenz, gegenüber denen sie einen Normierungsdiskurs anhand eines Konstruktions- und Offenheitspostulates in Anschlag bringt.

154 Spitta ist es wichtig, dass die vermutete Sicherheit eine Zuschreibung aus der Gegenwart ist und ohne *faktisches* Pendant bleibt. Diese sozialpsychologische These verlängert sie zugleich um die Annahme, dass die retrospektive Idealisierung der Gemeinschaft notwendig in essentialistische Hypostasen münde. Neben Unterschiedlichkeit der Positionen beider Annahmen ist augenscheinlich, dass die Rückwendung als Reaktion auf Krisenerfahrung *nur* die Postulate von Verhältnissen der Sicherheit, des Vertrauens und der Übersicht verlangt.

155 Spitta verknüpft die Diskurse nicht mit konkreten Auflösungserscheinungen und *faktischen* Verunsicherungen, vielmehr bleibt die essentialistische Gemeinschafts*konstruktion* in ihrer Sicht losgelöst und freischwebend.

156 Wenn Spitta im folgenden Schritt ein *positives Konzept* vorschlägt, mit dem *Kommunen* in der *richtigen*, mithin antiessentialistischen Weise umzugehen, und dies als emanzipierte Praxis *gemeinsamer Weltgestaltung* ausweist, vermischt sie offensichtlich verschiedene, distinkte Verständnisse der *Konstruktion*.

Kreativität der *Produktion des Gemeinsamen* nicht binden: Auch wenn das *Kommune* noch eine gewisse Kontextualisierung und Strukturierung kennt, bleibt es offen. In der *Grundlosigkeit* ist die *Verbindung des Sozialen* allenfalls als imperfekter Prozess des *Werdens* möglich. Mit Derrida weist Spitta jede native und nationale Gemeinschaft zurück.¹⁵⁷ Es dürfe nun einzig um das Spiel singulärer Differenzen *als* Differenzen gehen, die sich dem Eigenen und Identischen entziehen. (Vgl. GJl, S. 291) Nicht nur ist fraglich, warum Spitta noch auf den Begriff der Gemeinschaft zurückgreift, ist sie sich doch dessen verzerrenden Potentialen bewusst, sondern auch, wie die Spannung zwischen der absoluten Autonomie der Konstruktion und Bedingungen der ontologischen Analogie lösbar ist.¹⁵⁸

Aufgrund der *materiellen Wirksamkeit* des Gemeinschaftsbegriffs erübrige sich die Frage, ob der Verzicht auf ihn möglich sei.¹⁵⁹ Stattdessen plädiert Spitta für einen erneuerten *Politikbegriff* »jenseits von nationalen, brüderlichen und naturalisierenden Strukturierungen, jenseits des Begriffs der Anwesenheit und der Vorstellung einer gegebenen Gemeinschaft, abseits der Fiktion eines Ursprungs oder der einer Finalität und schlussendlich auch abseits der Vorstellung von individueller oder kollektiver Identität bedarf.« (GJl, S. 292) Die kritisch-reflexive, anti-essentialistische Aneignung des Gemeinschaftsdenken dürfe weder simplifizierend ausfallen noch in den klassischen dichotomen Mustern verbleiben. Spitta spricht sich für ein *Ergänzungsmodell* aus, das den *Gemein-Diskurs* um die Annahme der *Grundlosigkeit* erweitert und auf jede qualitative Bestimmung der *Ko* verzichtet.¹⁶⁰ Durch die Umlegung auf ein *Werden* könne das *Begehren* des Gemeinsamen aufgenommen

157 Vgl. Derrida 2007. Siehe weiterführend auch die Arbeiten Niederbergers (2007b) und Simons (2008).

158 Im Angesicht der Ambition Spittas, nicht wieder ins Denken des Kommunen einzutreten und die Unterschiedlichkeit als Gemeinsames oder als *Eigenschaft* zu deuten, sondern sich mit einer *abstrakten* Relation des Pluralen zu begnügen, stellt sich Frage, warum der Begriff der Gemeinschaft überhaupt noch Verwendung finden sollte: Wenn dem Gemeinschaftsdenken jedwede praktisch-politische Funktion abgesprochen wird und es neben seiner verklärenden Grunddisposition keinen Mehrwert für eine politische Konzeption der Moderne hat, wenn sich die Frage erübrigt, was außerhalb der Differenz gemeinsam ist, dann muss (und dann kann) konsequenterweise auf den Begriff der Gemeinschaft verzichtet werden.

159 Die Frage ist, was Spitta mit der *materiellen Wirkungsmacht* meint und welchen *politischen* Staus diese Figur hat. Der Widerstand gegenüber der Konstruktion kann dabei dem Begriff selbst oder dem *Politischen Imaginären* entstammen, in dem er Verwendung findet.

160 »Das Problem der Gemeinschaft wird zu einem allgemeinen Problem des *Gemein-Seins* bzw. des *Gemein-Werdens*, so dass, um Gemeinschaft mehr als nur begrifflich zu überwinden, das ganze Diskursfeld abgeschlossen werden müsste.« (GJl, S. 292) Spitta plädiert nicht für die Aufgabe, sondern eine Affirmation der Kontingenz, der sich *Annahmen* kollektiver Identität, Präsenz und Form verpflichten müssen: »Ohne einen Begriff des *Gemeinen*, der Prekarität, Heterogenität, Unabgeschlossenheit und Differentialität als konstitutiv anerkennt und diese Phänomene nicht als temporäre Krisenbegriffe bestimmt, kann weder die präsenzmetaphysische und entfremdungstheoretische Struktur des Politischen überschritten werden, noch ist es möglich, sich jenseits theologisch-politischer Erlösungsparadigmen zu bewegen.« (GJl, S. 293) Es ist allerdings fraglich, ob der verflüssigte Begriff des *Gemeinen* noch die Funktion der *Gemeinschaft* erfüllen kann: Für die Sehnsucht nach Sicherheit, Ordnung und Sinn scheint im *Gemein-Werden* kein Platz zu sein, im Fließen bietet sich kein Halt. Ob die Einsicht genügt, dass alle Versuche der Einholung des *Einen* sinnlos sind, um positive Effekte zu zeigen, kann bezweifelt werden. Weder als versichernde Instanz gegenüber einer Krisenerfahrung noch als Grundlage gemeinsamer Verbindung und Verbindlichkeit scheint das *Gemein-Werden* anschlussfähig.

werden, ohne in Essentialismen zu verfallen (Vgl. GJI, S. 293) Im Zentrum steht dabei eine entsprechende politische *Haltung*, die sich ihrem Potential an Gestaltungskraft und ihrer Verantwortung bewusst bleibe. Für die Bestimmung der Praxis *gemeinsamer Weltgestaltung* greift Spitta auf Arendts¹⁶¹ (2007) Denken der *vita activa* und deren Konzept der *Spontanität* zurück, also auf das Potential, im gemeinsamen Raum einen *Anfang* machen zu können.¹⁶² Die Affinität ihrer Aufnahme wird umso deutlicher, wenn diese mit Spittas Kritik an Laclau und Mouffes Anspruch einer *politischen Vision* kontrastiert wird. Diesen macht sie den Vorwurf ungerechtfertigter, *vorpolitischer* Annahmen, die auf Hypostasierungen eines *Politischen Imaginären* hindeuteten. (Vgl. GJI, S. 296) Spitta erkennt hier die methodische Differenz ontologischer und ontischer Bezüge, die Laclau und Mouffe als ihre Grundlage explizit reklamieren.¹⁶³

Es bleibt dabei die Frage, welche Ebene Spitta mit ihrem Modell zu beschreiben gedenkt: Einerseits will sie keine Ontologie entwickeln, andererseits beansprucht sie eine Analogie, anhand der sie die konkreten Postulate von Gemeinschaft kritisiert. Offen ist zudem die Rolle der Konstruktion als Medium zwischen diesen Instanzen. Wenn Laclau und Mouffe einen Zugang vorschlagen – ungeachtet seiner Qualität –, die Postulate des *Ko* als Phänomene der *Identifizierung*, eben nicht der Identität, zu denken, bietet Spitta nur die Einsicht, dass sich die Adepten *irren*. Wenn sich Spitta der *Grundlosigkeit* verschreibt, verlangt sie für diese zugleich *absolute* Geltung: Eine *politische Vision*, wie sie Laclau und Mouffe als Initial und Integral eines linken *politischen* Projekts einfordern – ohne dabei das *Abwesen* preiszugeben –, ist für Spitta notwendigerweise ein Zeugnis des Essentialismus. Zugleich kann die Kritik Spittas an *vorpolitischen* Axiomen auch auf

161 Brunkhorst (1999) weist in seiner Einführung in das politische Denken Arendts auf eher konservative Tendenzen hin, die sich vorwiegend in Arendts (2011) Schrift zu den Revolutionen zeige. Park (2009, S. 100 – 106) stellt sich dieser, auch von Habermas geteilten Interpretation des eigentümlichen Schwankens zwischen egalitären und elitären Zügen des politischen Denken Arendts entgegen und weist auf die Missverständnisse in der Positionierung der Masse hin, die Arendt nicht konservativ abwerte und einer gebildeten Elite gegenüberstelle, ihr vielmehr ein eigenes politisches Potential im Sinne des Zusammenkommens der *Vielen*, der Menge, zuspreche. Masse sei nach Arendt keineswegs als Gefährdung der Demokratie zu verstehen.

