

"Bindung" zwischen "Gemeinschaft" und "Gesellschaft". Wandlungen der sozialen Konstruktionen¹

Einleitung

Die auf der Hand liegende Begebenheit der gemeinschaftlichen Form der menschlichen Existenz hat seit den Anfängen der intellektuellen Geschichte zu unterschiedlichen Konzeptualisierungen veranlasst. Auch hier ist der griechische Geburtsort zu nennen. Aber auch darüber hinaus hat das Ideal der griechischen Polis, lange nachdem es keine politische Polis mehr gab, als unübertreffliche normative Quelle gewirkt.

In der mittelalterlichen theologisch begründeten Ordnung wurde auch der Staat (als Repräsentant der Gesellschaft) als Gottesstaat aufgefasst – insofern war für freies menschliches Handeln wenig Spielraum vorgesehen, außer selbstverständlich für den Willen (und die Willkür) der Gottesvertreter auf Erden. Die damalige, in sich geschlossene und in vielen Hinsichten (dogmatisch, aber auch sozial) festgelegte Welt hat sich auch vor den intellektuellen Quellen der Neuerung geschützt – z.B., indem sie die Neugierde in den Lasterkatalog aufnahm.

Erst nach der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung und im Laufe der Herausbildung des neuzeitlichen, modernen Zeitalters wurden Voraussetzungen geschaffen, unter denen auch die Gestaltung des menschlichen Zusammenseins eine Angelegenheit des allgemeinen menschlichen Denkens und Handelns wurde.

In der Soziologie, also derjenigen Wissenschaft, die eben gesellschaftliche Phänomene zu ihrem Gegenstand macht, hat sich eine starke begriffliche Differenzierung durchgesetzt, ausgedrückt durch das bekannte Begriffspaar "Gemeinschaft" – "Gesellschaft". In seiner Geschichte von bisher etwas mehr als Hundert Jahren hat dieses begriffliche Paar mehrmals heftige Diskussionen hervorgerufen. Es ist bemerkenswert, dass Zusammenhänge, in denen mit einem starken Bezug auf dieses Paar diskutiert wurde, in der Regel durch vielfache krisenhafte soziale Erscheinungen gekennzeichnet waren.

In den neunziger Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts hat sich erneut eine Debatte um dieses Begriffspaar, eines der bekanntesten soziologischen Begriffspaare, entzündet. Die Anlässe dieser Belebung dürften nicht nur theoretisch sein – der Ausbruch des Gemeinschaftsfundamentalismus war schon leibnah spürbar. Die schon vorher artikulierte Kritik am Liberalismus hat sich zu einer alternativen Position, der des Kommunitarismus, entwickelt, die den liberalistischen Vorrang des autonomen Individuums durch den Vorrang der Gemeinschaft, als Bedingung der Möglichkeit jeder Form des Selbstverständnisses des Individuums, ersetzt.

¹ Dieser Aufsatz ist ein Teil der Arbeit innerhalb des Forschungsprojekts 149018D, das vom Ministerium für Wissenschaft der Republik Serbien finanziert wird.

Ich werde versuchen, die Diskussion über "Gemeinschaft – Gesellschaft" um einen differenzierteren subjekttheoretischen Standpunkt, und zwar in historischer Perspektive, zu erweitern. Als Ausgangspunkt des entsprechenden subjekttheoretischen Ansatzes bot sich das Konzept der Bindung an, insofern, als es eine subjekttheoretische Verankerung des Gemeinschaftsmodells darstellt.

Die hier vorgeschlagene Analyse sollte also einerseits das Bindungskonzept in einer gesellschaftlichen Umwelt ansiedeln, und dann seine Reichweite und Grenzen überprüfen. Um einiges vorzuschicken und auf die schon mit guten Argumenten versehene Warnung vor der Grenze der Gemeinschaft anspielend: Es wird hier auf die Grenzen des Bindungskonzepts als Erklärungsmodell hingewiesen. Das Plädoyer für das Gesellschaftsmodell wird subjekttheoretisch im Begriff der sich durch symbolische Vermittlung herausbildenden Identität begründet.

Herausbildung der Gesellschaft in der Moderne

In dem Begriffspaar "Gemeinschaft – Gesellschaft" ist auch ein allgemeineres enthalten – nämlich "Natur – Gesellschaft". Dieses ist nicht nur ein analytisches Werkzeug; es hat seinen historischen Ursprung in der Aufgabe, die dem neuen Zeitalter, eben der Neuzeit, gestellt wurde – eine neue Quelle der Legitimation zu finden, nachdem die alten, naturalistischen und theologischen nicht mehr stichhaltig waren.

Als die herrschende mittelalterliche, theologisch begründete Weltanschauung dem Menschen keine befriedigende Erklärung für vieles, aber vor allem für das Problem des Bösen in der vom Gott geschaffenen Welt mehr anbieten konnte, hatte das, aufgrund des theologischen Absolutismus, erschütternde Folgen für das Gesamtbild der Epoche. Eines der Opfer war auch die Natur, die folglich als entzaubert keine moralischen Richtlinien und Zwecke mehr rechtfertigen konnte. So wurde die Natur am Anfang der Neuzeit in ein mechanisches Gebilde umkonzeptualisiert und der Wissenschaft als Gegenstand ihrer Forschung übergeben. Nachdem also die Natur vom Gott "verlassen" worden war, wurde sie auch vom Menschen verlassen, insofern, als er nicht mehr in ihr nach der Legitimation der Werte suchen konnte. In ihr konnte er nur Naturgesetze entdecken, aber keine für das gemeinsame Leben unabdingbaren moralischen Gesetze.

Auch die Idee des Gottesstaates musste in der Folge an Glaubwürdigkeit verlieren – dadurch wurde auch dieser soziale Bereich einer neuen Legitimation bedürftig. Als der Staat bzw. seine Repräsentanten nicht mehr als Vertreter des Gotteswillens anerkannt werden konnten, wurde auch die Aufgabe der Bestimmung und der Regulierung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten dem Menschen selbst überlassen. "Community becomes a problem of a very urgent and recalcitrant kind with the instauration of the modern project because it is inevitably implicated in that instauration... It is the conception of nature as abandoned, as devoid of intrinsic and necessary ethico-normative principles, which withdraws from political thought an 'objective', permanent and unifying basis for a *sensus communis* which could harmonize the political order... Deprived of its underpinnings in nature, the question of

community will be introduced, fully and for the first time, into the realms of history, artifice and fabrication, contingency and reversibility."²

Auch die Philosophie hat in der Neuzeit von neuem angefangen. Der cartesiansche Zweifel hat alte Lehren einer Überprüfung auf Grundlage der Maßstäbe des gesunden Menschenverstandes unterzogen. Danach konnte Descartes den Satz annehmen: "dass die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich (*fort clairement et fort distinctement; valde delucide et distincte*) begreifen, alle wahr sind."³ Nur das kann als wahr gelten, was sich (je)dem denkenden Ich als klar und deutlich zeigt. Und nur auf solchen sicheren Grundlagen konnte der Baum der Erkenntnis wachsen.

Das neue Zeitalter war in der Tat neu, weil es auf einem neuen Prinzip begründet wurde. Dieses Prinzip hat die sowohl theologische als auch naturalistische Heteronomie abgelöst und stattdessen die Autonomie des Menschen als formatives Prinzip inauguriert. Das Selbstbehauptungsprinzip war, laut Blumenberg⁴, eine Antwort auf das Verschwinden der Ordnung und den dadurch drohenden Nihilismus in der verlassenen Welt. Der von Gott verlassene Mensch hat sich zu sich selbst gewandt und aus sich heraus eine Welt gestaltet, die nur aus seiner Erkenntnis und seinem Willen ihre Legitimation schöpft.

