

Roth, Steffen

**Book Part — Accepted Manuscript (Postprint)**  
**Kommunitarismus und Sozialismus**

*Suggested Citation:* Roth, Steffen (2000) : Kommunitarismus und Sozialismus, In: Abel, Werner (Ed.): Das 20. Jahrhundert. Zwischen Rebellion und Resignation, Verlag Neues Leben, Berlin

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/104595>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*

# KOMMUNITARISMUS UND SOZIALISMUS

*Steffen Roth*

In:

Abel, Werner (Hrsg.) Das 20. Jahrhundert. Zwischen Rebellion und Resignation, Berlin, Verlag Neues Leben, 2000.

## 1 Zeitdiagnose

Es ist eine der geläufigen Selbstdiagnosen unserer Zeit, die Ursachen für die aktuellen Probleme moderner Gesellschaften im übersteigerten Individualismus ihrer Mitglieder zu vermuten: Anklagen gegen Egoismus und verantwortungsloses Anspruchsdenken haben Konjunktur, den zwischenmenschlichen Beziehungen wird ein Mangel an Wärme, Respekt und Mitgefühl attestiert.

Vor diesem Hintergrund sind auch gängige Sozialstaatsmodelle in die Kritik geraten. Statt Menschen zu Selbstverantwortung, Engagement und gegenseitigem Respekt anzuregen, Sorge die *Wohlfahrtsbürokratie* dafür, dass sie „... ihr Leben lang pubertäre, narzisstische Egoisten ...“ (Weizsäcker 1999, 91) bleiben.

Weitere, oftmals komplementäre Argumentationsfiguren thematisieren die wirtschaftliche und politische Praxis westlicher Demokratien nicht weniger grundsätzlich: Schlagwörter wie *Konsumzwang* und *Zuschauerdemokratie* machen die Runde, und aufgrund von Befunden zur *Individualisierung und Enttraditionalisierung von Lebensformen* (z.B. Beck 1986) kann die fortschreitende Auflösung familiärer wie nachbarschaftlicher Gemeinschaften – als den Kerneinheiten demokratischer Gesellschaften – beklagt werden.

Jenseits des Atlantik ist es mit dem Kommunitarismus mittlerweile einer politischen Bewegung gelungen, Stimmungen dieser Art zu bündeln und sich mit dem erklärten Ziel der Wiederbelebung gemeinschaftlichen Denkens als politische Alternative zu präsentieren. Seit geraumer Zeit schon werden in den USA kommunitaristische Forderungen weit über akademische Kreise hinaus diskutiert, und mit dem Sozialwissenschaftler und Philosophen Amitai Etzioni verfügt die Bewegung gar über einen Vertreter im engsten Beraterkreis um Präsident Bill Clinton.

In Deutschland dagegen stellt Kommunitarismus eine eher unbekannte Größe dar. Denjenigen aber, denen er dennoch ein Begriff ist, gibt er quer durch die politischen Lager sowohl zu Hoffnungen als auch zu Sorgen Anlass. Der Grund für diese Spaltung liegt vor allem im ausdrücklich positiven Rekurs auf den *Gemeinschaftsbegriff*, dem zum einen eine spezifisch deutsche Deutung anhaftet, mit der er in hohem Maße belastet ist. Zum anderen verfügt die Gegenüberstellung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies) ihrerseits über eine lange und vielschichtige Tradition, die gemeinschaftliches Denken entsprechend für die unterschiedlichsten politischen Bewegungen anschlussfähig macht(e).

Schlussendlich lässt sich die „kommunitaristische Ambivalenz“ (Reese-Schäfer 1996, 3) aber auch in gewissem Maße als das hausgemachte Phänomen einer Bewegung erklären, die sich betont als bunt und vielschichtig präsentiert.

Dieser Vielschichtigkeit soll im folgenden damit Rechnung getragen werden, dass auf die von Walter Reese-Schäfer (1994) im gleichnamigen Buch gestellte Frage „Was ist Kommunitarismus?“ im Rahmen dieser Arbeit eine dreidimensionale Antwort gegeben wird: das Phänomen Kommunitarismus kann demnach zum einen als eine bestimmte Position innerhalb einer primär akademischen Kontroverse, zum anderen als eine gesellschaftliche Bewegung und letztlich als politisches Programm skizziert werden (2). Diese programmatische und Begriffsbestimmung wird ergänzt durch den Versuch, die Aktualität und Wirkung kommunitaristischer Forderungen auch für Deutschland nachzuweisen, bevor dann Fragen wie: Wem nutzt Kommunitarismus? (3) und: Was können Sozialisten vom Kommunitarismus lernen? (4) beantwortet werden sollen.

Ein letztes Beispiel zum Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus (5) und perspektivische Schlussbetrachtungen (6) sollen die Arbeit abrunden.

## **2 Was ist Kommunitarismus und wo gibt es ihn?**

Zunächst einmal gilt es also, den Oszillationsradius des schillernden Begriffs Kommunitarismus genauer abzustecken, dessen kleinster gemeinsamer Nenner zunächst lediglich der Gemeinschaftsbegriff zu sein scheint, genauer gesagt: dessen hoffnungsvolle Verwendung im Hinblick auf gesellschaftliche Verwerfungen.

Neben einer Vielzahl von Sozialwissenschaftlern (z.B. Joas 1993; Junge 1995) haben sich diesem Anspruch vor allem Axel Honneth (1993; 1994; 1999) sowie der bereits zitierte Politikwissenschaftler Walter Reese-Schäfer (1994; 1996) gestellt. Gemein ist dabei allen Autoren eine ambivalente Einschätzung ihrem Forschungsgegenstand gegenüber: Es finden sich War-

nungen vor autoritären Tendenzen innerhalb des Kommunitarismus bei gleichzeitiger Würdigung eines möglichen Reform-Potenzials.

Zunächst ist kommunitaristisches Denken aber der Versuch, „... die in unseren westlichen Gesellschaften vorherrschenden philosophischen und politischen Konzeptionen einer gründlichen Selbstreflexion und Kritik von innen zu unterziehen.“ (Reese-Schäfer 1994, 7), und die entscheidende Frage die nach der Perspektive, die beidem zugrunde gelegt werden soll. Oder schlichter: Worin hat der Kommunitarismus seinen Ursprung?

### ***Akademische Kontroverse***

Am Anfang der Debatte, in deren Verlauf sich der Kommunitarismus als politische Bewegung zu formieren begann, stand ein Buch, das sehr schnell als eines der Hauptwerke der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gehandelt wurde. Mit seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ (1971) hat John Rawls „... den bislang anspruchsvollsten Versuch einer modernen Konzeption zur universalistischen Begründung der politisch-ethischen Grundüberzeugungen der westlichen Demokratien vorgelegt“ (Meyer 1996, 39).