162 Hierbei vermeidet Spitta allerdings den Rekurs auf *Fragilität*, *Heterogenität*, *Unabgeschlossenheit* und *Differentialität*, gegenüber denen sich auch dieser Praxen verhalten müssen: So könnte der Anspruch eines selbstständigen *Beginnens* als Hybris individueller Autonomie, als fahrlässige Naivität und Machbarkeitsphantasie erscheinen. Das *Anfangen* kann im Denken Arendts nicht aus dem gemeinsamen Kontext eines *Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten* gelöst werden, in das sich jede Tätigkeit einschreibt. Auch hierin könnte Spitta wiederum die Anzeichen eines kollektiven Zusammenhangs vermuten, eine den Einsätzen der Einzelnen vorausgehende, *vorpolitische* Struktur. Auch Arendts Reklamation einer *menschlichen Kondition* ist in Hinsicht Spittas Ablehnung anthropologischer Vorannahmen zumindest schwierig. Zwar sollen die Verbindungslinien zwischen Spittas und Arendts Konzeptionen hier nicht marginalisiert werden, die sich unter anderem in der Verweigerung gegenüber Essentialismen und die Betonung der Pluralität andeutet, aber es gilt zugleich, die Widerstände und Spannungen, zu beachten, die zum Beispiel inform des Welt- und Selbstverlusts und der kollektiven Verantwortung aufscheinen. (Vgl. Park, 2009)

163 Dem *Fehlen des Einen* als ontologische Bestimmung stehen auf Seiten der Ontik die Umgangsformen mit seinem *Abwesen* gegenüber. Der Umgang zeichnet sich ebenso durch die Versuche der Einholung des *Einen* wie durch dessen notwendiges Scheitern aus. Im *Fehlen* bleibt das *Eine* Teil dieser *Welt*.

sie selbst übertragen werden, da ihre Vision der politischen Praxis der Kreativität diese Schwächen teilt: Woher stammt die *Kondition des Menschlichen* und das *Begehren* der *vita activa*? Konsequenter wäre es, wenn Spitta bei der ontologischen *Grundlosigkeit* stehen bliebe, sich vollständig auf die diskursive Formation des (ontischen) Politischen Imaginären beziehen würde oder beide Zugänge getrennt hielte. All diese Zugänge unterscheiden sich in ihren disziplinären Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen.¹⁶⁴

In den Kategorien Marcharts ist Spitta eher dem Anti- denn dem Postfundamentalismus zuzuordnen: Sie liest die Gemeinschaft nicht in den ontischen Implikationen und Anzeichen ihres *Abwesens*, vielmehr verlängert sie die ontologische Unmöglichkeit auf jegliche Bewegungen und Figuren ihres *Anwesens*. Ohne selbst eine Ontologie auszuarbeiten, beruft sich Spitta doch nicht unbedeutend auf ontologische Positionen.¹⁶⁵ Zugleich dient ihr die Ontologie als *Grund* im Bereich der Ontik. In Hinsicht der instruktiven Offenlegung der bürgerlich-konservativen Diskurslandschaft der Nachkriegszeit, die hier ohne Belang war, fällt diese Unklarheit der methodischen Grundlegung zwar weniger ins Gewicht, für den Ausweis der Gemeinschaft hat die Unentschiedenheit indes relevante Folgen.

3.3 Der *Sens* – Zwischen Sinn, Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit

Eine dem *Ko* adäquate Bestimmung des *Sens* muss aufgrund dessen breiter semantischer Anlage ausbleiben. Die Übersetzung des *Sensus* verweist ebenso auf physische Aspekte der Perzeption, also Empfindungen und Eindrücke, wie auf die Vermögen der Wahrnehmung, also das Bewusstsein, die Empfindungskraft und das *Sinnesvermögen*. Daneben steht der *Sensus* in einem semantischen Kontext des Intellekts: In dieser Hinsicht meint *Sensus* ebenso Verstand und Denkvermögen wie Verständnis, Urteilsfähigkeit und Geschmack und zuletzt Meinungen und Ansichten. Zudem verweist der *Sensus* auch auf den geistigen Gehalt, die Bedeutung und den Inhalt. In einem Kontext der Affekte steht Sinn einerseits in Zusammenhang mit Gefühlen sowie innerer Regung und Anteilnahme, andererseits mit Gesinnung, Denkungsart und Stimmung.

Im Wörterbuch der deutschen Sprache wird Sinn als *Fähigkeit* bezeichnet, »Reize zu empfinden, Denken, Gedanken, Gesinnung, Gemüt, Verstand, geistiger Inhalt«¹⁶⁶. Dabei gehe Sinn auf die Wurzel **sent*- zurück, die wiederum »eine Richtung nehmen, gehen« und übertragen »empfinden, wahrnehmen« meine. Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm bezeichnete Sinn ursprünglich eine Ortsbewegung (senden, reisen, ans Ziel gelangen), an

164 Auf Spittas Anschluss an die *Multitude* von Negri und Hardt wollen wir hier nicht eigens eingehen. Auffällig ist, dass sie die begriffliche Unklarheit der beiden Referenzautoren in Bezug auf das Gemeinsame, welches mal dem Handeln zugrunde liegt, mal im Handeln selbst entsteht, mal als projektile Vision erscheint bzw. aus einem Kontext entsteht, nicht aufgreift. (Vgl. Hardt/Negri 2003 und 2004)

165 Spitta versucht nach eigenem Bekunden nicht, eine Ontologie der Gemeinschaft auszuarbeiten, sondern den diskursiven Bildungsprozessen nachzugehen. Allerdings bildet eine genuine Ontologie das Fundament ihres Ansatzes und wird von ihr normativ in die Argumentation einbezogen.

166 »Sinn«, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, [<https://www.dwds.de/wb/Sinn>], abgerufen am 14.01.2018.

die sich eine Übertragung in die *geistige Sphäre* (achten, kümmern) anknüpfte.¹⁶⁷ Die ältere Bedeutung der »*Richtung*« bleibt bei späteren Verwendungsweisen erhalten. Zugleich wird die Schwierigkeit des Gebrauchs deutlich: »[D]ie bedeutung lässt eine historische entwicklung nicht erkennen, da die hauptgebrauchsweisen schon in der ahd. sprache erkennbar sind und sich unverändert erhalten haben. [N]ur in den spezielleren verwendungen sind änderungen eingetreten, indem manche jetzt nicht mehr üblich, andre erst in der neueren zeit entwickelt sind.« Durch die Ambiguität und Ambivalenz des Begriffs (dem fließen der grenzlinien und der unbestimmtheit und allgemeinheit der bedeutung) sei seine genaue Bestimmung unmöglich wie sich auch seine intendierte Bedeutung in Nuancen und Mehrdeutigkeiten auflöse.

Es muss genügen, sich den Bedeutungen im Zuge eines Überblicks gewahr zu werden: Einerseits verweist Sinn auf »das innere wesen eines menschen«, andererseits »bezeichnet der sinn die einem jeden eigenthümliche geistig-seelische veranlagung, die seine sonderart ausmacht«. ¹⁶⁸ Daneben meint Sinn den körperlichen Ort allen Strebens, Wollens und Verlangens, das Initial, Integral und Motiv des Handelns im Sinne von Entschluss und Vorsatz. Neben das Ziel selbst tritt die Bedeutung der Mittel und Wege hin zu seinem Erreichen. Auch die Bedeutung von *Absicht, Wille und Lust* kann *objectiv und spezialisierend* hervortreten. Wie sich noch anhand der *Gesinnung* zeigt, verweist der Sinn auch auf das Gemüt und den Charakter, ebenso wie auf die Instanz der *Stimmung*. Die verbreitetste Bedeutung sei indessen »die geistige, intellectuelle, verstandesmäßige seite des menschen« in einem breiten Bedeutungsfeld von Verstand, Vernunft, Gedanken und Meinung, wobei diese Bedeutung auch inform einer positiven Konnotation auftreten kann (Klugheit, Verständigkeit). In einem umfassenden Verständnis »steht sinn für das bewusstsein, die bewusstheit oder besinnung«, wobei diese Begriffe selbst uneindeutig seien und eine Bestimmung erschweren. Erst im Verlauf komme eine perzeptive Auslegung hinzu: Der Sinn bezeichne hier »das geistesleben nach seiner receptiven seite, die empfänglichkeit für eindrücke, das auffassungsvermögen«. Wiederum andersartig stellt sich die Bedeutung dar, in der Sinn einerseits als »ort und behälter für gedanken, vorstellungen, erinnerungsbilder« verstanden wird und andererseits »objectiv das gedachte oder vorgestellte, gedanke, meinung« bezeichnet. Die mittlerweile achtzehnte Bedeutung von Sinn verweist »auf die körperlichen organe der wahrnehmung, wie das gesicht, gehör u. s. w.«, wobei nun eine Trennung in innere und äußere Sinne auftritt und in diesem Zusammenhang der Sinn aus seinem rein nach Innen gerichteten Bezug gelöst wird. Hier schließt sich die Verwendung der Sinnlichkeit an, in der die Sinnesindrücke nicht nur perzeptive Informationen tragen, sondern von Gefühlen der *Lust und Unlust* begleitet werden. Als sprachliche Figur wie in »im Sinne von« nehme Sinn »eine objective bedeutung an, indem es etwas gedachtes, vorgestelltes (als für sich bestehend) bezeichnet.« Abschließend weist das Wörterbuch auf den undifferenzierten Gebrauch in *neuerer Zeit* hin, einer Verwendung des Sinns »nur noch üblich und sehr gewöhnlich von der bedeutung, meinung, dem geistigen gehalte, der tendenz einer äusserung, eines werkes oder (seltner) einer

167 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 16, Sp. 1103 – 1152. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=sinn>]

168 »Zugleich gibt es eine Verbindungslinie zur Eintracht: »[E]benso nähern sich den folgenden bedeutungen die verbindungen einen oder einerlei sinn haben u. ähnl., einmütig, einträchtig sein. sie sind besonders in der sprache der bibel üblich.«

handlung im gegensatz zu ihrem wortlaut bzw. ihrer äussern erscheinung«, wobei gleichsam die älteren Bedeutungen ebenso implizit wie diffus weiterwirkten.

Im Angesicht dieses breiten Spektrums an Bedeutungen schließt sich jeder Versuch einer vorgreifenden, generalisierenden Definition und konzeptionellen Verortung aus. Leitend wird der Zusammenhang mit dem *Ko* sein, durch den ein kollektiver Bezug in den *Sens* eingetragen wird. In der vorherigen Bestimmung des *Sens* als Kontext, Kontur und Kontakt *eines mitgeteilten* Raums bekundete sich eine Korrelation des Sinns mit der *Ausrichtung* einer *Welt*. Dieser Zugang, der sich am Denken Nancys orientiert, versteht *Welt* als einheitlichen Raum *eines* Sinns, was wiederum den Horizont in Richtung Vertrautheit und Gewissheit, Orientierung, Übersicht und Verständnis eröffnet. Als implizite und latente Ordnung verweist der *Sens* auf den Rahmen und die Koordination einer *mitgeteilten Welt*. Zugleich kommt dem Sinn, gerade wenn wir ihn mit Nancy als Ausdruck der Welt verstehen, ein genuiner Status und Ort zu, die wiederum einen spezifischen Zugang verlangen: Sinn *als Teilen des Seins* kann nicht über äußere Positionen erfasst werden, sondern nur in seinem *Dasein*. Kurz: Wir stehen im Sinn und können nicht aus ihm heraustreten, ohne *uns* zu verlieren. Nancys zugleich anspruchsvollen und weiterführenden Verständnis des *mitgeteilten Sinns* werden wir uns später ausführlich widmen. Ob nun das *Kommune* selbst als formale oder materielle Quelle des Sinns, als Ziel oder Kontext der *Ausrichtung* dient, kann ein offener Horizont bleiben, der als Frage an die Konzeptionen herangetragen werden soll.

