

Katharina Peetz

FERDINAND TÖNNIES UND HELMUTH PLESSNER

Einleitung

Die folgende Abhandlung nimmt Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* sowie Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* in den Blick. Einem biographischen Abriss und einem Darstellungsteil folgen dabei jeweils einige Bemerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte.

Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft

Biographischer Abriss

Ferdinand Tönnies wurde am 26. Juli 1855 in Die Riep (Kirchspiel Oldenswort bei Eiderstedt, Herzogtum Schleswig) als Sohn einer großbäuerlichen Familie geboren.¹ Als Tönnies 10 Jahre alt war, zog die Familie in die nahe gelegene Stadt Husum. Tönnies' eigene Erfahrungen mit Land- und Stadtleben prägten seinen Gemeinschaftsbegriff, so dass sich in seinem Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* versteckte autobiographische Bezüge finden.² Nach seinem Studium der Philologie, Archäologie, Geschichte und Philosophie in Jena, Leipzig, Bonn, Berlin und Tübingen, habilitierte sich Tönnies 1881 in Kiel bei Benno Erdmann. Hier lehrte Tönnies seit 1909 als außerordentlicher Professor und ab 1913 als Ordinarius für wirtschaftliche Staatswissenschaften (Nationalökonomie und Statistik). Allerdings wurde er 1916 auf eigenen Wunsch von

¹ Vgl. Bernd Ketten, TÖNNIES, Ferdinand, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Band XII (1997), Sp. 260-263, hier 260.

² Vgl. Niall Bond, *Sociology and Ideology in Ferdinand Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft*, Freiburg 1991, 21.

seinem Posten entbunden. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm Tönnies 1920 in Kiel einen Lehrauftrag für Soziologie an. Als Mitglied zahlreicher internationaler soziologischer Gesellschaften und Institute machte sich Tönnies um das Fach verdient. Er gilt als der Begründer einer eigenständigen Soziologie in Deutschland. 1933 entließen die Nationalsozialisten Tönnies, der seit 1930 Mitglied der SPD war. Im August des gleichen Jahres musste er zudem den Vorsitz der von ihm mitbegründeten *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* niederlegen, den er 22 Jahre innehatte. Ohne Pension verbrachte Tönnies seine letzten Lebensjahre, bis er am 9. April 1936 in Kiel starb.³

Gemeinschaft und Gesellschaft

In *Gemeinschaft und Gesellschaft* ist die vielfältige Beziehung menschlicher Willen grundsätzlich durch die Tendenz zur Bejahung (Erhaltung) oder Verneinung (Zerstörung) anderer Willen gekennzeichnet. Tönnies beschränkt nun seine Untersuchung auf die „Verhältnisse gegenseitiger Bejahung“, die zur Bildung einer nach innen und außen einheitlich wirkenden Gruppe führen, die er mit dem Ausdruck „Verbindung“ belegt. Bejahende Beziehungen und die daraus resultierenden Verbindungen können entweder als Gemeinschaft, d.h. als organisches und reales Leben, oder als Gesellschaft, d.h. als mechanisches und ideelles Gebilde, interpretiert werden. Während Gemeinschaft definiert wird als vertrautes, dauerhaftes Zusammenleben von Geburt an, geht man in die Gesellschaft ‘wie in die Fremde’, so dass hier nur

³ Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: BBKL, 260-63. Weitere biographische Informationen finden sich beispielsweise in: Eduard Georg Jacoby, Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung, Stuttgart 1971; Uwe Carstens, Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger, Books on Demand, Norderstedt 2005 oder ders., Lieber Freund Ferdinand. Die bemerkenswerte Freundschaft zwischen [Theodor Storm](#) und Ferdinand Tönnies, Books on Demand, Norderstedt 2008.

scheinbares, vorübergehendes Zusammenleben möglich ist. Gegen den maschinell-künstlichen Charakter gesellschaftlicher Beziehungen setzt Tönnies also den natürlich-organischen Charakter gemeinschaftlicher Beziehungen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Tönnies, dass in der bisherigen wissenschaftlichen Terminologie Gemeinschaft und Gesellschaft als Synonyme verwendet wurden. Aber schon der alltägliche Umgang mit den beiden Begriffen zeige deutliche Unterschiede auf: So ist es für Tönnies undenkbar davon zu sprechen, dass ein Mensch in schlechte Gemeinschaft geraten oder die Ehe eine Lebensgesellschaft sei. Zwar lebten Eheleute in Gütergemeinschaft, aber eine Handels- oder gar Aktiengemeinschaft kenne die Umgangssprache nicht.⁴

Seine *Theorie der Gemeinschaft* geht von „... einer vollkommenen Einheit der menschlichen Willen als einem ursprünglichem Zustand ...“⁵ aus. Diese Einheit gründet in der gemeinsamen Abstammung der Menschen. Zugleich findet sich in menschlichen Willen eine Tendenz zur Gemeinschaft, die sich in unterschiedlichen Verwandtschaftsbeziehungen offenbart, von denen die Mutter-Kind-, die Ehegatten- und die Geschwisterbeziehung hervorzuheben sind. Das am stärksten im Instinkt begründete Mutter-Kind-Verhältnis zeichnet sich durch einen mit der Geburt einsetzenden, schrittweise ablaufenden Trennungsprozess von einer leiblich-geistigen zu einer rein geistigen Verbundenheit aus. So ist das Kind zunächst noch abhängig von der Mutter und muss von dieser ernährt, geschützt und geleitet werden, während diese Aufgaben später vom Kind selbst übernommen werden. Der Trennungsprozess kann nun durch Gewöhnung von Mutter und Kind aneinander und durch ein gemeinsames Gedächtnis, d.h. die Erinnerung an gegenseitig gewährte Freuden sowie die Dankbarkeit des Kindes für die mütterli-

⁴ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Neudr. d. 8. Aufl. v. 1935), 3. unveränd. Aufl., Darmstadt 1991, 3-6.

⁵ Ebd., 7.

che Sorge eingeschränkt oder sogar aufgehoben werden. Gleichzeitig wird die unmittelbare Mutter-Kind-Beziehung um indirekt verbindende Beziehungen ergänzt wie z.B. die gemeinsame Erinnerung an – als angenehm wahrgenommene – Dinge und Personen. Die vom Sexualinstinkt geprägte Beziehung zwischen Ehegatten erfordert nicht zwangsläufig ein dauerndes Zusammenleben und mündet nach Tönnies leicht in die einseitige Unterjochung der als von Natur aus schwächer verstandenen Frau. Dagegen setzt Tönnies die Gewöhnung der Ehegatten aneinander, die durch die beiderseitige Anteilhabe an gemeinsamen Kindern, gemeinsame Habe und Wirtschaft verstärkt wird. Aus diesen Faktoren resultiere ein Verhältnis gegenseitiger Bejahung zwischen den Ehegatten, d.h. Gemeinschaft. Geschwisterbeziehungen sind im Gegensatz zu den vorherigen Beziehungen am schwächsten im Instinkt verankert. In ihnen wird deswegen vor allem das Moment des Gedächtnisses wirksam, das zur Entstehung, Erhaltung und Festigung des geschwisterlichen Bandes beiträgt.

Die Vater-Kinder-Beziehung gehört nicht in den Kreis der primären Beziehungsarten, nimmt aber dennoch bei Tönnies Gemeinschaftskonzeption eine zentrale Rolle ein. Charakteristisches Merkmal dieser am wenigsten instinktgesteuerten zwischenmenschlichen Beziehung ist die Wesens- und Kräfteungleichheit der Beteiligten. Das „Vatertum“ begründet nach Tönnies „...am reinsten die Idee der *Herrschaft* im gemeinschaftlichen Sinne: wo sie nicht Gebrauch und Verfügung zum Nutzen des Herrn bedeutet, sondern Erziehung und Lehre als Vollendung der Erzeugung.“⁶ In Tönnies' Gemeinschaftskonzept wird Herrschaft somit nicht als Unterdrückung verstanden, sondern als Vollendung der biologischen Vaterschaft durch die geistige Erziehung der eigenen Kinder. Damit ist für Tönnies Herrschaft im gemeinschaftlichen Sinne zwangsläufig patriarchal.⁷

⁶ Ebd., 9.

⁷ Vgl. ebd., 7-10.