Ausgehend von der Frage, was der Ursprung einer gerechten Gesellschaft sein könne, formulierte er vertragsrechtliche Grundprinzipien, d.h. jene „... Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ (Rawls 1998, 28). Um diese Grundsätze logisch erschließen zu können, bedient er sich eines ebenso schlichten wie souveränen Gedankengangs: wenn eine wie auch immer geartete Gruppe von Menschen ohne Wissen um ihren künftigen Platz in der Gesellschaft - unter dem Legion gewordenen „*Schleier des Nichtwissens*“ (ebd., 159) also - eine Gesellschaftsordnung entwerfen würde, dann würde dieser ein Höchstmaß an Gerechtigkeit zugrunde liegen. Gerechtigkeit wiederum ist für Rawls „... die erste Tugend sozialer Institutionen“ (ebd. 19), was für ihn bedeutet, dass allgemeingültige individuelle Rechte und *individuelle Freiheit* Vorrang haben müssen vor allen Konzepten eines *Gemeinwohls* oder eines guten Lebens.

Genau das von Rawls postulierte Primat der individuellen Rechte und Freiheit war es aber, das diejenigen seiner Kritiker angriffen, die sich heute der kommunitaristischen „Szene“ zu-rechnen lassen: so argumentierten „... vor allem Autoren wie Charles Taylor und Alasdair McIntyre (...), daß liberale Gesellschaften auf einem Mindestmaß an Gemeinsinn beruhen, das durch den Liberalismus bei der Begründung der individuellen Autonomie und Wahlfreiheit in Anspruch genommen wird“ (Meyer 1996, 41). Ohne ein solches Mindestmaß an Gemein-

schaftsbindung also, seien auch liberal-demokratische Gesellschaften nicht in der Lage, die „freiheitsverbürgenden Institutionen aktiv am Leben zu erhalten“ (Honneth 1993, 15).

Das Credo der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus lautet demzufolge: nur auf Grundlage abstrakter Prinzipien, aber ohne Identifikation mit einem Gemeinwesen, ohne ein gewisses Maß an *Patriotismus* (Taylor 1993, 111; McIntyre 1993, 84ff) also, zehren freiheitliche Gesellschaften von ihrer Substanz.

Gerade aber an einer Vokabel wie Patriotismus lässt sich die Ambivalenz der Bewegung, lassen sich die mit ihr verbundenen Hoffnungen wie Sorgen exemplarisch nachvollziehen: dem *gemäßigten Kommunitaristen* Charles Taylor ist Patriotismus schlicht „das Band der Solidarität“ (Taylor 1993, 111), angesiedelt „irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits“ (ebd.). Einem *kulturpessimistischen Kommunitaristen* wie Alasdair McIntyre jedoch ist er Ausgangspunkt für Denkfiguren, an deren Ende der national-konservative Adam von Trott - der „... sich zum Schein mit der Sache Nazideutschlands identifizieren und so nicht nur die Sache seines Landes (...), sondern auch, als unvermeidbare Konsequenz, die Sache der Nazis“ (McIntyre 1993, 97) unterstützen musste – als Prototyp eines Patrioten gehandelt wird.

McIntyre und Taylor stellen also gewissermaßen zwei Pole der kommunitaristischen Bewegung dar, zwischen und neben denen eine Vielzahl weiterer Theoretiker (z.B. Sandel, Walzer) steht: so stehen auch Autoren wie Robert Bellah für eher konservativ inspirierte Tugend- und Moraldebatten sowie das Einklagen einer neuen Zivilreligion, Martha Nussbaum mit ihrem Konzept eines sozialdemokratischen Aristotelismus oder Ben Barber's Modelle für kommunale Graswurzeldemokratie aber für originär linke Forderungen nach einer gerechten Weltordnung und mehr Partizipation.

### ***Gesellschaftliche Bewegung***

In den USA ist weder der Begriff des Patriotismus noch der der Gemeinschaft ähnlich vorbelastet wie in Deutschland, und in den Beschwörungen einer Zivilreligion atmet der „Spirit of '76“ (Bercovitch 1988, 31). Der Rückgriff auf kommunitaristische Positionen vollzieht sich demnach auch als allgemeinverständlicher Appell an die *gesellschaftliche Basis*, die die gemeinschaftliche Solidarität freier Individuen darstellt (vgl. Murswieck 1998, 718).

Die US-amerikanische Präsidentschaftswahl des Jahres 1992 konnte daher „... von kommunitaristischen Themen (...) bestimmt und (...) von Bill Clinton nicht zuletzt auch mit dem Appell an den Gemeinsinn und Bürgersinn gewonnen“ (Reese-Schäfer 1994, 9; vgl. auch Vorländer 1998, 282) werden.

Dennoch verwunderlich war diese Tatsache vor dem Hintergrund, dass in den vorangegangenen Wahlen Kandidaten den Sieg davon getragen hatten, die sich neben aggressiven nationalistischen Tönen vor allem durch ein Bekenntnis zu einem konservativen Laisser-faire Liberalismus ausgezeichnet hatten (Reagan, Bush).

Der Grund für den entsprechenden Sinneswandel wird – auch nach Einschätzung der Kommunitarier – in der Tatsache gesehen, dass sich das politische Klima der Vereinigten Staaten gewandelt hatte: „Der Zeitgeist war nicht mehr zufrieden mit dem Liberalismus der Gier und rücksichtslosen Selbstbereicherung“ (Reese-Schäfer 1994, 9). Es scheint, als ob seit Ende der 80er Jahre eine wachsende Mehrheit der US-Amerikaner unter einem Gefühl der sozialen Kälte und des ungebremsten Individualismus gelitten und sich um die rhetorischen Feuer derjenigen geschart hätte, die ausreichend Wärme versprochen.

Auch Mitte der Neunziger warteten Sozialwissenschaftler wie Robert Putnam noch mit empirischen Arbeiten auf, auf deren Grundlage sie den fortschreitenden Zerfall sozialer Netzwerke und die zunehmende Vereinzelung beklagen konnten. Anhand detaillierter Zeitreihen versucht der Autor z.B. im Bereich des sozialen und politischen Engagements einen stetigen Rückgang um bis zu 56% (1973-1993) nachzuweisen (vgl. Putnam 1999, 32), der insbesondere vor dem Hintergrund als dramatisch erscheine, dass ehrenamtliche Aktivität der Bürger die Lücken des grobmaschigen sozialen Netzes der USA schließe und so einen unverzichtbaren Beitrag für das Funktionieren der Gesellschaft leiste.

