

Gemeinschaft und Gesellschaft

JUGENDBEWEGUNG UND GEMEINSCHAFTSENTHUSIASMUS

Als Ferdinand Tönnies seine soziologische Grundlagenschrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887 veröffentlichte, war das Interesse in Deutschland bescheiden. Tönnies wurde international in soziologischen Fachkreisen diskutiert, doch in Deutschland machte ihn erst der Gemeinschaftsenthusiasmus der Weimarer Republik einem breiten Publikum bekannt. Dann jedoch, in den 1920er Jahren, stieg er zu einer der bedeutendsten Figuren der deutschen Soziologie auf und der begrifflich von ihm inaugurierte Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft erlangte eine überraschende Popularität.¹

In der Zeit nach 1918 war die Gesellschaft in Deutschland gespaltener denn je. Die Niederschlagung der Revolution der Arbeiter und Kommunisten hatte bei vielen die Hoffnungen auf soziale Verbesserungen zerstört und das Vertrauen in die neue Republik schon vor deren Gründung geschwächt. Die Kritik der Linken an der neuen Weimarer Koalitions-Regierung war vehement. Unruhen, Streiks und Kämpfe zwischen Kommunisten/Sozialisten und rechten Freikorps prägten das politische Leben. Die Weimarer Republik sah sich von links und rechts vehementer Kritik ausgesetzt. Die Rede vom „Versailler Schmachfrieden“, die „Dolchstoßlegende“ und die Aufstände der Freikorps schwächten die labile Demokratie und brachten ihr den Spitznamen „Demokratie ohne Demokraten“ ein. Trotz der politischen Krisen und Spannungen blühte in der Anfangszeit der Weimarer Republik das kulturelle und intellektuelle Leben und die Koalitionäre der ersten Weimarer Regierung setzten Hoffnung auf einen politischen Aufschwung. Zwischen den Fronten und zunächst jenseits der politischen Grenzen verortet, waren die 1920er die Hochzeit der Jugend- und Wandervogelbewegung und des Gemeinschaftsenthusiasmus. Für ihre Anhänger war es Jahre des Aufbruchs und des Strebens nach Freiheit und Gemeinschaft.

1 Käsler 2006, Klassiker der modernen Soziologie, S. 120f.

Die Jugendbewegung und ihre Hinwendung zu Gemeinschaft und Natur sind spezifisch deutsche bzw. österreichische Phänomene. Die Geburtsstunde der Jugendbewegung wird durch die Gründung des *Wandervogels* in Berlin-Steglitz im Jahr 1901 markiert. Da es sich um eine lose Bewegung, nicht um eine Institution oder einen einzelnen Verein handelte, existieren keine allgemeinen Zahlen über Mitglieder oder eindeutige Angaben über Gründungszeit und Ziele, doch die Jugendbewegung verbreitete sich rasch in ganz Deutschland. Dabei hat der *Wandervogel*, die erste und lange Zeit die mitgliederstärkste Gruppe, eine besondere Bedeutung. Er hatte 1912 25000 Mitglieder, war naturromantisch und volkstümlich geprägt und die Aktivitäten der Mitglieder bestanden neben dem Wandern vor allem aus Lieder-, Tanz- und Lagerfeuerabenden. Grundlage der Jugendbewegung war die Ablehnung der Großstadt, von Konventionen, Parteipolitik, Materialismus und Individualismus. Rebelliert wurde gegen die Enge des traditionellen Lebens und gegen die Erziehungsziele aus dem Kaiserreich. In den Programmen wurde sich auf Prinzipien wie Jugend, Natur, Gemeinschaftsgeist, Abenteuer, Sonne, Volk und Freiheit bezogen. Die jugendbewegten Ideale waren geprägt von Rousseauistischer Naturromantik, Homoerotik, Männeridylle sowie vom Führerprinzip.² Die Bewegung war eng mit Volksschul- und Reformpädagogik, Freiland- und Freikörperkultur, der Agrarromantik und dem Heimatschutz verbunden.