Im Zusammenleben der Geschlechter und der verschiedenen Altersstufen entwickelt sich eine Arbeitsteilung, die durch das wechselseitige Bestimmen und wechselseitige Dienen der jeweiligen Willen bestimmt wird. Dabei besteht für Tönnies idealerweise ein proportionales Verhältnis zwischen dem Ausmaß der Arbeit für zwischenmenschliche Beziehungen und dem Grad des Genusses, der aus diesen Beziehungen gezogen wird. Genussüberschuss, der sich als Gefühl der Überlegenheit, der Macht und des Befehlens äußert, erleben bei Tönnies vor allem die Stärkeren. Allerdings verbindet Tönnies mit der größeren allgemeinen Kraft und Macht auch die größere Kraft, Hilfe zu leisten. So herrsche in leiblich-organischen Beziehungen eine „... instinktive und naive *Zärtlichkeit* der Starken zu den Schwachen ...“⁸, so dass den Schwächeren das Gehorchen*müssen* durch Liebe, Gewohnheit und Dankbarkeit erleichtert werden kann. Überlegene Kraft, die zum Wohl der Unterlegenen ausgeübt wird, bezeichnet Tönnies als Würde oder Autorität. Diese Würde kann als Würde des Alters, der Weisheit und des Geistes interpretiert werden, wobei sich alle drei Formen in besonderem Ausmaß in der Person des Vaters vereinigen. Auf die besondere Würde des Vaters reagieren die Schwächeren angemessen mit Ehrfurcht. Die die Gemeinschaft begründende Gesinnung steht – bei unterschiedlichen Kräfteverhältnissen innerhalb der Gemeinschaft – demnach immer im Spannungsfeld von Zärtlichkeit und Ehrfurcht, Wohlwollen und Achtung.⁹

Zu der Gemeinschaft des Blutes treten bei Tönnies die Gemeinschaft des Ortes und die Gemeinschaft des Geistes. Letztere Form der Gemeinschaft stellt für ihn die höchste und eigentlich menschliche Art der Gemeinschaft dar. Alle drei Formen der Gemeinschaft sind eng miteinander verwoben, da sie unweigerlich auftreten, wo immer Menschen miteinander im gleichen Sinne wirken. Bluts-, Orts- und Geis-

⁸ Ebd., 11.

⁹ Vgl. ebd., 10-12.

tesgemeinschaft entsprechen für Tönnies Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft. Gleichzeitig verbindet er die drei Begriffe mit spezifischen Orten. So ist der Ort der Verwandtschaft das Haus, in dem Zusammenwohnen unter einem schützenden Dach möglich ist. Zwar sind verwandtschaftliche Beziehungen nicht an die Schranken des Hauses gebunden, sondern können sich auch über die Distanz durch bloßes Gedächtnis erhalten, sie werden aber nach Meinung von Tönnies dennoch durch leibliche Nähe besonders befruchtet. Der Ort der Nachbarschaft ist das Dorf, in dem es zahlreiche Berührungspunkte zwischen den Menschen, gemeinsame Arbeit, Ordnung und Verwaltung gibt. Auch Nachbarschaft wird als Gemeinschaftsform maßgeblich durch das Zusammenleben bestimmt, ist aber über die Distanz schwieriger aufrecht zu erhalten als verwandtschaftliche Beziehungen. Freundschaft konstituiert sich unabhängig von Verwandtschaft und Nachbarschaft durch Gleichheit und Ähnlichkeit des Berufes oder der Kunst. Ihr Ort ist die Stadt. Grundsätzlich ist geistige Freundschaft als weniger organische, d.h. durch Instinkt und Gewöhnung definierte Beziehung, nach Tönnies am ehesten als mystische Stadt oder unsichtbare Ortschaft zu verstehen.¹⁰

Freundschaft ist aufgrund ihres geistigen Charakters die zerbrechlichste Beziehungsart und im besonderen Maße anfällig für Störungen, die in Form von Streit oder Zank zwangsläufig in jedem Zusammenleben vorkommen. So impliziert dauernde Nähe und Bejahung gleichzeitig auch immer gegenseitige Hemmung und Verneinung. Nur in dem Fall, dass Nähe und Bejahung überwiegen, kann eine Beziehung als gemeinschaftlich eingestuft werden. Vor diesem Hintergrund können geistige Bruderschaften nach Tönnies immer nur ein gewisses Maß an leiblicher Enge des eigentlichen Zusammenlebens vertragen und werden durch ein hohes Maß an individueller Freiheit befruchtet.

¹⁰ Vgl. ebd., 12-14.

Während sich die natürliche Würde im verwandtschaftlichen Kontext in der Person des Vaters konzentriert, hat diese im Kontext der Nachbarschaft der Fürst inne. Seine Würde ist allerdings eher durch Macht und Stärke als durch Erzeugung und Alter konstituiert. Im Kontext der geistigen Freundschaft ist für Tönnies die Würde in der Figur des Meisters verkörpert.¹¹ In Bezug auf die führenden Tätigkeiten in einer Gesellschaft unterscheidet Tönnies des Weiteren die Würde des Alters (Richteramt), die Würde der Kraft (Herzog) und die Würde der Weisheit (Priestertum), die er wiederum an die Würde des Vaters, des Fürsten und des Meisters rückkoppelt. Jeder dieser Würden als vermehrter Freiheit entspricht Dienst als verminderte Freiheit. Dadurch entsteht Ungleichheit innerhalb der Gemeinschaft. Diese Ungerechtigkeit darf nicht unbegrenzt zunehmen, da sonst der Charakter der Gemeinschaft als Einheit der Differenten verloren ginge. Einerseits besteht die Gefahr, dass aufgrund einer zu großen Rechtskraft und Würde der Zusammenhang mit der Gemeinschaft als gleichgültig und wertlos eingestuft wird, andererseits kann in einer Dienstposition der Zusammenhang mit der Gemeinschaft schnell als klein und unreal erlebt werden. Je geringer die Einbeziehung von Menschen in eine Gemeinschaft ist und je weniger ihr eigener Wille von einem gemeinschaftlichen Willen abhängig ist bzw. als abhängig erlebt wird, desto größer ist ihre individuelle Freiheit: „Je weniger aber Menschen, die miteinander in Berührung stehen oder kommen, miteinander verbunden sind in bezug auf dieselbe Gemeinschaft, desto mehr stehen sie einander als freie Subjekte ihres Wollens und Könnens gegen-

¹¹ Der Dichter Stefan George wurde von seinen Anhängern als „Meister“ oder „Führer“ bezeichnet. Zum Kontext dieser geistigen Jünger-Meister-Relation vgl. den Beitrag Robert Nortons in diesem Tagungsband. Im Unterschied zu Helmuth Plessner hat Tönnies für das Phänomen des charismatischen Führers keinen Blick. Vgl. Cornelius Bickel, Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“. Eine Debatte, hg. v. Wolfgang Eßbach/Joachim Fischer/Helmut Lethen, Frankfurt am Main 2002, 183-194, hier 193.

über.“¹² Der gemeinsame Wille ist als verbindende Gesinnung für Tönnies ein Konsensus, der die Gemeinschaft als Ganzes konstituiert. Der Konsensus basiert auf intimer Kenntnis der Gemeinschaftsmitglieder voneinander, die sich aus dem Zusammenleben ergibt. Alles, was dem Sinn der Gemeinschaft entspricht, vor allem die Verteilung von Leitung und Gehorsam sowie Arbeit und Genuss, wird durch den Konsens der menschlichen Willen zum natürlichen Recht. Der Konsens des menschlichen Willens kann auch über die Blutsgemeinschaft hinaus in größeren Gruppen existieren und wird dort sichtbar in gemeinsamen Bräuchen oder im gemeinsamen Glauben eines Volkes.¹³

Gemeinsames Leben ist für Tönnies maßgeblich durch den Besitz und den Genuss gemeinsamer Güter geprägt. Gemeinschaft entwickelt sich in dauernder Beziehung zu Acker und Haus. „Der Mensch wird zwiefach gebunden: durch bebauten Acker und durch bewohntes Haus zugleich, mithin durch seine eigenen Werke.“¹⁴ Folgerichtig ist nachgerade das Studium des Hauses das Studium der Gemeinschaft. Innerhalb des Hauses unterscheidet Tönnies drei Sphären: Herr und Frau bilden den innersten Kreis des Hauses, die Nachkommen nehmen eine Mittelposition ein und der äußere Kreis wird von dienenden Gliedern gebildet. Dabei werden Knechte und Mägde durch den gemeinsamen Willen und Geist assimiliert, so dass sie den eigenen Willen dem Willen der Gemeinschaft unterordnen. Während Wald, Feld und Acker die natürliche äußere Sphäre bilden, in der sich gemeinschaftliches Leben abspielt, stellen Herdfeuer und Haustafel den Kern und die Wesenheit des Hauses als zentralem Versammlungsort dar. Das Wesen des Hauses ist durch Teilen und nicht durch Tausch bestimmt. Tausch ist für Tönnies nur innerhalb einer Gemeinschaft von Häusern

¹² Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 16.

¹³ Vgl. ebd., 4-20.

¹⁴ Ebd., 21.

möglich, wie sie sich in Dorf oder Stadt findet bzw. zwischen Stadt und Land.

Tönnies unterscheidet zudem verschiedene Formen des Hauses. Zu diesen zählen das isolierte Haus, das nicht zu einem System von Häusern gehört (z.B. Nomadenzelte, Einsiedlerhöfe oder Herrenhäuser), das Bauernhaus im Dorf, das durch eine fast autarke Haushaltung gekennzeichnet ist und schließlich das städtische Haus als Haus des Handwerksmeisters, das Überschüsse zum Tausch hervorbringen muss, um Lebensmittel erwerben zu können. Der Tausch zwischen Stadt und Land widerspricht der gemeinschaftlichen Ordnung nicht, denn die Tauschenden sind selbst die Produzenten der Güter, d.h. es gibt keinen Handel und keine Vermittler. Darüber hinaus sind die Tauschenden auch in vielfachen Beziehungen außerhalb des Tauschs miteinander verbunden.