*

In dem Modell des *sensus communis* eröffnet sich eine weitere, spezifische Dimension des *Sens* und erlaubt zugleich die Anbindung an einen genuin politischen Kontext. Wie schon in der Einleitung anklang, verbleibt die hier leistbare Aufnahme kursorisch, ist doch der *Gemeinsinn* ein ebenso komplexes wie mannigfaltiges Konzept, dessen Klärung die Einbeziehung weiterer Bereiche, von Thomas Paines *Manifest* über Kants *Kritik der Urteilskraft* bis hin zu George Edward Moores Philosophie, verlangen würde. Wenn wir hier die Ausdrücke des *Gemeinsinns*, des *common sense* und des *sensus communis* simultan verwenden, liegt dies zwar in ihrer begrifflichen Nähe begründet, dies darf und soll aber keineswegs über die unterschiedlichen konzeptionellen Dispositionen hinwegtäuschen.

Die Bestimmung des *Gemeinsinns* ist durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, die sich aus einem unentschiedenen Status des *Ko* zu speisen scheint. So markieren das *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe* und das *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* verschiedene Verwendungsweisen des *sensus communis*, an denen unterschiedliche Relationen des *Gemeinen* nachzeichnen lassen.¹⁶⁹ In der *älteren Psychologie* bezeichne der *sensus communis* einen *inneren Sinn*, der sich zwischen den *einzelnen Sinnen* und dem *Verstand* positioniere. Einerseits verweist diese Auffassung auf eine Intimität des Sinnlichen, andererseits nimmt sie eine übergeordnete Wahrnehmung an, die die anderen Sinne zugleich übersteigt und verbindet. So schwanke der *Gemeinsinn* zwischen einer *Rezeption des den verschiedenen Sinnen Gemeinsamen* und einem mehr oder weniger eigenständigen *inneren Sinn*. In anderen Bestimmungen löst sich das Gemeinsame aus dem intimen Bezug und

169 Vgl. Kirchner/Michaëlis 1907, S. 570f., bei Regenbogen/Meyer 1998, S. 602f. und Eisler 1927, S. 500f.

markiert neben dem *gesunden Menschenverstand* eine Form des *sozialen Sinns*. In beiden Varianten der Erweiterung liegen wiederum unterschiedliche Relationen des *Gemeinen* vor: Einem allgemein-menschlichen Vorstellungs-, Erkenntnis- und Urteilsvermögen steht genuine kollektive Wahrnehmung des und zugleich im *Kommunen* gegenüber. Diese Unentschiedenheit zwischen verschiedenen Formaten und Formationen lässt sich in den Zusammenhang der komplexen Anlage des *Gemeinen* stellen.¹⁷⁰

Auch wenn damit keine Auslegung des *sensus communis* präferiert werden soll, geht es im Folgenden um Hannah Arendts Bestimmung des Gemeinsinns, mit der eine politische Dimension herausgestellt werden kann. Diese Erweiterung und Vertiefung des *Sens* macht neben einer Akzentuierung politischer Praxis zugleich die Ambiguität des Ursprungs des *Einen* deutlich. In der Deutung Arendts bezeichnet der Gemeinsinn einen genuinen Modus der *politischen Urteilskraft*, mit der sich zugleich die Logik des politischen Raums als gemeinsames, öffentliches (Miteinander-)Handeln beschreiben lässt. In diesem Modell des Gemeinsinns werden nicht nur spezifische Aspekte des *Ko* und des *Sens* verknüpft, sondern zugleich als Strukturen eines politischen (Handlungs-)Raums ausgewiesen. Zugleich lassen sich in Arendts Bestimmung des Gemeinsinns in der Lesart Parks verschiedene Implikationen des Begriffs nachzeichnen.¹⁷¹

Mit Arendt lässt sich die spezifische politische Bedeutung und Relevanz des Gemeinsinns *als Maßstab und als Bedingung des Urteilens* beschreiben. Nach Park (2009, S. 314) weist Arendt dem Gemeinsinn eine relevante Funktion für den *Weltbezug* der Menschen zu, in dem die Erfahrung der Wirklichkeit, die Geltung der Urteile und die Möglichkeit des Austauschs grundlegend geprägt würden. Als Ermöglichung des Zusammenlebens bezeichnet der Gemeinsinn (*sensus communis*) im Unterschied zum *sensus privatus* den Sinn, »der uns in eine Gemeinschaft mit Anderen einpaßt, uns zu ihren Mitgliedern macht und uns in die Lage versetzt, Dinge, welche unseren fünf privaten Sinnen gegeben sind, zu kommunizieren.« (Arendt, Über das Böse, S. 140, zitiert nach Park 2009, S. 315) Mit der Zusammengehörigkeit und Teilhabe eröffnet sich eine Form der *kollektiven Identität in Pluralität*, ohne dabei eine Essenz oder Substanz zu meinen: Die Isolation und individuelle Begrenzung der anderen Sinne werde »in eine gemeinsame Welt gefügt und auf eine Mitwelt zugeschnitten« (Park 2009, S. 315) Wie im Ansatz Barbers geht es Arendt nach Park nicht um einen Ersatz, sondern um die Erweiterung der Perspektive, die den mitgeteilten Kontext akzentuiert und als Anteil des *Nicht-Subjektiven im Privaten und Subjektiven* ausweise. Auch wenn die Position partikular bleibe, werde sie in einer *mitgeteilten Welt* eingenommen, der ein hintergründiger und zugleich objektiver Status zuerkannt werde. Die *politische Qualität des Gemeinsinns* bestehe gerade in dessen Potential der *Weltbildung*: »Im *sensus*

170 So verweist auch das Wörterbuch der Gebrüder Grimm auf eine Verwendungsweise des Gemeinsinns, in der die herabsetzende Bedeutung des Gemeinen im Sinne des Gewöhnlichen und Vulgären hervortritt. (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, hier. Bd. 5, Sp. 3270) Daneben verweist das Wörterbuch auf eine Entsprechung mit dem Gemeingeist, also dem Sinn für das öffentliche Ganze und eine philosophische Akzentuierung inform des Gemeingefühls, das wiederum auf den *sensus communis* verweise. Siehe zum Gemeingefühl auch den Artikel im *Philosophischen Wörterbuch* Schmidts (1920, S. 108)

171 Der Rückgriff auf die Darstellung Parks bietet sich an, weil das Konzept des Gemeinsinns zwischen verschiedenen Arbeiten verstreut vorliegt und Arendts Arbeit zur Urteilslehre nur unvollständig blieb. Siehe speziell zum arendtschen Denken der Urteilskraft die Arbeit Spiegels (2011).

communis sieht Arendt die Grundlage der Wirklichkeit und der Weltlichkeit.« (Park 2009, S. 316) Der Gemeinsinn bietet Orientierung im geteilten Raum und steht in Beziehung zum Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten, also der Mit- und Umwelt: Als Zugang zur wirklichen Welt erlaube der Gemeinsinn also, »dass wir die gemeinsame Welt mit anderen teilen«. (ebd.) Mit Nancy formuliert (ent-)stehen im Gemeinsinn (*Konsens*) neben den Kontexten und Konturen der gemeinsamen Räume auch Formen der Verständigung, also des Kontakts, der Ko-Präsenz/s sowie der Kommunikation.

Politische Urteile bleiben an diesen Kontext der Mitteilung gebunden: Ohne absoluten Ansprüchen der Logik und der Gewissensethik zu genügen, sind politische Beurteilungen Ausdrücke einer gewissen konkreten Allgemeingültigkeit, deren Anspruch auf Geltung nie weiter reichen könne als die Mitglieder der politischen Gemeinschaft. (Vgl. Park 2009, S. 317; mit Zitat von Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 289f.) Weder eine Universalisierbarkeit noch eine unbedingte Neutralität sind indessen entscheidend für die Urteile des Gemeinsinns, sondern die Bedingungen der Mitteilbarkeit, also ihrer Versteh- und Einsehbarkeit im öffentlichen Raum: »Die Gültigkeit des Urteilens wird durch ein Gefühl der Billigung beurteilt, dessen Kriterium wiederum die Mitteilbarkeit ist, die sie dem Gemeinsinn verdankt.« (Park 2009, S. 318) Dem konstitutiven, subtilen und latenten Status der Weltbildung zumindest widerstrebend setzt Arendt in der Verortung des Gemeinsinns in der Moderne einen Akzent in der Reflexivität. Diese Verknüpfung ist gerade in der Hinsicht problematisch, als dass der Status der Reflexion unbestimmt ist. Einerseits kann die Reflexion als abstraktes Modell verstanden werden, wie es Habermas vorschlägt und von Park mit der Anbindung an Kant und der Möglichkeit *hypothetischer Modi* des Urteilens zumindest in den Raum gestellt wird. Diese Form der Reflexivität verlangt – wir verkürzen – die Klärung der eigenen Position anhand übergeordneter Prinzipien, aus denen die Verpflichtung zur Verallgemeinerbarkeit folgt. Die andere Form der Reflexion bezeichnet dagegen einen kollektiven Modus öffentlicher Kommunikation, der eher im Sinne Arendts erscheint: Es geht weniger um formale Qualitäten einer abstrakt-universalen Vernunft als um einen Raum der Begegnung, der Miterscheinung, Mitsprache und Mitbestimmung. Kurzum wird die Reflexion intersubjektiv erweitert und als Ausdrucksform des öffentlichen, kommunalen Handelns begriffen.