Die Jugendbewegung verstand sich selbst als unpolitisch, obwohl eine Affinität zu konservativen Heimat-, Volks- und Bauernidealen und einer rechts-nationalistischen Verwurzelung nicht zu übersehen war.³ Kontakte zu völkischen, antisemitischen und rassistischen Organisationen waren zahlreich und es wurden beispielsweise schon in den 1910er Jahren Diskussionen über das Für und Wider einer Aufnahme von jüdischen Mitgliedern geführt.⁴ Besonders die Eugeniker waren von der Jugendbewegung mit ihren Idealen der Gemeinschaftlichkeit, der körperlichen Ertüchtigung, dem Anti-Alkoholismus, dem Vegetarismus und der Naturverbundenheit angetan.⁵ Die Nähe der beiden Bewegungen wird an der Rede Ernst Keils beim Jugendtag auf dem Hohen Meißner 1913 deutlich:

-
- 2 Der Wandervogelführer und Protagonist der Bewegung Hans Blüher pries Eros als wichtigste Triebkraft der Männerbünde. Vgl. Blüher 1912, *Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung*. Bd. 2, S. 110f.
 - 3 Laqueur 1978, *Die deutsche Jugendbewegung*, S. 90f.
 - 4 Die österreichische Sektion des Wandervogels führte 1913 einen Arierparagraphen ein. In Deutschland blieb diese Frage den Ortsgruppen überlassen, die sich bis auf wenige Ausnahmen gegen die Geselligkeit und das Wandern mit „Volksfremden“ entschieden. Vgl. Mosse 1998, *The Crisis of German Ideology*, S. 181.
 - 5 Vgl. Mosse 1998, *The Crisis of German Ideology*, S. 105.

„Wir wollen eine hellhäutige und scharfhörige, eine aufrechte und willensstarke, eine tatenfrohe und wehrhafte Jugend heranwachsen sehen. [...] Eine Jugend, die vor allem von dem unerschütterlichen Glauben an die Zukunft des Deutschtums erfüllt ist.“⁶

1914 erfasste die Kriegsbegeisterung die Jugendbewegung. Zu Tausenden meldeten sich die Jugendlichen freiwillig für das kriegerische „Abenteuer“. Mit dem Krieg zerfiel der Zusammenhalt, nach 1918 begründete er sich jedoch neu und wuchs an. In den 1920er Jahren, bezüglich der Mitgliederzahlen und der öffentlichen Wahrnehmung die Hochzeit der Jugendbewegung, rückten viele Verbände offiziell nach rechts. Der deutschationale Flügel, die Artamanen, der die Erneuerung der Rasse durch eine Kombination aus Gemeinschaft, Blut, Boden und Sonne pries, gewann an Einfluss. Der Artamanenbund, vom Rassenhygieniker Willibald Hentschel ins Leben gerufen, hatte zwischen 1923 und 1934 30000 Mitglieder (zu ihnen zählten auch der spätere Reichsbauernführer Darré, der Kommandant von Auschwitz Rudolf Höß und Heinrich Himmler).⁷

FERDINAND TÖNNIES

Die Jugendbewegung verband Gemeinschaft und Naturverbundenheit mit dem Bild einer ursprünglichen Einheit vor der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Überformung. Mit seiner Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft gelang es Tönnies wiederum, die Sehnsucht der Jugend zu kanalisieren. Gemeinschaft wurde zum Leitmotiv und Tönnies ungeachtet seiner eigenen Intentionen zum Paten der Bewegung. Obgleich er dem Gegensatzpaar Gemeinschaft/Gesellschaft den Status einer reinen Begriffskonstruktion zuschrieb und wiederholt erklärte der unvereinbare Dualismus sei ein theoretischer Idealtypus, etablierte sich Gesellschaft von Tönnies ausgehend auch in der öffentlichen Wahrnehmung als antithetischer Gegenbegriff zur Gemeinschaft. Während Gesellschaft in politischen Debatten zu einem Verfallsbegriff wurde, avancierte Gemeinschaft – weit über den Wirkungskreis der Jugendbewegung hinaus – zu einem normativen Kampfbegriff, der der gesellschaftlichen Realität vollständig und inkompatibel entgegengesetzt zu sein schien.⁸

6 Keil 1913/14, Völkische Aufgaben der deutschen Jugend. Ein Nachwort zum freideutschen Jugendtag. S. 184.

7 Vgl. Kindt 1974, Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933, Seite 909f.

8 Auch Eugenik und Rassentheorien nahmen die Totalopposition von Gesellschaft und Gemeinschaft in ihre Theorie auf. Tönnies' Gemeinschaftsbegriff wurde mit dem der

