

Giovanni Tidona

Gemein- schaften

Figuren der
Lebenteiligkeit

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Giovanni Tidona

Communities

Figures of participation in life

The linchpin of this book is the concept of community. It is to be discussed in its numerous, complex and interwoven facets of meaning. In the course of a critical textual and conceptual analysis, it will be shown that the common »object« of the community is a multi-layered phenomenon that corresponds to numerous differentiations in the history of thought as well as in everyday language and culture. The paradigms of the community are elaborated in 15 chapters on the basis of the semantic diversification of the prepositional compositions of the basic word »division«.

The Author:

Giovanni Tidona, born 1982 in Scicli (Italy), received his doctorate in Practical Philosophy in 2013 from the Johannes Gutenberg University in Mainz. Deputy Professor of Philosophy/Ethics at the Faculty of Cultural Sciences and Humanities of the University of Education Heidelberg, Lecturer of Philosophy at the Johannes Gutenberg-University Mainz. Author and editor of numerous publications on phenomenology, social ontology and philosophy of the 20th century.

Giovanni Tidona

Gemeinschaften

Figuren der Lebensteiligkeit

Dreh- und Angelpunkt des vorliegenden Buches ist der Gemeinschaftsbegriff. Er soll in seinen zahlreichen, komplexen und miteinander verflochtenen Bedeutungsfacetten erörtert werden. Im Zuge einer kritischen Text- und Begriffsanalyse wird gezeigt, dass der gemeinsame »Gegenstand« der Gemeinschaft ein vielschichtiges Phänomen ist, dem in der Denkgeschichte sowie in der Alltagssprache und -kultur zahlreiche Ausdifferenzierungen entsprechen. Die Paradigmen der Gemeinschaft werden in 15 Kapiteln anhand der semantischen Auffächerung der präpositionalen Komposita des Grundwortes »-teilung« herausgearbeitet.

Der Autor:

Giovanni Tidona, geboren 1982 in Scicli (Italien), wurde 2013 in Praktischer Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz promoviert. Vertretungsprofessor für Philosophie/Ethik an der Fakultät für Kultur- und Geisteswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, Dozent für Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Autor und Herausgeber zahlreicher Publikationen zur Phänomenologie, zur Sozialontologie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagbild: © Andrea Calabrese
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI Books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48936-9

Teilen macht ganz

Danksagung

Die Realisierung eines Buches über den Gemeinschaftsbegriff erlaubt eine gemeinschaftliche Danksagung, die im Sinne des *Geteilten* konsequenterweise von einzelnen, namentlichen Erwähnungen absehen darf und sich somit an die Gemeinschaft aller lieben Menschen, Freunde, Verwandten, Ex-Freundinnen, Mit-Philosophen und insbesondere der Studierenden kommunitär wendet, die zur Entstehung dieser Studie in unterschiedlichem Grade beigetragen haben. Insbesondere zahlreiche Studierende haben die folgenden Ausführungen angereichert, und zwar durch ihre Teilnahme, Rückmeldungen und Beiträge an dem vom Verfasser geleiteten Seminar »Europäisches Denken. Dimensionen der Sprache und Politik« im Wintersemester 2014–2015 an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz sowie an »Paradigmen der Gemeinschaft« im Sommersemester 2016, »Fremdheit und Interkulturalität« im Wintersemester 2016–2017 und »Fremdheit und Diskriminierung« im Sommersemester 2018 an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg. Diesen philosophieverliebten Studenten, damaligen Gemeinschaftsgefährten, soll ein Dank erstattet werden, zusammen mit der Aufforderung, ihrer Leidenschaft für das schönste und wichtigste Fach der Welt (mitunter auch der Menschenwelt) ohne Wenn und Aber weiter nachzugehen.

Gemeinschaft ist ein Ganzes und seine Teile. Deshalb soll hier nichtsdestotrotz ein Name erwähnt werden: Diese Arbeit wurde im Geiste des Πόνος, Sohn der Ἔρις geschrieben und ist somit einem *philoponos* gewidmet, dem auch die Inspiration des Buches zu verdanken ist. Danke an Onkel Tonino.

Cava d'Aliga, Mai 2019

Inhalt

Vorwort	17
 Erstes Kapitel:	
Teilung. Heideggers Kreide, oder: Was bedeutet es eigentlich, eine Pizza zu teilen?	39
§1. Selbigkeit, Gleichheit, Verschiedenheit	39
§2. Durch Aufteilen wird nicht immer geteilt	48
§3. Was bleibt von der Teilung?	51
 Zweites Kapitel:	
Aufteilung und Verteilung. »Gemeinsame Güter« und »WG-gesucht«	54
§4. Klassische Kriterien der Gemeinschaft	54
§5. Verschmelzen und Auflösen	61
§6. Wohngemeinschaft	63
§7. Aufteilung als »gerechte« Verteilung. (Mit)Eigentum, Besitz und die Gemeinschaft der Bruchteile	71
§8. Zweck-WG, zweckgerichtet, zweckgerecht	75
§9. Schwammige Kriterien	79
 Drittes Kapitel:	
Erteilung. Was ist eine Gabe?	82
§10. Ein Abendessen unter Freunden	82
§11. Gaben und Pflichten	84
§12. Ver-Sagen (scheitern und behaupten, scheitern zu wollen)	91

Inhalt

Viertes Kapitel:

Arbeitsteilung. Öffentlichkeit und <i>òikos</i> bei »Hans im Glück«	95
§ 13. Arbeit, Dienst, Beruf(ung)	95
§ 14. Privat und öffentlich	96
§ 15. Figuren der Arbeitsgemeinschaft	99

Fünftes Kapitel:

Einteilung und Unterteilung. Gemeinschaft der Mengen und Teilmengen	113
§ 16. Mengenlehre und Politik	113
§ 17. Präsentation und Repräsentation	114
§ 18. Ordnung/Ortung: Was bedeutet es, ein Student an der Johannes Gutenberg-Universität zu sein?	118
§ 19. Übertragbarkeit einer Metapher	126
§ 20. Gasthörer	129
§ 21. Neigung zur Verrechtlichung	132

Sechstes Kapitel:

Erdenteilung. Immanuel Kant vs. Reinhard Mey	134
§ 22. Viele Gäste	134
§ 23. Geist der Erde und Gast auf Erden	134
§ 24. Kants Gastlichkeitsbegriff	138
§ 25. Ethisch oder rechtlich?	139
§ 26. <i>Gute Nacht, Freunde</i> (und nicht <i>Feinde</i>)	146

Siebttes Kapitel:

Zweiteilung und Dreiteilung.	
Hendiadyoin als Logik der Gemeinschaft	157
§ 27. »Beschattungen« des Fremden. Der Fremde tritt ans Tageslicht, in Form des Schattens	157
§ 28. Enantiosemie	160
§ 29. Fremdheit als Fall der Andersheit	164
§ 30. Unheimliches als Zweiteilung	166
§ 31. Unheimliches als Dreiteilung	170
§ 32. Asymmetrie	175

§ 33. ἐν δὲ δυνάμει	178
§ 34. Verschachtelung	184

Achtes Kapitel:

Abteilung. Vom <i>Limes</i> zum <i>Limen</i>	189
§ 35. Das Leben ist eine Zugfahrt	189
§ 36. Wände und Grenzen.	192
§ 37. Abgrenzung, Ein- und Ausgrenzung	197
§ 38. Grenze als Schwelle	199
§ 39. Grenze als Medium.	202
§ 40. Menschen und Götter	205
§ 41. <i>Limen</i>	209

Neuntes Kapitel:

Spielbeteiligung. Be-dingte Gemeinschaft	211
§ 42. Eine Pseudo-Etymologie	211
§ 43. <i>Utilitas</i>	215
§ 44. Aufforderungen und Angebote	220
§ 45. Unbekümmertheit	223
§ 46. Prädikation	227
§ 47. Plurale Entwicklungen	232
§ 48. Treppen, die keine Treppen sind	234
§ 49. Stufen, die keine Stufen sind	238

Zehntes Kapitel:

Teil. Gemeinschaft als Perlenkette	243
§ 50. Aristoteles, Löwith und Wittgenstein hätten möglicher- weise befreundet sein können	243
§ 51. Element	244
§ 52. Einfach und zusammengesetzt	247
§ 53. Gemeinschaft als Perlenkette	250
§ 54. Gemeinschaft als offener und dynamischer Begriff . . .	253
§ 55. Dividierbare Perlen	257

Elftes Kapitel:

Mitteilung. Käfer und Mitsein	262
§ 56. Das Wort des Heraklit	262
§ 57. Das sagen die meisten	263
§ 58. Mit-Teilen als <i>sympathein</i>	264
§ 59. Wo soll ich denn hereinschauen?	266
§ 60. Ein Zimmer und einen Seelenzustand beschreiben	268
§ 61. Was bedeutet es, auf das Zeigen zu zeigen?	271
§ 62. Mitteilung als Komparenz. Zeigen und Erscheinen	273
§ 63. Aufmerksamkeit	276
§ 64. Dieselben Worte mit unterschiedlicher Bedeutung	277
§ 65. Ver-rückte Komparenz	281