Bereits Mitte der 80er Jahre hatte ein Team um den erwähnten Sozialwissenschaftler Robert Bellah diese einstmals so vitalen, sozialen „Gewohnheiten des Herzens“ (vgl. Reese-Schäfer 1994, 75ff) der US-Amerikaner genauso entdeckt wie die Tatsache, dass sie immer weniger zum Zuge kommen könnten. Und die Hauptadressaten der daraus abgeleiteten Rhetorik können auch ausgemacht werden: es spricht „... sehr viel dafür, die Entstehung des derzeitigen kommunitaristischen Impulses in den USA als Gegenreaktion der Mittelklasseprogressiven, der Basisdemokraten usw. ...“ (Reese-Schäfer 1996, 5) auf die neoliberalen Elemente des US-amerikanischen Konservatismus zu verstehen. Auf die *neoliberalen Elemente* wohlgerichtet, denn in den Bereichen Familien-, Sozial- und Kulturpolitik orientiert sich der Kommunitarismus gerade an originär konservativen Forderungen.

### ***Politisches Programm***

Wie bereits in der Einleitung erwähnt gilt der Sozialwissenschaftler, Philosoph und Präsidentenberater Amitai Etzioni als der Kopf der kommunitaristischen Bewegung. Dieser Status gründet sich neben der von ihm federführend betriebenen Installierung eines kommunitaristi-

schen Netzwerkes nicht zuletzt darauf, dass er in seinem Buch „Die Entdeckung des Gemeinwesens“ (1995) auf Grundlage der Vorarbeit seiner Gesinnungsgenossen jene vielfältigen Forderungen zu einem politischen Programm bündelte, die noch heute die Eckpunkte kommunitaristischer Politik ausmachen, und im folgenden stichpunktartig zusammengefasst werden sollen:<sup>1</sup>

- Konsequenter Dezentralismus: Etzioni geht davon aus, dass Verfallserscheinungen wie Politikverdrossenheit und Nischendenken aus einem Gefühl der Entfremdung resultieren. Dem kann nur dadurch begegnet werden, dass untergeordneten Instanzen oder kleineren Gemeinschaften Entscheidungsbefugnisse rückübertragen werden, und Menschen so wieder das Gefühl bekommen, in ihrem direkten Lebensumfeld Einfluss nehmen zu können. Dezentrale Verwaltungsstrukturen stärken also Identifikation mit dem Gemeinwesen und fördern so Engagement.
- Subsidiaritätsprinzip: eng mit der vorangegangenen Forderung verbunden ist auch Etzionis ablehnende Haltung gegenüber jeglicher Art zentral organisierter Wohlfahrts- oder Sozialstaatlichkeit. Zwar gibt es wichtige Aufgaben, die nicht auf lokaler oder regionaler Ebene gelöst werden können, „... aber jede unnötige Aufgabenverschiebung auf höhere Ebenen schwächt die Teilgemeinschaften“ (Etzioni 1995, 290). Was also vor Ort geleistet werden kann – wie z.B. die Betreuung von Kranken, Straffälligen oder Obdachlosen sowie die Gewährleistung der öffentlichen Sicherheit – soll auch vor Ort geleistet werden. In diesem Zusammenhang nennt er Stichworte wie Bürgermillizen, medizinisches Laientum, etc.
- Stärkung der moralischen Stimmen: keine Gemeinschaft kann nach Etzioni bestehen, ohne dass ihre Mitglieder Zeit und Kraft in gemeinsame Projekte stecken. Daher ist es unablässig, jene Stimmen zu reaktivieren, die sich „... an unser besseres Ich, (...) an unsre Fähigkeit zu vernünftigem Denken und ethischem Handeln“ (ebd., 283) wenden. Nachdem sich in einem diskursiven Prozess auf bestimmte verbindliche Normen geeinigt wurde, ist es notwendig, dass auf die Einhaltung dieser Normen auch von jedem Mitglied der jeweiligen Gemeinschaft bestanden werden soll. Die heutige „... Scheu, moralische Ansprüche

---

<sup>1</sup> Wie stark und subtil dieses Programm sich bisweilen auf die US-amerikanische Mittelklasse orientiert, lässt sich auch mit Verweis auf eine Arbeit von Barbara Ehrenreich andeuten: dort bringt sie die Sprache auf symbolisch aufgeladene Kriminalitätsfurcht sowie *undifferenzierte Drogenhysterie*, und beobachtet den zunehmenden „Rückzug dieser Mittelklasse von öffentlichen Territorien und Dienstleistungen – Schulen, Parks, öffentliche Verkehrsmittel - und eine zunehmende Tendenz, diese öffentlichen Ausgaben nicht mehr zu unterstützen“ (Noller 1996, 219). Zumindest rechtfertigt Etzioni dieses Verhalten als logische Konsequenz liberaler Atomisierung und verspricht mittelklassefreundliche, kostengünstige Alternativen durch Selbsthilfe und Stärkung der Moral.

anzumelden, behindert die alltägliche soziale Etablierung der Moral“ (ebd., 40), und muss demzufolge abgebaut werden.

- **Starke Demokratie:** die Stärkung der moralischen Stimmen kann nur geschehen, wenn diese Stimmen durch den Rückhalt der Mehrheit, idealer Weise aller Mitglieder einer Gemeinschaft legitimiert worden sind. Daher gilt es nach Etzioni, einen „... wirklich repräsentativen, partizipatorischen und kommunitären Staat, der für alle Mitglieder der Gemeinschaft da ist“ (ebd., 284), zu schaffen.
- **Neue Familienpolitik:** der primäre Ort der Erziehung zu gegenseitiger Verantwortung ist nach Etzioni die Familie. Demzufolge haben Eltern die moralische Verpflichtung, von ihrem bisherigen Karriere- und Konsumstreben Abstand zu nehmen und Prioritäten zugunsten der Erziehung ihrer Kinder zu setzen. Entsprechend sollen Arbeitgeber Eltern maximale Flexibilität einräumen. Darüber hinaus ist er der Ansicht, dass eine Zwei-Eltern-Familie Erziehungsaufgaben besser als Alleinerziehende wahrnehmen kann. Folglich müssen Scheidungen erschwert und Familienberatungsstellen eingerichtet werden.
- **Die Lücke zwischen Recht und Rechtschaffenheit schließen:** was „... Recht ist, muss nicht Recht sein“ (ebd., 294). Zwischen Gerechtigkeitsanspruch und dem, was sich mit Begriffen wie Anstand und Verantwortung, Gemeinwohl verbindet, klafft nach Etzioni eine breite Lücke. Diese gilt es zu schließen, insbesondere dadurch, dass ein durch die moralischen Stimmen herbeigeführter Einstellungswandel das entstandene Vakuum füllt.
- **Balance zwischen Rechten und Pflichten:** nach Etzioni herrscht in der gegenwärtigen liberalen Kultur ein Rechtsverständnis vor, das von einem „... Mißverhältnis von Ansprüchen und Verantwortungsbewusstsein ...“ (ebd., 4) geprägt ist. Daher fordert er die Neuverknüpfung von Rechten und Pflichten dergestalt, dass es als unmoralisch gelten muss, wenn man Rechte fordert, ohne gleichzeitig Pflichten zu übernehmen. Ebenso müsse auch die Überzeugung kultiviert werden, dass „... manche Pflichten keine Rechte nach sich ziehen...“ (ebd., 5).