Wie schon Rousseau schaffte es auch Tönnies mit seiner Theorie ein vorgeblich rückwärtsgewandtes Konzept auszuarbeiten, das als regulatives Ideal ein Versprechen für die Zukunft bereithielt und sich in einer unauflösbar Spannung zwischen Verlust und Versprechen ansiedelte. Der Soziologe Helmuth Plessner, Tönnies schärfster Kritiker, nannte die Gemeinschaft nicht nur das Idol des beginnenden 20. Jahrhunderts, er bemühte sich auch, den Reiz Tönnies' auf die Jugend zu erklären: Zentral sei die vorgebliche Radikalität des Gegensatzes und der vom romantischen Gemeinschaftsdenken ausgehende, erlösungstheoretische Erneuerungsgedanke. Er fasst beide unter dem Begriff des *sozialen Radikalismus* zusammen.

„Die Jugendbewegung wuchs aus dem Protest gegen die Großstadt und Degenerationsideale, gegen Versnobtheit und Müdigkeitspathos. Und der Wald allein tut es nicht. Wenn sie eine Bewegung der Erneuerung und nicht bloß der Asphaltfeindschaft sein wollte, musste sie Ideen haben. Ihre Idee war: Los von der Zivilisation, empor zur Gemeinschaft.“⁹

Tönnies selber stand dem Erfolg seiner Schrift zeitlebens kritisch gegenüber. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage warnte er seine Leser vor falschen Nutzanwendungen und betonte den Charakter seiner Grundbegriffe als Idealtypen jenseits der empirischen Wirklichkeit. Die Jugendbewegung begrüßte er grundsätzlich, doch die Adaption seiner Leitbegriffe wertete er als gefährliche Enteignung. Trotz seiner Naturromantik und seines aus heutiger Sicht konservativ geprägten Weltbildes stand Tönnies, wie in der Rezeption heute vielfach übersehen wird, nicht nur in der naturrechtlichen Tradition von Hobbes, er war auch Kommunist bzw. linker Sozialdemokrat und sozial in der Arbeiterbewe-

Rasse kurzgeschlossen. Ideengeber für die rassistische Lesart von Tönnies waren u.a. der Rassenhygieniker Ploetz, der um eine Verknüpfung von Soziologie und Eugenik bemüht war. Soziologen wie Werner Sombart arbeiteten den Gegensatz in Richtung einer rassischen Determination aus (Gemeinschaft = Deutsche, Gesellschaft = Juden) Sombart 1911, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. U.a. Troeltsch 1966, Deutscher Geist und Westeuropa, In der Philosophie wurde über eine vermeintliche Notwendigkeit debattiert, den philosophischen Gemeinschaftsbegriff auf der Grundlage einer Verbindung von Tönnies und der Rassenforschung neu auszurichten. Vgl. Tagungsband der Deutschen Philosophischen Gesellschaft (1928 in Leipzig) zum Thema *Philosophie der Gemeinschaft* (Hg. Krueger). Darin vor allem: Freyer, Gemeinschaft und Volk. Eibl, Aussprache über Gemeinschaft und Volk. Stapel, Volk und Staat. Sekundärtexte zu diesem Thema: Tilitzki 2002, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im dritten Reich*. Dumont 1991, Individualismus, S. 144-159.

9 Plessner 2002, Grenzen der Gemeinschaft. S. 37.

gung verankert. Sein Hauptwerk widmet sich in weiten Teilen einer Kritik der modernen kapitalistischen Gesellschaft und argumentiert ausgehend von marxistischen Terminologien. Der nationalsozialistischen Bewegung, die Tönnies zunächst zu integrierten versuchte, stand er ablehnend gegenüber. Aus diesem Grund trat er 1930 demonstrativ in die SPD ein. Durch seine Weigerung sich der NSDAP anzuschließen, verlor er 1933 seine Lehrbefugnis und wurde vom NS-Regime im Rahmen des „Berufsbeamtengesetzes“ unter Streichung seiner Emeritiertenbezüge aus dem Beamtenstand entlassen.¹⁰