Zwölftes Kapitel:

Gegenteil. Eros und Anteros als Formen der Gemeinschaft	282
§ 66. Fünf Formen der Liebe	282
§ 67. Familiengeschichte des Eros	283
§ 68. Endlich bedeutet zweierlei	288
§ 69. Was sehe ich im Spiegel?	290
§ 70. Gegensätze der Liebe	291

Dreizehntes Kapitel:

Schicksalszuteilung. Der Mensch auf der Flucht	295
§ 71. <i>munus</i> als Schicksal	295
§ 72. Vektoren der Flucht	295
§ 73. Das Woher der Flucht: <i>Trennung</i>	298
§ 74. Das Wodurch der Flucht: <i>Nicht-Ort</i>	302
§ 75. Das Wohin der Flucht: <i>Der Feind wird zum Freund</i>	306

Vierzehntes Kapitel:

Vorteil, Nachteil, Bauteil, Bestandteil, Urteil, Losteilung und Teilnahmslosigkeit. Und das ist längst noch nicht alles	312
§ 76. Weitere Perspektiven	312
§ 77. <i>Rankings</i>	313
§ 78. Bausteine	314

	Inhalt
§ 79. Beständige Bausteine	315
§ 80. (Vor-)Urteile	317
§ 81. Nichts machen	319
 Fünfzehntes Kapitel:	
Umteilung. Philosophie als Hexengebräu und	
Gemeinschaft im Auge	323
§ 82. Ein Schlusswort	323
 Literaturverzeichnis	 332
Lexika	337
Lieder	337
Gedichte	337
Filme und TV-Serien	338
Abbildungen	338
Fabeln und Romane	339
Alia	339

Vorwort

I

In der Pseudo-Platonischen Schrift *Definitionen* (*Hóroi*) findet sich u. a. ein Spruch, der auf den ersten Blick kaum etwas mit dem Thema »Gemeinschaft« zu tun hat, sich jedoch sehr gut eignet, den Grundton dieses Buches anzugeben. Es handelt sich um eine Definition des göttlichen Wesens, welche folgendermaßen lautet: »Gott: ein unsterbliches Wesen von vollkommener Glückseligkeit«¹. Der Leser soll aber an dieser Stelle gleich darauf hingewiesen werden, dass diese Übersetzung leider ungenau ist, weshalb es sich lohnt, sich das griechische Diktat anzuschauen und zu versuchen, eine anderweitige deutsche Wiedergabe vorzuschlagen: Θεός ζῶν ἀθάνατον, αὐταρκὲς πρὸς εὐδαιμονίαν, »der Gott ist ein unsterbliches und hinsichtlich seines Glückes selbstständiges Tier«.

Die Definition birgt vielerlei in sich. Zunächst ist es extrem interessant, dass der Gott, das göttliche Wesen, dabei als ein Tier (ζῶν) bestimmt wird. Auch der Gott nimmt, wie alle anderen Lebewesen, an der ζῳή, am »zoologischen Leben« teil. Der Gott ist, genauso wie das Tier, die Pflanze und der Mensch, *lebendig*.

Menschen und Götter haben nach dieser Definition somit etwas Wesentliches gemeinsam: Beide Wesen *leben*. Ein relevanter Unterschied zeigt sich jedoch zugleich: Im Unterschied zu allen anderen Wesen, die lebendig und sterblich sind, ist der Gott ein unsterbliches Tier. Menschen leben und sterben irgendwann; Götter leben immerwährend:

Trotz der größten Verschiedenheiten im Charakter und Temperament haben diese Götter doch alle dieselbe Natur. Daher werden sie gerne als Einheit dem menschlichen Geschlecht gegenübergestellt [...] Gemeinsam ist

¹ Platon: *Definitionen*, 411a, in Platon: *Briefe / Unechtes*, in *Sämtliche Werke*, Bd. X, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel, 1991, S. 433, übers. v. Franz Susemihl.

allen die Unsterblichkeit, und sie heißen die »Ewigen«, die immer waren; wodurch aber gewiß nicht dogmatisch festgestellt werden sollte, dass sie niemals geboren seien; was bedeutete das gegenüber der Unmeßbarkeit ihres Lebens! Trotzdem konnte man sie sich nicht anders vorstellen als in der strahlendsten Jugendblüte. [...] Auch die höchste Weisheit sollte nicht einem Jenseits des Lebens, sondern seiner freudigsten Kraft angehören und die Erkenntnis nicht auf dem weltabgewandten Greisengesicht, sondern auf der jugendhellen Stirn und den blühenden Lippen Apollons wohnen. »Unsterblich ohne Alter« – das ist das Kennzeichen alles Göttlichen.²

Götter sind eins mit der Natur: »Die Geistigkeit der neuen Göttergestalten ist verbunden mit der innigsten Naturtreue«.³ Und obwohl der Mensch, im Unterschied zum Gott, ein vergängliches und bedenkliches Wesen ist (»Denn was sind diese Menschen? Arme Geschöpfe, die nach kurzer Blüte welken und schwinden« (Il. 21, 464))⁴, ist derjenige Natur- und Lebensbereich, den die Götter bewohnen, derselbe auch für die Menschen:

Also verwandt miteinander und doch durch eine tiefe Kluft getrennt – so stehen die Menschen und Götter gegenüber. Deutlich spricht es Pindar aus: »Eins ist der Menschen, ein andres ist der Götter Geschlecht: eine Mutter hat beiden das Leben gegeben; aber so ungleich sind sie in allen ihren Kräften, daß das eine gar nichts ist, ewig fest aber bleibt die Burg des ehernen Himmels« (Nem., 6, 1).⁵

Menschen und Götter sind ontologisch grundunterschiedlich, beide Geschlechter gehören nichtdestotrotz ein und derselben Natur (»einer Mutter«) an, sie sind Teile ein und derselben Natur; sie sind also beide diese Natur. Durch einen solchen komplexen, auf Gemeinsamkeit und Unterschied beruhenden Einteilungsmechanismus werden Menschen und Götter in das Bild der Natur und des Lebens eingefügt.

II

Es gibt aber noch einen weiteren, tragenden Grund, warum diese Pseudo-Platonische Definition sich im Rahmen einer Studie über

² Walter F. Otto: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, S. 163–164.

³ Ebenda, S. 205.

⁴ Ebenda, S. 165.

⁵ Ebenda, S. 169.

den Gemeinschaftsbegriff als äußerst stichhaltig erweist. Götter sind nicht nur unsterblich, sondern auch »hinsichtlich des Glückes selbständig«. Sie bedürfen nichts, um glücklich zu sein – dafür fehlt es ihnen an nichts. Es wäre aber an dem Punkt genauer zu bestimmen, was »Glück« bedeute. Auch dieses Stichwort ist in dem Fall eine teilweise irreführende Übersetzung. Das griechische Wort dafür ist εὐδαιμονία, »Glückseligkeit«. Diese ist aber nicht mit so etwas wie einem »frohen und glücklichen Gemütszustand« (also nicht gleich im Sinn einer psychologischen Wohlbefindlichkeit, zumal auch die Götter leiden können⁶) gleichzusetzen; darunter ist eher eine Art »Vollkommenheit« und perfekte Übereinstimmung zu verstehen, und zwar zwischen dem, was ein Gott *kann*, und dem, was ein Gott *tut* – was eben das Wesen der Aristotelischen εὐδαιμονία ausmacht: »Glück« ist die Ausübung und Verwirklichung der eigenen *Dynamis*, die gelungene Ausführung dessen, was der »Dämon« fordert und strebt – *eu-daimonie*. Die Verwirklichung des eigenen dämonischen Prinzips ist bei jedem Gott immer und stetig bewährt und garantiert – unabhängig davon, welche *τιμή* einem Gott zukommt, sprich: welcher Zuständigkeitsbereich ihm durch die Machtübernahme Zeus' zugewiesen wurde. Der Gott und die Naturinstanzen, die er vertritt, üben sich immer vollkommen aus: Ein Gott ist selbstständig in der Konstitution seiner Identität und seines Wesens, in dem grandiosen kosmischen Rahmen der ζωή.

Es wäre nun möglicherweise aufschlussreich, die Pseudo-Platonische Definition umzukehren. Dies stellt übrigens eine typische philosophische Vorgehensweise dar: Nicht selten erfolgen Begriffsbestimmungen in der Philosophie per Umkehrschluss, d.h. etwas wird durch sein Gegenteil oder dadurch, was es nicht ist, definiert: Als ob man jemandem erklären sollte, was ein Baum ist, durch Auflistung und Bestimmungen dessen, was der Baum nicht ist: Er ist kein Tier, er wird nicht technisch hergestellt, man kann ihn nicht in der Tasche tragen usw.