Soweit zu den Eckpunkten des Kommunitarismus. Vor diesem Hintergrund stellt er sich als eine politische Bewegung dar, die ausgehend von einem gemeinschaftlich geprägten Menschenbild eine Reform des liberalen Gesellschaftsmodells unter den Prämissen der Dezentralität, der Selbstverantwortung, des Gemeinnsinns und der Partizipation anstreben und sich für eine Wiederbelebung der republikanischen Tugend- und Gemeinwohltradition der frühen Vereinigten Staaten einsetzen.



### ***Kommunitarismus in Deutschland***

In den USA ist Kommunitarismus also programmatisch gebündelt und wirkmächtig. Und plötzlich ist auch in Deutschland der *Gemeinwohl-Begriff* wieder da (vgl. DLF, Studiozeit vom 28.6.2000). Plötzlich wirbeln Schlagwörter wie Zivilgesellschaft, Selbsthilfe und Ehrenamt wieder verstärkt durch den politischen Diskurs: „Bürgerschaftliches Engagement ist ein Modebegriff, der Hit der Saison, wenn man sich die Programme von Akademien und Tagungsstätten anschaut“ (Roth 1999, 3).

Es ist selbstverständlich berechtigt zu fragen, ob sich dieses Phänomen tatsächlich auf die Wirkung kommunitaristischen und damit zunächst einmal US-amerikanischen Denkens zurückführen lässt. Denn gerade in Europa hat das Denken in politischen Gemeinschaften eine eigene, ungleich längere Tradition, mit der sich Stichworte wie christliche Subsidiarität, Romantik und Neoaristotelismus oder eben Namen wie Thomas von Aquin, J. G. Herder und Hannah Arendt verbinden lassen. Müsste man daher nicht besser von einer gewissen Wahlverwandtschaft zwischen Kommunitarismus und einer eigenständig betriebenen Pflege gemeinschaftlichen Denkens in Europa, speziell in Deutschland sprechen? Von einer Art Parallelentwicklung also statt von einem direkten Zusammenhang?

Aber auch das angenommen müsste zumindest das Ausmaß eben jener Wahlverwandtschaft von Interesse sein, wofür ein Vergleich aufschlussreich wäre: Es könnten z.B. Inhalte der deutschen Sozialstaats-Debatte kontrastiert werden mit den kommunitaristischen Kernforderungen nach Dezentralität, Selbstverantwortung, Gemeinsinn, moralischer Neuorientierung und aktiver Teilhabe am Politischen<sup>2</sup>.

Es geht aber auch wesentlich plastischer: „Daß Etzioni gleichwohl (...) Tony Blairs Ohr hat und den Gedankenaustausch mit deutschen Politikern wie Rudolf Scharping und Kurt Biedenkopf pflegt, zeigt, daß der Mann den Nerv trifft“ (FR vom 10.11.1997). So der enthusiastische Kommentar einer deutschen Zeitung. Daneben rechnet Etzioni selbst auch Joschka Fischer zu denjenigen, die kommunitaristische Ideen vertreten, „... auch wenn sie das Wort Kommunitarismus nicht im Munde führen“ (Etzioni 1995, IX).

Der direkte Bezug auf die Bewegung scheint zwar tatsächlich unbeliebt zu sein: selten dass selbst weniger populäre Politiker wie Thomas Gaus (CDU) oder Winfried Kretschmann

---

<sup>2</sup> Außergewöhnlich instruktiv hierfür sind z.B. die *Antworten für Deutschland* der CDU/CSU-Bundestagsfraktion auf die Frage nach dem *Sozialstaat der Zukunft*: „Solidarität und Subsidiarität sind tragende Prinzipien unserer Sozialpolitik. (...) Halt findet der Mensch in lokalen Gemeinschaften (...). Aus der Erkenntnis, auf Gemeinschaft angewiesen zu sein, muß auch die Bereitschaft folgen, sich für diese einzusetzen. Es gilt, (...) der Auflösung der sozialen Gemeinschaft im Zeichen eines überzogenen Individualismus entgegenzuwirken“ (vgl. <http://www.cdcsu.bundestag.de/prog/sozial.htm>).

(B90/Die Grünen) ausdrücklich von kommunitaristischen Elementen innerhalb der eigenen Parteiprogramme sprechen. Nach Rudolf Scharping aber, in der ZEIT vom 22.9.1995 in Bezug auf den Kommunitarismus befragt, wäre zumindest der „... Sozialdemokratie in Deutschland eine ähnliche Bewegung als Partnerin hoch willkommen“ (ebd., 33).

Bis zu einem gewissen Grad scheint sich Scharpings Wunsch mittlerweile erfüllt zu haben: mit dem Schröder-Blair-Papier<sup>3</sup> haben Fragen wie „Kommunitaristisches Denken – Ein angelsächsischer Sonderweg oder auch für uns eine hilfreiche Antwort auf Globalisierungsercheinungen?“ (Reese-Schäfer 1999) an Fragecharakter verloren.

Das Leitbild der britischen wie der deutschen Regierung ist mittlerweile der *aktivierende Staat*, dem nun die *aktive Zivilgesellschaft* gegenübergestellt wird. Und während Mancher noch immer skeptisch anmerkt, dass niemand wisse, was Zivilgesellschaft eigentlich genau sei, ist sich Schröder samt weiterer 13 Staats- und Regierungschefs im Rahmen der Abschlusserklärung des Berliner Gipfels *Modernes Regieren im 21. Jahrhundert* gar schon soweit sicher, dass sie „... für das neue Zeitalter erneuert werden muss. Dem dynamischen Markt muss eine starke Zivilgesellschaft gegenübergestellt werden, die sich nicht auf Vorurteile, sondern auf vereinbarte Regeln stützt (...). Wir brauchen ein neues Gleichgewicht zwischen Rechten sowie Verantwortlichkeiten als Grundlage für starke Gemeinschaften“ (in: DFL, Studiozeit vom 28.6.2000). Entsprechend müssen auch die Verantwortlichkeiten zwischen Staat und Zivilgesellschaft neu definiert werden: „Für Probleme von unten kann es auf Dauer keine Lösungen von oben geben“ (Schröder auf dem Bundesparteitag der SPD vom 7.12.1999).