In Analogie zum Haus betrachtet Tönnies auch das Dorf und die Stadt als abgegrenzte Gestaltungen gemeinschaftlichen Besitzes und Genusses bzw. als gemeinschaftlich lebende Organismen. In diesem Kontext stellt der Feudalismus für Tönnies ebenfalls eine gemeinschaftliche Ordnung dar, weil er auf der Idee der naturgemäßen Verteilung aufgrund geheiligten Herkommens beruht. Tausch, Kauf, Vertrag oder Satzung spielen im Feudalismus keine Rolle. Das Verhältnis zwischen Herr und Gemeinde gründet im Einvernehmen, nicht in Kontrakten. Verhältnisse wie Leibeigenschaft oder Pacht entfernen das System allerdings von einer gemeinschaftlichen Lebensordnung.

Als gemeinschaftlich lebender Organismus konstituiert sich die Stadt für Tönnies durch Sprache, Bräuche, Glauben, Boden, Gebäude und Schätze als etwas Beharrendes, das viele Generationswechsel überdauert und die gleiche Denkungsart immer wieder hervorbringt. Da die Stadt ihrer Nahrung und der Stoffe für ihre Arbeit sicher ist, erweist sie sich als ein Ort der Kunst. So ist alles städtische Handwerk für Tönnies wahre Kunst, die sich in der Herstellung von Mauern, Türmen, Toren, Rathäusern und Kirchen für gemein-

schaftliche Bedürfnisse, im Schmuck der Häuser oder zur Verehrung der Gottheiten äußert. Der Zusammenhang zwischen Religion und Kunst, der schon im häuslichen Leben begründet ist, wird in der Stadt besonders wirksam. Religion wird nach Tönnies vor allem dort wirksam, wo die verbindende Wirkung von Verwandtschaft und Nachbarschaft nachlässt.¹⁵

Theorie der Gesellschaft

Tönnies' *Theorie der Gesellschaft* konstruiert einen Kreis friedlich zusammenlebender Menschen, die nicht wesentlich verbunden, sondern getrennt sind. Die Tätigkeiten dieser Menschen können nicht wie im Falle der Gemeinschaft aus einer notwendig vorhandenen Einheit abgeleitet werden und sind auch nicht auf den Nutzen aller gerichtet. In ihrem Ruhezustand ist die Gesellschaft geprägt von einer scharfen Abgrenzung der Individuen gegeneinander, vor allem was ihre Tätigkeits- und Machtgebiete betrifft. Folgerichtig handelt jedes Individuum nur dann für ein anders, wenn es eine mindestens gleichwertige oder besser eine höherwertige Gegenleistung erhält. Jede Gegenleistung oder Sache hat so nur einen relativen, subjektiven Wert, der sich aus den Interessen der Tauschenden und dem Herstellungsaufwand der Sache ergibt. Der Aufwand für die Herstellung einer Sache ist zugleich das absolute Kriterium ihres Wertes für die Tauschgesellschaft. Gesellschaft lässt sich für Tönnies vor diesem Hintergrund denken, „... als ob sie in Wahrheit aus solchen getrennten *Individuen* bestehe, die insgesamt *für* die allgemeine Gesellschaft tätig sind, indem sie für sich tätig zu sein scheinen, und die für sich tätig sind, indem sie es für die Gesellschaft zu sein scheinen.“¹⁶ Geld ist für Tönnies eine an sich wertlose Ware, die ihren Wert durch die Gesellschaft erhält und nur im gesellschaftlichen Gebrauch des Tausches

¹⁵ Vgl. ebd., 21-33.

¹⁶ Ebd., 38.

sinnvoll anzuwenden ist. Jede Ware hat Anteil an der Qualität- und Wertlosigkeit des Geldes, da sie in einem gewissen Sinne immer Geld ist. Je mehr Geld eine Ware repräsentiert, d.h. je kurrenter sie ist, desto besser ist sie. Individuen haben Geld nicht, um es zu besitzen, sondern um es auszugeben.

Tönnies bezeichnet die durch Naturrecht und Konventionen zusammengehaltene Gesellschaft als ‚bürgerliche Gesellschaft‘ oder ‚Tauschgesellschaft‘. In dieser Tauschgesellschaft befinden sich alle Individuen in einem Kriegszustand aller gegen alle, weil sie ihren eigenen maximalen Vorteil erstreben. Dieser Kriegszustand wird durch Verträge und Einigungen am offenen Ausbruch gehindert. Die auf den Regeln der Höflichkeit beruhende konventionelle Geselligkeit ist analog zu verstehen. Damit beruhen alle gesellschaftlichen Verhältnisse primär auf dem Vergleich zwischen möglichen und angebotenen Leistungen, d.h. sie sind auf materielle Gegenstände und nicht auf bloße Worte oder Tätigkeiten bezogen. Im Gegensatz dazu ist Gemeinschaft primär ein sich in Worten und Taten ausdrückendes Verhältnis, das erst sekundär durch den gemeinsamen Genuss an materiellen Gegenständen gekennzeichnet ist.

Geprägt ist die Gesellschaft durch den Übergang von der Hauswirtschaft zur Handelswirtschaft und vom Ackerbau zur Industrie. Durch diesen Übergang intensivieren sich der Verkehr nach außen sowie der Handel, und so wird das gemeinschaftssymbolisch aufgeladene Land zum bloßen Markt. Schlussendlich konzentriert sich der Handel im Weltmarkt, von dem alle übrigen Märkte abhängig werden. Als Leiter des Warenverkehrs tun die Händler und Kaufleute alles, um den eigenen Gewinn – mithin den flüssigen, beweglichen Geldreichtum – zu maximieren. Dies gelingt dadurch, dass der Kaufmann Waren nicht zum Gebrauch kauft, sondern zum Weiterverkauf. Damit steht nicht der Warenaustausch über den Zwischenweg des Geldes im Zentrum, sondern die Vermehrung des Geldes über den Umweg der Ware. Dieser Geldvermehrungsweg ist effektiver als der durch Ar-

beitsertrag, da dieser zwangsläufig natürliche Grenzen aufweist. Vor diesem Hintergrund ist der Handel, als Fähigkeit Profit zu machen, im Gegensatz zu sonstigem Schaffen, Bilden und Werken des Menschen das Gegenteil aller Kunst. Gleichzeitig sind für Tönnies „... Kaufleute oder Kapitalisten ... die natürlichen Herren und Gebieter der Gesellschaft. Die Gesellschaft existiert um ihretwillen. [...] Alle Nichtkapitalisten in der Gesellschaft sind entweder selbst toten Werkzeugen gleich [...] oder freie Subjekte ihrer Willkür.“¹⁷

Zwar macht der Umstand, dass alle Menschen im gesellschaftlichen Begriff des Naturrechts a priori frei sind, Sklaverei rechtswidrig, aber trotz dieser prinzipiellen Gleichheit entstehen hierarchische Herrschaftsverhältnisse. Denn Arbeiter haben keinen Besitz an Arbeits- und Genussmitteln, sondern können nur ihre Arbeitskraft verkaufen. Sie wären zwar durch den Tausch von Arbeitskraft in Geld potentielle Kapitalisten, aber durch die Notwendigkeit Lebensmittel für Geld zu erwerben, setzen sie ihre Arbeitskraft letztendlich in Genussmittel um. Dies ist einfacher Tausch, kein Handel. In diesem Kontext wird die fruchtbare produktive menschliche Arbeitskraft zu einem bloßen Mittel für die Kapitalisten, das dem Zwecke des vorteilhaften Wiederverkaufs der in Form des Tauschwerts hergestellten Ware dient. So versucht der Kapitalist zur Vergrößerung der eigenen Gewinnspanne, die Arbeitskraft möglichst zum Minimum der Reproduktionskosten einzukaufen. Somit erscheint die Arbeitskraft als Eigentum der Kapitalisten, nicht als das der Arbeiter. Gleichzeitig entsteht die Fiktion, der Kapitalist sei der Urheber der Produkte, der Arbeiter nur ein dazugemieteter Gehilfe. In der Realität kann nach Tönnies aber nur die menschliche Arbeit allein, und mag sie sich noch so beeindruckender Maschinen bedienen, als die Ursache menschlicher Produkte angesehen werden. Quelle aller Werte ist die Arbeit, nicht das kapitalistische Subjekt.

¹⁷ Ebd., 51.

Die Arbeiterklasse ist für Tönnies nicht Subjekt der Gesellschaft. Im Verkauf seiner Arbeitskraft ist der Arbeiter frei, seine Arbeit ist die Verwirklichung des Vertrags, den er abgeschlossen hat. Seine Fähigkeit zum Tausch ist aber beschränkt, weil der Verkauf von Arbeitskraft in Form von Produkten völlig losgelöst von ihm verläuft. Deshalb sind die Kapitalisten Subjekt der Gesellschaft, die Menge der anderen dagegen nur formale und halbunwillige Subjekte. Schlussendlich bedingt die Umwandlung gemeinschaftlicher Lebensformen in Gesellschaft die Entwurzelung des Arbeiters, der seiner Kultur beraubt wird und an der entstandenen Zivilisation nicht wirklich Anteil hat. Vor diesem Hintergrund ist Tönnies' Konzept der Gesellschaft eine deutliche Kritik des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Nur die Kapitalisten, nicht aber die Arbeiter, die nur mit ihrer Arbeitskraft handeln können, sind Träger und Subjekte der Gesellschaft.