Ein solches Umkehrschluss-Verfahren, das an das Kinderspiel »Wer bin ich / Was bin ich« erinnert, könnte auf unsere Pseudo-Pla-

⁶ »So hoch sind die Götter über das Menschendasein hinausgehoben. Und doch ist ihr Wesen dem menschlichen nahe verwandt. Schon die äußere Erscheinung ist die gleiche, wenn auch der Gottheit die Vollkommenheit und die Unvergänglichkeit vorbehalten bleibt. Sie wissen und vermögen zwar unvergleichlich viel mehr als die Menschen, aber die Neigungen und Leidenschaften teilen sie doch mit ihnen. Selbst das Leiden ist ihnen nicht ganz erspart« (ebenda, S. 168).

tonische Definition angewendet werden. Wie würde es damit aussehen, wenn die Struktur dieser Definition auf die Bestimmung des Menschen übertragen würde? In diesem Fall wäre folgende etwaige Umformulierung denkbar: »Der Mensch ist ein sterbliches und hinsichtlich seines Glückes nicht-selbständiges Tier«.

Es erscheint klar, dass die Pseudo-Platonische Definition des Gottes durch ein derartiges Umkehrungsspiel auch über den Menschen Aufschluss gibt: Der Mensch stirbt und bedarf für sein Glück – für seine *eu-daimonia*, zur Verwirklichung seines Wesens, zur Ausübung seiner *dynamis* – etwas Anderes. Da der Mensch nicht selbstständig ist, verhält er sich wie ein Teil der Natur, der zur eigenen Konstitution anderer Teile bedarf.

Eine solche Mensch-Gott-Gegenüberstellung ist somit im Rahmen einer Studie zur Gemeinschaft aus mindestens zwei Gründen wichtig: Auf der einen Seite präpariert sie den Boden für eine Überlegung zum Wesen des Menschen als *ein Teil innerhalb eines Ganzen* heraus; als ein einzelnes Individuum, das »*pros eudaimonian*« nicht-selbständig und in einem organischen Ganzen angesiedelt ist, in dem jeder Teil zur eigenen Selbstkonstitution auf die anderen Teile angewiesen ist, und zwar auf ähnliche Art und Weise, wie die Hand eines lebendigen Organismus auf dessen Arm sowie seine Teile, die Muskeln, Gewebe und Blutgefäße angewiesen ist.

Auf der anderen Seite hat diese Idee auch eine politisch-philosophische Tragweite: Sie kehrt in Aristoteles' *Politik* wieder, im ersten systematischen Traktat der westlichen politischen Philosophie, in dem auch die Ursprünglichkeit des Ganzen gegenüber dem Teil hervorgehoben wird. Sollte das »Ganze« bspw. eine staatliche Gemeinschaft sein, die aus weiteren »Teilen« spricht: kleineren Gemeinschaften wie den Dörfern, den Haushalten und schließlich den *Einzelnen* zusammengesetzt ist, würde es sich folgendermaßen verhalten:

Auch von Natur ursprünglicher aber ist der Staat als das Haus und jeder einzelne von uns. Denn das Ganze ist notwendig ursprünglicher als der Teil, weil ja, wenn der ganze Leib dahin ist, auch nicht mehr Fuß oder Hand existiert, außer dem Namen nach, gerade wie man auch eine steinerne Hand noch Hand nennt. Jedes Ding wird nämlich durch seine besonderen Fähigkeiten (*érgon*) und Möglichkeiten (*dýnamis*) bestimmt; und wenn es diese nicht mehr besitzt, so ist es nicht mehr dasselbe Ding, und es sollte nicht mehr als dasselbe Ding bezeichnet werden, es sei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit. Daß also der Staat von Natur besteht und ursprünglicher als der Einzelne ist, ist klar. Denn wenn aber eben jeder einzelne für

sich nicht sich selber genügend ist, so verhält er sich zum Staat gerade so wie die Teile eines anderen Ganzen zu diesem letzteren; wenn er aber andererseits überhaupt nicht an einer Gemeinschaft sich zu beteiligen vermag oder dessen durchaus nicht bedarf wegen seiner Selbstgenügsamkeit, so ist er freilich kein Teil des Staates, aber eben damit entweder ein Tier oder aber ein Gott.⁷

Das Aristotelische Zitat ist zentral und für diese Studie wegbereitend. Zunächst soll noch einmal etwas pedantisch auf das Diktum Augenmerk gelegt werden: Die deutsche Übersetzung »Staat« könnte trotz ihrer augenscheinlichen Neutralität irreführend sein, denn Aristoteles spricht hier nicht von »Gesellschaft« (ein Begriff, der viel später entstand), sondern von der *Polis*, vom griechischen Stadtstaat, der an weiteren Stellen der *Politik* als *politikē koinōnía* bezeichnet wird: Politische *Gemeinschaft*.⁸ Es ist somit von »Gemeinschaft« und nicht »Gesellschaft« die Rede; diese letztere, wie in den folgenden Ausführungen deutlich sein wird, wird dem Begriff der Gemeinschaft eher entschieden entgegengestellt.

Diese politische Gemeinschaft – *wie jede Art von Gemeinschaft*, so Aristoteles – besteht *von Natur aus*. Der Bezug auf das Leben und auf die Natur kehrt vehement wieder. Gemeinschaft ist in dieser Hinsicht weder ein gesellschaftliches »Konstrukt« noch ein kultureller, konstruktivistisch geprägter Überbau, noch ein extrinsischer, sozialer »Pakt«. Sie ist vielmehr ein ursprüngliches, natürliches Faktum. Und ebenso natürlich ist das Wesen desjenigen Teils, der im Zusammenhang mit anderen Teilen die Aristotelische Gemeinschaft ausmacht: Der Mensch als politisches Tier, ein ζῷον: »Hiernach ist es klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen (zōon politikón) ist«.⁹ Ähnlich wie der Gott, welcher bei Platon ein Tier ist, gehört auch der Mensch der zōē an. Der Verweis auf die Natur und das Leben, welches Götter und Menschen in ihren jeweiligen grundlegenden Gemeinsamkeiten und gewaltigen Unterschieden vereint, taucht wieder auf.

Es ist aber ein komplexeres Verhältnis, als man denken würde – weshalb auch die Tragweite der allberühmten Definition des Menschen als zōon politikón übersehen und oft auf ein abgedroschen-erbauliches »Sozialwesen« des Menschen verflacht wird. Das Gott-

⁷ Aristoteles: *Politik*, 1253a 19–28, Hamburg: Rowohlt, 1994, S. 47–48.

⁸ Vgl. ebenda, 1252a.

⁹ Ebenda, 1253a, S. 46–47.

Tier-Mensch-Verhältnis innerhalb der Natur und desjenigen natürlichen Gebildes, das die Gemeinschaft ist, ist allem Anschein nach *hendiadyonisch*. Es sieht nämlich so aus, als wären Götter und Menschen zunächst gleich (beide sind Tiere) und würden sich doch in zweiter Instanz durch zwei hinzugesetzte, unterschiedliche bzw. fast gegenteilige Eigenschaften voneinander abgrenzen (die einen sind *selbständige*, die anderen *politische* Tiere). Wie in diesem Buch ersichtlich wird, ist eine solche *Logik des Hendiadyoins* eine tragende Querschnittfolie der Überlegungen und Analysen des Gemeinschaftsbegriffs.

An dieser einleitenden Stelle gilt es aber zunächst, den weiteren, von Aristoteles eingeführten und jedoch gegenüber der Definition des Pseudo-Platons kongruenten, wichtigen Unterschied zwischen Gott und Menschen ins Auge zu fassen: Wer nicht in der ursprünglichen Gemeinschaft lebt und dementsprechend auf die weiteren Teile der Gemeinschaft nicht angewiesen ist, der ist wohl ein nicht-menschliches Lebewesen, also ein Tier oder ein Gott. Dies stellt eine Bestätigung *e contrario* des Pseudo-Platonischen Ansatzes der oben zitierten *Definitionen* dar. Darüber hinaus drängt sich hierdurch die erste These auf, die in diesem Buch eine folgerichtige Präzisierung, Untermauerung und teilweise auch In-Frage-Stellung erfahren soll: *Gemeinschaft ist ein ontologisch Ursprüngliches*, nimmt verschiedene Formen an – wie bei Aristoteles' *Politik*: Die Haushaltsgemeinschaft, die Dorfgemeinschaft, die politische Gemeinschaft – und betrifft keine autarkischen Götter oder Tiere, sondern *hinsichtlich des Glücks nicht-selbstständige Menschen*, die zur Entfaltung und Verwirklichung ihres potenziellen Wesens – was auch immer ihr Wesen ist, und einige Indizien dafür werden die nächsten Seiten anbieten – anderer Menschen und Gemeinschaftsformen bedürfen.