Eine anthropozentrische Epoche ist angebrochen und in ihr ein starkes individualistisches Subjektivitätsparadigma. So sehr die Herausbildung und Legitimierung der politischen Gemeinschaft eine dringende Aufgabe war – wovon schon der Hobbessche *Leviathan* aus dem Jahre 1651 zeugt –, war doch ein possessiver Individualismus allerorts im Aufschwung.

Dem Oppositions paar "Natur – Gesellschaft" hat sich das dualistische "Individuum – Gesellschaft" zugesellt. Nach dem herrschenden Muster hat das Individuum den ganzen Bereich der Freiheit für sich beansprucht – die Gesellschaft stand mehr und mehr unter dem Verdacht, Quelle der Gefahr für die Freiheit des Individuums zu sein. Die Autonomie des Individuums wurde folglich auch jeder gesellschaftlichen Vermittlung beraubt, so dass auch innerhalb des Individuums das Ausschließen der Gesellschaft von Anfang an gesichert wurde.

Das zeigte sich, unter anderem, auch in der Postulierung einer autonom vorhandenen oder autonom entwickelten rationalen Fähigkeit, die zur Einsicht führt, dass es für Individuen notwendig ist, einen gesellschaftlichen Vertrag zu schließen, um das Selbstinteresse zu schützen. Dieses Modell enthält einen Kern des Konzepts, dass für die Gesellschaft, obwohl aus der Einsicht und dem Willen der Individuen entstanden, ein nicht auf Individuen zurückführbarer Überfluss konstitutiv ist – die Gesellschaft kann auch das, was Individuen als Einzelne nicht können.

Obwohl in diesem Modell ursprünglich als die beispielhafte Leistung der Gesellschaft der Schutz vor Gefahren figuriert, könnte diese Leistung auch als Muster für andere mögliche, nicht auf Individuen zurückführbare Leistungen der Gesellschaft gelten. Es ist bemerkenswert, dass in der Rezeptionsgeschichte des Vertragsmodells diese Deutungsmöglichkeit völlig außer Acht gelassen wurde. Darüber hinaus wurde eine andere hermeneutische Umkehrung vollzogen – statt ein Schutz

² Yar (2002), S. 3-4.

³ Descartes (1637), S. 32.

⁴ Blumenberg (1966).

vor Gefahren zu sein, wurde die Gesellschaft mehr und mehr eine Quelle der Gefahr für die postulierte Freiheit und Autonomie des Individuums.

Auf solchem konzeptuellen Gerüst wurde der Liberalismus als die politische Doktrin der Moderne aufgebaut, durch die atomistischer Individualismus weiterhin reproduziert wird. Als Gegenstück des florierenden Individualismus gilt das Konzept eines sich immer mehr zurückziehenden Staates, bzw. das Postulat der Minimalisierung der gesellschaftlichen Regulierungen und Vermittlungen.

Es ist nicht schwer, in diesem Entwurf den heutzutage herrschenden Diskurs zur Konzeptualisierung und Legitimierung eines einzigen zugelassenen Gesellschaftsmodells wiederzuerkennen.

Psychologie als moderne Wissenschaft

Die Psychologie ist in vielen Hinsichten in der Moderne verankert. So wie die Mechanik am Anfang der Moderne das Vorbild der wissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch darüber hinaus die Eigenart des Denkens über die Natur, d.h. Außenwelt überhaupt repräsentierte (für Descartes z.B. sind Gesetze der Natur die Gesetze der Mechanik), so steht Psychologie für die Erkenntnis der Innenwelt.

Es ist dabei zu einer sonderbaren Mischung gekommen: Die Innenwelt sollte nach dem Modell der Außenwelt erforscht werden, um auf diese Weise der Erkenntnis der Innenwelt einen wissenschaftlichen Status zu sichern. Mit dieser Übertragung hat die Psychologie auch das für die naturwissenschaftliche Erkenntnis konstitutive Interesse an technischer Verfügbarkeit adoptiert. Es ist bemerkenswert, obwohl eben das systematisch übersehen wird, dass die Begründung für die Adoption der naturwissenschaftlichen Methodologie sich nicht auf die dem Gegenstand der Psychologie immanenten Gründe bezieht, sondern eben auf soziale Aspekte, nämlich auf das Ziel, den wissenschaftlichen Status zu erlangen, der anderen Wissenschaften schon zuerkannt worden war. Mit der methodologischen Zurückführung der psychischen Phänomene auf Naturerscheinungen wird eine konstitutive soziale Vermitteltheit des Psychischen ausgeschlossen, aber gleichzeitig wird diese methodologische Wahl eben mit dem Bezug auf die äußere soziale Vermitteltheit der wissenschaftlichen Erkenntnis legitimiert. Das zeugt von der Widersprüchlichkeit der genannten Position, die aber nicht anerkannt wird, sondern abgewehrt. Auf diese Weise wird der "Mythos vom reinen sinnlichen Ursprung der Erkenntnis", wie Piaget dies genannt hat, weitergetragen.

Es gibt auch andere sozial-praktische Folgen der Naturalisierung des Psychischen. Eine davon ist die, dass auch menschliche Subjektivität dem allgemeinen Ziel einer äußeren Kontrolle untergeordnet wird und entsprechend technisch behandelt wird. Als Ziele der psychologischen wissenschaftlichen Erkenntnis gelten hauptsächlich die aus der Erklärung abgeleitete Vorhersage und Kontrolle.

In theoretischer Hinsicht wird der alte Dualismus "Natur – Gesellschaft" mit psychologischen Mitteln reproduziert. Da der Grundbegriff der Psychologie, das Individuum, individualistisch und psychologisiert aufgefassen wird, wird dadurch die schon ursprünglich geöffnete Kluft zwischen dem Individuum und der Gesellschaft noch größer.

Innerhalb des Individuums wird noch eine Form der Autonomie begrifflich vollzogen, indem das Individuum überwiegend als rational handelndes Subjekt aufgefasst wird, das seine Gefühle unter Kontrolle hält.

Es ist kein Wunder, dass sich die analytische Figur der Autonomie und Kontrolle auf verschiedenen Ebenen der psychologischen Konzeptualisierungen findet – sie entspricht ja der Grundeinstellung der Moderne. In den sozial-historischen und erkenntnistheoretischen Leistungen der Moderne sind die Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie als Wissenschaft gegeben.

Das Konzept der Bindung

Die kurze historische Rekonstruktion der Verankerung der Psychologie in der Moderne sollte einen Rahmen für die Einführung des Konzepts der Bindung geben. So wie die Entstehung der Psychologie, wird auch dieses Konzept aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive betrachtet. In diesem Zusammenhang bedeutet das Konzept der Bindung eine Dezentrierung von der Grundfigur eines autonomen, rational handelnden Subjekts. Es vollzieht eine zweifache Korrektur am Begriff (und Ideal) eines autonomen, rationalen Individuums – in Richtung eines ursprünglich affektiv gebundenen statt postulierten rationalen Subjekts und folglich eines gebundenen, interaktiven, statt postulierten isolierten, autonomen Subjekts. Die beiden Dezentrierungen haben auch eine wichtige entwicklungspsychologische Bedeutung, da sie Prozesse beschreiben, die psychische Voraussetzungen für die sich herausbildende kognitive Autonomie und für spätere gelungene affektive Beziehungen schaffen.

Das Konzept der Bindung ist in der Beziehung des Kindes zur Mutter begründet. Mit ihm wollte John Bowlby die Bedeutung der affektiven Qualität dieser Beziehung und ihre langfristigen entwicklungspsychologischen Folgen beschreiben. Von der Qualität der ersten, familialen Bindung des Kindes hängen interpersonale Beziehungen des Erwachsenen ab. Bowlby hat auf dieser Kontinuität beharrt.