Soziologen, Rassisten, neue Romantiker, Jugendbewegung und Philosophie, sie alle bezogen sich auf Tönnies und den von ihm etablierten Gegensatz, doch nur wenige haben sich mit seiner Schrift auseinandergesetzt. Es scheint, als hätten nur wenige Tönnies' Buch über die ersten Seiten hinaus gelesen, denn die inhaltlichen Rezeptionen beschränken sich größtenteils auf die Entgegensetzung von Gemeinschaft bzw. Wesenwillen und Gesellschaft bzw. Willkür/Kürwillen. Eine Opposition, die eine inhaltlich nur wenig modifizierte Neuerung des Gegensatzes zwischen Schein und Sein darstellt, eine diffus begründete Gegnerschaft formell fixierte und im Rahmen einer soziologischen Grundlagenanalyse Allgemeingültigkeit und Evidenz versprach:

„Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäß, dass Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefakt verstanden werden soll.“¹¹

TÖNNIES' UMKEHR DER HOBBES'SCHEN THEORIE

Tönnies' Denken war von Hobbes geprägt, sein theoretisches Grundverständnis ist ihm gleichwohl entgegengesetzt. Tönnies wollte keinesfalls eine sozialkonstruktivistische Theorie auf geometrisch-mathematischer Grundlage entwickeln, denn sein Ausgangspunkt war eine sozialpessimistische, zivilisations- und modernitätskritische Weltsicht, die die Entwicklung der modernen Gesellschaft, die Herausbildung des Kapitalismus und das rasante Wachstum der Großstädte als tragischen Verlust natürlicher Verbindungen und als individualisierende Entfremdung des Menschen von seinen Ursprüngen begriff. Wie seine Soziologenkollegen Simmel, Sombart (und zum Teil auch Max Weber) betrachtete er die Mo-

10 Käsler 2006, Klassiker der modernen Soziologie, S. 115f.

11 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 5.

derne als etwas, das den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit herausgerissen habe, ihn zwinge abstrakte und vermittelte Rollen einzunehmen und von sich selbst zu abstrahieren.¹²

Tönnies wollte systematisch und wissenschaftlich genau das erfassen, was in Hobbes' Begrifflichkeiten und mit der Hobbes'schen Methode nicht gedacht werden konnte.¹³ Doch ergänzt er Hobbes' Denkräume nicht, er kehrt sie um. Tönnies lehnt die moderne Gesellschaft an Hobbes' Begriff des Staates an und beschreibt sie als künstliche, antisolidarische und zweckrationale Verbindung individualisierten Lebens. Gleichzeitig bezieht er sich mit dieser Lesart der Gesellschaft auf Hobbes' Theorie des Naturzustands. Anders als Hobbes bezeichnet Tönnies aber nicht den Vorläufer der Gesellschaft als Naturzustand (bei Tönnies die Gemeinschaft), sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft, der Hobbes'sche Leviathan, erscheint bei Tönnies als Staat und Naturzustand zugleich. Er begreift Gesellschaft als fortgesetzten Naturzustand in vertraglich geregelter und konventionalisierter Form. Tönnies geht (wie Hobbes) davon aus, dass der Naturzustand im Gesellschaftszustand fortexistiert, so dass der *Krieg aller gegen alle* in der Gesellschaft nicht aufhört. Während Hobbes diese Fortexistenz als im Imaginären sich fortschreibende Potenz versteht, begreift Tönnies die moderne Gesellschaft konkret als naturzustandlichen *Krieg aller gegen alle*. Er nimmt an, dass die Menschen in der modernen Gesellschaft nebeneinander leben, dort aber nicht verbunden, sondern wesentlich getrennt sind. Die Vereinzelung kreiere eine paradoxe Form der Verbindung gerade durch den Zustand der Spannung, der den Einzelnen mit anderen Einzelnen verbindet.