Im Folgenden befasst sich Tönnies weiterführend mit den Formen des menschlichen Willens (Wesenswille und Kürwille)¹⁸ sowie den soziologischen Gründen des Naturrechts¹⁹, um diese Themen auf die Antithese Gemeinschaft und Gesellschaft rückzubeziehen: „Zwei Zeitalter bis zum Erscheinen der zweiten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* stehen mithin, um diese ganze Ansicht zu beschließen, in den großen Kulturentwicklungen einander gegenüber: ein *Zeitalter* der Gesellschaft folgt einem *Zeitalter* der Gemeinschaft.“²⁰ Obgleich die Gesellschaft bei Tönnies auf die Gemeinschaft folgt, wird letztere nicht einfach durch erstere ersetzt. So bleibt für Tönnies die Kraft der Gemeinschaft auch innerhalb des gesellschaftlichen Zeitalters bestehen und stellt die Realität des sozialen Lebens dar.²¹

¹⁸ Vgl. ebd., 73-143.

¹⁹ Vgl. ebd., 147-204.

²⁰ Ebd., 215.

²¹ Vgl. ebd., 215-217.

Bemerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Mit seinem Gemeinschaftskonzept fand Tönnies in der *scientific community* im Jahr 1912 praktisch keine Resonanz.²² Erst nach diesem Zeitpunkt setzte die eigentliche Rezeptionsgeschichte von *Gemeinschaft und Gesellschaft* und der theoretischen, „reinen“ Soziologie Tönnies' ein.²³ Mit dem Erscheinen der dritten Auflage im Jahr 1920 hatte *Gemeinschaft und Gesellschaft* einen sicheren Platz im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs eingenommen.²⁴ Getragen wurde die Rezeption der Grundgedanken Tönnies' zunächst durch den Gemeinschaftsenthusiasmus der sich entfaltenden Jugendbewegung, dem Tönnies selbst aber immer reserviert gegenüberstand.²⁵ Die Zurückhaltung gegenüber diesem Gemeinschaftsenthusiasmus teilte Tönnies mit Helmut Plessner, dessen Werk *Grenzen der Gemeinschaft* er im Vorwort zur sechsten und siebten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1926) erwähnt.²⁶ Tönnies und Plessner standen über ihre Werke in literarischem Kontakt.²⁷ Die Jugend wieder für die Gesellschaft zu gewinnen und ein „Ethos der Gesellschaft“ zu fördern, ist Plessners zentrales Anliegen in *Grenzen der Gemeinschaft*.²⁸ Tönnies' Ansätze

²² Vgl. ebd., XXV.

²³ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 187 (s. Anm. 11).

²⁴ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, XXXVI.

²⁵ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 87.

²⁶ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, XLIII.

²⁷ Dass beide Autoren über ihre Bücher miteinander in Beziehung stehen, zeigt beispielsweise Plessners Erwähnung von Tönnies' Antithese im Vorwort von „Grenzen der Gemeinschaft“ (1924). Vgl. dazu auch die Rezension durch Tönnies, (Ferdinand Tönnies, Rezension von Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, in: *Soziologische Studien und Kritiken*. Dritte Sammlung, Jena 1929, 369-372) sowie den Kommentar Plessners zu Tönnies aus dem Jahr 1955 (Helmut Plessner, Nachwort zu Tönnies, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 [1955], 341-348).

²⁸ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 187.

zur Untersuchung der „öffentlichen Meinung“ ebenso wie andere Elemente seines Denkens wurden vor allem von amerikanischen Soziologen positiv aufgenommen und kritisch weiterentwickelt. Hierbei ist vor allem die Chicagoer Schule der Soziologie oder auch Talcott Parsons zu nennen. Diese Weiterentwicklungen sollten später wiederum auf die Soziologie in Deutschland zurückwirken.²⁹

Zwiespältiger verlief die Tönnies-Rezeption im deutschsprachigen Raum der 1920er und frühen 1930er Jahre. Einerseits setzte sich Tönnies gegen die Nationalsozialisten konsequent und mutig zur Wehr³⁰, was zu seiner Entlassung im Jahre 1933 führte. In einem Wahlaufuf in der Schleswig-Holsteinischen Volkszeitung vom 29. Juli 1932 schrieb Tönnies beispielsweise: „Diese NSDAP ist eine Partei, die keine Partei sein will und doch sein muß, eine Partei, die einen Ausländer, der unsere Verhältnisse gar nicht kennt, zum Führer hat, einen Mann, den ein unklares, schwärmerisches, auf der Unkenntnis der Wirklichkeit beruhendes Denken auszeichnet, der mit seinem schwachen Geist sich einbildet, Probleme zu lösen, an denen teils durch die Jahrhunderte, teils wenigstens seit etwas hundert Jahren die besten Geister der Nation gearbeitet haben; sie ist eine Partei, deren Endziel eine heillose Zerrüttung aller Verhältnisse sein würde [...]“³¹ 1933 übte Tönnies darüber hinaus deutliche Kritik am nationalsozialistischen Begriff der Volksgemeinschaft.³²

Andererseits konnte Tönnies nicht verhindern, dass seine Gegenüberstellung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“

²⁹ Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: BBKL, 260-63.

³⁰ Vgl. Rehberg, *Personalität und Figuration*, in: Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, 214.

³¹ Ferdinand Tönnies, *Schleswig-Holsteiner hört! Offener Brief an meine Landsleute in der Nordmark*, in: *Schleswig-Holsteinische Volkszeitung* vom 29.7.1932, Nr. 176, 1. Zudem wandte Tönnies sich z.B. in der „Vossischen Zeitung“ vom 31. Dezember 1932 gegen antisemitische Ausschreitungen an der Universität Breslau, vgl. König, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), Anm. 5.

³² Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: BBKL, 260-63.

von völkischen Denkern vereinnahmt wurde: Sowohl in der völkischen Bewegung wie auch in dem ideologisch nahen und aus ihr hervorgegangenen Nationalsozialismus wurde eine rassistisch begründete Volksgemeinschaft propagiert. Dabei rekurrten die Protagonisten der völkischen Ideologie auf Ferdinand Tönnies, *ohne ihn zu benennen*. In diesem Kontext darf aber keinesfalls übersehen werden, dass zwischen Tönnies' Gemeinschaftskonzept und der völkischen und nationalsozialistischen Gemeinschaftsideologie ein entscheidender Unterschied bestand: Tönnies kommt ohne das Rassenparadigma aus, während das völkische Gemeinschaftsverständnis dadurch überhaupt erst konstituiert wird.³³

Aufgrund der Vereinnahmung des Gemeinschaftsbegriffs durch die Nationalsozialisten und dem Abbrechen der soziologischen Arbeit in Deutschland seit der Machtergreifung 1933 geriet Tönnies im deutschsprachigen Raum in Vergessenheit. 1952 konnte beispielsweise eine Abhandlung über den Gemeinschaftsbegriff erscheinen, die Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* vollkommen ignorierte.³⁴

Ab Mitte der 1950er Jahre geriet Tönnies wieder verstärkt in den Fokus der *scientific community* und es kam zur Gründung der *Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft* (1956).³⁵ 1955 äußerte sich René König relativ kritisch über Tönnies: In seinem Buch werde Tönnies zum „Propheten nach Rückwärts“, dem es an jeder positiven Botschaft mangle. Der Begriff der Gesellschaft bezeichne bei Tönnies den „gesetzmäßig normalen Prozeß des Verfalls aller ‚Gemeinschaft‘“. ³⁶ Darüber hinaus handele es sich bei *Gemeinschaft und Gesellschaft*

³³ Vgl. den Beitrag von Uwe Puschner in diesem Band.

³⁴ Vgl. Waldemar Mitscherlich, Vom Wesen und Bau der Gemeinschaft, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 108 (1952), 59-79.

³⁵ Nähere Informationen zur Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft finden sich unter: <http://www.ftg-kiel.de/ftg.htm> (Zugriff am 11.09.2009, 12⁰⁰).

³⁶ René König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 7 (1955) 348-420, hier 384. Vgl. in diesem Kontext auch: René König, Soziologie in Deutschland. Begründer, Verfechter, Verächter, München u.a. 1987.

nicht um eine genuin soziologische, sondern eigentlich um eine philosophische Abhandlung. „Wir werden uns daran gewöhnen müssen, *Tönnies in Zukunft in die Geschichte der Philosophie und nicht mehr in die Geschichte der Soziologie einzuordnen.*“³⁷ Gegen diese Deutung wandte sich Eduard Georg Jacoby in seiner 1971 erschienenen Tönnies-Biographie nachdrücklich.³⁸ Seit 1980 werden regelmäßig *Internationale Tönnies-Symposien* durchgeführt, die der Tönnies-Forschung einen deutlichen Schub gaben.³⁹

Den Vorwurf, in *Gemeinschaft und Gesellschaft* fänden sich unterschwellige Vorzugswertungen zugunsten des Gemeinschaftsbegriffs, äußerte neben König auch Karl-Siegbert Rehberg.⁴⁰ In die gleiche Richtung zielt Winfried Gebhard, wenn er schreibt, dass Tönnies keinen Zweifel daran lasse, dass er „Gemeinschaft“ für die ursprünglichere und höherwertige Sozialform halte und Gesellschaft für ihn nur eine Verfallsform naturwüchsiger Gemeinschaftlichkeit darstelle.⁴¹ Unabhängig von der Frage, ob Tönnies die Gemeinschaft der Gesellschaft vorzieht, zeigt die Lektüre von *Gemeinschaft und Gesellschaft* eines sehr deutlich: Tönnies konstatiert zwar einen unumkehrbaren Niedergang von einem durch „Eintracht, Sitte und Religion“ geprägten „Zeitalter der Gemeinschaft“ zu einem sich durch Konventionen, Politik und öffentliche Meinung auszeichnenden „Zeitalter

³⁷ König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 406.