In dieser Hinsicht stimmig ist es, dass sich der Bundestag im Rahmen einer Enquete-Kommission um Bestandsaufnahme und Perspektiven von Selbsthilfe-Netzwerken auf Grundlage ehrenamtlichen Engagements bemüht. Und nachdem rückwirkend zum Jahresbeginn 2000 das Stiftungsrecht novelliert wurde, kann sich Gemeinwohlorientierung auch wesentlich unkomplizierter beweisen: Nun sei intelligente Gesellschaftspolitik sogar in Zeiten knapper Kassen möglich, so die Stellungnahme der Grünen Bundestagsfraktion<sup>4</sup>; oder deren Abschied intelligent inszeniert: „Der Staat schleicht sich aus der Verantwortung“, titelt die ZEIT (23/2000).

Insgesamt scheint der Übergang von der *Bonner* zur *Berliner Republik* für noch ein wenig mehr zu stehen als nur den Abschied von *welfare as we know it*. „Auf der Suche nach einem

---

<sup>3</sup> Aus seiner starken Sympathie für kommunitaristisches Denken macht der britische Soziologe Anthony Giddens keinen Hehl. Er zählt zu den engen Beratern von Premierminister Tony Blair.

<sup>4</sup> Unter: <http://www.gruene-fraktion.de/uthem/wirtschaft/stiftungsrecht.htm>

Leitbegriff, der (...) als Orientierungsmarge beim Umbau des Sozialstaates dienen kann, stieß die Entourage des Kanzlers offenbar auf *Gemeinwohl*“ (Herfried Münkler im Tagesspiegel vom 28.10.1999), zugunsten dessen *Gerechtigkeit* als Leitprinzip schrittweise verdrängt werde.

Es scheint, als ob es um eine geistig-moralische Wende ginge, die in ihrer Art die Dimensionen der konservativen Rhetorik der 80er sprengt. Denn dass sich die Politik zur Begründung ihrer Entscheidungen auf das Gemeinwohl beruft habe man lange nicht mehr beobachten können, so der Berliner Politologe Herfried Winkler im Deutschlandfunk (Studiozeit vom 28.6.2000).

Es scheint also, als ob die Grundüberzeugungen des Kommunitarismus mittlerweile auch in Deutschland auf beachtliche Resonanz stoßen. Und wer dennoch nicht von einem direkten Einfluss sprechen will, wird zumindest zugeben müssen: Der politische Diskurs hierzulande verfügt immerhin über ein außergewöhnlich hohes Maß an Anschlussfähigkeit an kommunitaristische Positionen.

### **3 Praktischer Kommunitarismus und: wem nutzt er?**

Bisher war die vorliegende Arbeit versucht, neutral zu bleiben; so wird es auch mit Ausnahme dieses eher essayistischen Abschnittes bleiben. Ich halte es trotzdem für angebracht, an dieser Stelle eine gewisse Trennung zu markieren: Ich werde im folgenden verstärkt eigene Gedanken einbringen, was auch in einer Veränderung des Sprachstils erkennbar sein soll und insofern sinnvoll ist, als dass dem Personalpronomen *Ich* für den noch ausstehenden Vergleich von Kommunitarismus und Sozialismus eine gewisse Bedeutung zukommen wird.

Soweit ich es aber verstanden habe, würde ein Kommunitarier mein Bemühen um Objektivität ohnehin entweder als Ideologie oder falsche Zurückhaltung kommentieren und um *starke Wertungen* (Taylor) geradezu bitten. Denn nur auf deren Grundlage könne im Rahmen eines Diskurses ein breiter Konsens erzeugt werden, der als Ausgangspunkt zur Formulierung neuer verbindlicher *moralischer Landkarten* verwandt werden kann. Trotzdem ich also der Meinung bin, dass die gegenwärtig gültigen Landkarten, wenn, dann keine Korrektur in Richtung mehr Moral und Tugend benötigen, nehme ich die Einladung an, und zwar in der Gewissheit, dass ein Diskurs nicht notgedrungen in einem kommunitaristischen Konsens münden muss.

Über den Kommunitarismus bzw. über die von ihm motivierte Kritik am Liberalismus wurde seit Aufkommen der Bewegung viel diskutiert. Eine Frage, die in diesem Zusammenhang allerdings keine Rolle zu spielen scheint, ist eine ganz simple: Wer kann sich von in die Tat

umgesetzten kommunitaristische Forderungen Hoffnung, Entlastung oder greifbare Vorteile versprechen. Die bisher unbeantwortete Frage lautet also: *Wem nutzt Kommunitarismus eigentlich?*

Ich habe den Kommunitarismus bislang als *Mittelklasse-Phänomen* tituiert, was die Frage jedoch kaum hinreichend beantwortet: zum einen sind Mittelklasse oder Mittelsicht äußerst vielschichtige Begriffe, zum anderen könnte argumentiert werden: Hoffnungen vom Kommunitarismus als Mittelklassenideologie könnten sich vor allem diejenigen machen, die ihre Schichtzugehörigkeit gefährdet sehen oder auf die der Begriff gar nicht mehr zutrifft (*falscher Mittelstand*).

Es scheint mir daher instruktiver, mögliche Antworten direkt von den zentralen Punkten des Kommunitarismus her abzuleiten. Einer der zentralsten hierbei dürfte das Argument sein, dass jede Gesellschaft zu jeder Zeit auf lokale Gemeinschaften und Bürgertugenden angewiesen ist. Und da Kommunitaristen zunehmend deren Verschwinden diagnostizieren, ist es folgerichtig, dass sie deren Re-Installation fordern.

### ***Praktischer Kommunitarismus***

Tatsächlich ist es ein in den Sozialwissenschaften wie auch im öffentlichen Diskurs oft thematisiertes Problem, dass sich aus der liberalen Staatskonzeption heraus Probleme mit der Erwirtschaftung sog. öffentlicher Güter ergibt. Die *atomischen Individuen* verhalten sich in entsprechenden Situationen gerne als „Trittbrettfahrer“ (M. Olson), d.h. sie profitieren von öffentlichen Gütern, zu denen sie selbst keinen Beitrag geleistet haben.

Das Kernproblem vermuten die Kommunitaristen in der Tatsache, dass in liberalen Gesellschaften heutiger Prägung den einzelnen Individuen unveräußerliche Rechte unabhängig von ihrem Engagement fürs Gemeinwesen zugesprochen werden. Oder um es plastischer zu formulieren: „Zu viele Rechte, zu wenig Pflichten“ (Etzioni).