Hier wird ein Versuch gemacht, das Konzept der Bindung in einem weiteren Zusammenhang zu betrachten. Es wird von der These ausgegangen, dass das Konzept der Bindung sein soziologisches Gegenstück im Begriff der Gemeinschaft hat. Die Begründung für diese Ausweitung liegt in einer vielfachen Homologie zwischen Bindung und Gemeinschaft. In beiden Formen geht es um enge, intensive, affektgeladene Beziehungen zu bekannten Anderen. Laut Bowlbys These prägt das ursprüngliche Bindungsmuster die zukünftigen. Dieselbe Rolle spielt in der Gemeinschaft die Tradition, die ja wiederum auf einer interaktiven Übertragung beruht. Insofern wirkt in beiden Formen ein Vergangenheitsdeterminismus.

Als Bowlby den Begriff der Bindung einführte, hatte er ihm zunächst einen entwicklungspsychologischen Schwerpunkt gegeben. In seinem Bericht für die World Health Organisation hat Bowlby das folgende Prinzip formuliert: "What is believed to be essential for mental health is that the infant and young child should experience a warm, intimate and continuous relationship with his mother (or permanent mother-substitute) in which both find satisfaction and enjoyment."⁵ Weiterhin behauptet Bowlby eine entwicklungsgeschichtliche Übertragung: "Children tend

⁵ Bowlby (1951), Vol. 2, S. 11.

unwittingly to identify with parents and therefore to adopt, when they become parents, the same patterns of behaviour towards children that they themselves have experienced during their own childhood, patterns of interactions are transmitted, more or less faithfully, from one generation to another."⁶

Zu dieser transgenerativen Kontinuität fügt Bowlby noch eine hinzu, die aus der Zugehörigkeit zu sozialen Klassen abgeleitet wird. In Bowlbys Worten heißt es: "Taken together, these findings regarding (a) modes of discipline and personality development and (b) modes of discipline and social class support the hypothesis proposed earlier that the positive, if weak, correlation, found between healthy personality development and higher social class may be explained, in part, by the differences in the ways in which parents belonging to different social classes tend to treat their children."⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nach Bowlbys Auffassungen Bindung ein psychischer Mechanismus zur Herstellung der emotionalen, interaktiven, aber auch sozialen Kontinuität ist.

Liebe als Grundlage der Gesellschaft

Es ist bekannt, dass Bowlby vor allem als Kinderpsychiater und Psychoanalytiker tätig war. Seine entwicklungspsychologischen Erkenntnisse haben eine Anwendung auch in der Gestaltung der Sozialeinrichtungen für Kinderbetreuung gefunden.

Es wird aber kaum erwähnt, dass Bowlby auch ein politischer Aktivist war, und zwar ausgesprochen links eingestellt. Dass solche Hinweise in den Darstellungen von Bowlbys Theorie in der psychologischen Literatur ausbleiben, ist an sich schon ein symptomatisches Vergessen oder sogar eine vielsagende Verdrängung. Einiges davon aufzudecken, ist daher schon fällig. In welchem Zusammenhang Bowlbys theoretische Auffassungen zu seinen politischen Ideen stehen, sollte hier mindestens ansatzweise untersucht werden.

Bowlby bestimmt den Menschen als ein Wesen, das eine angeborene Disposition hat, Bindung zu Mitmenschen herzustellen. Er beruft sich auf Darwin, um das Sozialwesen des Menschen zu begründen. Diese naturtheoretische Begründung sollte dem Potential zur intensiven interaktiven Bindung eben eine sichere Grundlage geben. "For not only young children, it is now clear, but human beings of all ages are found to be at their happiest and to be able to deploy their talents to best advantage when they are confident that, standing behind them, there are one or more trusted persons who will come to their aid should difficulties arise."⁸

Dieses Bild vom Menschen hat seinen Gegensatz in dem bekannten *homo homini lupus*. Es könnte sich hier um einen Speziesunterschied handeln – denn Bowlby hat das Bindungsverhalten bei allen Primatenkindern gefunden, besonders ausgeprägt aber beim Menschen.

Es ist möglich, in Bowlbys Auffassungen über die gute Naturanlage der Kinder und mögliche störende Wirkung der Eltern bzw. der Gesellschaft ein Echo von

⁶ Bowlby (1951), S. 367.

⁷ ebd., S. 388.

⁸ ebd., S. 407.

Rousseau wiederzuerkennen, mit allen Schwierigkeiten, die mit der Sentimentalisierung der Natur verbunden sind. Aber trotzdem sollte Bowlbys soziale Bestimmung des Menschen bewahrt werden. Auf solcher Bestimmung beruht das politische Projekt, für welches sich Bowlby aktiv eingesetzt hat. Diesen Weg hat er sehr früh betreten. Noch bevor er Mitte der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts sein naturwissenschaftliches Studium in Cambridge begann, hat er seiner Mutter sein Lebensziel erklärt: "improve the community as a whole".⁹

Neuere Studien zeigen, dass "a proto-attachment theory can be seen in Bowlby's work prior to the Second World War".¹⁰ Gleichzeitig nahm Bowlby an Projekten um ein sozialistisches gesellschaftliches System teil, wie Ben Mayhew betont: "debates over the make-up of democratic socialism were at the fore-front of Bowlby's mind when he conceived his theory... His democratic socialist views shaped his early engagement with psychological thought, and his uptake of proto-attachment theories, in turn, reinforced his politics. Such a process is apparent in Bowlby's collaboration with the socialist political philosopher Evan Durbin. Their work in the 1930s culminated in their co-authoring *Personal Agressiveness and War* (1939). Here they found evidence for the innate psychological potential of love in humans citing the work of the zoologist Solly Zuckerman and the psychoanalytic observations of Susan Isaacs. They argued that a state-led programme for the emotional education of children was necessary to create a prosperous and harmonious society."¹¹

Ben Mayhew verweist auf Veränderungen in der psychologischen Kultur und in der Gesellschaft im allgemeinen in Großbritannien zwischen den Kriegen, die sowohl Bowlbys psychologisches als auch politisches Denken mitgeprägt haben. Die viktorianischen Kulturformen waren in den zwanziger Jahren vielfachen Herausforderungen ausgesetzt. Der Utilitarismus hat sich mehr und mehr in privaten Hedonismus verwandelt. Die politische Ideologie der Labour Party brauchte neue Ansätze. Die gesellschaftliche Ordnung im Ganzen war auf der Tagesordnung, darunter auch Projekte für eine sozialistische Gesellschaft. Bowlby war unter denen, die daran aktiv beteiligt waren. Psychologie sollte unmittelbar mit der sozialistischen Politik verbunden werden.

"The creation of the NFRB (New Fabian Research Buro – G. J.) turned out to be the perfect platform from which Bowlby and Durbin could argue for the integration of a philosophy of rationalized love into main stream politics and both became early members. First it was based on the Fabian model of state collectivism. Second, it was technocratic with a commitment to experts' running of industry, and, following on from this, the application of social science. And last but not least, it was based on the premise that the psychology of the working class was not dominated by the work place. There was thus room for the psychologization of domestic arrangements such as the relationship between mother and child and the application of these ideas by a collectivized, centralized government."¹²

⁹ Mayhew (2006), S. 24.

¹⁰ zitiert nach Mayhew (2006), S. 20.

¹¹ ebd., S. 20, 21.

¹² ebd., S. 26.

Obwohl die ökonomischen Auffassungen von Bowlbys Mitstreiter Durbin viele Ähnlichkeiten mit denen des später berühmt gewordenen John Maynard Keynes hatten, hat Durbin einen anderen psychologischen Schwerpunkt gewählt – eben eine Psychologie der Liebe, die nicht nur zum Frieden führt, sondern auch ökonomischen Fortschritt fördert. In Mayhews Deutung heißt es: "economics had to be informed by a psychoanalytic theory of love."¹³ Die Psychologie der Liebe war so expansionistisch aufgefasst, dass sie, nach der Überzeugung von Bowlby und Durbin, Grundlage für einen internationalen psychologischen Pazifismus bilden konnte.