Soweit ist aber noch nicht viel zum Wesen der Gemeinschaft gesagt. Auch wenn man den Blick auf den Nexus Gemeinschaft/Unselbstständigkeit des Menschen einschränkt, wird die Art dieses Verhältnisses noch lange nicht geklärt. Diese Problematik lässt sich zunächst relativ grob in einigen ersten Fragen zusammenfassen, z. B.: Wonach bedarf der bedürftige Mensch in der Gemeinschaft? Oder: Soll der Mensch unweigerlich in Gemeinschaften leben, weil er ein naturkonstitutives »Mängelwesen« ist, oder wurde er erst zum Mängelwesen, nachdem er angefangen hat, in Gemeinschaften zu leben – sprich: sich den anderen »Teilen« auszusetzen? Oder aber, mit anderen Worten: Ist die Angewiesenheit, die fehlende Autarkie des Men-

schen eine Ursache oder eine Folge der Gemeinschaft? Der Kausalzusammenhang zwischen Gemeinschaft und Bedürftigkeit bleibt weithin ungeklärt.

Aber in viel wesentlicherer Hinsicht stellt diese Arbeit die Frage – und zwar ausgehend von der Überzeugung einer »Ursprünglichkeit« der Gemeinschaft, die somit eine Hintergrundnotwendigkeit für den Menschen darstellt –, ob der gemeinschaftliche Teil-Ganzes-Zusammenhang doch nicht ein äußerst Komplexes sei. Wenn man dieses letztere Wort erst nimmt, bedeutet »komplex« nicht, wie die meisten fälschlicherweise annehmen, »schwierig«, »nicht einfach«, »kompliziert« usw., sondern grundsätzlich »verflochten«. Komplex ist vom lateinischen CUM-PLĒCTO, »mit-flechten«, »mit-knüpfen«, »mit-spinnen« abgeleitet. Eine komplexe Sache ist aus mehreren Teilen zusammengesetzt, die derart ineinander verwoben sind, dass sie vom vielseitigen, vielschichtigen, sozusagen *cum-plexen* Ganzen nicht abgetrennt werden können, ohne dass das Ganze dadurch beeinträchtigt wird.

Eine leitende Hypothese dieser Arbeit besteht darin, dass »Gemeinschaft« eine solche komplexe, »verwobene« Angelegenheit ist. Es kommt nun darauf an, die wesentlichen Teile und die Verflochtenheitsstrukturen und -modalitäten dieser komplexen Angelegenheit herauszuarbeiten und aufzuzeigen.

III

Dreh- und Angelpunkt des vorliegenden Buches ist somit der Gemeinschaftsbegriff und das Gemeinschaftsstiftende. Es ist kein Zufall, dass der Titel des Buches »Gemeinschaften« im Plural lautet. Es gibt nämlich zahlreiche – historisch qualifizierte, mögliche und reale, utopische, abgelehnte und nie erreichte, funktionale und kritikwürdige, fruchtbare und schädliche usw. usf. – Gemeinschaftsformen. Nicht jede davon ist allerdings Gegenstand dieses Buches, welches somit nicht im Geringsten so etwas wie ein enzyklopädisches »Sammelsurium« der Gemeinschaftsformen bereitstellen möchte. Vielmehr wird dabei auf die vielschattierte Logik des Gemeinschaftlichen insistiert, die dann aber selbstverständlich auch konkrete, hierbei zu analysierende Gemeinschaftsformen produziert: »Gemeinschaft« ist nämlich, wie im Folgenden deutlich werden wird, ein *produktiver Begriff*.

»Gemeinschaft« ist jedoch auch ein aus mehreren Gründen *pro-*

blematischer Begriff. Zunächst lässt sich der Begriff schwer einfangen, denn oft gleiten Thematisierungen der Gemeinschaft (wie auch in diesem Buch gezeigt wird) in Analysen der *Gesellschaftsformen*; »Gemeinschaft« tendiert dazu, von »Gesellschaft« ersetzt und abgelöst zu werden, sodass Bauman behaupten konnte, dass diejenigen, »die heute nach einer Gemeinschaft suchen, zum Los des Tantalus verdammt [sind]: Ihr Ziel wird sich ihnen auf ewig entziehen, und es ist gerade ihr leidenschaftliches Verlangen, das sein Zurückweichen herbeiführt«. ¹⁰

Außerdem ist es nicht klar, inwiefern es sich bei »Gemeinschaft« um einen *positiven* oder gar *negativen* Begriff handelt:

Gemeinschaft ist ein schillernder und mächtiger Begriff [...] Auffallend ist dabei, dass die normative Konnotation trotz der immensen Vielschichtigkeit der Verwendungsweisen zumeist *positiv* ist: Gemeinschaft gilt dem Alltagsbewusstsein als bejahenswerte Instanz, der Begriff ist aufgeladen mit emotionalen Metaphern, die Wärme, Geborgenheit, Liebe, Freundschaft und Vertrautheit symbolisieren [...] In wissenschaftlichen Diskursen ist dies erwartungsgemäß nicht immer der Fall. Letztlich ist es jedoch gerade die ambivalente Rolle von Gemeinschaft, welche die zeitgenössische Faszination und Relevanz eines Denkens und einer Politik der Gemeinschaft ausmacht. [...] Andererseits sind die Vorbehalte gegen ein naives Denken der Gemeinschaft spätestens seit den 1930er Jahren beinahe ebenso ausgeprägt: Gemeinschaft gilt zumindest im deutschen Kontext immer auch als potentiell gefährlich, totalitär und gewaltsam. ¹¹

Gemeinschaft ist von positiv über ambivalent bis hin zu totalitär und gewaltsam. Es ist ein »schillernder Begriff«, dessen Bedeutungsspektrum sehr breit und manchmal opak – wenn nicht sogar trüb – ist. Ein weiteres Problem besteht darin, dass der Bedeutungsspiegel dieses Wortes oft auch verschwommen ist, und zwar durch Interferenzen von unterschiedlichen, mächtigen Denkparadigmen, die den Begriff vereinnahmen und in ideologische Richtungen lenken. »Gemeinschaft« ist aus diesem Grund häufig dazu verurteilt, ein nicht-neutrales Wort zu sein; es ist oft historisch-nationalistisch und religiös überladen und vertritt somit einen schwierig handhabbaren Begriff.

¹⁰ Zygmunt Bauman: *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2017, S. 25.

¹¹ Hartmut Rosa u. a.: *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2010, S. 9–10. Auf Rosa 2010 ist u. a. zu einer Einführung und Systematik der Gemeinschaftsbegriffe zu verweisen.

Zu den stärksten Begriffsinterferenzen und -verschiebungen zählt durchaus die religiöse Prägung:

Von mehreren Seiten sah ich von dem Gebrauch des Wortes ›Gemeinschaft‹ Gefahren ausgehen: Unweigerlich klingt es von Substanz und Innerlichkeit erfüllt, ja aufgebläht; recht unvermeidlich hat es eine christliche Referenz (geistige oder brüderliche, kommunielle Gemeinschaft) oder eine im weiteren Sinne religiöse (jüdische Gemeinschaft, Gemeinschaft des Gebets, Gemeinschaft der Gläubigen – *'umma*); es wird zur Bekräftigung vorgeblicher ›Ethnizitäten‹ verwendet – alles dies konnte nur Warnung sein.¹²

Im engen Zusammenhang mit der »christlichen Referenz« steht ein weiterer problematischer Aspekt der Gemeinschaft, und zwar eine gewisse futuristisch-teleologische Bedeutung:

Ja, das Gemeinwohl und die Idee der Gemeinschaft sind der Idee der Menschheit konsubstantiell. Doch wie uns die Geschichte zeigt, existieren beide nur im Zustand des Ideals und Projekts. [...] Die Gemeinschaft als Verwirklichung des Gemeinwohls kann nur ein provisorischer und stets unfertiger Endpunkt sein.¹³

Gemeinschaft hat insofern nur Sinn, als sie ein nicht-abgeschlossenes, immer zukunftsorientiertes Projekt oder eine Idee, ein Plan, ein »Entwurf des Mit-Seins« ist.

Ein weiterer Grundzug des Gemeinschaftsbegriffs besteht außerdem darin – und dies wird im Folgenden besonders hervorgehoben – dass er ein regelrecht *sozialontologischer* Begriff ist, denn dieser betrifft im Wesentlichen Strukturen, die sich noch diesseits der konkreten politischen Formen und Gebilde des Politischen befinden – also *präpolitische* Strukturen:

Der Gemeinschaftsbegriff wird [...] in die Nähe einer basalen Sozialität gerückt, welche als unterschwellige Textur die gesamte Menschheit umfasst (mitunter sogar die Natur und die Gegenstände), ohne dass damit bereits die Idee gemeinsamer Werte, Traditionen, Sprache, freundschaftlicher Gefühle oder koordinierten Handelns verbunden wäre. Mit Gemeinschaft ist in diesem Zusammenhang eine ursprüngliche, vorgängige und unhintergehbare Form des ›Mit-seins‹ (Heidegger) gemeint, an der jeder Mensch notwendig und automatisch teilhat.¹⁴

¹² Jean-Luc Nancy: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Zürich: Diaphanes, 2007, S. 30–31.