Mit der Absetzung von einer obsoleten *geschlossenen Sittlichkeit*, die die Übertragung in die Moderne ermöglichen soll, entsteht zugleich die Gefahr subjektiver und abstrakt-universeller Vereinseitigung, die sich den konkreten Formen der Koexistenz entzieht. Wenn Park Arendt (und Kant) gegen den Einwand Gadamers – der Subjektivierung des Gemeinsinns – verteidigen will, nimmt er ein *Prinzip der erweiterten Denkungsart* in Anspruch, das eine *Kommunikation mit allen Beteiligten* erfordere. Die Grundfragen unserer Diskussion werden ebenso an der Fraglichkeit der Grenzen des Kommunikationsraums und des Kriteriums der Beteiligung wie an der Spannung kontextualer und reflexiver Positionen deutlich. Einerseits ist die Kohäsion eines politischen Raums mit der Beteiligung nur unzureichend erfasst: Neben dem Problem, dass das Kriterium der Beteiligung nicht mit der Betroffenheit korrelieren muss, wie es zum Beispiel in Fragen der Nachhaltigkeit offenbar ist¹⁷², ist die Ein- und Ausrichtung des politischen Raums zu beachten, die ebenso durch Ambitionen der *Selbstbestimmung* (im doppelten Sinn) wie durch Praxen

172 Zugleich greift das mitgeteilte Bezugsgewebe über den Kreis der aktiven Teilnehmer hinaus.

der Verbindung und Verbindlichkeit gekennzeichnet ist. Dem deliberativen Verständnis eines offenen und herrschaftsfreien Diskursraums steht mit Arendts Modell ein qualitativ ausgezeichnetes Bürgerschaftsmodell im Sinne Barbers gegenüber.¹⁷³ Als Ort und Raum¹⁷⁴ gemeinsamer Bestimmung, gemeinsamen Sprechens und Entscheidens, meint die Beteiligung die Teilhabe und -nahme an einem Gemeinwesen. Wenn es der Deliberation um eine formale *Extension* (unbedingter Verallgemeinerbarkeit) geht, so scheint Arendt auf eine verdichtende *Intension* (kollektiver Autonomie) abzustellen. Andererseits wird genau an dem Punkt, an dem Park (2009, S. 319f.) dem hypothetischen Potential im Sinne Kants mit Arendt ein *transgressives* Moment gegenüberstellt, eine Spannung deutlich: Nicht nur steht einer subjektiven Kompetenz der vernünftigen Beurteilung ein entzogener Kontext entgegen, der sich eben nicht begreifen oder fassen lässt, weil er selbst das Verstehen ausrichtet; zugleich ist ein Schwanken zwischen einer individuellen und einer kollektiven *Denkungsart* und zwischen abstrakt-universalen oder konkreten Maßstäben festzustellen.¹⁷⁵ Die Annahme der hypothetischen Urteile zeichnet sich ebenso durch das Primat abstrakter Verallgemeinerbarkeit wie durch die Preisgabe der konkreten Mitbestimmung aus.¹⁷⁶ Wenn politische Urteile im Zwischenraum einer mitgeteilten pluralen Öffentlichkeit entstehen, dann fehlt hypothetischen Urteilen just diese essentiell politische Qualität.¹⁷⁷ Letztlich scheint die Frage, ob mit der Reflexivität ein kommu-

-
- 173 Die hier in Anschlag gebrachte eher kommunitaristische Auslegung Arendt bedürfte selbstredend einer eigenen Begründung. Ein Versuch der Verortung Arendts in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte findet bei Rose (2004). Ob der Republikanismus Arendts einer kommunitaristischen Anbindung widerspricht, anderer Akzente setzt oder sich beide Aspekte unterstützen, kann hier offenbleiben.
- 174 Mit Nancy ließe sich auch von *Stätte* sprechen, wodurch noch der Aspekt der Verwirklichung Betonung fände.
- 175 Um diese Spannung zu verdeutlichen, kann einerseits die Grundlage der politischen Urteile zwischen dem *einsamen* Reflektionsprozess Rawls', der sich um die unbedingte Neutralität und mithin Vernünftigkeit seiner öffentlichen Argumente bemüht, und dem Bürger Barbers, der im Gespräch mit Anderen, im direkten Kontakt und kommunikativer Konfrontation zu politischen Urteilen kommt. Beide Zugänge teilen zwar die *Bürden der Vernunft*, die Umgangsweise unterscheidet sich gleichwohl deutlich.
- 176 Der Annahme hypothetischer Beurteilung geht die Bedingung zuvor, einen Zugang zu den Ansichten der Anderen zu haben. Diese Allgemeinheit und Umfänglichkeit dieser Einsicht kann einer angenommenen Nachvollziehbarkeit und evidenter Plausibilität (im Sinne des *common sense*), des Wissens und der Erfahrung der Beurteilenden oder letztlich aus der Neutralität der Argumente (im Sinne des Prinzips der Verallgemeinerung) entnommen werden. Der Spekulation wird jeweils ein anderer Rahmen zugeordnet, aus dem die Beurteilungsversuche ihre Ordnung und Ausrichtung entnehmen. Zugleich unterscheidet sich die Stellung des Kontextes: Kann er einmal als äußere Struktur eines *Sens* (des *Sinn*-Machens) verstanden werden, so verweist er zum anderen auf Bestände konkreten Wissens und weltanschaulicher Gewissheit. Die dritte Variante der Spekulation zeichnet sich durch eine weitestgehende Distanz zu konkreten Einbindungen aus. Zuletzt scheinen sich die Ambitionen des Gemeinsinns und der hypothetischen Urteile zu reiben: Kurz gefasst steht einem Primat der Orientierung dem einer Begründung gegenüber. So entspricht dem Gemeinsinn wohl am ehesten die erste Quelle der hypothetischen Urteile, zugleich schränkt sich somit aber die Verallgemeinerbarkeit der Beurteilung ein.
- 177 Ein anderer Punkt besteht in der Annahme der *Spontanität*, die jedes hypothetische Urteil konterkariert. Weil uns der Andere uneinsichtig ist, er sich immer *anders* verhalten kann, immer einen Anfang machen kann, bleibt uns sein Urteil notwendig verschlossen.

nikativer Austauschprozess oder eine selbstkritische Klärung des Zugangs zu verstehen ist.¹⁷⁸

Der unklare Status des Gemeinsinns verweist auf die schwierige Bestimmung und Begrenzung des *Gemeinen*: Neben, besser: zwischen, die substantielle und relationale tritt noch eine genuine kooperative Qualität, mit der die Praxis gemeinsamer politische Bestimmung akzentuiert wird. Die Kooperation markiert die integrativen Potentiale des Miteinander-Handelns, auf die Arendt hinweist, und steht als vermittelnde Instanz zwischen der Substanz der Gemeinschaft und der Relation der *Mit*-Bürger. Zugleich bleibt wiederum das *Eine* der Kooperation undeutlich, auf dessen unentschiedene Position zwischen dem *Ko*, der *Operation* und dem *Opus* wir schon hingewiesen haben. Letztlich wird in dieser unklaren Bestimmung des *Gemeinen* die Bezugnahme des *Sens* auf das *Ko* deutlich. Als Figuren sozialpolitischer Integration zeichnen sich beide Komponenten durch einen Zusammenhang aus: Die *kollektive Identität* einer Gemeinschaft setzt ebenso ein *Einverständnis* voraus wie der mitgeteilte Raum eine verbindende Gemeinsamkeit.

3.4 Zwischen *Ko* und *Sens* – Über Kennzeichen, Strukturen und Grenzen

Ausgehend von den komplexen Semantiken des *Ko* und des *Sens* soll an dieser Stelle das Denken der Gemeinschaft systematisiert und die relevanten Implikationen in Hinsicht des *Einen* exponiert werden. Entwürfe der Gemeinschaft verweisen einerseits auf eine *kollektive Identität*, die sich entweder *substantiell* oder *relational* ausnehmen kann, und andererseits auf einen (Sinn-)Raum des intuitiven *Zurechtfindens*, des Verstehens und des Wissens, den auch Affekte von Loyalität, Solidarität und Vertrauen begleiten. Die *kollektive Identität* des *Ko* und der *sensuale Kontext* des *Sens* gehen demgemäß im Denken der Gemeinschaft ineinander über. Ihr plakatives Gegenbild bleibt die reflexive, dynamische und zerfallene Gesellschaft distanzierter, sich fremder Individuen.

Die Bestimmung des *Kommunen*¹⁷⁹ blieb indes unverbindlich: Gemeinschaften beruhen ebenso auf einer genuine *Einheit*, aus der sich ihre kollektive Identität, Integrität und Authentizität speist, wie auf der *Gemeinsamkeit* geteilter Attribute, aus denen sich die Verbundenheit und Zusammengehörigkeit¹⁸⁰ bildet. Neben der *inneren* Substanz der Gemeinschaft steht eine *äußere* Vereinigung auf Basis geteilter Eigenschaften. Zugleich stiften Gemeinschaften einen geteilten Raum, der sich durch Intimität und Vertrauen als auch durch Orientierung, Sicherheit und Übersicht auszeichnet. Ausrichtung und Position des eingerichteten Verhältnisses bleiben ambivalent: Einer Qualität sozialer Beziehungen (das Gewebe des Kontakts) stehen die Koordination und Positionierung in und mit einer Umwelt gegenüber, also ein bestimmter Zugang zum Raum, ein Verhältnis zur

178 Auch wenn Parks Kritik an der Subjektivierung der Reflexion durchaus berechtigt ist und die Affirmation kollektiven Reflektierens politisches Potential entfalten kann, bleibt doch die Position des Gemeinsinns in Bezug auf diese Reflexion unbestimmt: Ist es eine Denkungsart, in der Wir stehen oder eine Situation, zu der Wir uns verhalten? Es ist die Frage, ob der Gemeinsinn der Grund der Reflexion oder die Reflexion der Grund des Gemeinsinns ist.

179 Um nicht der Verwirrung von Gemeinschaft und Gemeinsamkeit anheim zu fallen, soll der Begriff des *Kommunen* als Oberbegriff Verwendung finden.

180 Zugleich muss neben den geteilten Attributen noch ein Merkmal hinzutreten, durch welches sich die Verbundenen assoziieren.

Ordnung der Welt. Kurzum ist das Definiens der Gemeinschaft ebenso offen wie die Qualität, der Ort und die Funktion des Gemeinsamen innerhalb der Gemeinschaft und unterscheidet sich erheblich zwischen den einzelnen Zugängen.