³⁸ Vgl. Jacoby, Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies, 263-64, Anm. 38.

³⁹ Vgl. Carstens, Ferdinand Tönnies, 314: Das letzte Internationale Tönnies-Symposium fand 2004 zu dem Thema „Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion“ in Klagenfurt statt.

⁴⁰ Vgl. Karl Siegbert Rehberg, Personalität und Figuration gegen jede Gemeinschaftsverschmelzung. Soziologisch-anthropologische Theorieverschränkungen bei Helmuth Plessner und Norbert Elias, in: Plessners Grenzen der Gemeinschaft (s. Anm. 11), 213-247, hier 214.

⁴¹ Vgl. Winfried Gebhard, Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies als Religionssoziologe, in: Volkhard Krech (Hg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995, 296ff.

der Gesellschaft“; für ihn muss dieser Niedergang aber ausgehalten werden und ist gerade nicht durch eine rückwärts-gewandte Rekonstruktion der Gemeinschaft zu verhindern. Somit steht Tönnies mit *Gemeinschaft und Gesellschaft* klar auf der Seite der Weimarer Demokratie und wendet sich dezidiert gegen den Nationalsozialismus und dessen Streben nach Vergemeinschaftung.⁴²

Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft

Biographischer Abriss

Helmut Plessner wurde am 4. September 1892 als Arztsohn in Wiesbaden geboren. Nach dem Abitur (1910) studierte er zunächst Naturwissenschaften in Freiburg (1910/11), später dann Zoologie in Heidelberg (1911/1914) und Philosophie in Göttingen (1914/1916).⁴³ Der Philosoph und Biologe Hans Driesch, Neukantianer wie Wilhelm Windelband sowie der Phänomenologe Edmund Husserl beeinflussten die philosophischen Lernprozesse Plessners.⁴⁴ 1918/19 wurde Plessner Zeuge der revolutionären Unruhen im Nachkriegsbayern (Erlangen und München). Nach seiner Habilitation 1920 schlug er eine Laufbahn als Privatdozent für Philosophie an der Kölner Universität ein und erlebte dort die fruchtbarsten Jahre seines wissenschaftlichen Schaffens.⁴⁵ Dieses Schaffen wurde im WS 1932/33 jäh unterbrochen: „Das Hitlerregime

⁴² Vgl. Ulrich Linse, Exkurs: „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ von Ferdinand Tönnies bis Theodor Geiger, in: Diethart Krebs/ Jürge Reulecke (Hg.), Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933, Wuppertal 1998, 161-165, hier 162-163.

⁴³ Vgl. Christoph Dejung, Helmuth Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik, Zürich 2003, 586. Weitere Biographien stammen beispielsweise von Kersten Schüßler und Carola Dietze. Vgl. Kersten Schüßler, Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie, Berlin u. Wien. 2000 und Carola Dietze, Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985, Göttingen 2006.

⁴⁴ Vgl. Gerhard Arlt, Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmut Plessners, München 1996, 13-15.

⁴⁵ Vgl. Dejung, Helmuth Plessner, 586.

hatte den Professoren, die von den Bestimmungen für die sogenannten Nichtarier betroffen waren, liebenswürdigerweise empfohlen, für das Sommersemester nicht anzukündigen.“⁴⁶ Plessner verlor aufgrund der jüdischen Abstammung seines getauften Vaters 1933 seine Stellung an der Universität zu Köln und verließ kurz danach Deutschland. Ab 1934 lehrte Plessner in Groningen zunächst mit vergütetem Lehrauftrag, ab 1939 als Inhaber einer Stiftungsprofessur Soziologie. Der Reichskommissar für die besetzten niederländischen Gebiete entließ Plessner am 23. Januar 1943 an der Universität Groningen, so dass Plessner gezwungen war bis zum Kriegsende in der Illegalität zu leben. Seitens der Universität wurde Plessner in diesem Zeitraum leidlich finanziell unterstützt. Außerdem setzten sich Mitglieder der holländischen Widerstandsbewegung für ihn ein. 1946 wurde Plessner dann von der Universität Groningen zum außerordentlichen Professor ernannt.⁴⁷ 1952 kehrte Plessner nach Deutschland zurück, wobei Göttingen sein neues Wirkungsfeld wurde.

Die Göttinger Fakultät suchte bereits seit Ende 1945 einem Nachfolger für den früheren Direktor des soziologischen Instituts Alfred von Martin. Der Dekan der philosophischen Fakultät, Herbert Schöffler, favorisierte Hans Freyer⁴⁸, dessen Berufung er in einem Schreiben an die Kultusabteilung des Oberpräsidiums in Hannover vom 6. Dezember 1945 beantragte. Freyer sei eine der „markantesten Gestalten des deutschen Geisteslebens“ und müsse für dieses durch die Berufung nach Göttingen „gerettet werden“. Damit würdigte Schöffler mit Freyer einen Hochschullehrer, dessen Schrift *Revolution von rechts*⁴⁹ als programmatischer Wegbereiter

⁴⁶ Plessner, Selbstdarstellung, 332.

⁴⁷ Vgl. Anikó Szabó, Vertreibung, Rückkehr, Wiedergutmachung. Göttinger Hochschullehrer im Schatten des Nationalsozialismus, Göttingen 2000, 123-24. Siehe auch Dietze, Nachgeholtes Leben, 326-334.

⁴⁸ Zur Person Hans Freyers, vgl. den Beitrag von August H. Leugers-Scherzberg in diesem Tagungsband.

⁴⁹ Hans Freyer, *Revolution von rechts*, Jena 1931.

der Nationalsozialismus zu bewerten ist. Bedenken des Kultusministers Adolf Grimme hinsichtlich der Person Freyers verzögerten die Besetzung des Lehrstuhls. Die eigentliche Entscheidung fiel schließlich eher unerwartet: Plessner hatte im Sommersemester 1948 Vorträge in Göttingen gehalten und 1949 dort eine Gastprofessur erhalten. Als im selben Jahr eine ordentliche Professur für Soziologie in Göttingen etatisiert wurde, traten die Fakultätsmitglieder gegen Freyer für die Berufung Plessners ein. Plessner entschied sich – nach Angeboten aus Köln und Utrecht – 1952 für die Universität Göttingen. Nicht unwesentlich zu dieser Entscheidung trug der Umstand bei, dass Plessners Jugendfreund Josef König in Göttingen Philosophie lehrte.⁵⁰

Plessners Göttinger Zeit endete 1960. Der nunmehr 70-jährige ging als erster Theodor-Heuss-Professor an die New School for Social Research nach New York. 1963 übernahm Plessner letztmalig Lehrverpflichtungen an der Universität Zürich. Er starb 1985 in Göttingen im Alter von 93 Jahren.⁵¹

Grenzen der Gemeinschaft

Auf der Basis von Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* legt Helmuth Plessner mit dem Buch *Grenzen der Gemeinschaft* eine „Kritik des sozialen Radikalismus“ vor. Zwar beabsichtigte Plessner zunächst nur eine „Kritik des kommunistischen Ethos“⁵², aber vor dem Hintergrund der Erschütterungen der Weimarer Republik durch linksextreme und rechtsradikale Umsturz- und Putschversuche entschied er

⁵⁰ Vgl. Szabó, Vertreibung, Rückkehr, Wiedergutmachung, 119-126.

⁵¹ Vgl. Arlt, Anthropologie und Politik, 17-19.

⁵² Zu beachten ist hierbei, dass Plessner eine national-völkische und eine internationale Form des kommunistischen Ethos unterscheidet. Seiner Meinung nach handelt es sich also beim Faschismus und beim Kommunismus um das gleiche Phänomen. Vgl. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 49.

sich schlussendlich für eine „Kritik des sozialen Radikalismus“.⁵³

Plessner definiert den Begriff *Radikalismus* als „... die Überzeugung, daß wahrhaft Großes und Gutes nur aus bewusstem Rückgang auf die Wurzeln der Existenz entsteht; den Glauben an die Heilkraft der Extreme, die Methode, gegen alle traditionellen Werte und Kompromisse Front zu machen.“⁵⁴ Vor diesem Hintergrund ist sozialer Radikalismus immer mit einer Opposition gegen das Bestehende verbunden. *Sozialer Radikalismus* ist für Plessner „... die geborene Weltanschauung der Ungeduldigen, soziologisch: der unteren Klassen, biologisch: der Jugend.“⁵⁵ Geprägt ist sozialer Radikalismus durch den Glauben an die Möglichkeit einer unvermittelten Beziehung zwischen Menschen⁵⁶, d.h. durch den „Glauben an eine entweder völkisch oder internationalistisch verklärte Schrankenlosigkeit im Miteinander der Menschen“⁵⁷. Dieser Prägung entsprechen die Suche nach Vergemeinschaftung und die Verneinung der Gesellschaft.⁵⁸

Plessner hält die Annahme, es könnte unvermittelte Beziehungen zwischen Menschen geben, für falsch und wendet sich gegen die Verschleierung und Verfälschung von Gesellschaft durch Gemeinschaftsillusionen.⁵⁹ Der Mensch selbst sei durch die gesinnungsmäßige „... Preisgabe eines Rechtes auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen

⁵³ Vgl. Helmuth Plessner, Selbstdarstellung, 323.