„Folglich finden hier auch keine Tätigkeiten statt, welche aus einer a priori und notwendiger Weise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können, [...] sondern hier ist ein Jeder für sich alleine, und im Zustande der Spannung gegen alle Übrigen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit und ihrer Macht sind mit Schärfe gegeneinander abgegrenzt, so dass Jeder dem Anderen Berührungen und Eintritt verwehrt, [...] Solche negative Haltung ist das normale und immer zu Grunde liegende Verhältnis dieser Macht-Subjekte gegeneinander und bezeichnet die Gesellschaft im Zustande der Ruhe.“¹⁴

Tönnies' Argumentation ist kompliziert, da sie mit Hobbes' Begriffen argumentiert, diese aber nicht in Hobbes Sinne verwendet: Tönnies denkt den *Krieg aller*

12 Im Gegensatz zu seinem Kollegen Werner Sombart hatte Tönnies jedoch nie eine derartig eindeutige Affinität zu Rassentheorien und seine Kapitalismuskritik war zumindest vordergründig nie antisemitisch.

13 Bickel 1990, Gemeinschaft als kritischer Begriff bei Tönnies, S. 27.

14 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 46.

gegen alle in Form einer Art gesellschaftlichen Naturzustands (für Hobbes ein Widerspruch an sich) im kriegerisch-kapitalistischen Konkurrenzverhältnis der modernen Gesellschaft verwirklicht. Gleichzeitig stützt er seine Analyse auf eine vermeintlich der Gesellschaft (und dem naturzustandlichen Krieg aller gegen alle) vorausgehende, natürlich gemeinschaftliche Beziehung (Wiederum eine Vorstellung, die Hobbes' und seiner Idee einer ursprünglichen Separation widerspricht). Tönnies historisiert Hobbes theoretisch-formale Entgegensetzung und erklärt, das gegenwärtige Zeitalter der Gesellschaft sei auf ein Zeitalter der Gemeinschaft gefolgt. Während diese Gemeinschaft vor der Gesellschaft mit dem Attribut *natürlich* beschrieben wird, verortet er den kriegerischen Naturzustand, der bei Hobbes dem Gesellschaftszustand vorangeht, in der Gesellschaft.

Tönnies' Begriff der Gemeinschaft kann nur mithilfe einer zweiten *Theorie des Naturzustands* verstanden werden. Eine natürliche Gemeinschaft, die der modernen, kriegerisch-naturzustandlichen Gesellschaft vorauszugehen scheint, wird bei Tönnies zu einer Art zweitem Naturzustand verklärt. Dieser zweite, gemeinschaftliche Naturzustand, ähnelt nicht Hobbes', sondern Rousseaus Naturzustandskonzept und dessen Idee eines *Goldenen Zeitalters*. Analog zum *Goldene Zeitalter* stellt Tönnies die Zeit der Gemeinschaft als eine dar, in der die Menschen ursprünglich, harmonisch und in unvermittelter Weise verbunden waren. Tönnies kehrt Hobbes' Theorie quasi um, lokalisiert den negativen Naturzustand in der Gesellschaft und setzt ihn mit dem Vertrag gleich, der bei Hobbes das Ende des Krieges symbolisiert. Durch diese inhaltliche Verkehrung enteignet Tönnies Hobbes und durch seine Vorstellung einer natürlich-harmonisch-gemeinschaftlichen Seins-Weise verdoppelt er den Naturzustand.

Tönnies' Theorie ist durch eine Unklarheit hinsichtlich der Frage des Ursprungs gekennzeichnet, die durch die Bezugnahme auf Hobbes nicht verringert wird, eine Unklarheit, die ihn mit Rousseau und dessen ambivalenter Begründungsarchitektur verbindet. Ihr entspricht es, dass Tönnies seinen Dualismus, obgleich er betont, es handele sich um einen Systemgegensatz aus dem Feld der reinen Soziologie, wiederholt mit empirischen Beobachtungen und gegenwärtigen sozialen Verhältnissen zu untermauern versucht. Sein Schwanken zwischen Theorie, Empirie, Historie und Utopie offenbart die unsichere Beschaffenheit seiner Begrifflichkeiten, die Schwächen der Theorie und zugleich die fortgesetzte Virulenz des gemeinschaftlichen Begründungskonflikts. Tönnies' Gemeinschaftsbegriff ist sehnüchiges Ideal, theoretischer Normalbegriff, historische Vergangenheit und antithetischer Gegenbegriff. Vor ihm muss die Gegenwart sich rechtfertigen, denn erst vor ihrem Hintergrund erscheint sie als mangel- und scheinhaft, als Degeneration und schlussendlich als Betrug an einer gemeinschaftlichen Eigentlichkeit. Die Gemeinschaft kann nur im Gegensatz zur Ge-

sellschaft positiv definiert werden, mehr noch, sie bestimmt sich ausgehend von ihrem eigenen Verlust, der an die Verneinung der Gesellschaft gekoppelt ist. Doch die Eigentlichkeit der Gemeinschaft liegt nicht in der Vergangenheit, sie ist nie sie selbst gewesen, ihr vorpolitischer Seinsmodus ist nur ausgehend von der politischen Wirklichkeit zu verstehen, gegen die sie ausgespielt wird.