Außer dieser Umdeutung der Liebe in Richtung ihrer äußerst externalisierten Wirkung wurde die Liebe auch innerlich umkonzeptualisiert. Die Gründe dafür liegen unter anderem in den sozialen Auswirkungen des alten, viktorianisch kultivierten Modells. Nach dem Viktorianischen Zeitalter und seinem Ethos der Pflicht zur Selbstkontrolle wurde die Liebe als ein primitives und verbreitetes Potential "entdeckt", das in solcher Eigenschaft als die beste Grundlage für eine neue Weltordnung dienen konnte.

Die Psychologie hat also als Rettung der Welt die Liebe angeboten, welche, im Unterschied zu früheren Kulturdominanz, neu, naturalistisch begründet und gesichert wurde. "...psychologies that attempted to resurrect love formed a counter to the political extremism of the period. This movement can clearly be seen in the work of those associated with the Tavistock Clinic. For example, J. A. Hadfield's *Psychology and Morals* (1964[1924]) included a section on 'The function of love': 'We find love in all communities in the world', wrote Hadfield, 'even the most primitive... It is obviously the solution to the world's problems, for only by good can the peace of the world be achieved.' (Hadfield, 1964: 101)."¹⁴

Es könnte gesagt werden, dass die Liebe konzeptuell 'dekultiviert' wurde. Mit diesem Zug wurde sie gleichzeitig naturalisiert, demokratisiert – eine verspätete Nachholung, ein Gegenstück zur Cartesianischen Naturalisierung und Demokratisierung des gesunden Menschenverstandes. Etwa dreihundert Jahre vor der Inauguration der Liebe hat Descartes erklärt: "Der gesunde Verstand (*bon sens*) ist die bestverteilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit so gut versehen zu sein... dass das Vermögen, richtig zu urteilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, dieser eigentlich sogenannte gesunde Verstand oder die Vernunft (*raison*) von Natur in allen Menschen gleich ist."¹⁵

Es soll hier nur kurz daran erinnert werden, dass auch das Postulat, der Mensch sei ein vernunftbegabtes, rational handelndes Wesen, vielfache soziale Objektivierungen erfahren hat – z.B. in der Ökonomie, im Rechtssystem, aber auch in der Psychologie. Die Annahme eines rationalen Subjekts bildet den Bezugsrahmen vieler Diskurse der sogenannten rationalen Wahl.

¹³ ebd., S. 27.

¹⁴ ebd., S. 22.

¹⁵ Descartes (1637), S. 3.

Gemeinschaft – Gesellschaft

Als Ferdinand Tönnies¹⁶ (1855-1936) in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, genauer 1887, die begriffliche Unterscheidung "Gemeinschaft – Gesellschaft" einführte, war, wenn man die von ihm genannten Kriterien anwendet, Gesellschaft die vorwiegende "Anschauungs- und Lebensweise". Aber auch die ältere, gemeinschaftliche Anschauungs- und Lebensweise war und ist inzwischen nicht verschwunden, obwohl sich ein historischer Trend in Richtung Gesellschaft abzeichnet. So hat man Kollektive im europäischen Mittelalter vor allem als Gemeinschaft aufgefasst. Der Übergang zur Neuzeit brachte auch die Vorherrschaft der Gesellschaft.

Im wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang betrachtet, könnte das Tönniesche Buch als eine Ontologie der neuentstandenen Soziologie gesehen werden. Seit der zweiten Auflage im Jahre 1912 hatte das als *Gemeinschaft und Gesellschaft* betitelte Buch den Untertitel *Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Es stellt die Frage, wie die gemeinsame Lebensweise der Menschen entsteht und wie sich verschiedene Formen oder Typen dieses Zusammenseins unterscheiden.

Als Voluntarist – er hat auch diesen Begriff geprägt – geht Tönnies vom Willen aus. Der Wille wird aber im Bezug auf die Bejahung der Anderen betrachtet. Durch diesen Ausgangspunkt der Bejahung unterscheidet sich Tönnies grundsätzlich von den Auffassungen, die Einzelne gegeneinander stellen – nach dem bekannten Hobbeschen Muster *homo homini lupus*. (Übrigens hat sich Tönnies auch ausführlich in einem ganzen Buch mit Hobbes befasst).

Nach Tönnies gibt es nur zwei mögliche Formen der willentlichen Bejahung der Anderen. Die eine, die die Anderen in einer Gemeinschaft bejaht, und die er Wesenwille nennt, orientiert das Handeln der Einzelnen nach dem übergeordneten Zweck eines Kollektivs, zu dem die Mitglieder emotionale Bindekraft fühlen. Verwandtschaft, Nachbarschaft (die für Tönnies auch bis zur Polis reicht), Freundschaft sind je unterschiedliche Formen der Gemeinschaft – Gemeinschaft des Blutes, des Ortes, des Geistes. Sie sind an drei Örtlichkeiten gebunden – Haus, Dorf, Stadt.

Die natürliche Verankerung des Wesenwillens findet sich in Familienverhältnissen – zunächst in der Mutter-Kind Beziehung, dann in der Ehepartnerschaft und in den höchsten (weil sie nicht instinktiv sind) Geschwisterbeziehungen.

Gemeinschaften zeichnen sich durch verbindliche gemeinsame Gesinnung ab, die die Willen vereint und auf der das Verständnis beruht. Verstehen entspringt der Nähe und Liebe, es ist keine Leistung eines arbiträren Zeichensystems. Der Sinn erschließt sich, insofern einzelne Handlungen im Hinblick auf das Gemeinwohl verstanden werden.

Die andere Form des Willens, die die Anderen einer Gesellschaft bejaht – der Kürwille – zeigt sich in der Instrumentalisierung der Anderen für eigene Zwecke. Die Einzelnen in einer Gesellschaft sind getrennt, können aber Verträge schließen, um den Tausch der Leistungen zu regeln. Diese Form ist im Prinzip unbegrenzt, weil sie immer mehr Menschen in Tauschverhältnisse einbezieht. Die instrumentellen Eigeninteressen immer zahlreicherer Handelnder drohen aber, in einen Krieg aller

¹⁶ Tönnies (1887).

gegen alle zu führen. Das Musterbeispiel der Gesellschaft bildet eben die bürgerliche Gesellschaft.

Gemeinschaft und Gesellschaft sind, nach Auffassung von Tönnies, theoretisch strikt getrennt, empirisch in Wirklichkeit aber gemischt. Die historische Entwicklung führte zur Vorherrschaft der Gesellschaft. Krisen können aber regressive Strebungen nach der Rückkehr zur Gemeinschaft hervorrufen, warnte Tönnies.

Die Jugendbewegung noch zu Tönnies Lebzeiten war ein erstes Beispiel. Bald hat das Gemeinschaftsethos eine schicksalhafte Entwicklung genommen, das Volk auf Blut und Boden zurückgeführt – und vieles ist zugrunde gegangen. Es ist eine historische Ironie, dass Tönnies, als Kritiker und Gegner von Hitler, ausgegrenzt wurde, seine begriffliche Konstruktion aber zur Begründung der nationalsozialistischen Ideologie verwendet wurde. Diese verhängnisvolle Rezeptionsgeschichte hatte auch langfristige Auswirkung.

Erst in den achtziger Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts wurde ein Interesse an Tönnies in Deutschland wieder erweckt – diesmal als Kritik am Gemeinschaftsethos.

Grenzen der Gemeinschaft

Der erste solche Versuch wurde schon im Jahre 1924 von Helmuth Plessner in seinem Buch unter dem bezeichnenden Titel *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* unternommen. Plessner richtete seine Kritik gegen die damaligen Formen des Sozialradikalismus, dessen Kritik der Gesellschaft ein Ethos der Gemeinschaft heraufbeschwor. Die Begründung für Plessners Kritik der Gemeinschaft ist in seinen anthropologischen Auffassungen, oder sogar in Auffassungen über organische Phänomene im allgemeinen, zu finden, die er einige Jahre später in seinem anthropologischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*¹⁷ ausführlich behandeln wird. Alle drei Stufen des Organischen – Pflanzen, Tiere und Menschen – fasst Plessner als "grenzrealisierende" Wesen auf. Dieses allgemeine Prinzip der Grenzrealisierung wird beim Menschen noch mit dem Prinzip der Vermitteltheit verbunden, das seinen Niederschlag in sogenannten anthropologischen Gesetzen findet: das Gesetz von der natürlichen Künstlichkeit und der vermittelten Unmittelbarkeit.