⁵⁴ Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, 14.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Helmut Plessner, Selbstdarstellung, in: Gesammelte Schriften, 323.

⁵⁷ Helmut Plessner, Nachwort zu Ferdinand Tönnies (1955), in: ders., Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge, hg. v. Salvatore Giammusso/ Hans Ullrich Lessing, München 2001, 177.

⁵⁸ Vgl. Joachim Fischer, Nachwort zu Helmut Plessner (2002), in: Helmut Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt am Main 2001, 136.

⁵⁹ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 184.

Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ...“⁶⁰ bedroht.

Das Konzept der Gesellschaft wird nach Plessner grundsätzlich aus zwei Richtungen bekämpft: durch die Herrenmoral, die das Interesse des großen Einzelnen vertritt, und die Gemeinschaftsmoral. Herrenmoral geht vor allem mit antidemokratischem Geist, der Sehnsucht nach Größe, Opferbereitschaft und Irrationalität zusammen, Gemeinschaftsmoral verbindet sich mit Zivilisationsfeindschaft, messianischer Hoffnung und der Liebe zu den Armen. Beide Moralformen verschmelzen im heroischen Gemeinschaftsideal der Jugendbewegung: Die Protagonisten dieser Bewegung sind nach Plessner „für eine gesellschaftliche Lebensordnung wie immer, für eine Zivilisation, die Kultur nicht als Ziel und Bindung, sondern als Mittel und Befreiung empfindet, in welcher nichts auf Intimität, alles auf Abstand angelegt ist ...“⁶¹ nicht zu haben.

Zu beachten ist, dass Plessners Interesse sich nicht gegen Gemeinschaft als solche richtet, sondern gegen ihre Propagierung als einzige menschenwürdige Form des Zusammenlebens. Folgerichtig will er die Grenzen der Gemeinschaft als menschlicher Lebensform aufzeigen. Ihre Verfechter definieren Gemeinschaft als lebendige, unmittelbare Beziehung zwischen Menschen, die durch Echtheit und bedingungsloses Vertrauen („Rückhaltlosigkeit“) gekennzeichnet ist. Die Gemeinschaft konstituierende Bindung resultiert aus der gemeinsamen Quelle des Blutes. „Blutsgemeinschaft“ wird in diesem Kontext einerseits als biologische Verwandtschaft, andererseits in einem erweiterten Sinne, als gemeinsame Überzeugung von einer Sache oder als spirituelle Bindung aufgrund vergossenen Blutes verstanden. Damit führt Vergemeinschaftung zur affektiven oder symbolischen Aufhebung der Intimsphäre einer Person. Vor diesem Hintergrund schließt Gemeinschaft Affektwerte höchsten Grades, vor al-

⁶⁰ Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, 28.

⁶¹ Ebd., 38.

lem Liebe ein. Plessner unterscheidet wirkliche Liebe von bloßer Liebesgesinnung. Wirkliche Liebe ist nicht auf Erwidierung angewiesen, jedoch auf einen Gegenpol, an dem sie sich entzünden kann. „Lieben kann man nur Individuelles, das in konkreter Gestalt dasteht, und erst durch das Individuelle hindurch das Allgemeine.“⁶² Liebe zum Volk, zum Land oder zur Menschheit ist nach Plessner nur Liebesgesinnung, die nur in ganz besonderen Situationen – begnadeten Augenblicken – zur echten Liebe werden kann. In solchen Augenblicken wird das Allgemeine plötzlich sichtbar als Gegenbild, an dem sich die Liebe entzündet. Für Plessner ist das Augusterlebnis des Ersten Weltkrieges ein solcher seltener Moment.⁶³ Plessner hält die Rede von „Volksgemeinschaft“ oder „Menschengemeinschaft“ für verlogen, weil sie etwas als Dauerzustand vorgaukelt, was nur im begnadeten Augenblick möglich ist.⁶⁴ Je größer der Abstand zwischen den Trägern der geforderten Liebe ist, desto weniger entsteht echte Liebe und damit wirkliche Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund besteht die **erste Grenze der Gemeinschaft** also darin, dass die Chance ihrer Realisierung mit der Wahrscheinlichkeit der Liebe, d.h. mit der Distanz zwischen den Personen abnimmt. Echte Gemeinschaften schließen sich deswegen um Führerpersonen zusammen und ohne diese gestalthafte Mitte ist Gemeinschaft nicht dauerhaft möglich: „Immer ist Gemeinschaft kreishaft gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler [...] ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr ‚dazugehören‘.“⁶⁵

Das kommunistische Ethos setzt sich sowohl in seiner nationalistischen als auch seiner internationalistischen Variante

⁶² Ebd., 46.

⁶³ Vgl. ebd., 46.

⁶⁴ Zur „Konservierung“ des Kriegserlebnisses in der Liturgie vgl. den Beitrag von Lucia Scherzberg in diesem Tagungsband.

⁶⁵ Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, 48.

über diese erste Grenze der Gemeinschaft hinweg. So fallen für den nationalistischen Kommunismus die Grenzen der Liebesmöglichkeit mit den Grenzen des Volkes zusammen, wobei die Volksgemeinschaft aus der gesellschaftlichen Erstarrung zu neuem Leben erweckt werden muss. Der internationalistische Kommunismus hat die Vereinigung aller Menschen aufgrund ihrer Menschlichkeit zum Ziel, d.h. eine Gemeinschaft der Überzeugung auf der Grundlage der Vernunft.

Für Plessner kann es durchaus echte Gemeinschaft aus Überzeugung geben, die dann entsteht, wenn Menschen sich über etwas einigen. Eine solche Gemeinschaft ist durch ein unpersönliches Fundament, eine unendliche Ausdehnungsfähigkeit und absolute Gleichberechtigung gekennzeichnet. Allerdings offenbart sich hier *eine zweite Grenze der Gemeinschaft*, die zugleich die Unrealisierbarkeit des internationalistischen Kommunismusmodells besiegelt. Denn die obige Gemeinschaftsform stehe im krassen Gegensatz zur individuellen, praktischen Lebenswirklichkeit. Im Alltag bleibe angesichts vielfältiger Handlungs- und Entscheidungsdruck viel zu wenig Zeit für Argument und Diskussion – nur wenige Entscheidungen seien wirklich durch rationale Begründung und Überzeugung bestimmt. Damit überschätze das Gemeinschaftsideal des internationalistischen Kommunismus die Bedeutung des Intellektes, dem das gesamte Leben unterworfen werden soll.

Als negative Grenzen der Gemeinschaft kristallisieren sich für Plessner also die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit und die Unvergleichlichkeit von Leben und Geist heraus.⁶⁶ Das Aufzeigen solcher negativen Grenzen ist für ihn allerdings nicht ausreichend, weil es die Propagierung der *Zerschlagung der Gesellschaft in viele kleine Gemeinschaften* nicht grundsätzlich verhindert. Deswegen geht Plessner einen Schritt weiter und versucht Werte aufzuweisen, die

⁶⁶ Vgl. ebd., 55.

zugleich nötig und nur in der gesellschaftlichen Lebensordnung zu finden sind.

Faktisch klaffen für Plessner Ideal und Realität von Gemeinschaft auseinander. In seiner alltäglichen Erfahrung erlebe der Mensch, dass keine gemeinschaftliche Bindung unzerbrechlich sei. Wenn man danach fragt, was Menschen in die Distanz voneinander treibt, ist nach Plessner nicht die Abgeschlossenheit des Menschen durch den Körper (materielle Existenz) heranzuziehen, sondern das Bewusstsein, eine Seele zu haben, in der Fühlen, Wollen und Denken angesiedelt sind. Diese Seele versteht Plessner als Mehrdeutigkeit und Ambivalenz, da sie zwischen Potentialität und Aktualität schillert. So wolle die Seele sich einerseits aktualisieren, sich festlegen, um wahrgenommen zu werden, andererseits wolle sie nicht fixiert werden, sondern immer auch offen für andere Möglichkeiten sein können. Daraus ergebe sich ein Paradox von Geltungsbedürfnis und Zurückhaltung, dem im Bereich des praktischen Handelns das Paradox von Naivität und Reflexion entspricht.⁶⁷

Wenn die Seele sich öffnet, geschieht das nach Plessner immer unter dem Risiko, lächerlich zu wirken und die Würde zu verlieren. In der echten Gemeinschaft, die durch Liebe oder Überzeugung getragen wird, sei dieses Risiko aufgefangen: „An dem Psychischen aber haftet gewissermaßen die Lächerlichkeit, sie ist in seiner Natur latent eben durch die Zweideutigkeit, die keine Bestimmung und keine letzte Nähe, es sei denn in der Liebe erträgt.“⁶⁸ Als problematisch erweist sich für Plessner die Öffnung der Seele, wenn – wie im Bereich der Öffentlichkeit – weder Liebe noch Überzeugung gegeben ist. Einerseits müsse die Seele hier ganz explizit vor der Lächerlichkeit geschützt werden, andererseits müsse auch ihr Bedürfnis nach Respekt und Aufmerksamkeit befriedigt werden. Um dieses Problem zu lösen, setze das Individuum eine Maske auf und spiele eine Rolle. Damit ver-

⁶⁷ Vgl. ebd., 60-67.