Auffällig ist in dieser Hinsicht der undialektische Charakter der Tönnies'schen Soziologie, der eine Vermittlung des Gegensatzes theoretisch ausschließt, so dass die empirischen Mischformen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft immer außerhalb des eigentlichen Wirkungsradius der Theorie angesiedelt bleiben.¹⁵ Der Gegensatz ist nur als substantieller Dualismus zwischen zwei vollständigen Ganzheiten zu denken und nicht vom Begriff der positiven Identität zu lösen. Dieses Verharren in einem strengen und hierarchischen Dualismus, in dem die Begriffe nicht gleichwertig und austauschbar sein können, ist einer der Hauptkritikpunkte Plessners.¹⁶

NATURALISIERUNGEN

Im Kontext einer Theorie des Politischen Imaginären ist es nicht die Frage, ob Tönnies es intendierte, einen Dualismus zu etablieren, mit dessen Hilfe die Gemeinschaft zum Sinnbild einer vorpolitischen Alternative und zu einem regulativen Sehnsuchtsbegriff erhoben werden konnte. Tönnies hat dies verneint und trotz seiner leidenschaftlichen Plädoyers für die Gemeinschaft und seiner Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft betont er, dass die Gesellschaft nicht prinzipiell schlecht sei.¹⁷ Dennoch ist Tönnies nicht der unverstandene Denker, der gegen seine eigene Rezeption in Schutz genommen werden muss. Tönnies' Werk ist, wie Karl-Siebert Rehberg anmerkt, voller unreflektierter Naturalismen. Es ist geprägt von einer inflationären Benutzung des Wortes *natürlich* und einer Essentialisierung des Sozialen. Rehberg bezeichnet den Substantialismus von Tönnies' Kategorien als tragisches Selbstmissverständnis, das nicht zuletzt dessen unentschiedene Haltung zum Biologismus und zu den Rassentheorien erklärt.¹⁸

15 Vgl. Rehberg 1993, Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir, S. 28.

16 Vgl. Plessner 2002, Grenzen der Gemeinschaft, S. 14.

17 Diese Formulierungen benützt er vor allem dann, wenn er die Gesellschaft als männlich-öffentliche kodiertes Prinzip der Lebenswelt beschreibt. Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 167f.

18 Vgl. Rehberg 1993, Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir, S. 35f.

Mit seinem Artikel zum Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft für Vierkants *Handbuch der Soziologie* hat Tönnies gezeigt, dass er den imaginären Charakter der Gemeinschaft durchaus denken kann. Er führt hier den Begriff der *sozialen Wesenheit* in die Soziologie ein, um zu konstatieren, dass selbige ausschließlich Erzeugnisse menschlichen Denkens und nur für dieses vorhanden seien. Er erklärt:

„Die Art des Daseins dieser sozialen Dinge oder Personen ist nicht verschieden vom Da-sein der Götter, die von verbundenen Menschen vorgestellt und gedacht, auch gebildet werden, [...] um verehrt zu werden. [...] Sie [die sozialen Wesenheiten J.S.] können bei klarer Erkenntnis ihrer imaginären Beschaffenheit gewollt und gedacht werden als Subjekte eines gemeinsamen Wollens und Wirkens.“¹⁹