Markierte sie im Denkens Tönnies einen soziologischen Modus der Assoziation, verstand Plessner Gemeinschaft im Sinne eines Gegenstands politischer Ideologie. Auch Bauman fasste die Gemeinschaft als Anzeichen eines *Weltverlustes* (Arendt), dem er aber als einer soziologischen Kategorie nachging. Als soziale Form intimer Bezüge und intuitiver Welterfahrung erschien die Gemeinschaft einerseits obsolet, andererseits sprach ihr Bauman durchaus Relevanz zu und plädierte angesichts der Kurzlebigkeit modernen *Instant*-Gemeinschaften für die Relevanz *ethisch-solidarischer* Gemeinschaften. Esposito wiederum bemühte sich um eine Aktualisierung des Gemeinschaftsbegriffs selbst, dessen essentialistischer Neigung er mittels der Akzentuierung der *communitas* begegnen wollte. Widmete sich Esposito der Offenlegung eines latenten Kontextes, den er als *Mitteilung* gemeinsamer Schuld und Pflicht begriff, postulierte Spitta die Obsoleszenz des Gemeinschaftsbegriffs aufgrund dessen Hangs zu *vorpolitischen* Identitäts- und Evidenzannahmen. Als Narrativ retrospektiver *Erbauung* sei die Gemeinschaft ein unnötiges Rudiment der Vormoderne. Die Position der Gemeinschaft schwankt zwischen einem latenten und impliziten *Grund* (als Kontext und Kondition der Koexistenz) und einem expliziten, konkreten Objekt (als Ideologie, Narrativ und diskursive Artikulation): Einerseits meint Gemeinschaft einen lebensweltlichen *Fundus*, in dem die Menschen stehen, andererseits eine politische *Figur*. So unterscheidet sich auch die Funktion der Gemeinschaft: Meint sie einerseits eine Kategorie und einen Zugang der Epistemologie, dient sie andererseits als diskursives Argument und normatives Projekt.

Innerhalb der Versuche der Typisierung trägt sich die Ambivalenz der Bestimmung fort: Auch wenn Tönnies die Gemeinschaft selbst nicht differenzierte und sie der Gesellschaft gegenüberstellte, stehen beide als Modi der Koexistenz in Korrelation, deren positive und negative Bezüge als offener Horizont der Rezeption relevant bleiben. Plessner unterschied eine *Blut*- von einer *Sachgemeinschaft*, die zwar beide im Sinne ideologischer Formen zu verstehen sind, sich dennoch in Position und Quelle des *Einen* unterscheiden. Im Zugang Baumans findet sich einerseits die Unterscheidung zwischen *echten* und *künstlichen* Gemeinschaftsformen, und andererseits die Differenzierung in *ästhetisch-medialen* und *solidarisch-ethischen* Typen der zeitgenössischen Adaption der Gemeinschaft. Bezöge sich das Kriterium der *Echtheit* auf die Immanenz und Simplität einer kollektiven Ordnung, die eine gemeinschaftliche Daseinsform im engen Verständnis gestatte, seien *künstliche* Gemeinschaften Konstrukte, die in komplexen Sozialformen Horizonte und Implikationen der Gemeinschaft aktualisierten, ohne zugleich noch die Möglichkeit zu besitzen, *echte* Gemeinschaft zu (re-)etablieren. Wie Spitta nimmt Bauman die *künstliche* Gemeinschaft als Reaktion auf Unsicherheit wahr, als eine Umgangsform mit dem *Verlust* an *Welt*. Um diese Funktion der Orientierung und Sinnstiftung zu erfüllen, seien *Instant*-Gemeinschaften aufgrund ihrer Unbeständigkeit und Oberflächlichkeit aber kaum geeignet. Auch wenn sie Identifizierungsangebote machten, böte dies nicht das Fundament lebensweltlicher Sicherheit, wie es Bauman von *ethisch-solidarischen Gemeinschaften* erwartet. Auch wenn die Anzahl der Objekte des Vergleichs eher gering ist, unterscheiden sich die Angebote in zentralen Fragen.

☆

Eine grundsätzliche, zugleich grobe Differenzierung ist anhand der Unterscheidung einer sozialphänomenologischen und einer politisch-ideologischen Perspektive möglich, die wir kurz ausbreiten.¹⁸¹ Mit beiden Sichtweisen gehen neben verschiedenen Zugängen unterschiedliche Verständnisse des *Kommunen*, seiner Qualität, Position und Funktion, einher. In der sozialphänomenologischen Perspektive erscheint die Gemeinschaft als ein genuiner Modus der Koexistenz, wie sie Tönnies darstellte und auch bei Bauman, in gleichwohl zu unterscheidender Akzentuierung, Platz fand. So geht es hier um einen mitgeteilten *Sinnraum* des Zusammenlebens, der sich ebenso durch die Intimität und Kohäsivität des *Kontakts* wie mit der Ausrichtung eines *Kontextes*¹⁸² auszeichnet. Die Gemeinschaft markiert eine genuine Form der *Sozialität*. Der politisch-ideologische Zugang hingegen nimmt die Gemeinschaft als konkrete Figur politisch-ideologischer Diskurse wahr. Es geht darum, wie und warum Postulate, Narrative oder sonstige kommunikative Praxen auf Annahmen von Gemeinschaft abstellen, also ihre Rolle im politischen Diskursraum. Plessner und Spitta lassen sich hier einsortieren, obgleich beide in der Annahme des *Weltverlusts* wiederum auf die erste Form implizit rekurren.

Im sozialphänomenologischen Zugang entzieht sich Gemeinschaft der Rezeption und verweigert sich Versuchen der Aneignung, Kontrolle und Politisierung. Als hintergründig-latenter Kontext der *gemeinsamen Lese*¹⁸³ bedarf das *Kommune* weder diskursiver *Übereinkunft* noch reflexiver Kritik oder öffentlicher Bekundung. Im Sinne der Lebenswelt bleibt das *Kommune* im Rücken und markiert die *Ausrichtung* einer *mitgeteilten Welt*. Diese Intimität eines *Ko* lässt sich nicht produzieren, sie (ent-)steht im *Mit* und *Zusammen* der Existenz. In der Lebenswelt ist neben der Einrichtung der Umwelt auch die Bildung eines *Einverständnisses* angelegt, das in unseren Kategorien des *Konsenses* als *Übereinstimmung*, nicht als *Übereinkunft*, zu verstehen ist. Die Gemeinschaft markiert soziale Beziehungen, die sich *von selbst* verstehen, die *schon immer da* waren und sich jeder Infragestellung verweigern: Mit der Problematisierung geht der lebensweltliche *Halt* verloren. Neben dem *Mit* der *Ko*-Existenz sind der Gemeinschaft ebenso Strukturen des *Sens* eigen, also die *Ausrichtung* von Sinn und Bedeutung, Orientierung und Wahrnehmung. Im Sinne der Perzeption meint das *Kommune* einen intuitiven Zugang und ein *Verständnis* der *Welt*, ihrer Ordnung und Rhythmik. Die beiden Aspekte, das *Ko* und der *Sens*, bestehen zusammen und prägen die Konstitution und den Kontext des *Kommunen*, ohne dass hier ein Primat, ein kausaler Faktor oder eine Determination

181 Auch Certenbach et al. schlagen mit Bezug auf die Spannung der Begriffsanlage der Gemeinschaft bei Aristoteles eine ähnliche Differenzierung vor: »Zum einen geht es um grundsätzliche und vorwiegend ahistorische Fragen nach menschlicher Koexistenz und Sozialität (ontologische Ebene), zum anderen um die Analyse, Konstruktion und Beurteilung konkreter Ausprägungen von Gemeinschaft (politisch-ethische Ebene).« (TdG, S. 20, siehe auch detaillierter TdG, S. 21 – 30)

182 Mit Nancy ließe sich zudem von Strukturen der Kommunikation, Kopräsenz und Konsens sprechen. Die Verknüpfung der Horizonte von *Ko* und *Sens* werden wir im Zuge der Lektüre Nancys weiter ausbreiten.

183 *Legere* bezeichnet sowohl *lesen* und *sammeln* als auch *auflesen* und *auslesen*. In Anbetracht des Schwankens des *Gemeinen* zwischen *Einem* und *Allen* im Sinne Nancys wären hier weitere Einlassungen möglich, aber für unsere Zwecke scheinen sie hier nicht notwendig.

auszumachen wäre. Zugleich stellt sich die Frage des Status des *Kommunen*: Tönnies beschreibt die Gemeinschaft als einen *Modus* der Koexistenz, wogegen Bauman sie einerseits als Daseinsform un- bzw. vormoderner Gemeinwesen begreift, sie andererseits auch in modernen Ordnungen als Dimension, wenn auch als Mangel, angelegt sieht. In beiden Varianten meint Gemeinschaft keine essentialistische Identität oder Homogenität des Sozialen, sondern den genuinen kollektiven Kontext einer *Welt*.

Dieses Verständnis der Gemeinschaft im Sinne einer Lebenswelt wird von dem politisch-ideologischen Zugang nicht geteilt, fasst dieser Gemeinschaft doch diskursive Figuren und Narrative, die bestimmte soziale und politische Funktionen erfüllen und zugleich eher anhand soziolinguistischer, diskursanalytischer und kommunikationstheoretischer Kategorien und Kriterien zu beschreiben sind. Wie in der Verhandlung Spittas klar wurde, lassen sich verschiedene Implikationen des *Kommunen* in den Gemeinschaftsdiskursen ausmachen, die es zugleich aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit zu trennen gilt. Sowohl ihre Ursache (*Weltverlust*) als auch ihre diskursive Formation und der Inhalt der ideologischen Angebote verweisen auf Aspekte des *Kommunen*. Als Reaktion auf den Verlust der Ordnung der *Welt* steht das Motiv der Gemeinschaft zugleich in einem sozialphänomenologischen Horizont. In dieser Bekundung des *Fehlens* bleibt die Ausrichtung der *Welt abwesend anwesend*. Mit den diskursiven Formationen lassen sich einerseits die Ausbildung hegemonialer Ideologien beschreiben, und andererseits die Organisation der Gemeinschaftsdiskurse deuten, also zum Beispiel ihre Kennzeichen retrospektiver Idealisierung. Zuletzt bekunden sich in den politischen Entwürfen und ideologischen Vorstellungen ebenso Aspekte der Gemeinschaft. Mit Hilfe der Unterscheidung Plessners in *Blut- und Sachgemeinschaft* lassen sich die Implikationen der Reklamation eines *natürlichen* und eines *künstlichen* Ursprungs der *kollektiven Identität* nachzeichnen und in Hinsicht ihrer Einholung des *Einen* bestimmen.