Demgegenüber präsentiert sich der Kommunitarismus gerne als das „Ende allen Schnorrertums“ (Michael Walzer). Zu bewerkstelligen sei dies vor allem dadurch, dass die Rechte des Individuums und die der Gemeinschaft einander die Waage halten sollen. Sowohl aus der Formulierung als auch aus den angebotenen Lösungen ergeben sich weitreichende Konsequenzen:

Kombiniert man das *Ende allen Schnorrertums* mit dem dezentralen Grundtenor sowie der Subsidiaritätsrhetorik der Bewegung, so macht ein weiterer Satz Walzers schnell einen ganz

eigenen Sinn: „Gute Zäune ergeben gute Gesellschaften“<sup>5</sup>. Das Bild sieht demnach so aus: Man will Schmarotzern das Wasser abgraben, verlagert also die Entscheidungsgewalt über die Verteilung der entsprechenden Ressourcen in Richtung lokal *begrenzter* Gemeinschaften. In der Folge regelt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft Art und Höhe der Versorgung auch und insbesondere bei denjenigen, die für ihren Lebensunterhalt nicht in vollem Umfang selbst aufkommen (können).

Zunächst stellt sich dabei die Frage, wie diese Gemeinschaften mit Obdachlosen, ehemaligen Straftätern oder schlicht Zugezogenen umgehen. Wird moralisches Fehlverhalten dann *nur* mit sozialer Ächtung, oder auch mit dem Entzug von Versorgungsleistungen geahndet?

Aber auch für die alteingesessenen Alten, Kranken und Armen ohne hinreichende Familienbindung ergeben sich in der Folge ganz persönliche Abhängigkeiten, die sowohl machtpolitisches wie psychologisches Gefährdungspotenzial bergen und bei denen nicht ersichtlich ist, wie sie die gesamtgesellschaftliche Lebensqualität heben sollen.

Selbst für *vollwertige Mitglieder* der Gemeinschaft ergibt sich aus der „Verpflichtung, dazu zu gehören“ (Taylor) zum einen ein hohes Maß an sozialem Druck, zum anderen schränkt sie die deren Mobilität empfindlich ein: Menschen werden in bisher nicht gekannter Weise ihren Wohnort nach dem dort herrschenden Klima auswählen müssen; vorausgesetzt natürlich, die entsprechende Gemeinschaft ist auch bereit, sie aufzunehmen – denn welche Gemeinde handelt sich gerne soziale Härtefälle ein? Da darüber hinaus gemeinschaftliche Bindung für beinahe jeden von existenzieller Wichtigkeit sein muss, wird man sie nur in Ausnahmefällen aufzugeben riskieren. Gerade in diesem Zusammenhang können empirische Befunde das Bild abrunden: In Italien, wo familiäre und nachbarschaftliche Bindungen nach wie vor einen ähnlichen Stellenwert haben wie in kommunitaristischen Szenarien, reicht der Mobilitätsradius auch der jungen Menschen mehrheitlich kaum über 30km heraus. Sicher, wer sagt, dass der Mensch mobil sein muss? Und nicht jeder Bürger hat internationale Kooperationsinteressen, weswegen er vielleicht sogar froh ist, wenn er sich in einer überschaubaren gemeinschaftlichen Lebenswelt aufgehoben weiß.

Wie aber sieht das gemeinschaftliche Leben im kommunitaristischen Utopia aus? Mit Ben Barber fordert auch ein ausgesprochen freiheitlicher Kommunitarist eine neue Sprache im menschlichen Miteinander: wer gegen die ungeschriebenen Verhaltensgesetze einer Gemeinschaft verstößt, dem soll nicht länger gesagt werden: „Dein Verhalten stört *mich*“, sonder

---

<sup>5</sup> Zugegeben, dieser Satz Walzers bezieht sich in erster Linie auf die *Sphären* der Lebenswelt. Dennoch finden sich bei ihm keine Aussagen, die die folgenden Ausführungen widerlegen.

normativ: „Man tut das nicht“. Nach Etzioni bremse die momentane Scheu, moralische Ansprüche zu stellen die Entwicklung ethischen Verhaltens. Ich merke dazu etwas polemisch an, dass sich Psychologen seit gut 100 Jahren mit den Folgen dessen beschäftigen, was die Kommunitaristen kurzerhand wieder einführen wollen<sup>6</sup>. Und selbst theorie-immanent argumentiert bleibt es fraglich, ob sich die negativen Konsequenzen rücksichtslosen Verhaltens durch kollektive Bindung in den Griff bekommen lassen, oder ob Egoismus nicht erst durch Gemeinbindung wirklich zerstörerisch wird.

Schließlich sind die sozialpolitischen Vorstellungen des Kommunitarismus bereits angeklungen, die sich entlang der Begriffe Subsidiarität, Mutualität, Dezentralität und sozialer Verantwortung zusammenfassen lassen. Von besonderem Interesse sollten diese Schlagworte aufgrund der Tatsache sein, dass kommunitaristisch orientierte Rhetorik in sozialpolitischen Diskussionen immer dann anklingt, wenn von der *Unbezahlbarkeit des Systems sozialer Leistungen* und der daraus resultierenden Reformbedürftigkeit die Rede ist. Die kommunitaristische Alternative stützt sich hierbei vor allem auf das *Subsidiaritätsprinzip*<sup>7</sup>, demnach die Eigenverantwortung kleinerer Einheiten gestärkt werden soll, so dass der Staat oder übergeordnete Einheiten künftig wenn, dann nur noch unterstützend eingreifen müssen. Je nach Problemlage sind unter kleineren Einheiten die Familie, die Nachbarschaft oder die Gemeinde zu verstehen. Konkret bedeutet Sozialpolitik in diesem Kontext, dass z.B. gesundheitliche Präventionsmaßnahmen nicht durch staatliche Behörden, sondern durch die einzelnen Familien, Nachbarschaften oder lokalen Sozial-Netzwerke, in denen „einer des anderen Hüter ist“ (Etzioni), geleistet werden.

Eng mit dem Subsidiaritätsprinzip verbunden ist die Betonung kleiner Gemeinschaften auch in dem Sinne, dass sie von Seiten der Kommunitarier als kollektive Akteure dargestellt werden, die die Verteilung von Sozialleistungen basisnäher und effizienter gestalten können.

In konkreten Fällen greifen diese beiden Prinzipien kombiniert mit dem Gebot zu moralischen Verantwortung ineinander über, und ergeben Forderungen, die Einsparungen im Sozialbudget ohne Aufweichen auf privatrechtliche Vorsorgemaßnahmen bei gleichzeitiger Beibehaltung der sozialen Standards versprechen.

Entsprechend soll nach Etzioni Alkohol-Süchtigen vor Ort vor allem dadurch beigestanden werden, dass Familienmitglieder und Nachbarn ihnen durch Appelle an ihr Verantwortungs-

---

<sup>6</sup> Man kann sogar in den populärwissenschaftlichsten Psychologie-Büchern (z.B. Wazlawik, Schulz von Thun) nachlesen, wie sehr moralisch aufgeladene Kommunikation zwischenmenschliche Beziehungen belasten und zerstören kann.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Hilz 1999.

bewusstsein helfen, ihre Gewohnheiten zu ändern, statt sie zu Abhängigen des staatlichen Sozial- und Gesundheitssystems werden zu lassen. Nach diesem Schema kann, so der Tenor, lokal verortete, gegenseitige Hilfeleistung in Notsituationen in den meisten Fällen das Angewiesensein auf staatliche Wohlfahrt ersetzen.