Auf solchen anthropologischen Argumenten beruhend wird Plessners Kritik der Gemeinschaft auch weiterhin von einem ausgeprägten anthropologischen Interesse geleitet: denn die gemeinschaftliche Form des Zusammenlebens hat beschränkende Wirkungen auf die Entwicklung des Menschen, eben weil sie das Prinzip der Grenze bzw. der Distanz verletzt. "Die gesellschaftliche Lebensordnung sucht dagegen ihre Beziehungen unpersönlich zu gestalten. Sie pflegt alles, was aus der Intimität zur Distanz, aus der Rückhaltlosigkeit zur Verhaltenheit, aus der individuellen Konkretheit zur allgemeinen Abstraktheit führt. Die Gemeinschaft duldet diese Lebensformen nur als Handgriffe, als Hilfsmittel, als Wege zu lebensnotwendigen Zielen und vermag sonst in ihnen nichts Positives zu sehen. Ja, ihre Feindschaft gegen das Unlebendige, Trennende, Künstliche wird immer den Wunsch wachhalten, es zu

¹⁷ Plessner (1928).

vernichten und zur Natur zurückzukehren. Zum Grundcharakter des Gesellschaftsethos gehört hingegen die Sehnsucht nach den Masken, hinter denen die Unmittelbarkeit verschwindet."¹⁸

Es geht Plessner nicht nur um eine Sozialkritik, sondern um eine anthropologische Legitimierung der gesellschaftlichen Form des Zusammenlebens. "Mit der gesinnungsmäßigen Preisgabe eines Rechts auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ist der Mensch selbst bedroht."¹⁹ Der anthropologische Schwerpunkt hat auch spätere Untersuchungen von Plessner gekennzeichnet, wie z.B. seine Studien *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*²⁰ oder *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens*²¹.

Der soziale Radikalismus, nach Wurzeln suchend und das Bestehende ablehnend, operiert notwendigerweise mit dualistischen Mustern, deren Ausdruck auch der Dualismus "Gemeinschaft – Gesellschaft" ist. Dieser wiederholt auch den noch älteren Dualismus "Natur – Kultur/Gesellschaft". Plessners Strategie der Kritik zielt einerseits auf das Hinterfragen der Gültigkeit der Annahmen, auf denen das Ethos der Gemeinschaft beruht, und zweitens auf die Überprüfung ihrer langfristigen Folgen.

Im ersten Schritt verweist Plessner auf die Grenzen der Universalisierbarkeit des für die Gemeinschaft konstitutiven Prinzips der Liebe. Eine Forderung nach dauerhafter Liebe aller gegenüber allen widerspricht dem von Plessner so stark hervorgehobenen Bedürfnis des Menschen nach Grenze und Distanz. Folglich ist eine Gemeinschaft nach dem Typ der Blutgemeinschaft, die auf der Grundlage intensiver, enger emotionaler Beziehungen beruht, nicht möglich.

Auch der andere Typ der Gemeinschaft – die Sachgemeinschaft, die auf dem Idee- und Vernunftprinzip beruht – stößt auf Grenzen, wegen der unüberwindbaren Kluft zwischen der Idee und der Wirklichkeit. Da sich keine Idee völlig verwirklichen lässt, ist damit der Gemeinschaft eine Grenze von unten gesetzt. Obwohl die Ideen Allgemeingültigkeit beanspruchen, können sie trotzdem nicht als gemeinschaftsbildendes Band wirken wegen ihrer immanenten Realitätsferne.

In Anlehnung an den Neukantianismus, von dem Plessner durchhaus beeinflusst war, würde die Schlussfolgerung heissen: die Bedingungen der Möglichkeit der Gemeinschaft sind nicht erfüllt und können nicht erfüllt werden. Grenzen der Gemeinschaft erweisen sich als radikale Unmöglichkeit der Gemeinschaft.

Damit ist nicht gesagt, dass es gemeinschaftliche Formen nicht gibt oder gar nicht geben sollte. Wogegen sich Plessner richtet, ist die Verallgemeinerung des Gemeinschaftsethos auf die gesamte Ordnung. Auch hier ist das Prinzip der Vermittelt-heit am Platze: "Die Methode dieses Ausgleichs zwischen den von der menschlichen

¹⁸ Plessner (1924), S. 40-41.

¹⁹ ebd., S. 28.

²⁰ Plessner (1931).

²¹ Plessner (1941).

Natur gleichmäßig getragenen Forderungen nach Rückhaltlosigkeit und Verslossenheit ist das Recht."²²

"Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft... Maßlose Erkaltung der menschlichen Beziehungen durch maschinelle, geschäftliche, politische Abstraktionen bedingt maßlosen Gegenwurf im Ideal einer glühenden, in allen ihren Trägern überquellenden Gemeinschaft."²³ Mit dieser Diagnose seines Zeitalters hat Plessner eine Brücke zu unserem Zeitalter gebaut. Davon zeugt unter anderem auch ein verspätetes, aber gerade in den letzten Jahrzehnten des Zwanzigsten Jahrhunderts wieder belebtes Interesse an seiner Analyse der Gemeinschaft und Gesellschaft.

Zwei Entwicklungstendenzen kennzeichnen die gesellschaftliche Lage unseres Zeitalters. Obwohl sie als entgegengesetzte Phänomene erscheinen, sind sie dynamisch voneinander abhängig. Einerseits wachsen und verbreiten sich verschiedene Formen des Gemeinschaftsfundamentalismus. Am auffälligsten ist der religiöse Fundamentalismus, aber es ist wichtig, auch auf andere, weniger auffällige Denk- und Handlungsmuster hinzuweisen. In diesem Zusammenhang wäre es angebracht, die maßlose Vermehrung sowie Status und Wirkung zahlloser zivilgesellschaftlicher Organisationen einer kritischen Analyse zu unterziehen, unter anderem auch deswegen, weil es unter ihnen auch solche gibt, die – trotz ihres Namens – als gemeinschaftliche Organisationsformen wirken und einen pauschalen antigesellschaftlichen Habitus pflegen.

Die zweite Entwicklungstendenz zeugt von einem immer schnelleren und umfassenderen Verfall des Gesellschaftsethos. In seinen Bruchstücken einer soziologischen Zeitdiagnose unter dem Titel *Desintegration* und unter Verweis auf die Postmoderne fasst der Sozialphilosoph Axel Honneth Veränderungsprozesse zusammen: "Diese Erfahrungen spiegeln Entwicklungstendenzen, die auf eine Desintegration der sozialen Lebenswelt hinauslaufen und eine neue, riskante Schwelle der Individualisierung der Gesellschaftsmitglieder markieren. Die Leitformel, die die postmodernen Sozialtheorien für die damit umrissenen Tendenzen bereithalten, ist die des 'Endes' oder der 'Auflösung' des Sozialen..."²⁴

Auch der amerikanische Soziologe Richard Sennett ist über die Privatisierung des Sozialen bis zur Tyrannei der Privatheit, ja Intimität in der Öffentlichkeit besorgt: "Heute dominiert die Anschauung, Nähe sei ein moralischer Wert an sich. Es dominiert das Bestreben, die Individualität im Erlebnis menschlicher Wärme und in der Nähe zu anderen zu entfalten. Es dominiert ein Mythos, demzufolge sich sämtliche Missstände der Gesellschaft auf deren Anonymität, Entfremdung, Kälte zurückführen lassen. Aus diesen drei Momenten erwächst eine Ideologie der Intimität: Soziale Beziehungen jeder Art sind um so realer, glaubhafter und authentischer, je näher sie den inneren, psychischen Bedürfnissen der einzelnen kommen. Diese Ideologie der Intimität verwandelt alle politischen Kategorien in psychologische. Sie definiert die Menschenfreundlichkeit einer Gesellschaft ohne Götter: Menschliche

²² Plessner (1924), S. 115.