Die *kollektive Identität* der *nativistischen* Blutsgemeinschaft schöpft sich aus einer bestimmten substantiellen Qualität, einer ausgezeichneten, *natürlichen* Essenz, die als Ursprung und als Kriterium der *Einigkeit* einer Gemeinschaft dient. Die Versicherung des *Einen* kann dabei der *kollektiven Identität* selbst, im Sinne des Volks oder des Raums, einem Attribut, das Blut oder die Rasse, oder einer Kondition, den Boden oder auch eine Kultur, entstammen. Zugleich kann das Gemeinsame nicht hergestellt werden, vielmehr ist diese schon da, in dem *einen* Blut, der *einen* Ahnenschaft, dem *einen* Boden usw. gegeben. Somit ergibt sich eine Ausrichtung nach *Innen*: Weil eine Extension inform der Missionierung ausgeschlossen oder zumindest heikel ist, da es die versicherte Identität aufweicht, geht es der essentiellen Gemeinschaft um Exklusion nach Außen und Homogenität nach Innen.¹⁸⁴ Demgegenüber sind in *künstlichen* Sachgemeinschaften Beitritte zum Kollektiv durchaus möglich. Das Gemeinsame liegt hier im Umsetzungsbestreben *einer* Idee. Die Gemeinschaft selbst ist nicht das eigentliche Motiv und der integrative Nexus, vielmehr entsteht die Verbindung im gemeinsamen Streben hin zu *einem* Zweck. Das Künstliche

184 Das Kriterium der *Heimat* ist sicher offener als andere Kriterien des Gemeinsamen, wie das *Blut*. Siehe weiterführend zur Phänomenologie der Heimat eine Arbeit Joistens (2003) und allgemein zu Konstruktionen der Heimat die Studie Boas und Palfreymans (2000) sowie den Sammelband Bescansas und Nagelschmidts (2014).

hieran ist wiederum, dass das integrative Moment im *Willen* der Beteiligten liegt, es ergibt sich nicht von selbst, es muss geschaffen werden und verlangt Überzeugung und Hingabe. Der Ursprung des *Einen* liegt nicht im Inneren der Gemeinschaft (intrinsisch), sondern im Erreichen eines äußeren Ziels (extrinsisch). Weil sich das *Eine* in einem *externen* Bezug stiftet, der allerdings im selben Schritt auf die Reinheit der Überzeugung zurückschlägt, kann die Gruppe der Beauftragten problemlos variieren. Auch wenn beide Gemeinschaftsformen *kollektive Identität* anstreben und einen Purismus postulieren, unterscheidet sich der Umgang: In der essentiellen Gemeinschaft ist das Pure defensiv und auf die innere *Einheit* hin ausgerichtet, in der projektiven Gemeinschaft bildet der Auftrag das reine Element, das sich als Anspruch auf die Willen der Beteiligten überträgt. In unterschiedlicher Gestalt steht diese Artikulation des *Ko* in einem Bezug zum *Sens*: Als politisch-ideologische Postulate können diese Gemeinschaftsdiskurse als Komponenten des *politischen Imaginären* verstanden werden, mithin als Objekt und Subjekt von Sinnstiftung. Dennoch ist es zentral, die Ebene zu beachten: Diese Bezüge stehen schon je in einem sinnhaften Kontext, also einer *natürlichen* Ordnung und der absoluten Evidenz des *Ziels*. Ein solches Denken der Gemeinschaft lässt diese *Annahmen* hervortreten und akzentuiert zugleich die politisch-sozialen Mechanismen von In- und Exklusion. In einer sozialphänomenologischen Perspektive tritt hingegen die Konstitution eines Sinnraums in den Fokus, die latenten Kontexte einer *mitgeteilten Welt*.¹⁸⁵ Auch wenn sich beide Zugänge nicht widersprechen, setzen sie doch andere Akzente.¹⁸⁶

In Abgrenzung zur Sachgemeinschaft könnte anschließend noch der Typ einer *Kooperationsgemeinschaft* eingeführt werden. Die Sachgemeinschaft fordert noch einen Zweck, der die Einheit verbürgt, aber dem Purismus verfallen kann. Das Verbindende der *Kooperation* liegt dagegen nicht im Ziel, sondern in der gemeinsamen Tätigkeit. Die Integration vollführt sich in einem anfangs-, ort- wie ziellosen Prozess, einem Spiel pluraler Differenzen, der mutualen *Eröffnung* des *Vielen* oder einem *Gemein-Werden*. Die Angebote Espositos und Spittas sind hier einzuordnen, Ob diese Ansätze noch als Gemeinschaft zu bezeichnen ist, ist eine andere, durchaus komplexe Frage. Zuletzt bleibt es ebenso offen, ob die Integration das Gemeinsame (*Ko*), das Werk (*Opus*) oder das Werken (*Operation*) leistet.

*

Das erste hier relevante Merkmal des Gemeinschaftsbegriffs besteht in seiner Disposition als Reaktion und Umgangsform mit krisenhaften Phänomenen des *Weltverlusts*, also dem Schwund von Sicherheit, Ordnung und Vertrauen. Plessner, Bauman, Esposito und

185 Siehe z.B. Tönnies: »*Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (consensus) begriffen werden soll. Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.*« (GG, S. 17)

186 Hier schließen sich dann phänomenologische, psychologische und soziologische Arbeiten u.a. zur Lebenswelt und zur Welterfahrung, an. Wir werden uns der Lebenswelt gesondert bei Habermas widmen. Prominent hat sich Luckmann (1980 und 2007, siehe auch Berger/Luckmann 2000) um eine Bestimmung der Lebenswelt bemüht.

Spitta weisen dezidiert auf diese Anlage hin. Dabei schärft Spitta den Blick für ein Verständnis von Gemeinschaften als einer diskursiven Figur, die als Reaktion auf die Ungewissheit der Moderne zu sehen ist und gleichzeitig ein strategisches Narrativ reaktionärer Ideologien markiert. Mit ihrer Funktion der *Erbauung* gehe eine Abkehr von einer als Krise empfundenen Situation der Gegenwart einher und manifestiere sich zugleich in einer Romantisierung der Vergangenheit. Die *Sehnsucht* nach Gemeinschaften ließe sich so als ein Versuch der Sinnstiftung verstehen, deren Reminiszenz einer verlorenen Ganzheit, Harmonie und Ordnung zugleich Ausdruck der Haltlosigkeit im Präsens ist. Das *Kommune* geht somit mit einem *Versprechen* einher, ebenso in Hinsicht einer Explikation der Krise des *Sinns der Welt* wie einer Hoffnung auf (zurück- wie vorliegende) *bessere Zeiten*. Gemeinschaften lassen sich in doppelter Hinsicht als Symptom eines je eigenen *Abwesens* denken: Des *Sinns* wie des *Kommunen*.

Aus der Uneinlösbarkeit des *Versprechens* des *Kommunen* folgt ein Zug zum Rigorismus: In Versuchen, Gemeinschaften zu rekonstruieren, manifestiert sich ihr *Abwesen* als Idealisierung einer *heilen Welt*, als retro- und prospektive Verklärung einer *Utopie*.¹⁸⁷ Der Mangel schlägt um in einen potenzierten Purismus, in eine hypostasierte Reinform des Heils, in dem die Gemeinschaft weder verloren noch unmöglich erscheint. Das *Versprechen* einer *kommenden Gemeinschaft* lenkt den Blick einerseits auf die Mängel der Gegenwart, in der jene Faktoren verortet werden, welche die Verwirklichung der Gemeinschaft verhindern. Dieser Grund wird ins *Äußere* der Gemeinschaft verschoben und so die innere Rein- und Einheit der Gemeinschaft bewahrt. Zudem bietet sich im Engagement für die Wahrung der Gemeinschaft die Möglichkeit, die Distanz aufzuheben, die diese von der Gegenwart trennt. Auch wenn die Gemeinschaft absent bleibt, erlaubt diese *Passage* den Akteuren eine Aneignung und einen Anschluss an das Verlorene. Plessners *Sachgemeinschaft* ließe sich anschließen, aber auch die Ansätze Baumanns und Spittas.

Das zweite Merkmal zielt auf die Verwirklichung der Gemeinschaft, die Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Umsetzung. Die Zugänge schwanken zwischen den Postulaten der Machbarkeit und der Betonung der Distanz, die Gemeinschaft von jedem Zugriff trennt. Neben dieser Anlage müssen die Position und das Verhältnis bedacht werden, in denen das *Kommune* steht: Als lebensweltlicher Kontext und als diskursive Figur kommen ihr unterschiedliche praktische Potentiale und Konditionen zu. Zunächst ist festzuhalten, dass Gemeinschaften in keinem hier vorgestellten Konzept als Produkte menschlichen Handelns verstanden werden: In der sozialphänomenologischen Perspektive meint die Lebenswelt einen latenten Kontext, in dem die Einzelnen stehen. Als Objekt wurde die Gemeinschaft selbst zu einer fiktionalen Figur, die dem Ausweis und der Begründung politisch-ideologischer Absichten dient, ohne dabei die Möglichkeit zu

187 Eine einseitige Akzentuierung des *retrospektiven* Charakters der Gemeinschaft vernachlässigt somit, dass das utopische Potential auch der Zukunft, einem Projekt, entnommen werden kann. Die Zeitebenen bleiben verschränkt, keine scheint per se ausgezeichnet. Nach Niekrenz (CaM, S. 23) verweist sowohl das Verlorene der Vergangenheit als auch das Utopische der Zukunft auf eine Fiktion *kollektiver Identität*, die als Quelle der Autorität und Legitimität dient. Zugleich wohnt dieser Rechtfertigung ein spezifischer Mechanismus der Immunisierung gegenüber Kritik inne, der mit der *Absolution* des Fiktiven einhergeht.

bieten, ihre Versprechungen zu erfüllen. Die Einholungsversuche der Gemeinschaft bestätigen eher ihr *Fehlen* und bezeugen zugleich ihr *Abwesen* inform retrospektiver Reminiszenz oder utopischer Entwürfe.