¹³ Marc Augé: *Die illusorische Gemeinschaft*, Berlin: Matthes & Seitz, 2015, S. 28–30.

¹⁴ Rosa 2010, S. 21–22.

Aus all diesen Gründen soll der Versuch unternommen werden, sich eine ausbalancierte, von heterogenen Einflüssen losgelöste Interpretation des Wortes anzueignen, denn Gemeinschaft zählt, zusammen mit zahlreichen ihrer benachbarten Begriffen, höchstwahrscheinlich zu den Grundwörtern des menschlichen Daseins. Solche theoretischen Aspekte und einige damit verbundene Widersprüche und Schwierigkeiten, die in dieser Einleitung nur angerissen werden können, lassen sich an einem trivialen Beispiel kurz erproben. Stellen wir uns eine beliebige, einfache Gemeinschaftsform vor (in diesem Buch wird oft auf lebensnahe Beispiele recurriert).

Ich könnte einen Lesekreis unter Freunden veranstalten. Es soll James Joyce' *Ulysses* zusammen gelesen werden. Ich lade einige interessierte Freunde dazu ein, sich mittwochabends bei mir zu Hause zu treffen – ich werde als Veranstalter des Lesekreises einen Abschnitt aus dem *Ulysses* vorlesen, die weiteren Teilnehmenden werden erst einmal zuhören und anschließend mit mir den Text zusammen kommentieren – bis wir alle, vielleicht nach einem Jahr, das Buch fertiggelesen haben werden. Bereits dieses triviale Beispiel beinhaltet bezüglich der Klärung der Frage, was eine Gemeinschaft sei, recht viel Problematisches:

- Gemeinschaft erfordert *Subjekte* derselben: Individuen, die dazu bereit sind, den *Ulysses* zu lesen. Diese Subjekte sind zufällig auch meine Freunde – sie gehören somit einer weiteren Gemeinschaft an, nämlich meinem Freundeskreis –, welche aber innerhalb der Gemeinschaft einen weiteren Status oder eine weitere Eigenschaft annehmen, »Lesekreis-Teilnehmende«. Andere Freunde von mir besitzen diese Eigenschaft nicht – sie sind bspw. an Literatur nicht interessiert – und werden aufgrund dieses Umstands aus der *Ulysses*-Gemeinschaft ausgeschlossen. Gemeinschaft *schließt* anhand von Eigenschaften *ein* und *aus*.
- Gemeinschaft erfordert ein *Gut* der Teilnahme, was im vorliegenden Fall primär das *Buch* ist – eine *Ulysses*-Ausgabe. Diese soll zur Realisierung des Lesekreises durch ökonomische Mittel ergattert und eingesetzt werden, darf weder an Dritte weitergegeben noch beschädigt werden usw.
- Gemeinschaft erfordert ein *Projekt*: Wir lesen nicht nach Lust und Laune darauf los, sondern zu dem konkreten Zweck, den *Ulysses* regelmäßig und vollständig zu lesen und ausgiebig zu kommentieren – dieser *telos* hält die Gemeinschaft aufrecht.

- Gemeinschaft erfordert *Regeln*, »Praktiken des Kollektivs«, und zwar zahlreiche und disparate Vorgaben, z.B.: Einhaltung des vereinbarten Termins, Bereitschaft zum Zuhören, Respekt für die Diskussionsregeln und die Gesprächspartner, verbindliche Verhaltensregeln wie z.B. Ausschaltung des eigenen Handys während der Lesung, Rauchverbot usw. usf.

Ausgemacht scheint die Gemeinschaft durch diese und noch weitere Kriterien, die vielleicht als nicht hinreichende, jedoch notwendige Bedingungen zur Konstitution unserer »Gemeinschaft« eingeordnet werden könnten – wir müssen schließlich auch über eine Wohnung verfügen, welche zu anderen Zwecken (bspw. Verkauf der *Ulysses*-Ausgaben) nicht geeignet wäre; und wir brauchen zum Lesen eine Couch, Strom, Heizung, kurz gesagt Güter, die nach den sozial-ökonomischen Kriterien der Gesellschaft, und nicht irgendeiner »Gemeinschaft«, genutzt werden. Von daher die Frage: *Wie viele* Kriterien bestimmen das Phänomen Gemeinschaft? Und: *Welche* Kriterien sind rein gemeinschaftlich, ohne dass sie in gesellschaftsnormierte Strukturen wie etwa den »Besitz eines Gutes« hinübergleiten? Dieser Umstand kann auch nun in wissenschaftlicher Weise formuliert werden:

Welches Verhältnis besteht zwischen den unterschiedlichen Typen von Gemeinschaften, in die (moderne) Menschen eingebettet sind? Worin bestehen die substanziellen Schnittmengen zwischen politischer Gemeinschaft, Glaubensgemeinschaft, Tippgemeinschaft und Familiengemeinschaft? Formal betrachtet lassen sich mindestens drei Kriterien identifizieren, die für alle diese Gemeinschaftsformen eine Rolle spielen: 1. ein gemeinsames Gut wie z.B. Tradition, Erinnerung, Sprache, Territorium, Besitz oder Gefühle; 2. eine implizit oder explizit definierte Reichweite der Mitgliedschaft, z.B. ein Freundeskreis, die Menschheit oder die Nutzer einer gemeinsamen Wohneinheit; und 3. das normative und oft auch rechtliche Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, also der Freiheits-, Integrations- bzw. Unterordnungsgrad der Einzelnen im Hinblick auf die Regeln und Praktiken des Kollektivs.¹⁵

Wie im Folgenden gezeigt wird, sind solche aufgelistete Kriterien der Gemeinschaft nicht nur extrem unzulänglich, sondern sie erweisen sich in zahlreichen gemeinschaftlichen Konstellationen sogar als reduktiv, widersprüchlich, ideologisch, unfruchtbar und schließlich

¹⁵ Ebenda, S. 176.

falsch. Falsch könnte im Prinzip auch die Idee sein – dies soll aber im Folgenden einer eingehenden Prüfung unterzogen werden –, dass zur Gemeinschaftskonstitution überhaupt Kriterien erforderlich oder notwendig sind. Genauer besehen ist auch unser *Ulysses*-Lesekreis ziemlich suspekt: Obwohl dieses Beispiel die oben genannten Kriterien der Gemeinschaft völlig erfüllt, scheint dieser Lesekreis eher in eine normierte Gesellschaftsform abzudriften. Und wenn man nun auf den Sprachgebrauch die Aufmerksamkeit richten würde, würde es gleich ins Auge bzw. ins Ohr stechen, dass zu einem derart geschilderten Lesekreis sich nicht so sehr die Definition von »*Ulysses*-Gemeinschaft«, sondern »*Ulysses*-Gesellschaft« eignen würde. Deshalb könnte man die Frage stellen: Wieso hört sich »*Ulysses*-Gesellschaft« aus irgendeinem Grund besser an?

Aber selbst wenn man dem Ausdruck »*Ulysses*-Gemeinschaft« sprachliche Glaubwürdigkeit zuerkennen würde, ist es klar, dass »Gemeinschaft« in dieser Hinsicht subjekt-, gut-, projekt- und eigenschaftsbezogen zu sein scheint und deshalb labile Grenzen zur »Gesellschaft« aufweist. Dies alles schafft bezüglich eines Verständnisses der Gemeinschaft problematische Knotenpunkte, die in diesem Buch ausführlich aufgegriffen werden. Es wird sich zeigen, dass ein solcher Prototyp der Gemeinschaft, wie am Beispiel der *Ulysses*-Gemeinschaft, extrem unzulänglich und reduktiv ist, nicht zuletzt, weil solche Paradigmen des Gemeinsamen doch auf hochgradig widersprüchliche Art und Weise auf das Prinzip des *Eigenen* zurückfallen – Gemeinschaft findet in meiner *eigenen* Wohnung statt, erfordert *Eigentums*gegenstände, verleiht den Teilnehmenden einen *eigenen* Status – wobei nicht klar ist, ob dieser Status *eigen* oder *gemeinsam* ist (unter den Teilnehmenden ist der Status *gemeinsam*, im Verhältnis zu meinen anderen Freunden *eigen* – und gegenüber anderen Menschen *ausschließend*). Über solch klassische Prototypen der Gemeinschaft hat sich auch Roberto Esposito unter besonderem Bezug auf die *proprium*-Problematik kritisch geäußert:

In Wahrheit vereint all diese Konzeptionen die unreflektierte Voraussetzung, dass die Gemeinschaft eine ›Eigenschaft‹ [*proprietà*] der in ihr zusammengeführten Subjekte sei: ein Attribut, eine Bestimmung, ein Prädikat, das sie als ein und derselben Gesamtheit zugehörig auszeichnet. Oder auch eine durch ihre Union erzeugte ›Substanz‹. In jedem Fall wird sie als eine Qualität begriffen, die zu ihrer Natur als Subjekte *hinzutritt* und sie zu Subjekten auch von Gemeinschaft macht. Zu *mehr* Subjekten. Subjekte einer Wesenheit, die größer, höherstehend und gar besser ist als die einfache

individuelle Identität – die aber dennoch in jener entspringt und letztendlich deren Spiegelbild ist.¹⁶ [...] Oder auch, in scheinbar anderer Terminologie, als ein Gut, ein Wert, eine Essenz, die – je nachdem – verlorengehen oder wiedergefunden werden kann, als etwas, das uns einst gehörte und uns eben deshalb einst wieder angehören können wird. Als ein Ursprung, dem nachzutrauern, oder als Geschick, das zu präfigurieren wäre – in jener vollendeten Symmetrie, die *arche* und *telos* miteinander verbindet. In jedem Fall aber als unser ›Eigen(tlich)stes‹ [*più proprio*]. Ob es gilt, uns unser Gemeinsames zu eigen zu machen (wie für Kommunismen und Kommunitarismen), oder aber, unser Eigenes zu kommunizieren (wie für die Diskursethiken), kommt auf dasselbe heraus: die Gemeinschaft bleibt der Semantik der *proprium* doppelt verbunden. Man braucht dafür gar nicht zum postromantischen Manierismus der *Gemeinschaft* von Tönnies zurückzugehen, die der *Gesellschaft* eben aufgrund der ursprünglichen Aneignung des eigenen Wesens entgegengesetzt ist. Es genügt schon ein Hinweis auf die nüchternere, bereits weitgehend säkularisierte Gemeinschaft Max Webers, um, wenngleich entnaturalisiert, genau dieselbe Figur des Zugehörens hervortreten zu sehen.¹⁷

All diese unreflektierten Voraussetzungen, u. a. auch die postromantisch-manieristischen klassischen Ansätze der Gemeinschaft, werden im Folgenden thematisiert, insbesondere im Kapitel über *Aufteilung*. Auch das *proprium* als Prinzip der Gemeinschaft verdient eine ausführlichere Analyse – vgl. bspw. Kapitel *Teil* und *Spielbeteiligung*. Die soll aber zunächst dahingestellt bleiben, denn es kommt nun darauf an, den theoretischen Kern dieses Buches einleitend zu streifen.

IV

Gemeinschaft ist *com-munitas* – die Teilung (*cum-*) des *munus*. Aber die entscheidende Frage ist, was *munus* bedeutet bzw. *was genau* in der Gemeinschaft geteilt wird – und folglich *wie, wann, von wem* und *warum*. Die Heterogenität der Gemeinschaftsansätze und -bilder ist somit von der Fülle der Interpretationsmöglichkeiten abhängig, die dieses enigmatische Wort auslöst.

Die Bestimmung des *munus*, die das Anliegen dieser Studie ist, ist eine große Herausforderung der Philosophie und Sprachkritik. Be-

¹⁶ Roberto Esposito: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Zürich: Diaphanes, 2004, S. 8.

¹⁷ Ebenda, S. 9–10.

reits Roberto Esposito hat darauf hingewiesen, dass ein Verständnis der Gemeinschaft ein genaueres Verständnis derjenigen Dimension voraussetzt, die der *munus* ist – sowie umgekehrt viele Missverständnisse der Gemeinschaft von einer reduktiven oder missverstehenden Auslegung des *munus* verursacht werden:

Die allererste Bedeutung nämlich, die die Wörterbücher dem Substantiv *communitas* – und dem entsprechenden Adjektiv *communis* – zuschreiben, ist jene, die ihren Sinn aus dem Gegensatz zum ›Eigenen‹ bezieht. In allen neulateinischen Sprachen, aber nicht nur in diesen, ist ›gemein‹ (*commun*, *comun*, *common*, *kommun*) dasjenige, was nicht eigen ist; das beginnt, wo das Eigene aufhört: *Quod comune cum alio est desinit esse proprium* (Quint. Inst., 7, 3, 24). Es ist dasjenige, was zu mehr als einem, zu vielen, zu allen gehört – und folglich ›öffentlich‹ im Gegensatz zu ›privat‹ ist, oder ›allgemein‹ (aber auch ›kollektiv‹) im Gegensatz zu ›partikular‹. Zu dieser ersten, kanonischen Bedeutung, die auch schon im griechischen *koinos* zu finden ist – aber auch im gotischen *gemein* und in seinen Ableitungen *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung* – tritt jedoch eine weitere, die sich weniger von selbst versteht, weil sie die größere semantische Komplexität eben des Begriffes in sich greift, von dem sie abstammt: *munus* (archaisch *moinus*, *moenus*), das sich zusammensetzt aus der Wurzel **mei-* und dem Suffix *-nes*, das eine ›soziale‹ Qualität anzeigt. Dieser Terminus oszilliert in der Tat seinerseits zwischen drei untereinander nicht völlig einheitlichen Bedeutungen, welche die anfängliche Juxtaposition ›öffentlich/privat‹ – *munus dicitur tum de privatis, tum de publicis* – ins Abseits zu drängen oder jedenfalls an Relevanz zu mindern scheinen, um dafür ein anderes begriffliches Feld in den Vordergrund zu rücken, das sich insgesamt auf den Begriff der ›Pflicht‹ bzw. des ›Schuldens‹ rückführen lässt. Diese Bedeutungen sind *onus*, *officium* und *donum* (Paul. Dig., 50.16.18). Nun verhält es sich so, dass für die ersten beiden Bedeutungen der ›Pflicht‹ – und daher von ›Verpflichtung‹, ›Aufgabe‹, ›Amt‹, ›Posten‹, ›Stellung‹ – unmittelbar einsichtig erscheint, dies für die dritte aber auf den ersten Blick problematisch vorkommt. In welcher Hinsicht sollte eine Gabe eine Pflicht sein? Bestimmt sie sich nicht im Gegenteil als etwas Spontanes und somit eminent Fakultatives?¹⁸

Kommun ist immer eine bestimmte Interpretation – und eine damit zusammenhängende Lebensweise – des *munus*, die jeglichem Gemeinschaftsbegriff zugrundeliegt. Dieser *munus* ist immer und in Abhängigkeit von der Gemeinschaftsfigur, die er ausmacht, unterschiedlich. Esposito verfolgt in seiner Studie *Communitas* diesen

¹⁸ Ebenda, S. 11–12.

ritten semantischen Weg und eruiert einige Sinndimensionen des *munus*. In diese Richtung versucht er auch die Idee der *Zugehörigkeit* zu untergraben: Gemeinschaft ist ihm zufolge »weder ein Eigentum noch eine Zugehörigkeit. Es ist kein Haben, sondern im Gegenteil eine Schuld, ein Pfand, eine zu-gebende Gabe«. ¹⁹ Dies ist jedoch noch ein relativer, partieller Weg, auf dem die *com-munitas* sich bspw. an einem schattierten Verständnis der (Auf)Gabe orientiert, wie u. a. im Kapitel über *Erteilung* gezeigt wird. In diesem Buch soll auch ein wesentlicher Schritt über Espositos Theoretisierung hinaus gemacht werden, denn der *munus* erweist sich in dieser Studie als ein viel komplexerer semantischer, sprachlogischer und dementsprechend sozialontologischer Generator, der viel mehr Facetten und Gemeinschaftsauffächerungen erzeugt – in unserer Studie werden etwa zwanzig *munus*-Grundvarianten thematisiert, die jeweils weitere Unterparadigmen von Gemeinschaft generieren.

V

Philosophisch-politische Ansätze über die »Gemeinschaft« sowie historisch-traditionelle Bestimmungen der *koinonia* und der *communitas* definieren »Gemeinschaft« in der Abgrenzung zur »Gesellschaft« und orientieren sich zugleich stark am Begriff der *Teilnahme* und des *Gemeinsam-Habens*. So verhält es sich auch bei der ersten soziologischen Theoretisierung von Gemeinschaft, der zufolge »gemeinschaftliches Leben gegenseitiger Besitz und Genuß gemeinsamer Güter [ist]«. ²⁰

Die Idee der Teilnahme setzt somit traditionellerweise einen gemeinsamen Gegenstand voraus, an dem man in der Gemeinschaft teilhat; dies ist der vieldeutige *munus* des lateinischen Begriffs *com-munitas*.

Es reicht aber ein kurzer Blick in ein lateinisches Lexikon, um festzustellen, dass der *munus* der *communitas* sich nicht auf »ein gemeinsames Gut wie z. B. Tradition, Erinnerung, Sprache, Territorium, Besitz oder Gefühle« ²¹ beschränkt. Bereits ein einfaches Schul-

¹⁹ Ebenda, S. 16.

²⁰ Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: WBG, 2010, §11, S. 20.