²³ ebd., S. 28.

²⁴ Honneth (1995), S. 12.

Wärme ist unser Gott. Aber die Geschichte von Aufstieg und Fall der öffentlichen Kultur stellt diese Menschenfreundlichkeit in Frage."²⁵

Zur Diagnose des Verfalls gehören auch neue Leistungen: Schwächung der Kraft des Rechts (dramatisch im Bereich des internationalen Rechts), Gefährdung der Unabhängigkeit der gesetzgebenden Macht usw.

Diese Entwicklungstendenzen lassen sich zusammenfassen als Schwächung der Gesellschaft und Stärkung der Gemeinschaft. Sozialdynamisch betrachtet sind das keine entgegengesetzten Entwicklungen, sondern eben entwicklungslogisch verbundene. Wenn man die strukturellen Eigenschaften und Funktionsweisen der Gemeinschaft im Hinblick auf ihre Rolle in dem sozialen Zusammenhang, in dem auch nach dem Modell der Gesellschaft gedacht und gehandelt wird, analysiert, dann ergeben sich zwei grundlegendere Dualismen, auf denen die gemeinschaftliche "Anschauungs- und Lebensweise" beruht. Gemeinschaft wird letztendlich auf Natur zurückgeführt. In ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen Lebensweise verhält sich Gemeinschaft so, wie auch das Individuum gegenüber, oder präziser: gegen die Gesellschaft. Obwohl es auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, wird Gemeinschaft im gesellschaftlichen Zusammenhang als ein vermehrtes, vergrößertes, naturmäßiges Individuum aufgefasst. Das ist auch eine Quelle der Opposition zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Hervorhebung der Gemeinschaft bedeutet keinesfalls schon an sich eine Überwindung des Individualismus und Naturalismus. Ganz im Gegenteil: Gemeinschaftsethos ist eben ein starker Ausdruck des Naturalismus.

Um zu verstehen, welche historische Stellung der Naturalismus am Ende des Neunzehnten und am Anfang des Zwanzigsten Jahrhunderts hatte, ist es einleuchtend, sich den Untersuchungen von Odo Marquard über "Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie" zuzuwenden. "Ästhetik und Therapeutik und ihre Konjunkturen gehören zusammen als Organe bzw. Symptome des einen und selben Grundvorgangs: der philosophischen Ermächtigung nämlich der Natur... die philosophische Wende zur Natur wird erzwungen durch einen Schwächezustand der 'in weltbürgerlicher Absicht' geschichtlichen Vernunft: Ohnmacht der Vernunft etabliert die Macht der zur Vernunft Anderen, die Macht der Natur."²⁶

Eine ähnliche Diagnose, aber versehen auch mit psychologischer Spezifizierung, hat auch Sennett für das 19. Jahrhundert gestellt: "Die Krise der öffentlichen Kultur im letzten Jahrhundert hat uns gelehrt, die Härten, Zwänge und Schwierigkeiten, die den Kern der gesellschaftlichen Existenz der Menschen ausmachen, als etwas Überwältigendes, nicht zu Bewältigendes zu deuten. Als Zuschauer können wir uns ihnen passiv und schweigend nähern."²⁷

Auf die Dynamik des Gemeinschaft-Gesellschaft-Verhältnisses angewandt, helfen diese Deutungen auch, Plessners Warnungen zu verstehen: Eine hohe Konjunktur des Idols der Gemeinschaft bringt mit sich eine möglicherweise gefährliche Schwächung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Vernunft. Plessners Warnungen haben die verhängnisvolle Entwicklung der Gemeinschaftskonjunktur rechtzeitig vorhergesagt, aber leider nicht verhindert.

²⁵ Sennett (1974), S. 329.

²⁶ Marquard (1973), S. 90-91.

²⁷ Sennett (1974), S. 330.

In unserem Zeitalter, das in den letzten Jahrzehnten auch durch eine steigende Konjunktur verschiedener Ausdrucksformen des Gemeinschaftsethos gekennzeichnet ist, wird eine Schwächung der geschichtlichen Vernunft auch auf anderen Wegen vorbereitet: postmoderne Verabschiedung des modernen Projekts, der "großen Erzählungen", darunter auch der emanzipatorischen, Deevaluierung der Vernunft, Erklärung des Endes der Geschichte, "der Affekt gegen das Allgemeine" (Honneth)²⁸, der Krieg gegen jede Ganzheit (Lyotard)²⁹. Mit solchen Einstellungen kann man offenbar keinen Begriff der Rationalität oder der gesellschaftlichen Totalität bilden. Dieses begriffliche Abwenden von der Gesellschaft führt weiterhin zu ihrer Vernachlässigung, zu ihrer Übergabe an eine quasi naturmäßige Dynamik. Dadurch werden neue Spielräume für das Florieren des Gemeinschaftsethos auch in nominalen Bereichen des Gemeinschaftsethos geschaffen. Ein Zeichen der begrifflichen "Faulheit der Vernunft" ist auch ein sehr karges herrschendes Modell der Gesellschaft, das aus einer genauso kargen Figur des *homo oeconomicus* abgeleitet wird.

Eine auf den ersten Blick etwas sonderbare Form des Gemeinschaftsethos, das sowohl die theoretische als auch die sozialpraktische Landschaft unseres Zeitalters kennzeichnet, ist der Aufschwung verschiedener interaktionistischer Ansätze. Sie sind aus Einsichten in die Unzulänglichkeiten der individuenzentrierten theoretischen und methodologischen Ansätze entstanden. Folglich wurde in der Interaktion eine generative Struktur entdeckt: subjektive Strukturen sind verinnerlichte Interaktionen. Ohne Interaktion zwischen dem Organismus und der Umwelt gäbe es keine Erkenntnisstrukturen – das ist das Fazit der Piagetschen³⁰ Entwicklungstheorie. Dass es ohne Kommunikation zwischen dem Erwachsenen und dem Kind keine höheren psychischen Funktionen gäbe, behauptet Wygotski³¹. Gleichzeitig, aber räumlich sehr entfernt, bemühte sich auch George Herbert Mead um eine Erklärung der Entstehung des Geistes, bzw. des Bewusstseins aus der Interaktion: "Geist entsteht aus der Kommunikation durch Übermittlung von Gesten innerhalb eines gesellschaftlichen Prozesses oder Erklärungszusammenhangs – nicht die Kommunikation durch den Geist."³² Derselbe Erklärungszusammenhang gilt, argumentiert Mead, auch für die höchste psychische Struktur – die Identität selbst. "Das Wesen der Identität ...liegt in der nach innen verlegten Übermittlung von Gesten, die das Denken ausmacht oder in deren Rahmen Denken oder Reflexion abläuft. Daher ist der Ursprung und die Grundlage der Identität ebenso wie die des Denkens gesellschaftlicher Natur."³³

Das waren die wichtigsten interaktionistischen Ansätze der ersten Jahrzehnte des Zwanzigsten Jahrhunderts. Selten oder gar nicht wurde auf diese Ansätze in den Interaktionswellen der letzten Jahrzehnte des Zwanzigsten Jahrhunderts verwiesen. Sie sind am auffälligsten in den sich überall schnell verbreitenden Workshop-Technologien erkennbar. Workshops sind dabei als zweifache Technologien zu verstehen

²⁸ Honneth (1984), S. 893.

²⁹ Lyotard (1979).

³⁰ Piaget (1947).

³¹ Wygotski (1931).

³² Mead (1934), S. 89.