Wiederum zeigen sich in Plessners Differenzierung der Gemeinschaftstypen instruktive Unterschiede: Zwar bietet sich einerseits im Projekt der *Sachgemeinschaft* ein Angebot der Herstellung von Gemeinschaft, der postzedente Status der *Vision* verschiebt die Einheit jedoch ins Außen. Zugleich sollte die entfaltete kollektive Bindung mit der Idealisierung, der manipulativen Versprechen und der suggerierten Hoffnung, bis zu einem gewissen Grad steigen, wodurch die Integration die Entrückung befördert. Die *kollektive Identität* bildet sich weniger anhand von *kommunalen* als an *kooperativen* Potentialen: Auch wenn demnach die Praxis der *Sachgemeinschaft* auf die Realisierung einer Gemeinschaft zielt, ist das integrative Moment der Wille und die Überzeugung der Beteiligten, ihr Engagement und ihre Verpflichtung gegenüber der Sache. In der *Blutsgemeinschaft* indes ist die *kollektive Identität* schon gegeben, einzig in ihrer Reinigung nach Innen und ihrem Schutz nach Außen bestehen Handlungsaufträge. Kurzum sind die applikativen Potentiale beider Typen zwar existent, aber limitiert.

Bauman weist einmal auf die Eigenart *echter* Gemeinschaften und ihren Verlust in der Moderne hin, andererseits geht er den Anzeichen und Umgangsformen mit dessen *Abwesen* nach. Er verweist dabei auf zwei Typen der Gemeinschaft: Gerade weil die *Instant*-Gemeinschaften an der Einrichtung stabiler, sicherer Strukturen und Beziehungen scheitern, sind *ethisch-solidarischer* Gemeinschaften erforderlich, die sich durchaus als Reaktionen auf die Auswüchse der *Risiko- und Prekarisierungsgesellschaft* (Beck, Marchart) ausnehmen. Bauman nimmt im Vergleich eine recht klare sozialpolitische Position ein, die sich substantiellen Vorstellungen *kollektiver Identität* enthält, aber gleichwohl für die Relevanz lebensweltlicher Kontexte plädiert. In Espositos Ansatz der *communitas* bietet sich keine direkte produktive Aneignung der Gemeinschaft, vielmehr bemüht er sich um die Offenlegung eines *kommunalen Fundus* gemeinsamer Verpflichtung und Verantwortung, in dem die Einzelnen schon je stehen.¹⁸⁸ Diesen Bezug fasst Esposito dezidiert nicht substantiell oder materiell, um so der problematischen Bestimmung des *Eigenen* zu entgehen. Letztlich lässt sich dieser Kontext nur in seiner latenten Anwesenheit wahrnehmen, ohne eine Möglichkeit der Übernahme, Steuerung oder Realisierung zu bieten. Auch in Spittas Angebot zeigt sich diese Spannung zwischen der Kritik am Essentialismus und dem Versuch, die Integrationsleistung der Gemeinschaftskonstruktion in der Moderne adäquate Formen zu übertragen. Die Konstitution eines geteilten Kontextes steht dabei dem Anspruch der Einsicht in die Ungewissheit und die Vergegenwärtigung der Pluralität gegenüber: Einerseits lässt Spitta die Konstruktion der Gemeinschaft *im Werden* durchaus zu und will ihr integrative Potentiale entnehmen, andererseits entzieht sie ihr mit dem Anspruch, *Annahmen des Einen* zu vermeiden, praktische Potentiale außer der abstrakten und passiven Affirmation der Verschiedenheit.¹⁸⁹ Das Merkmal der

188 Diese Zusammengehörigkeit könnte als geteilte Verpflichtung gelesen werden, ein Sich-gehören im Sinne einer (Mit-)Bestimmung, einer kollektiven Verpflichtung, sich zuzuhören (Empathie), auf einander zu hören (Autorität).

189 Wir lassen die Bedingtheit der Konstruktion hier beiseite.

Umsetzung muss demnach differenziert und auf den jeweiligen Ansatz bezogen verhandelt werden. Gemeinschaften verweigern sich einerseits ihrer eigenen Produktion: Nicht nur steht ihr Anspruch eines *natürlichen* Ursprungs der willentlichen Anfertigung unversöhnlich gegenüber, auch die intimen Kontexte einer Lebenswelt entziehen sich der intendierten Implementation. Gerade inform politisch-ideologischer Figuren suggerieren Gemeinschaften andererseits die Möglichkeit ihrer Aneignung und Verwirklichung. Zugleich entzieht sich die *eigentliche* Gemeinschaft jeder ihrer Manifestationen, sei es im Blut, der Sache oder der Sehnsucht.

Ein drittes Merkmal ist die Harmoniebehauptung, die auch schon bei den anderen Merkmalen angeklungen ist: Bestehende Gemeinschaften sind ausgeglichen, ruhig, einträchtig. Die intime Sicherheit und Vertrautheit sprach schon Tönnies an. Bauman arbeitete diesen Harmoniecharakter als Konnotation der Gemeinschaft ebenso heraus und verwies wie Tönnies auf ein obwaltendes (Ein-)*Verständnis*, das den Entzug praktischer Verfügung und die Integration verbinde. Der *natürliche* Einklang verlangt die Abstinenz von Dissonanzen, inform kritischer Rezeption ebenso wie inform von Dissensen. Beides führt zur Zersetzung des *kommunalen Einvernehmens*. Die *echten* Gemeinschaften Baumans vergehen just im Moment ihrer Reflexion, *Blutsgemeinschaften* sollten den Zweifel, allen voran den Zweifelnden, aggressiv ausschließen, aber auch *Sachgemeinschaften* verweigern sich einem kritischen Zugang, indem sie das hehre Ziel sakralisieren.¹⁹⁰ Die *Stimmung* der Harmonie steht folglich dem Modell der Lebenswelt nahe, kann sich aber auch im Streben hin zu einem Ziel ergeben.

Spitta stellt die Erwartung natürlicher Harmonie und homogener Eintracht ins Zentrum ihrer Kritik: Der *Einklang* führe zur Abwendung von der Pluralität, der Heterogenität und Differenz des Sozialen, die als äußere Störung des geeinten Innen ausgewiesen werden und in eine regressive wie repressive Ideologie der Ex- und Inklusivität münde. Zwar macht sie auf Risiken aufmerksam, denen sich auch sozialphänomenologische Analysen der Lebenswelt widmen müssen, so ist doch der Unterschied zu den diskursiven Figuren zu beachten. Diese Gefahren entstehen hierbei aus einer unangemessenen Politisierung lebensweltlicher Kontexte, die dann in eine feindliche Aversion gegenüber pluralen, autonomen und emanzipativen Praxen umschlagen kann: Mit anderen Worten kann die Intimität die Aufgabe des Privaten und die Übersichtlichkeit die Normalität erfordern wie die Sicherheit der Kontrolle und die Solidarität der Homogenität bedürfen. Wie im Falle der *Bluts-* und der *Sachgemeinschaft* führt dies in einen Purismus, der eine Grundlage der Gemeinschaft und die Versicherung ihres *Einen* hypostasiert und sich in ihrer Verteidigung radikalisiert. Letztlich lässt sich der Vorwurf dieser Politisierung des *Versprechens* der *Harmonie* nur bedingt auf sozialphänomenologische Zugänge übertragen.

*

190 Den Verknüpfungen der Heiligkeit und der Gemeinschaft wären noch weiter nachzugehen. Beide teilen eine überschreitende Bewegung, Aspekte von Emergenz und Exzess, sowie ein Abstellen auf ein eines Ganzen, auf Vollständigkeit und Abgeschlossenheit, auf Reinheit und Selbstgenügsamkeit.

Nach der Systematisierung des Gemeinschaftsbegriffs lassen sich zwei Typen des *Einen* unterscheiden: Einerseits verweist es auf einen substantiellen Status *kollektiver Identität* (im Sinne einer *Einheit*), andererseits auf das Produkt einer *Praxis* (im Sinne einer *Einigung*), wobei hier das *Eine* in der *Kooperation* (Ko, Opus, Operation) selbst oder in der *Intention* der Kooperierenden situiert sein kann.¹⁹¹ Neben verschiedenen Ursprüngen gehen mit den Modellen auch zu unterscheidende Qualitäten, Funktionen und Positionen des *Einen* einher. Der Struktur nach handelt es sich um eine ähnliche Anlage, wie wir sie im Schwanken des *Konsenses* zwischen der *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* aufgegriffen haben. Auch wenn diese Unterscheidung nicht vollständig analog ist, macht sie die Divergenz im Umgang mit den *Annahmen* des *Einen* im Denken der Gemeinschaft deutlich.