²¹ Rosa 2010, S. 176.

wörterbuch Lateinisch-Deutsch – das somit keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder wissenschaftliche Originalität hat – weist auf ein extrem breites Bedeutungsspektrum dieses Wortes hin:

mūnūs: I. a) 1. Obliegenheit, Aufgabe, Pflicht, Beruf, Amt, Dienst **b)** Leistung, Abgabe; **2. a)** Gefälligkeit, Gnade; **b)** letzter Liebesdienst, Bestattung; **3. a)** Geschenk; **b)** Opfer(gabe); **c)** Spende e-s- Beamten an das Volk = (Fest-, Schau)Spiele; **4. a)** Theater; **b)** Kosmos.

mūnūs, ěrīs n (cf. *mūnī*) **1. a)** Obliegenheit, Aufgabe, Pflicht, Beruf, Amt, Dienst, Verrichtung, Posten, Stelle (*alcis*, zB. *servorum* Sklavendienst, *regis, civium, bestiae* Bestimmung, *legationis* Gesandtschaftsposten, *vitae, militiae*, od. *militare* Kriegsdienst, *munera rei publicae* politischer Wirkungskreis; *exsequi u. explorare, munere fungi* versehen, *munere vacare* vom Kriegsdienst frei sein; *alcis est* es ist j-s Aufgabe od. Bestimmung, *m. inf. od. ut*); **b)** Leistung, Last, Abgabe [*alci imponere*, auferlegen, *liber ab omni munere, alci remittere*]. **2. a)** Gefälligkeit, Gunsterweiterung, Gnade [*° tui muneris sum* ein Werk deiner Gnade, *munere fungi*; *bsd. ° munere alcis reim.* Hilfe od. vermitteltst einer Sache, zB. *noctis*]; **b)** (dcht., nkl.) letzter Liebesdienst, Bestattung, auch *pl. [extremum, sollemne]*. **3. a)** Geschenk, Gabe, Gratifikation, *bsd. als* pflichtmäßige Leistung od. zu einem bestimmten Zweck [*° nuptiale, ° divinum; alci mittere, ° alci alqd muneri mittere* zum Geschenk, *° alqm muneribus donare od. afficere; alcis j-s*, zB. *regis, ° Bacchi* = Wein, *° Cereris* = Brot, *° Veneris* = Schönheit, *° maris* = Perlen, Purpur; auch /, zB. *opusculum vigiliarum* Frucht; *alcis rei an etw.*, zB. *pecuniae*]; **b)** (dcht.) Opfergabe, Opfer [*munera templis ferre*]; *bsd. ° Totenopfer: c)* Spende eines Beamten (*bsd. der Ädilen*) an das Volk: Festspiel, öffentliches Schauspiel, meist *pl. [aedificium, gladiatorium; dare u. edere]*. **4. a)** (dcht. nkl.) Festspielhaus, *bsd. Theater*; **b)** / Prachtbau des Weltalls [*architectus tanti muneris*].²²

Viele der obigen Bedeutungen des *munus* und noch weitere, die in diesem Wörterbucheintrag nicht vorkommen, spielen in diesem Buch eine große Rolle. Ebenso aufmerksam werden in dieser Studie auch die Lebensbereiche mit einbezogen, aus denen die *munus*-Definitionen entstammen. Es wird hierbei somit gewagt, das Problem der Polysemie des *munus* insofern zu klären, als diese (durch Sprach- und Kulturüberschneidungen, semantische Reibungszonen, kulturologische Geflechte im Spannungsfeld von unterschiedlichen Fach- und Lebensgebieten) in das anderweitige, ebenso breite, deutsche Semantikfeld der *-teilung* übertragen wird. Dadurch werden *munus* und die

²² Langenscheidts Großes Schulwörterbuch – Lateinisch/Deutsch, Berlin/München: Langenscheidt, 1971, Stichwort *mūnūs*, S. 770.

entsprechenden Gemeinschaftsbegriffe ihre kommunitäre Bedeutung durch die Bildung derjenigen Sprachformen annehmen, die die Wurzel *-teil* und *-teilung* weiterentwickeln. Es wird hier alles Anderes als ein bloßes Sprachspiel getrieben: Wie gezeigt werden wird – und da die Sprache unsere Welt bildet –, konstituieren sich die Gemeinschaftsformen immer an einer logischen Struktur der *-teilung* heraus, die auch Lebensmodi – d. h. Interpretationen des *Teils* der Gemeinschaft – konkret bestimmt: Gemeinschaftliche Lebensformen, die immer auf unterschiedliche Art und Weise geteilt werden. Diese Sprach- und Lebenslogik soll entlarvt werden.

Der Begriff des Gemeinsamen wird in seinen zahlreichen, komplexen und miteinander verflochtenen Bedeutungsfacetten erörtert werden. Im Zuge einer kritischen Text- und Sprachbegriffsanalyse wird gezeigt werden, dass der gemeinsame »Gegenstand« der Gemeinschaft, weit davon entfernt, ein bloßer »Sozialgegenstand« zu sein, ein vielschichtiges Phänomen ist, dem in der Denkgeschichte sowie in der Alltagssprache und -kultur zahlreiche Ausdifferenzierungen entsprechen. Die Komplexität des Gegenstands der Gemeinschaft wird durch die semantische Artikulation der präpositionalen Komposita des Grundwortes »-teilung« erörtert. Dabei handelt es sich um eine Teilnahmegemeinschaft, die sich bspw. als Auf- und Ver-Teilung der Güter, als Mit-Teilung der Kommunikation, als Er-Teilung der Pflichten und Aufgaben, als Ein-Teilung der Rechte, als Beteiligung am Spiel, an der Zweiteilung des Eigen/Fremd usw. orientiert. Der Grundterminus *-teilung* gilt dabei als dynamischer semantischer Generator der Paradigmen der Gemeinschaft, die anhand der präpositionalen Differenzen und in Anknüpfung an konkrete sozialpolitische Manifestationen expliziert werden.

Dies ist der Grund, warum das Buch den Titel »*Gemeinschaft (en)*« trägt, denn dieser Begriff ist nun offensichtlich im Plural zu deklinieren; und zwar nicht aufgrund der trivialen und selbstverständlichen Tatsache, dass es zahlreiche Gemeinschaften gibt (politische, religiöse, soziale, ethnisch-kulturelle, sprachliche); sondern in viel wesentlicherer Hinsicht deshalb, weil jede einzelne Gemeinschaftsform vielfältige Paradigmen des Gemeinsamen in sich birgt.

VI

Dieses Buch ist von einer zweifachen Auffassung der Philosophie durchdrungen, die auf schematische Art und Weise als *episteme*- und zugleich *doxa*-bezogene Idee bezeichnet werden kann. Dies bedeutet, dass diese Studie mit Theorien der Gemeinschaft arbeitet (mit klassischen, neueren und originellen theoretischen Ansätzen) und zugleich durch Rekurs auf Beispiele und Exemplifikationen mit Elementen und Problematiken aus der Lebenswelt im stetigen Dialog ist. Ziel dieser Arbeit ist eine neue Gemeinschaftstheorie aufzustellen, die es nicht verschmäht, sich als theoretisch (in erster Linie sprachtheoretisch) und zugleich praktisch-philosophisch zu präsentieren.

Die im Buch präsentierte Gemeinschaft ist eben in dreifachem Sinne zu verstehen, in drei verschiedenen und doch miteinander verbundenen Perspektiven, wie diese von Hartmut Rosa auf den Punkt gebracht worden sind:

Zunächst einmal ist es sinnvoll, begrifflich erstens zwischen einem *alltäglichen* Verständnis von ›Gemeinschaft‹ zu unterscheiden, wie es etwa bei der ›Fahrgemeinschaft‹ der Fall ist, wo nur das gemeinsame Handeln einer Gruppe von Menschen gemeint ist, und zweitens einem *politisch-normativen* Begriff von Gemeinschaft, der immer dann benutzt wird, wenn eine solche Gruppe als identitätsrelevant verstanden wird. Solche Konzepte liegen dort vor, wo an die Nation, die Glaubensgemeinschaft oder auch die Familiengemeinschaft appelliert wird. Davon wiederum ist drittens der *sozialwissenschaftliche* Begriff der Gemeinschaft als analytische Kategorie zu unterscheiden, mit dem eine spezifische Form der Vergesellschaftung gemeint ist, welche Solidarität stiftet, auf einem gemeinsamen Normhorizont basiert und häufig von Affekten begleitet wird.²³

Das Alltägliche, das Politisch-Normative und das Sozialwissenschaftliche treffen in dieser Studie aufeinander, und zwar am Ort des Lebens. Der Untertitel dieses Buches lautet ›Figuren der Lebensteiligkeit‹. Die tragende Idee besteht darin, dass kein Diskurs über Gemeinschaft sinnvoll sein kann, wenn dieser sich nicht aus Elementen des konkreten Lebens und seiner gefächerten Dimensionen speist. Die Lebensteiligkeit, um die es im Untertitel geht, ist somit zunächst als Vielfalt des zuge teilten Lebens und der Lebensbereiche zu intendieren. Das (biologische, soziale, kommunitäre, kulturelle, sprachliche) Leben des Menschen, seine »Teile« (d. h. die konkreten Lebens-