Soziale Wesenheiten sind also auf gemeinsames Wollen zurückzuführen. Tönnies unterscheidet diesbezüglich den Wesen- vom Kürwillen bzw. von der Willkür. Die beiden Willensformen sind Grundlage für den Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Ungeachtet seiner kritischen Worte zur Beschaffenheit sozialer Wesenheiten, naturalisiert Tönnies auch hier seine Kategorien mithilfe der ihnen zugrundeliegenden Willenstypen. Den Wesenwillen bestimmt er als natürlichen, bejahenden, der Bewegung und dem Schaffen immanenten, organischen, künstlerischen, einheitlichen Gemeinschaftswillen. Er sei ein aus sich selbst schöpfender Geist, der sich gestaltend neue Formen annehme. Der Wesenwille gewährleiste objektive Freiheit und individuelle Wahrheit, die Einheit des Organismus und ein unmittelbares Wachstum angeborener Eigenschaften. Er leite sich ab aus der Einheit des Blutes und der metaphysischen Verbundenheit der Leiber, die Grundformen der Gemeinschaft seien.²⁰ Tönnies entwirft ein schwärmerisches Bild einer ursprünglichen und (wenn auch nicht ausschließlich) auf realer Blutsverwandtschaft basierenden Verbundenheit, das seinem eigenen Postulat der imaginären Beschaffenheit entgegensteht. Er naturalisiert und biologisiert den Wesenwillen, um ihn dem Kürwillen (den er in der ersten Auflage noch Willkür nannte), gegenüberzustellen. Den willkürlichen Kürwillen begreift er als künstliches, nachträgliches, individualisiertes, zweckrationales und äußerliches Instrument der Gesellschaft. Er sei ausschließlich darauf ausgerichtet, die Natur auszupressen, sie zu beherrschen und sie in Warenform zu verwandeln. Seine Arbeit sei abstrakt und raffend, seine Freiheit imaginär. Er basiere auf der Reduktion des

19 Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie. S. 184.

20 Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 100f, 150f, 167f und Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 185f.

Menschlichen auf dem abstrakten Begriff der Person und veranke seine Existenz dem Vergessen ursprünglicher Einheit.²¹

Es ist der entfremdungstheoretische Gegensatz Schein/Sein bzw. Natur/Kunst sowie der Unterschied zwischen der Sphäre des Abstrakt-Vermittelten und der des Konkret-Unmittelbaren, der sich in Tönnies' Assoziationsketten fortschreibt. Unterdessen findet das imaginäre Element, in obigem Zitat noch auf alle sozialen Wesenheiten bezogen, seine Anwendung nur noch auf den gesellschaftlichen *Kürwillen*. Letztlich begreift Tönnies beide Elemente für sich als vollständige Ganzheiten. Beide Teile haben eine einheitliche und unabhängige Existenzweise und obgleich die Gesellschaft nur ein Vergessen der natürlichen Gemeinschaftlichkeit offenbare, sei auch sie in ihrem Seinsmodus nicht durch die Gemeinschaft bedingt. Es ist im Sinne dieser Vollständigkeit, dass Tönnies' Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft nicht mit der zwischen Vernunft und Gefühl identisch ist. Der Wesenwillen bliebe defizitär, wäre ihm wissenschaftliches Denken vollständig fremd. Tönnies ist romantischer Kommunist, kein konservativer Verehrer des Mittelalters und einer vollends rückwärtsgewandten Naturromantik. Obgleich seine Charakterisierung des Wesenwillens als weiblich und des Kürwillens als männlich zunächst den Gegensatz von Gefühl und Verstand suggeriert, integriert Tönnies die Vernunft in das Konzept des Wesenwillens. Um Einheit zu gewährleisten und sie mit der Ablehnung des Abstrakten und seiner Rationalismuskritik zu verbinden, bedient er sich eines klassischen Mittels: Er spaltet die Vernunft in eine abstrakt-künstlich-mechanische und eine konkret-natürlich-organische Vernunft. Das Ideal der gemeinschaftlichen Vernunft basiert auf der Vorstellung einer Symbiose zwischen Gefühl und Vernunft, in der das Wissen dem Wesen nicht gegenübersteht. Letztlich liege hier das übergeordnete Ziel der Vernunft.

„Es handelt sich also nicht darum, dem vernunftlosen Willen dem vernünftigen entgegenzustellen, denn auch dem Wesenwillen gehört Vernunft, ja sie gestaltet sich in ihm zu ihrer Blüte als schaffendes und gestaltendes, kunsthaftes Wollen und Wirken, als Geist des Genies. [...] Wesenwille bedeutet nichts anderes als ein unmittelbares, also neben dem leidenschaftlichen auch das naive Wollen und Wirken; dagegen wird der Kürwille am meisten durch die Bewusstheit charakterisiert. Ihm gehört das Machen im Gegensatz zum

21 Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 100f, S. 125f, S. 140f und Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 185f.