⁶⁸ Ebd., 70.

zichte es auf seine Individualität, um stellvertretend in einer Maske/Rolle gesehen und geachtet zu werden. Die Unangreifbarkeit der Seele wird nach Plessner somit durch die Irrealisierung der Person und stellvertretende Bedeutung erkaufte.⁶⁹

Strategien, die den Seeelenschutz erleichtern sind nach Plessner das Zeremoniell, das Streben nach Prestige sowie das Erlangen desselben. Das Zeremoniell erhöhe die Sicherheit, indem es vor persönlichem Zusammenstoß schütze. Allerdings enge es auch ein und biete keine Möglichkeit zur Entfaltung. Dies wiederum ermögliche aber das Streben nach Prestige. Wenn die Rolle, die eine Person spiele, auch ihren Fähigkeiten und Neigungen entspreche, habe sie die Chance, ein Werk zu schaffen, das als objektiviertes Bild der eigenen Person gelten kann.⁷⁰

Darüber hinaus wird nach Plessner der Umgang zwischen Menschen in der Öffentlichkeit durch Diplomatie und Takt geregelt. An die Stelle von Liebe oder Überzeugung müsse hier die Übereinkunft als künstliches Mittel treten. Übereinkünfte können für Plessner durch Diplomatie so gestaltet werden, dass sie einem Ausgleich aufgrund von Liebe oder Überzeugung nicht nachstehen. Diplomatie sei ein Spiel, in dem die Teilnehmer über die gleichen Mittel verfügten und die gleiche Intention besäßen: jeder wolle für sich den größtmöglichen Vorteil erreichen. Gewalttätige Auseinandersetzungen werden dabei nach Plessner durch Übereinkünfte verhindert. Dabei sind diese Übereinkünfte seiner Meinung nach nicht von vornherein durch Normen geregelt, sondern was gilt, wird je aktuell ausgehandelt. In der Geselligkeit, die keinem Geschäftszweck dient übernimmt der Takt für Plessner die Funktion der Diplomatie.⁷¹

Nach Plessner werden die gesellschaftliche und gemeinschaftliche Sphäre durch den Staat verbunden. Die Methode

⁶⁹ Vgl. ebd., 70-78.

⁷⁰ Vgl. ebd., 79-94.

⁷¹ Vgl. ebd., 95-112.

des Ausgleichs zwischen beiden Größen sei das Recht, das Elemente des natürlichen Rechtsempfindens mit Elementen der Logik des Geschäfts verbinde. Das Recht ist für Plessner eine künstliche Regelung, weil es keine naturwüchsige übergeordnete Gesetzmäßigkeit für Gemeinschaft und Gesellschaft gibt. Die Individuen delegierten Verfügungsgewalt an den Staat, d.h. sie verzichteten auf einen Teil ihrer unmittelbaren Freiheit. Die Entscheidungsträger des Staates werden damit zu Inhabern der höchsten Gewalt, wobei dies nach Plessners Ansicht nicht unbedingt durch Wahlen geschehen muss. Auf dieser höchsten Stufe gesellschaftlicher Abstraktion erscheint dann für Plessner wieder die konkrete Einzelperson mit ihren irrationalen Entscheidungen, bleibt doch für Abgleich von Standpunkten, zur Bildung von Überzeugungen im Alltag politischer Entscheidungen zu wenig Zeit. Die Person des Staatsmannes ist nach Plessner nunmehr eine doppelt unrealisierte Person – sie ist nach der Logik der Öffentlichkeit ein Funktionsträger, spielt eine Rolle, und als Verantwortliche für das Ganze ist sie zugleich Verkörperung des Ganzen.

Plessner charakterisiert Politik als spezifizierte Diplomatie, die Formen der Auseinandersetzung zwischen Menschen kultivieren soll. Um diese zu gewährleisten, müsse Politik mit Vernichtung drohen können und die Mittel dazu auch real besitzen. Deshalb brauche Politik Geschichte, die den Zusammenhang zwischen gegenwärtigen und früheren Entscheidungen aufzeige. In diesem Sinne gibt es für Plessner auch nur politisch-militärische Geschichte, d.h. Geschichte der Schlachten und Staatsaktionen. Das Element der Kulturgeschichte fehlt somit bei Plessner.

Weil es Öffentlichkeit gibt, gibt es für Plessner auch einen Zwang zur Politik, d.h. die Übernahme von Verantwortung ist notwendig. Wille zur Macht und Geltungstrieb sind für Plessner deswegen nicht negativ konnotiert, sondern dienen der Sicherung der Seele und damit der ganzen Person. Schlussendlich werden so die Gewaltmittel des Staates zum

Schutzmittel von Individualität und Menschenwürde. Damit hat Plessner sein Ziel erreicht: Wenn Individualität und Menschenwürde nur in der Gesellschaft angemessen geschützt werden können, ist die Gesellschaft eine notwendige Größe des menschlichen Zusammenlebens. Die von Gemeinschaftsenthusiasten propagierte Zerschlagung der Gesellschaft in viele kleine Gemeinschaften schützt nach Plessner dagegen Menschenwürde und Individualität nicht angemessen, macht also Gesellschaft nicht überflüssig.⁷²

Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* wurde bei seinem Erscheinen zwar stärker beachtet als Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Besprechungen verfassten u.a. Peter Wust, Siegfried Kracauer, Nicolai von Bubnoff und Tönnies selbst.⁷³ Allerdings wurden Plessners Thesen bis zu der soziologischen Rollen- und Interaktionsdebatte der 1960er Jahre kaum aufgegriffen. Dies erklärt Lessing mit dem Umstand, dass Plessner ein Grenzgänger zwischen Disziplinen, Methoden, Ansätzen und Schulzusammenhängen war. „Dieses Motiv des ‚Dazwischen-Stehens‘, die geradezu konstitutive Unzugehörigkeit und Ort-losigkeit, ..., seine philosophisch-wissenschaftliche Grenzgängerschaft läßt sich fast durch sein ganzes wissenschaftliches Leben verfolgen.“⁷⁴ Darüber hinaus habe Plessners Werk unter keinem günstigen Stern gestanden. So erschien sein Hauptwerk *Die Stufen des Organischen*⁷⁵ 1928 zeitgleich mit Max Schelers *Die Stel-*

⁷² Vgl. Ebd. 113-133.

⁷³ Vgl. Vorwort zu Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“ (s. Anm. 11), 9-10.

⁷⁴ Hans Ullrich Lessing, Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes“ nebst einem Plessner-Ineditum, Freiburg u. München 1998, 19-20.

⁷⁵ Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin u. Leipzig 1928.

*lung des Mensch im Kosmos*⁷⁶ und ein Jahr nach Martin Heideggers *Sein und Zeit*⁷⁷. „Geradezu eingekeilt zwischen Schelers und Heideggers Werk musste das Opus eines jungen, noch unbekannten Autors fast wirkungslos bleiben.“⁷⁸ Schlussendlich brachte die erzwungene Emigration Plessners nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten die ohnehin eher zaghafte Diskussion um Plessners Bücher zum Erliegen. Erst mit der Übernahme des Lehrstuhls in Göttingen 1951 avancierte Plessner zu einer wichtigen Gestalt der deutschen Nachkriegssoziologie.⁷⁹

Anders als *Die Stufen des Organischen* blieb *Grenzen der Gemeinschaft* ein Geheimtipp, bis das Buch Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre plötzlich entdeckt, kontrovers diskutiert und öffentlich wirksam wurde.⁸⁰ Seitdem wurde Plessners Schrift zum Schnittpunkt verschiedener Streitlinien, die beispielsweise von der Frage der Auseinandersetzung mit der nachrevolutionären Wiederkehr von Gesellschaft und Gemeinschaft seit 1989 bis zur Frage nach der Kontinuität der deutschen Denkfigur „warme Gemeinschaft“ – „kalte Gesellschaft“ reichen. Um die Entschlüsselung der Plessnerschen Schrift bemühten sich vor allem Soziologie, Philosophie, Literatur- und Politikwissenschaft. Die der Debatte anfänglich immanente klassische Vergangenheitsbewältigung, die sich an der Frage abarbeitete, ob die 1930er/40er Jahre dem „sozialen Radikalismus“ oder den „kalten Verhaltenslehren“ (Helmuth Lethen) zuzurechnen seien, weitete sich zur Bewältigung osteuropäischer Gesellschaften am „Ende der Utopie“ (Zdzislaw Krasnodebski).⁸¹ Helmut Lethen hatte Plessner in seinem Buch *Verhaltensleh-*

⁷⁶ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Mensch im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁷⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

⁷⁸ Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, 24.

⁷⁹ Vgl. ebd., 17-26.

⁸⁰ Vgl. Vorwort zu Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, 10.

⁸¹ Vgl. ebd., 10-14.