³³ ebd., S. 216.

– einerseits als Technologien zum Fabrizieren oder Kurieren von Subjektivität, aber andererseits auch als Änderungstechnologien des Sozialen. Wenn man von den Problemen der zeitlichen Beschränkung, der künstlichen Isolierung und vielfachen Vereinfachungen und Ausblendungen vorläufig absieht, so können Workshops als im Prinzip akzeptable Repräsentanten der realen Interaktionen aufgefasst werden, die formative Wirkung auf die Entwicklung von subjektiven Strukturen haben.

Der zweite Anspruch, den Workshop-Technologien wenn schon nicht explizit, dann mindestens stillschweigend hoffend erheben, ist auf die Gesellschaft gerichtet: Workshops sollten zur Veränderung der Gesellschaft verhelfen. Diese Erwartung beruht auf der Annahme, dass Gesellschaft durch Interaktionen zugänglich ist, was ja wiederum impliziert, dass Gesellschaft auf Interaktionen zurückzuführen ist. Das ist zweifelsohne eine falsche Annahme, ein unhaltbarer, aber immerhin höchst verführerischer Reduktionismus. Es wäre gut, sich der Warnungen des Soziologen Niklas Luhmann zu erinnern. "Die Gesellschaft ist, obwohl weitgehend aus Interaktion bestehend, für Interaktion unzugänglich geworden. Keine Interaktion, wie immer hochgestellt die beteiligten Personen sein mögen, kann in Anspruch nehmen, repräsentativ zu sein für Gesellschaft. Es gibt infolgedessen keine 'gute Gesellschaft' mehr. Die in der Interaktion zugänglichen Erfahrungsräume vermitteln nicht mehr das gesellschaftlich notwendige Wissen, sie führen womöglich systematisch in die Irre. Auch die Interaktionsfelder, die sich unter irgendwelchen Gesichtspunkten zusammenfügen und aggregieren lassen, lenken die Aufmerksamkeit äußerstenfalls auf Funktionssysteme, vielleicht auch auf regionale Abgrenzungen (Nationen), nicht aber auf das umfassende System gesellschaftlicher Kommunikation."³⁴

Im Zusammenhang der Gemeinschaft-Gesellschaft-Dynamik hat Interaktion einen besonderen Stellenwert. Wie aus der Argumentation von Luhmann folgt, ist die Gesellschaft für Interaktion unzugänglich. Dagegen beruht die Gemeinschaft auf Interaktionen, und zwar unmittelbaren, affektiv geladenen Interaktionen.

Bindung, Identität, Gesellschaft

Interaktion kann als struktureller Ausdruck der Bindung aufgefasst werden. Dank der entwicklungsformativen Wirkung der Bindung erstreckt sich ihre Bedeutung auch auf zukünftige Interaktionen. Die starke Bindungsthese behauptet, dass die ursprünglichen, in der primären Dyade entwickelten Bindungstypen bei Kindern als Muster für ihre zukünftigen, sowohl partnerschaftlichen als auch elterlichen Interaktionen dienen.

Aus dieser These folgt, dass die späteren Interaktionen keine formative Wirkung mehr auf psychische Strukturen hätten, sie wären wie ein "Leergang". Zuge-spitzt ausgedrückt, würde das bedeuten, dass es eigentlich keine Interaktionen im Erwachsenenleben gibt, sonder nur eine Wiederholung der emotionalen Erfahrung der primären Dyade. Wenn diese Entwicklungsdynamik der Bindung auf die Gemeinschaft angewandt wird, dann ergibt sich Gemeinschaft als eine Vergrößerung der Dyade-Muster. Das Gemeinschaftsethos ist daraus abgeleitet.

³⁴ Luhmann 1985, zitiert nach Breuer (1992), S. 32.

Da es offensichtlich Formen des Zusammenseins gibt, die über das Gemeinschaftsmodell hinausgehen, stellt sich die Frage, welche subjekttheoretischen Bedingungen dies gewährleisten können. Die Bindung kann nur gemeinschaftliche Formen psychologisch begründen. Wenn das Bindungskonzept begriffsgeschichtlich eine Korrektur am Begriff und Ideal des autonomen rationalen Subjekts bedeutete, dann scheint es, dass es nun notwendig wäre, kognitive Strukturen der Subjektivität wieder stark zu machen. Denn diese sind Mittel, mit denen man Gesellschaft "erreichen" kann. Wie Luhmann gewarnt hat, ist die Gesellschaft für Interaktion unzugänglich. Aber sie kann kognitiven Operationen zugänglich werden. Obwohl auch kognitive Strukturen ihren Ursprung in Interaktionen haben, sind sie weiterhin von ihnen unabhängig. Dadurch können sie auch auf nur hypothetische Zustände angewandt werden, können mit Möglichkeiten operieren und über die Grenzen des Hier und Jetzt hinausgehen.

Eben solche kognitiven Strukturen sind notwendig – sowohl für die Erfassung der gesellschaftlichen als auch der subjektiven Welt. Selbstbewusstsein und gesellschaftliches Bewusstsein wären ohne sie nicht möglich. Was Selbstbewusstsein entscheidend bestimmt, ja überhaupt möglich macht, sind höhere Erkenntnisprozesse. George Herbert Mead ist auch für wichtige Einsichten in das kognitive Wesen der Identität zu danken. "Selbst-Bewusstsein liefert im Gegensatz zur affektiven Erfahrung mit ihren motorischen Begleiterscheinungen den Kern und die primäre Struktur der Identität, die daher im Grunde viel mehr ein kognitives als ein emotionelles Phänomen ist. Das Denken oder der intellektuelle Prozess – die Verinnerlichung und innere Dramatisierung der äußeren Übermittlung signifikanter Gesten durch den Einzelnen, als sein wichtigstes Mittel, andere, zur selben Gesellschaft gehörige Wesen zu beeinflussen – ist die früheste Erfahrungsphase in der Genesis und Entwicklung der Identität... Das Wesen der Identität ist, wie wir schon sagten, kognitiv. Es liegt in der nach innen verlegten Übermittlung von Gesten, die das Denken ausmacht oder in deren Rahmen Denken oder Reflexion abläuft. Daher ist der Ursprung und die Grundlage der Identität ebenso wie die des Denkens gesellschaftlicher Natur."³⁵

Wenn man das Konzept der Bindung mit dem Meadschen Konzept der Identität vergleicht, so erweisen sich beträchtliche Unterschiede, was ihre Potentiale betrifft, die subjekttheoretischen Grundlagen des sozialen Zusammenseins zu konzeptualisieren. Sowohl für die Bindung als auch für die Identität gilt interaktionistische Herkunft, bzw. beide sind verinnerlichte und transformierte Interaktionsformen.

In der Bindung wird primäre Interaktion in eine emotionale Struktur des Subjekts verwandelt, die als Assimilationsschema für zukünftige Interaktionen wirkt. Laut der starken Bindungsthese werden zukünftige partnerschaftliche und elterliche Interaktionen in die eingeprägte primäre assimiliert – und zwar in dem Sinne, wie Piaget Assimilieren auffasst. Im Piagetschen Sinne sind Assimilationsschemata einerseits Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, andererseits sind sie "parteilich", in dem Sinne, dass sie Objekte der Erkenntnis den Schemata anpassen. Dadurch können und sogar müssen Erkenntnisobjekte in einigen Hinsichten auch verkannt oder verfälscht werden. In der Bindung ist diese Assimilationswirkung sehr stark, gerade in die Richtung der Rezeption des Neuen nach dem Muster des Alten.

³⁵ Mead (1934), S. 216.

Das sind immanente Beschränkungen der Struktur der Bindung. Diese sind aber noch wirkungsvoller, wenn man Bindung als subjektive Struktur in der Gestaltung des sozialen Zusammenseins betrachtet. Das Erklärungspotential des Konzepts der Bindung für diese Zwecke ist kaum brauchbar.