Schaffen, also eine mechanische Arbeit, wie unsere Sprache andeutet wenn wir vom Pläneschmieden, vom Intrigenanzetteln und Lügengewebe sprechen [...].²²

Tönnies begreift soziale Realität als etwas von Menschen durch Willensakte geschaffenes, so dass aus den zwei Formen des Willens zwei Arten sozialer Verbundenheit entstehen. Vernunft strukturiert sie beide. Der Unterschied besteht der Beschaffenheit der Vernunft und in ihrem Verhältnis zur Welt. Die gesellschaftlich-bewusste Ratio ist willkürlich und nach außen gerichtet, während die organisch-gemeinschaftliche Vernunft in den Willen und das Wesen der Gemeinschaft integriert ist.²³

JENSEITS VON GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT

Tönnies kanalisierte mit seiner Theorie nicht nur den Sozialpessimismus seiner Zeit, er entwarf eine soziologisch begründete Theorie, die mit dem präsenzmetaphysischen Gedanken vom Verlust der eigentlichen Gegenwart und mit der Hoffnung auf ihre Wiedererlangung kokettierte. In seinem Geschichtsbild geht die Gemeinschaft der Gesellschaft nicht nur voraus, sie erhält sich in ihrem Wesen durch die Trennung hindurch. „Die Theorie der Gemeinschaft geht solchen Bestimmungen gemäß von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hindurch, sich erhalten.“²⁴ Dieses Prinzip der Hoffnung, das die Gemeinschaft auf die Zukunft orientiert, begründet Gérard Raulets These, dass die Gemeinschaft nicht nur *ein* modernes Element, sondern eines der privilegierten Ideologeme ist, auf das die Moderne zurückgreift, wenn sie sich selbst als in einer Krise befindlich wahrnimmt. Denn „das Bewusstsein modern zu sein, ist immer das Bewusstsein gewesen, eine Krise zu durchleben“²⁵, konstatiert Raulet und nennt die Imagination der Gemeinschaft ein Elixier der Identitätskrise der Moderne. In dieser Funktion sei die Gemeinschaft nicht naiv und apolitisch. Ihre Dynamik schaffe es, Bauernhaus und Fabrik, Antirationalismus und Wissenschaftlichkeit, Blut, Natur und Wesen zu verknüpfen. Darin offenbare sich eine neue Qualität des Politischen, in der die Konzepte Be-

22 Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 186.

23 Vgl. Bickel 1990, Gemeinschaft als kritischer Begriff bei Tönnies, S. 18.

24 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 9.

25 Vgl. Raulet 1993, Die Modernität der „Gemeinschaft“, S. 77.

wegung, Tat und Aufbruch aus dem (jugendlichen) Gemeinschaftsenthusiasmus und dem völkischen Denken adaptiert und Neuerungen apokalyptischer Untergangsszenarien aufgerufen werden, die sich mit der Hoffnung auf bevorstehende blühende Zeiten im Namen der Gemeinschaft zusammenfügen.

Eingangs hatte ich festgestellt, dass eine Positionierung für oder gegen die Gemeinschaft vermieden werden muss. Vor dem Hintergrund der Tönnies'schen Rezeptionsgeschichte wird die Bedeutung dieser Entscheidung deutlich, da sich für oder gegen Gemeinschaft zu positionieren, impliziert, den Tönnies'schen Gegensatz in der einen oder anderen Weise als Realopposition zu akzeptieren. Die Reduktion des Dualismus auf eine begriffliche Dimension im Rahmen einer allgemeinen Soziologie kann nicht davor schützen, dichotomisierenden Argumentationsweisen zu folgen. Selbst in einer Theorie der Gemeinschaft jenseits von Essentialisierungen und Naturalisierungen könnten sich Implikationen romantisch-naturalisierender Gemeinschaftssehnsucht fortschreiben, z.B. durch die implizite Übernahme der Assoziationskette gemeinschaftlich, ursprünglich, unmittelbar und konkret bzw. gesellschaftlich, nachträglich, vermittelt und abstrakt.