191 Das voluntative Element bildet das Kriterium, nachdem Tietz, Kant aufnehmend, die Gemeinschaftsbegriffe und ihre kollektiven Identitäten unterscheidet: »Bei den Gruppen, die kleiner als die gesamte Menschheit sind, werde ich im Anschluß an Kant von einem »commercium« und von »communio« sprechen, wobei unter einer Gemeinschaft im Sinne eines »commercium« ein Verkehrszusammenhang verstanden wird, in dem die Vielheit der Komponenten in durchgehender »Gemeinschaft der Wechselwirkung« stehen, ohne dabei in intentionaler Hinsicht ein Gemeinsames zu bewirken, während unter einer Gemeinschaft im Sinne einer »communio« ein Verkehrszusammenhang zu verstehen ist, in dem die Vielheit der Komponenten dadurch miteinander integriert sind, daß sie etwas miteinander machen und sich so miteinander vereinen – wobei es diese Gemeinschaften sind, die über gemeinsam geteilte wertrationale Überzeugungen ihrer Mitglieder integriert werden.« (GdW, S. 14) Beide Formen der Gemeinschaft unterscheiden sich demnach in ihrem Rekurs auf die Intention: Einerseits stiftet sich der Zusammenhang äußerlich, durch einen Kontext, andererseits bildet sich die Gemeinschaft in Folge einer ambitionierten Kooperation, in der sich zugleich ein Kollektiv bildet. Weil sich der Verkehrszusammenhang nach äußerlich-formalen Kriterien bestimmt, kann seine Gemeinschaft auch einen universalen Kommunikationsraum meinen, der alle vernunftbegabten Lebewesen umfasst. Die kollektive Identität der *communio* nimmt sich dagegen weitaus partikularer und exklusiver aus, stiftet sich die Gemeinschaft doch in bestimmten, konkreten Absichten und Werten. (Vgl. GdW S. 55f.) Das Ziel von Tietz (GdW, S. 77f., einschränkend S. 193f.) ist letztlich, beide Formen und Formate der Gemeinschaft zu vermitteln. Zugleich entstehen durch sein Lösungsangebot Komplikationen, die hier nur cursorisch erwähnt werden können: Wenn Tietz (GdW, S. 80) rationale Diskurse als einzig legitime Quelle von Gemeinschaft ausweist, setzt er die Integration der Gemeinschaft selbst der Notwendigkeit der diskursiven Rechtfertigung aus. Kurz gefasst entzieht sich der *kommunikativen Vernunft* jede latente Form *kollektiver Identität* und Integration. So ist dem Gemeinschaftsbegriff Tietzs ein ähnliches Schicksal beschieden wie der Lebenswelt im Denken von Habermas, weil sich die integrativen Potentiale der koordinierenden Strukturen in Folge der reflexiven Hinterfragung verlieren. Zudem verschiebt sich mit der reflexiven Begründung die *kollektive Identität* von einem Effekt eines Kooperationszusammenhangs hin zu der eigentlichen Aufgabe des Ausweises. Neben dem Ziel, den Verfahren und der Beteiligung müssen dann auch die Werte nach den Maßstäben kommunikativer Rationalität bestimmt und gerechtfertigt werden. Die Koordinationsleistung der Gemeinschaft und ihrem Verkehr wird letztlich von der kommunikativen Vernunft übernommen. Aufgrund deren abstrakt-universalen Anlage ist dann Tietz auch möglich zu behaupten, dass die Bindungskraft von sozialen Kollektiven nicht mit ihrer Größe zusammenhänge. Der *Sozialleim*, wie Tietz ihn nennt, beinhaltet keine Abhängigkeit von Quantität und Qualität, die diskursive Wertegemeinschaft kann von einigen Wenigen oder Legionen getragen werden, ohne dass dies auf die jeweilige Beziehung Einfluss hätte. Die kommunikative Vernunft ist universell auf alle vernünftigen Lebewesen bezogen und es gibt keine Reibungsverluste, egal wie viele Teilnehmer in den Diskurs eintreten. (Vgl. Tietz, GdW, S. 126–130) Ob dies ein überzeugendes deskriptives (und normatives) Modell der Konstituierung von Formen der Gemeinschaft ist, darf bezweifelt werden.

Die *Übereinstimmung* lässt sich mit dem *sensualen Kontext* verknüpfen, dem mitgeteilten *Sinnraum* einer Welt. In dieser Hinsicht steht die Gemeinschaft der Lebenswelt nahe, ihrer Integration und Koordination. Die *Komposition* der Stimmen, wie der *Übereinstimmung* eignete, findet sich auch im Denken der Gemeinschaft: So verweisen Tönnies wie Bauman auf ein hintergründiges *Einverständnis*, das sich mit und in der *kommunalen Koexistenz* bilde und zugleich dessen Ordnung präge. Dieses *Verständnis* meint dabei nicht nur einen Zustand der *Einigkeit*, sondern zugleich die Möglichkeit des Verstehens und der Verständigung. Das integrative Potential wird deutlich, wenn Tönnies das *Verständnis* (*consensus*) als *gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung und als eigenen Willen einer Gemeinschaft* beschreibt: »Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.« (GG, S. 17) Zugleich bezieht sich das *Einverständnis* auf einen *Raum*, in dem die Einzelnen schon je stehen und in dem sich intuitiv bewegen: Als latente *Stimmung* einer Welt bleibt diese Ordnung vor und außerhalb bewusster Zugänglichkeit.¹⁹² So bildet das *Einverständnis* den *Fundus kollektiver Identität* lebensweltlicher Strukturen, deren konstitutiven, integrativen und koordinativen Potentialen sich wiederum eine sozialphänomenologische Perspektive widmet.

Im Gegensatz zur *Übereinstimmung* fasst die *Übereinkunft* das *Eine* als Erzeugnis, als Verfahren der *Einigung*. Gerade weil die *Einigung* einem bestimmten Zweck dient, lässt sie sich in gewisser Hinsicht als eine *Sachgemeinschaft* verstehen. Mit dieser Kennzeichnung wird der integrative Stellenwert der Projekte akzentuiert, mithin die kohäsive Kraft eines gemeinsamen Ziels. Die *Übereinkunft* nimmt einerseits inform des Resultats der Verständigung auf das *Eine* Bezug, andererseits inform vorauslaufender Konditionen der Einigungsbewegung: Die Intention und die Bereitschaft der Beteiligten müssen ebenso vorausgesetzt werden wie bestimmte formale Vorgaben. Zuletzt muss auch die Performanz der *Einigung* selbst ausgewiesen werden, also die *Konversion* des *Vielen* hin zum *Einen*. Zugleich bleibt der Status des dreifachen Ursprungs des *Einen*, wie schon erwähnt, offen: Im Sinne einer Kooperation kann *Einigung* dem Gemeinsamen (*Ko*), dem Werk (*Opus*) oder dem Werken (*Operation*) entstammen.¹⁹³ Als Grundlage kann dem Konnex ebenso eine *kollektive Identität* wie Gemeinsamkeit dienen, ebenso geteilte Ziel und Intentionen wie die gemeinsame Betätigung und Arbeitsweise.¹⁹⁴ Die Unklarheit lässt sich anhand einer Frage exemplifizieren: An welcher Stelle konstituiert sich der

192 Wie Bauman hervorhebt, meint diese *Übereinstimmung* eben kein Produkt: »Das gemeinschaftliche, tatsächliche [...] Verständnis muß nicht erst gesucht, geschweige denn mühsam konstruiert oder erkämpft werden: Dieses Verständnis »ist da«, steht fix und fertig zur Verfügung – man versteht sich »ohne Worte« und muß niemals fragen: »Worauf willst du eigentlich hinaus?« Das Verständnis, auf dem Gemeinschaft beruht, geht allen Streitigkeiten und Abmachungen voraus. Es ist nicht das Ergebnis, sondern der Beginn des Zusammenlebens.« (G, S. 16)

193 Eine weitere Schematisierung ist anhand der in Anspruch genommenen Position möglich: Vorlaufenden Konditionen stehen nachlaufende Resultate und beiläufige Effekte gegenüber.

194 Wir können hier nur auf die breite Diskussion zur kollektiven Intentionalität verweisen, ohne sie eigens aufzunehmen. Siehe die entsprechenden Kapitel bei Searle (2012 und 1995) und neben den Sammelbänden Schmidts und Schweikards (2009) und Schmidts, Schulte-Ostermanns und Psarros (2008) auch die Arbeit Tuomelas (2013), der der *kollektiven Intentionalität* mit einem Fokus auf der *sozialen Ontologie* nachgeht.

Konnex, *wenn wir Fußball spielen*: Ist es die Situation (wenn), ein Kollektiv (wir), ein Arrangement (Fußball) oder ein Prozess (spielen)? Resultieren die Identität und Kohäsion aus dem Ereignis, aus der Absicht seiner Teilnehmer, der Anerkennung des Reglements oder sind sie ein Effekt des Spielens? Auch wenn sich diese Unterschiede im Einzelnen diffizil ausnehmen, ist der entscheidende Punkt die Varianz der Status des *Einen*, der herausgestellt werden sollte.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, das *Kommune* abschließend zu klären.¹⁹⁵ Bis hierhin haben wir versucht, der Komplexität des Gemeinschaftsdenkens zwischen dem *Ko* und dem *Sens* Rechnung zu tragen und speziell die *Annahmen* des *Einen* offen zu legen. Wir können festhalten, dass die Qualität, Funktion und Position des *kommunalen Einen* zwischen den Ansätzen variiert. Die *kollektive Identität* und der *sensuale Kontext* konnten aber zumindest umrissen werden, und können so der nachfolgenden Spurenlese des *Einen* als Fährten dienen.

4. Die begrifflichen Dimensionen des Konsenses

Das Ziel der begrifflichen Klärung des *Konsenses* war es, über diesen einen Zugang zur Axilogie demokratietheoretischen Denkens gerade in Hinsicht der *Annahmen* des *Einen* zu erarbeiten. In Folge der semantischen Komplexität des *Konsenses* und seiner Komponenten steht am Ende dieses Aufrisses zwar keine fixe Definition, wohl aber eine reflektierte Ambivalenz und die Verortung in einem konzeptionellen Spannungsfeld. Der *Konsens* schwankt zwischen den Formaten der *Übereinstimmung* und der *Übereinkunft*, einer bestehenden *Einigkeit* und Verfahren der *Einigung*. Dem verbindenden Merkmal der *Annahme* des *Einen* steht die Ambiguität ihrer Position, Funktion und Qualität gegenüber. Das *Eine* kann sowohl eine unbedingte Voraussetzung als auch ein intendiertes oder un-intendiertes, direktes oder indirektes Resultat eines Prozesses sein. Das *Eine* kann ebenso dem Werk und dem Werken entstammen, dem Werkzeug¹⁹⁶ und den Werkträgen. Das *Eine* kann durch substantielle Qualitäten oder durch Implementation externen Instanzen entstehen, und ebenso eine intime wie eine abstrakte Einheit meinen. Kurzum: Das *Eine* hat keinen fixen, zuweisbaren konzeptionellen Platz, folglich ist es nötig und möglich, den Bewegungen und Figuren seiner *Annahmen* im jeweiligen Ansatz demokratischen Denkens nachzugehen. Nur wenn der politische *Konsens* als offenes und adaptives Konzept behandelt wird, kann die notwendige Sensibilität bewahrt werden, um auch den multiplen *Annahmen* des *Einen* nachgehen zu können.

195 Zudem ist eine Erweiterung um die Soziologie des Alltags, des Alltäglichen, angezeigt, mit der eine Fortsetzung und Erweiterung Tönnies Denken der Gemeinschaft möglich ist. Henri Lefebvres (1947/61/81) dreibändige Kritik des Alltagslebens kann hier als Einsatz dienen. Anzumerken ist, dass es zwar eine dreibändige Übersetzung ins Deutsche (1974/75/75) gibt, diese aber den ursprünglichen mittleren Teil in zwei Bände auftrennt. Der dritte originale Band, der erst nach der Veröffentlichung der deutschen Ausgabe erschien, ist indes nicht übersetzt. Zum Denken Lefebvres empfiehlt sich die Arbeit Schmidts (2005) und der Sammelband von Goonewardena et al. (2008).

196 Zum Beispiel durch die Anwendung der *kommunikativen Vernunft*, wie gerade bei Tietz anschaulich wurde,