Das Meadsche, kognitiv fokussierte Konzept der Identität bietet dafür bessere Möglichkeiten an. In der Auffassung von Mead bildet sich Identität durch Verinnerlichung von symbolisch vermittelter Kommunikation. Signifikante Gesten sind Mittel, deren formative Wirkung in zwei Richtungen geht: einerseits zur Gestaltung der Kommunikation mit den anderen, andererseits, aber gleichzeitig, zur Herausbildung der selbstbewussten Subjektivität. Die aktuelle Kommunikation kann sowohl beeinflusst werden als auch beeinflussend auf das Subjekt wirken. Da die Kommunikation symbolisch vermittelt wird, ist sie auch für das nicht Präsenze offen – d.h. Symbole können auch das Abwesende, Abstrakte oder nur Gedachte, Mögliche bezeichnen. Das sind eben Merkmale, die entscheidend sind für die Konzeptualisierung der gesellschaftlichen Form des Zusammenseins.

Plädoyer für Dezentrierungen

Wenn man zu den schon angegebenen sozialkritischen Warnungen gegen die Verallgemeinerung und Idealisierung des Gemeinschaftsethos auch die soeben diskutierten subjekttheoretischen Argumente, die aus der Diskussion des Bindungs- und Identitätskonzepts hervorgehen, hinzufügt, dann gewinnen diese Warnungen an Begründung und Radikalität.

Auch vielfache historische und neue empirische Widerlegungen des Heilungsversprechens des Gemeinschaftsethos sind nicht zu übersehende Warnungen. Trotzdem wird auch heutzutage, und zwar verstärkt, an das Gemeinschaftsethos appelliert – auch in Situationen, die keinesfalls geeignet sind, als Gemeinschaften gestaltet zu werden. Eines der Beispiele ist die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft – einst der offizielle Name der heutigen Europäischen Union. Dass sich selbst eine militärische Organisation wie die NATO als Wertegemeinschaft versteht, zeugt von der Verführungskraft des Gemeinschaftsethos. Gerade die starke affektive Valenz des Gemeinschaftsethos macht es für Instrumentalisierungen und Manipulationen geeignet. Dass emotionale Kräfte die Einsicht in diese Verwicklungen abwehren können, ist nach der Psychoanalyse schon ein Wissen, das zum theoretischen Gemeingut gehört. Die Hindernisse gegen Einsicht können emotionaler Art sein, sind es aber nicht unbedingt. Einsicht und Erkenntnis verlangen auf jeden Fall kognitive Operationen.

Dass der Fortschritt in der Erkenntnis eine Fähigkeit des epistemischen Subjekts, sich von der eigenen Perspektive zu dezentrieren, voraussetzt, gehört nach Piaget ebenfalls zum theoretischen Gemeingut.

Plessner hat auch, wie schon diskutiert, mit der anthropologischen Begründung für die Dezentrierung des Herzens plädiert. Sennetts sozialkritische Analyse des Verfalls des öffentlichen Lebens führt zu demselben Schluss: "Dabei ist gerade die Wertschätzung, die man der intimen Beziehung zuerkennt, schuld daran, dass die Möglichkeiten einer zivilisierten Existenz, in der die Menschen an der Vielfalt von Erfahrung Gefallen finden und sogar Bereicherung aus ihr ziehen, einzig den Wohl-

habenden und Gebildeten offenstehen. In diesem Sinne ist die Besessenheit von der Intimität das Kennzeichen einer unzivilisierten Gesellschaft."³⁶

In "Grenzen der Gemeinschaft", ein halbes Jahrhundert vor Sennett, schrieb Plessner: "in Nichts kann der Mensch seine Freiheit reiner beweisen als in der Distanz zu sich selbst".³⁷

So scheint es, dass sowohl anthropologische als auch sozialtheoretische und entwicklungspsychologische Argumente für die Dezentrierung sprechen. In diesem Zusammenhang kann die Gesellschaftsform als eine Dezentrierung der Gemeinschaftsform verstanden werden. Die Dezentrierungsargumente aus anderen Bereichen dienen als Unterstützung für die Dezentrierung von der Verallgemeinerung der Gemeinschaftsform.

Diese Kritik des erneut belebten Gemeinschaftsethos und das Plädoyer für die Gesellschaft bedeutet aber keinesfalls, dass die herrschende gesellschaftliche Form des Zusammenseins keiner Kritik bedarf. Ganz im Gegenteil. Es ist auffällig, dass es in unserem Zeitalter an gesamtgesellschaftlichen Modellen fehlt. Was angeboten wird, ist die Perpetuierung eines alten Modells, das erstaunlicherweise trotz der wachsenden Komplexität des Lebens noch vereinfacht und auf eine Formel gebracht wird.

Aus der Gleichzeitigkeit des Aufschwungs des Gemeinschaftsethos und des Verfalls des Gesellschaftsethos kann geschlossen werden, dass ein anderes Gesellschaftsmodell nötig ist, das sich von dem herrschenden auch dadurch unterscheiden würde, dass es nicht so massenhaft das Bedürfnis nach Gemeinschaftsethos generiert. Sennett würde hinzufügen: "Eine destruktive Gemeinschaft entsteht dort, wo die Menschen glauben, dass sie ihre Empfindungen voneinander enthüllen müssen, um emotionale Bindung herzustellen. Diese Bindung beruht auf einer Kollektivpersönlichkeit, die sie durch wechselseitige Selbstoffenbarungen hervorbringen. (...) In dem Maße, wie die Menschen lernen können, ihre Interessen in der Gesellschaft entschlossen und offensiv zu verfolgen, lernen sie auch, öffentlich zu handeln."³⁸

Eine begründete Kritik an der Gesellschaft muss auf der Ebene der Gesellschaft bleiben und nicht eine schlechte Gesellschaft gegen eine "gute" Gemeinschaft umtauschen.

Die einst heftig diskutierte Frage nach einer guten Gesellschaft hat keinen Platz in den heutigen theoretischen Hauptströmungen. Sie ist aber längst fällig – wie auch eine andere Gesellschaft nötig ist.

Literaturangaben

Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit. (Frankfurt/M. 1966).

Bowlby, John (1951): Attachment and Loss. (Penguin, Harmondsworth 1975).

Breuer, S. (1992): Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation (Hamburg 1992).

³⁶ Sennett (1974), S. 427.

³⁷ Plessner (1924), S. 94.

³⁸ Sennett (1974), S. 333; 428.

- Descartes, René (1637): Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. (Stuttgart 1982).
- Honneth, Axel (1984): Der Affekt gegen das Allgemeine. *Merkur* 430 (1984), 893-902.
- Honneth, Axel (1995): Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose (Frankfurt/M. 1995).
- Lyotard, Jean-F. (1979): Das postmoderne Wissen. (Wien 1982).
- Marquard, Odo (1973): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. (Frankfurt 1982).
- Mayhew, Ben (2006): Between love and aggression. The politics of John Bowlby. *History of the Human Sciences* 19 (4) (2006), 19-35.
- Mead, George H. (1934): Geist, Identität und Gesellschaft. (Frankfurt/M. 1978).
- Piaget, Jean (1947): Psychologie der Intelligenz. (Olten / Freiburg 1972).
- Plessner, Helmuth (1924): Grenzen der Gemeinschaft. (Frankfurt/M. 2002).
- Plessner, Helmuth (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. (Berlin 1975).
- Plessner, Helmuth (1931): Macht und menschliche Natur. (Berlin 1931).
- Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. (München 1941).
- Sennett, Richard (1974): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Tyrannei der Intimität (Frankfurt/M. 1993).
- Tönnies, Ferdinand (1887): Gemeinschaft und Gesellschaft. (Berlin 1926).
- Wygotski, Lev S. (1931): Geschichte der höheren psychischen Funktionen. (Münster 1992).
- Yar, Majid (2002): From nature to history. *History of the Human Sciences* 15 (3) (2002), 53-73.