*ren der Kälte*⁸² zum Kronzeugen einer neuen theoretischen und ethischen Sachlichkeit in den zwanziger Jahren stilisiert. Deren Wirkungsgeschichte und die Programmatik der kalten Verhaltenslehren sind dabei für Lethen von entscheidender Bedeutung: „Mit dem Umschlag von Kultur in Zivilisation verkommt das ‚Subjekt im Panzer‘ (184) notwendig zur ‚Verlassenheit‘ (268).“⁸³ Dadurch resultiere die Flucht des Subjekts in zwei Grundkomponenten der Diktatur: Masse und entlastende Institution⁸⁴. Lethens Lesart von *Grenzen der Gemeinschaft* beeinflusste die Plessner-Rezeption seit Anfang der 1990er Jahre entscheidend.⁸⁵ Jedoch meldeten sich auch immer wieder kritische Stimmen gegen Lethens Plessner-Interpretation zu Wort.⁸⁶ Das Stichwort „Ende der Utopie“ verbindet sich bei Krasnodebski wiederum mit der Frage, ob und wie Plessners Vorstellungen von den Grenzen der Gemeinschaft und der menschlichen Natur nach dem Zusammenbruch des Ostblocks – d.h. am Ende der kommunistischen Utopie – eine philosophische Anthropologie inspirieren können.⁸⁷

⁸² Vgl. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main 1994.

⁸³ Joachim Fischer, *Panzer oder Maske. „Verhaltenslehre der Kälte“ oder Sozialtheorie der „Grenze“*, in: Plessners *„Grenzen der Gemeinschaft“*, 80-102, hier 83. Die Seitenangaben beziehen sich auf Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*.

⁸⁴ Vgl. ebd., 83-84.

⁸⁵ Vgl. ebd., 80.

⁸⁶ Vgl. z.B. Wolfgang Eßbach, *Verabschieden oder retten? Helmut Lethens Lektüre von Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, in: Plessners *„Grenzen der Gemeinschaft“*, 60-79. Eßbach kritisiert hier vor allem die Historisierungsstrategie Lethens und zeigt deren Grenzen auf.

⁸⁷ Vgl. Zdzislaw Krasnodebski, *Ende der Utopie und die Grenzen der Gemeinschaft*, in: *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmut Plessner*, hg. v. Jürgen Friedrich/Bernd Westermann, Frankfurt am Main 1995, 219-230. Der Begriff „Ende der Utopie“ rekurriert auf Plessners Abhandlung *Diesseits der Utopie*. Vgl. Helmut Plessner, *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Düsseldorf 1966.

Die Debatte um Gemeinschaft/en ist im Zuge der Kritik eines konsumistischen, therapeutisch-selbstbezüglichen oder marktgerecht-egoistischen Rückzugs-Individualismus durch den sog. Kommunitarismus seit den 1980er Jahren wieder erstarkt⁸⁸, nachdem der Begriff aufgrund seiner missbräuchlichen Verwendung im Kontext des Nationalsozialismus lange tabuisiert war.⁸⁹ „Der Furor nationalistischer und kommunistischer Gemeinschaftsgesinnungen [...] hat die Plessnersche Schrift im nachhinein mit einer prophetischen Kraft ausgestattet ... Aber zugleich scheint sie sich damit überflüssig gemacht zu haben.“⁹⁰ So scheint das Idol dieses Zeitalters nicht mehr die Gemeinschaft, sondern die Gesellschaft von Individuen zu sein. Wäre es also nicht sinnvoller, Plessner zu verabschieden und über die Grenzen von Gesellschaft und Individualisierung zu schreiben? Jedoch behält Plessners Schrift auch nach dieser Problemverschiebung eine überraschende Aktualität, die an dem Untertitel *Eine Kritik des sozialen Radikalismus* festzumachen ist. Denn Plessners Analyse ist sowohl konkret gegen die geistigen Strömungen seiner Zeit gerichtet als auch in ihrem sozialanthropologischen Kern unparteiisch und zeitlos. Mit seiner Diskussion der Idee „Gemeinschaft der Sache“ öffnet Plessner den Blick für die moderne Frage nach den Chancen und Möglichkeiten einer Weltgemeinschaft⁹¹. Aktuell bleiben auch seine Aussagen zur gesinnungsmäßigen Überspitzung des Gemeinschaftlichen. Vielleicht scheint die von Plessner kritisierte utopische Gemeinschaftsgesinnung gerade in globalen Bezügen wieder

⁸⁸ Vgl. dazu beispielsweise Axel Honneth, Individualisierung und Gemeinschaft, in: Christel Zühlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992, 16-23.

⁸⁹ Vgl. Rehberg, Persönlichkeit und Figuration, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 213.

⁹⁰ Karl Otto Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, Grenzen der Gesellschaft heute, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 294-321, hier 294.

⁹¹ Zu Chancen und Risiken von Gemeinschaft auf internationaler Ebene vgl. die Beiträge von Wilfried Loth und Simone Sinn in diesem Tagungsband.

aufzuleben. Das Sprechen von einer „Solidargemeinschaft der Versicherten“, einer „Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft“ oder von der „Weltgemeinschaft“ kann hierfür ein Indiz sein.

Allerdings – dies zeitigt die Lektüre Plessners nach Meinung von Karl Otto Hondrich – ist Gemeinschaftsgesinnung als ideologische und politische Beanspruchung von Gemeinschaft nicht in der gemeinschaftlichen, sondern gerade in der gesellschaftlichen Sphäre verortet. Daraus folgt, dass nicht etwa das Gemeinschaftliche, sondern vielmehr das Gesellschaftliche dazu tendiert, die eigenen Grenzen zu überschreiten und die Balance des sozialen Lebens zu gefährden. Die Plessnersche Analyse kann nach Hondrich deswegen gerade als Rückbesinnung auf die elementaren sozialanthropologischen Grenzen des sozialen Zusammenlebens fruchtbar aktualisiert werden.⁹²

Fazit

Neben der Frage, ob *Tönnies* die Gemeinschaft der Gesellschaft in unangemessener Weise vorzieht, ist kritisch auf den patriarchalen Charakter seines Gemeinschaftskonzeptes hinzuweisen. Deutlich wird dieser Charakter beispielsweise an Tönnies' Definition von Herrschaft als Vollendung der biologischen Vaterschaft durch die geistige Erziehung der eigenen Kinder. Seine Verklärung des Patriarchalismus, aber auch die Tatsache, dass seine soziologische Analyse von einer Wesensmetaphysik der Geschlechter überlagert ist, ist aus Genderperspektive zu hinterfragen.⁹³ Tönnies selbst kritisiert vor allem das kapitalistische Wirtschaftssystem: Die Transformation von Gemeinschaft in Gesellschaft zieht nach Tönnies für die Arbeiterklasse Entwurzelung, Kulturverlust

⁹² Vgl. Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, Grenzen der Gesellschaft heute, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 294-96.

⁹³ Vgl. Michael Meuser, Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster, Wiesbaden 2006², 21-31, hier 31,.

und Zivilisationsferne nach sich. Folgerichtig bleiben am Ende nur die Kapitalisten als Träger und Subjekte der Gesellschaft übrig. Hervorzuheben ist der Umstand, dass Tönnies' Gemeinschaftskonzept gegen die Intentionen des Autors von völkischen und nationalsozialistischen Protagonisten rezipiert wurde. Die entscheidende Differenz zwischen Tönnies' Gemeinschaftskonzept und dem völkisch-nationalsozialistischen Gemeinschaftskonzept liegt in der Tatsache, dass bei ersterem das Rassenparadigma fehlt, das für letzteres konstitutiv ist.

Weil *Plessner* seine anthropologische Deutung mit der Interpretation der deutschen Situation verschränkte, gewann seine schillernde Schrift „im Nachhinein“ eine „prophetische Kraft“, die sie selbst ursprünglich gar nicht beanspruchte.⁹⁴ So ist es Plessners Verdienst bereits 1924 ideologisch übersteigerte Gemeinschaftsgesinnungen jeglicher Art entscheidende Grenzen aufgezeigt zu haben. Nicht zuletzt impliziert „reine“ Gemeinschaft bei Plessner immer auch die Aufgabe der Persönlichkeit. Wie scharfsichtig Plessners Analyse der „sozialen Radikalismen“ war und ist erweist sich „im nachhinein“; nachdem der „Furor nationalistischer und kommunistischer Gemeinschaftsgesinnungen“⁹⁵ über das Europa des 20. Jahrhunderts hinweggefegt war. Zu betonen ist darüber hinaus Plessners konsequenter Einsatz für Menschenrechte und Menschenwürde. Da Individualität und Menschenwürde für Plessner nur im Rahmen der Gesellschaft angemessen zu schützen sind, ist diese eine notwendige, nicht aufgebbare Größe im menschlichen Zusammenleben. Plessners heutige Aktualität lässt sich schließlich mit dem Wiederauftauchen der Vorstellung von Gemeinschaft im globalen Kontext er-

⁹⁴ Vgl. Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, Grenzen der Gesellschaft heute, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, 294.

⁹⁵ Ebd.

klären. In diesem Kontext können seine Ausführungen dazu inspirieren nachzudenken, ob und wie Gemeinschaft im globalen Kontext als „Gemeinschaft der Sache“ möglich ist.