Folgerichtig sollen pflegebedürftige Angehörige nicht in Heimen untergebracht, sondern von ihren Familienangehörigen betreut werden; ansonsten würde eine „... zwischenmenschliche Beziehung zur Ware deklariert“<sup>8</sup>. Die flächendeckende Schulung der Bevölkerung zu medizinischen Laien, die im Ernstfall ein kostspieliges Netz an Notärzten und Sanitätern ersetzen sollen, runden diesen knappen Eindruck einer lokalen, subsidiären und nebenbei eben auch kostensparenden Gesundheitspolitik ab.

Erst wenn vergleichbare Maßnahmen nicht greifen können, erhalten die Betroffenen ähnlich wie auch hilfsbedürftige Alleinstehende Unterstützung von Seiten der Gemeinde. Letzere wird damit im Falle einer Vielzahl von sozialen, einst staatlichen Transferleistungen die einzige Bezugsgröße und ersetzt damit bisher individual-rechtliche Ansprüche auf Sozialleistungen. Ein Anspruch auf Leistungen ist demnach abhängig von der Zugehörigkeit zu und vom Engagement für eine Gemeinschaft.

Im Falle von Straffälligen, Obdachlosen, Behinderten oder sozial Schwachen, die keine oder nur unzureichende Beiträge im Sinne der sozialen Netzwerke leisten können, sind die wohlhabenden Mitglieder der Gemeinschaft in Form freiwilliger Unterstützung oder Spenden gefragt. Das allerdings nur solange, bis die Betroffenen wieder auf eigenen Beinen stehen können.

In der kommunitaristischen Vision gibt es also auch in sozialpolitischer Hinsicht keine Rechte ohne die dazugehörigen Pflichten. Selbst für gänzlich Arbeitsunfähige ergibt sich zumindest die Pflicht zur Dankbarkeit.

### ***Wem nutzt Kommunitarismus?***

Es könnten weitere Beispiele angeführt werden. Die eigentliche Frage aber lautete: Wem nutzt Kommunitarismus? Ganz so schwer lässt sich die Frage nun nicht mehr beantworten: In einem „gesellschaftlichen“ Klima, in dem der moralische Diskurs einen hohen Stellenwert einnimmt und seinen Ort statt in überregionalen Fernsehprogrammen und den Zirkeln (inter)nationaler Eliten vielmehr innerhalb dezentraler Gemeinschaftsverbände findet, können *lokale Deutungseliten* ihren Einfluss wiedererlangen oder ausbauen. Inwieweit die regierten Bürger in diesem Falle vom Regen in die Traufe kommen sei dahingestellt. Sicher allerdings

---

<sup>8</sup> Etzioni in der Frankfurter Rundschau vom 10.11.1997.

ist, dass sich eine lokal verankerte Politik direkter und ungefilterter den Bedürfnissen ihrer Bürger stellen muss. In dieser Hinsicht hat der Kommunitarismus einige gute Argumente auf seiner Seite. Andererseits besteht auch und insbesondere im lokalen Kontext die Gefahr, dass Politiker und Behörden in emotional geladenen Situationen – z.B. im Anschluss an ein Sexualverbrechen – Ausgangssperren verhängen oder demonstrativ Gesetze verschärfen, damit der *Gerechtigkeit genüge getan* werden kann. Und schon fordern Kommunitarier eine Stärkung „deliberativer Selbstbestimmung gegenüber den Strukturen (...) des Rechtes“ (Taylor): Nach amerikanischem Vorbild können Polizeichefs vor Ort wählbar, die Frage, was Recht ist, durch die Gemeinschaft selber deutbar sein. Inwieweit der in diesem Zusammenhang oft zitierte gesunde Menschenverstand nicht des öfteren vorschnell urteilt oder von Affekten überlagert wird, ist fraglich. Zumal dann, wenn man den ausgesprochen fruchtbaren Nährboden für gruppenspezifische Prozesse innerhalb eines stark normativ-gemeinschaftlich orientierten Klimas berücksichtigt.

Auch im Alltag ist fraglich, ob die Vorzüge überwiegen, wenn „in der Zivilgesellschaft jeder des anderen Hüter“ (Etzioni) und zu moralischen Fingerzeigen berechtigt ist. Es könnte dann auch davon die Rede sein, dass diese Vision panoptische Züge trägt. In diesem Sinne ist auch diese Form der Kontrolle ein Machtinstrument; d.h. auch wenn die Bürger nun nicht mehr von *den Bürokraten* in den jeweiligen Zentralen regiert werden, dann werden sie in ihrer Gemeinde zwar nun anders, aber deshalb nicht automatisch weniger regiert.

Für den einfachen Bürger dürfte es also wenig positive Demokratie-Effekte bedeuten, ob ihn eine nationale Bürokratie oder lokale Deutungseliten regieren. Wenig anders sieht es z.B. in der Familienpolitik aus: Denn Appelle an das Verantwortungsbewusstsein der Eltern und für mehr Familienfreundlichkeit ohne flächendeckende Standards helfen wenig, wenn der Arbeitgeber sich unkooperativ verhält und ein Einkommen nicht ausreicht, um für eine Familie zu sorgen<sup>9</sup>.

Stattdessen aber profitieren von den Subsidiaritäts- und Selbstverantwortungskonzepten vor allem die öffentliche Hand (die die Verantwortung für soziale Sicherung, etc. auf die Bürger abwälzen kann) sowie die ohnehin Bessergestellten, für die private Vorsorge und Sicherheit problemlos bezahlbar ist und die sich unter diesen Voraussetzungen auf Steuer- und Abga-

---

<sup>9</sup> Dieser eher geistig-moralische Charakter kommunitaristischer Forderungen kann stellvertretend stehen für alle Bereiche, in denen wirtschaftliche Fragen tangiert werden. Konkrete Kritik an den gemeinschaftsfeindlichen Aspekten des modernen Kapitalismus beschränkt sich zumeist auf Appelle, die Unternehmen freiwillige Selbstbindung und Gemeinwohl-Orientierung abverlangen sollen. Den aus der Marktwirtschaft entwachsenden Missständen durch Gesetzgebung zu begegnen wäre wohl aus kommunitaristischer Perspektive auch nicht ganz konsequent (vgl. Etzioni 1995; oder etwa Reese-Schäfer 1994).



bensenkungen einstellen können; und die nicht zuletzt - als Gegenleistung für ehemals steuerliche, quasi selbstverständliche Transferleistung – nun Dank, Anerkennung und Verpflichtungsgefühl, kurz: Soziales Kapital bündeln können. Es ist daher nur folgerichtig, dass es kaum Hinweise dafür gibt, dass die Kommunitarier Ambitionen haben, bestehende Ungleichheiten abzubauen. Oder um es auf den Punkt zu bringen: Kommunitarismus nutzt niemand anderem als den bestehenden Eliten, vor allem den lokalen. Eben jenen Menschen, die aufgrund einer privilegierten Stellung im Tauschhandel von Geld und Zeit für soziales Engagement gegen Anerkennung und Deutungsmacht erfolgreich bestehen können.