²³ Rosa 2010, S. 174–175.

formen und -dimensionen in der Gemeinschaftsbereichen) und schließlich der Mechanismus der *Teiligkeit*, d.h. der verschiedenen Prinzipien, die diese Teile in Zusammenhang miteinander bringen, werden hierbei als *Figuren* des Gemeinsamen zum Thema gemacht. Diesbezüglich könnte man möglicherweise die Aussage tätigen, dass das Logisch-Gemeinsame (*munus/-teil/-teilung*) und die konkreten Gemeinschaftsformen in einem ähnlichen Verhältnis wie die ahistorische Logik und die denkhistorischen Konkretionen stehen. Der Grund für die Schwierigkeit einer Gemeinschaftsdefinition liegt nicht so sehr an den konkreten Formen der Gemeinschaft, die ja getarnte, aufzuhellende Aspekte in sich tragen und als Formen des objektiven Geistes seitens der Theorie handhabbar sind, sondern vielmehr in der nicht immer eindeutig theoretisierbaren Logik der »Instanz des Gemeinsamen«, die bei vielen Ansätzen noch ein »Rätsel« mit »nicht verfügbare[m] Charakter«²⁴ bleibt. Die Klärung dieses »Charakters« ist Anliegen des vorliegenden Buches.

Lebensteiligkeit bedeutet somit die Heterogenität der gemeinschaftlichen Lebensformen, welche doch eine ganz konkrete, dynamische Struktur aufweisen. Die Lebensteiligkeit, wie im Folgenden klar sein wird, ist eine *Mehrteiligkeit*. Damit ist kein bloßer Relativismus oder so etwas wie die Nebeneinanderreihung verschiedener Lebensformen gemeint, sondern ein Entfachungsprinzip (ein »Teiligkeitsprinzip«) des gemeinschaftlichen *munus* als einheitliches Gerüst der Gemeinschaftstheorien. Ein Gerüst, das auch in der Sprache – und somit im Denken – tief verankert ist und nur von einer regelrecht *interphilosophischen* Methode ans Licht gebracht werden kann. Es wird somit darauf abgezielt, ein *Konstituens der Gemeinschaft* zu bestimmen und dadurch ein regelrechtes »Theoriedefizit«²⁵ der Gemeinschaftsforschung zu begleichen:

Überlegungen zum Gemeinschaftsbegriff gibt es viele, dezidierte Theorien der Gemeinschaft gibt es nur ganz wenige. [...] Von der Liebes- zur Fahr- und Wohngemeinschaft, von der ehelichen über die nachbarschaftliche bis hin zur Volks- und Schicksalsgemeinschaft – was ist das geteilte und konstitutive Moment in dieser losen Aneinanderreihung? Die Tatsachen der Ansammlung von Personen im Plural? Die Intensität von Beziehungen, die über die bloss instrumentelle Vereinigung einzelner Personen hinausgehen? Ein gemeinsamer Bezugspunkt im Sinne eines gemeinschaftlichen

²⁴ Nancy 2007, S. 27.

²⁵ Rosa 2010, S. 11.

Dritten? Eine geteilte Überzeugung, ein geteilter Besitz oder ein geteiltes Schicksal, wie es insbesondere in konservativen Szenarien oftmals imaginiert wird? Der Wortstamm der ›Gemeinschaft‹ verweist zweifellos auf ein solches ›Geteiltes‹, doch was hat es damit auf sich?²⁶

Dieses Defizit wird ergänzt durch eine Theorie der Gemeinschaft, die sich an einem sprachlich-pragmatischen, vielfältigen Prinzip des *munus/-teilung* orientiert.

VII

Die vorliegende Studie ist durch eine gleichsam »polytheistische« Methode gekennzeichnet. Obwohl in erster Linie Ansätze aus philosophischen Texten im traditionellen Sinne (u. a. Platon, Aristoteles, Immanuel Kant, Max Weber, Aron Gurwitsch, Hannah Arendt, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Giorgio Agamben usw.) und philosophischer Sekundärliteratur herangezogen werden, wird im Zusammenhang damit und in interdisziplinärer Hinsicht aber auch auf extra-philosophische Texte, bspw. aus der Populärkultur (Fabel, Lieder, Werbungstexte, Bilder, Passagen aus dem homerischen Mythos, der Heiligen Schrift, Sprichwörtern usw.) und weitere nicht-philosophische Quellen eingegangen.

Die leitende Annahme dabei ist quasi »trans- und interphilosophisch«: Eine transphilosophische Methode, die sich als interkulturell (d. h. im Spannungsfeld von verschiedenen Kulturfundi) und transkulturell erweist, wo die Philosophie als Querschnittsdisziplin fungiert. Aus diesem Grund werden auch nicht-philosophische Texte in der Hypothese behandelt, da sie bedeutsame und mit philosophischer Technik zu erschließende Gemeinschaftsparadigmen enthalten. Dadurch wird die Relevanz der philosophischen Logik innerhalb der Lebensweltformen zur Geltung gebracht. Ebenfalls rekurriert die Studie auf vielfältige Disziplinen wie Linguistik, Raumtheorie, Literatur, Mathematik, Kunstformen usw. Eine ideengeschichtliche Artikulation des Nexus »*cum-munus*«, also der *-teilung*-orientierten Sprach- und Kulturgeflechte, wird sprachhermeneutisch herausgearbeitet.

Dadurch ergeben sich höchst anregende philosophische Wege, die manchmal auch Irr- und Umwege sind und in den analysierten Sprachgeflechten Entsprechung finden – durch gezielte Analyse von

²⁶ Ebenda.

unterschiedlichen Ansätzen, die hierbei durch den roten Faden der *teilungs*-Auffächerungen vereint werden.

Schließlich läuft die Studie auf die Herausarbeitung einer *sprachpolitischen Dimension* hinaus. Diese ist als Verflechtung des politischen und sozialontologischen Phänomens mit Grundstrukturen und -figuren der europäischen Sprache und Kultursprache zu verstehen. Es soll dabei ein neuer philosophischer Wortschatz des Gemeinschaftlichen rekonstruiert werden. Durch solche Streifzüge im transdisziplinären Spannungsfeld zwischen Philosophie(n) und anderweitigen Wissens- und Reflexionsbereichen, teilweise mit Anleihen bei extraphilosophischer und populärer Kultur, soll somit eine Logik des Gemeinschaftlichen gezeigt werden.

Der sich oft entziehende Begriff der Gemeinschaft wird an konkreten Beispielen aus der Lebenswelt erprobt und gemessen werden. Das sind die »Figuren« der Lebensteiligkeit. Es könnte dabei auch von »Para-digmen« der Gemeinschaft die Rede sein, in dem Sinn, dass das schwer aufzugreifende Phänomen der Gemeinschaft an wortwörtlichen para-digmatischen, lebensweltlichen Bei-Spielen ermessen werden kann, die zum Vergleich wie Meterstäbe neben den zu messenden Gegenstand gelegt werden. Die Sprache, ihre Rolle bei der Konstitution der Denkparadigmen und ihre nicht immer offensichtliche, durch philosophische Arbeit ans Tageslicht zu bringende Logik wird stetig hinterfragt werden.

Zum Schluss wird sich zeigen, dass der Gemeinschaftsbegriff und seine vielseitige Logik sich auch durch eine ausgeprägte Produktivität auszeichnen, denn es ist auch möglich, immer wieder neue Kriterien, Momente und Figuren der Gemeinschaft zu erhellen – teilweise auch zu schöpfen. Die hierbei präsentierte Gemeinschaftstheorie legt somit den Fokus auf grundlegende Mechanismen der Vergemeinschaftung²⁷ und vor allem auf die symbolischen, sprachlichen und kulturell-diskursiven Prozesse der Gemeinschaft. Auf diese Art und Weise wird versucht, einen Beitrag zum Verständnis dieses weit-

²⁷ »In der Kritik und der Absetzung von Tönnies haben soziologische Theorien vielfach hervorgehoben, dass statt von Gemeinschaft sinnvoll vielmehr von Vergemeinschaftung gesprochen werden sollte. Ein eher substantielles Begriffsverständnis würde so von einem prozeduralen abgelöst. [...] Die damit verbundenen Fragen stellen sich nochmals deutlicher, wenn man das konstruktivistische Argument ernst nimmt, dass Gemeinschaften nicht einfach da sind, sondern in komplexen kulturellen, diskursiven und symbolischen Prozessen erst als solche artikuliert und erzeugt werden« (ebenda, S. 66).

Vorwort

umfassenden und unentbehrlichen menschlichen Phänomens zu leisten. Denn es wird sich zeigen, dass im Zentrum einer Theorie der Gemeinschaftsanalyse doch der Mensch und seine im Vergleich zu den Göttern Nicht-Selbständigkeit, in einem Wort: *Das Menschliche*, stehen.