#### **4 Was können Sozialisten vom Kommunitarismus lernen?**

Die Frage, was Sozialisten vom Kommunitarismus lernen können, setzt in gewissem Umfang einen Vergleich beider Konzepte voraus; und dieser wiederum die Handhabbarkeit beider Begriffe. Bereits im Falle des Kommunitarismus waren die dafür notwendigen Eingrenzungsversuche mit einem gewissen Aufwand verbunden. Ein ähnliches Unterfangen wäre im Falle des Sozialismus ungleich voraussetzungsreicher, allein aufgrund der ungleich längeren Geschichte und begrifflichen Tradition: Wenn vom Sozialismus die Rede ist, sprechen wir dann vom Frühsozialismus, vom wissenschaftlichen oder vom real existierenden? Was wir im Einzelnen mit dem Polysem Sozialismus verbinden, hängt nicht zuletzt von einer ganz individuellen Lesegeschichte ab; und jeder neue Name kann das eben geordnete kognitive Raster wieder in Frage stellen. Sozialismus als Fahnenwort, selbstvollzogene Abgrenzung oder als zugeschriebenes Stigma - der Begriff ist dermaßen vielschichtig, dass sich selbst kompakte Übersichten eher auf einen historischen Abriss, der den jeweiligen Sozialismus vor dem Hintergrund *seiner* spezifischen Rahmenbedingungen darstellt, denn auf schlagwortartige Zusammenfassungen verlagern (vgl. etwa Göhler 1993, 507ff). Und mit ein wenig Fantasie lässt er sich gar soweit dehnen, dass er auch auf das ägyptische Alte Reich oder auf den Jesuitenorden Anwendung finden kann (vgl. Faber 1994).

Mich interessieren im folgenden ganz bestimmte Aspekte des Sozialismus, die ich anhand der Fragestellung bzw. anhand des Vergleichs mit dem Kommunitarismus herausarbeiten werde. Dass es sich dabei um eine selektive Auseinandersetzung mit dem Sozialismus handelt, versteht sich – was mich jedoch nicht davon befreien soll, die Reichweite der Gemeinsamkeiten und Unterschiede genauer nachzuweisen.

### ***Kommunitarismus oder Sozialismus***

Was also hat das Phänomen Kommunitarismus mit Sozialismus zu tun? Es will scheinen: nicht viel. Geläufiger Weise werden mit Sozialismus Begriffe assoziiert wie Zentralismus, Bürokratie oder auch Parteiendiktatur (vgl. Korngiebel 1994, 27). Dies zugrunde gelegt präsentiert sich der Kommunitarismus als das genaue Gegenteil: Selbständigkeit statt Fernsteuerung, unkomplizierte Vor-Ort-Lösungen statt Papierkrieg, gesunder Menschenverstand statt Dogmatismus.

Das Bild erhärtet sich noch, wenn man einen Sachverhalt bedenkt, den ich bisher unterschlagen habe: die Liberalismuskritik der Bewegung impliziert keine fundamentale Kapitalismuskritik. „Der Markt soll nicht (...) abgeschafft und auch nicht beschränkt oder gebremst werden ...“ (Reese-Schäfer 1994, 134), wird Michael Walzer, der Schöpfer der *Sphären der Gerechtigkeit*, zitiert. Selbst über einen der radikalsten Kritiker des Neoliberalismus heißt es: In seiner „... scharfen Opposition zu Großkonzernen und Großbürokratien steht Barber gewiß am weitesten links; es sollte aber nicht vergessen werden, dass er damit (...) in der Tradition amerikanischer Anti-Trust- und Anti-Kartell-Gesetzgebung steht, durch die die kapitalistische Konkurrenz und der Freihandel ja gerade gefördert werden sollten“ (Reese-Schäfer 1994, 98). Allenfalls also sollen die lokalen Gemeinschaften, „... wenn auch nur für einen begrenzten Zeitraum, vor den Zwängen des Marktes (...) abgeschirmt ...“ (Walzer 1993, 174) werden, um ihnen die Chance der Rekonstituierung einzuräumen. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen des Kommunitarismus nehmen sich also nicht gerade sozialistisch aus. Gleiches gilt für die Bereiche Familien- und Sozialpolitik (vg. Kap. I und II). Und auf der ideologischen Ebene stellen Liberalismus und Sozialismus die beiden Pole dar, *zwischen* denen sich die Kommunitarier selbst verorten. Dass das Hauptaugenmerk der kommunitaristischen Kritik zumeist dem Liberalismus gilt darf nicht täuschen: Es ist der bisweilen sehr erfolgreich gepflegten Selbstdarstellung der gemäßigeren Vertreter der Bewegung geschuldet: Als internes Korrektiv liberaler Gesellschaften (vgl. Meyer 1996, 39f) – was die Schnittmenge mit sozialistischen Positionen eher noch verringert.

### ***Kommunitarismus und Sozialismus***

Wenn die beiden Bewegungen also grundsätzliche Differenzen trennen, wie erklärt sich dann die folgende Einschätzung eines der führenden Kommunitaristen: „Die Schriften des jungen Marx können als eine Frühversion von kommunitaristischer Kritik (am Liberalismus, d.A.) gelesen werden ...“ (Walzer 1993, 159)?

Zunächst kann dieses Zitat so gedeutet werden, dass gerade auch der Sozialismus ein Beispiel dafür ist, dass gemeinschaftlich orientierte Kritik am Liberalismus in Reaktion auf die Auflösung gemeinschaftlicher Bindungen im Zuge der Modernisierung ideengeschichtlich kein Novum ist: „Der entstehende Antikapitalismus bezieht seine Motive vorerst noch aus den noch nicht vom ökonomischen Kalkül zerstörten Solidaritätsnormen in der Gemeinde, am Arbeitsplatz und in der Familie“ (Göhler 1993, 471). Selbstverständlich argumentierte bereits die Mehrzahl der Frühsozialisten *progressiver*, die aus heutiger Sicht dem Kommunitarismus in gewisser Weise verwandten Ansätze aber – von Marx z.T. als reaktionärer, konservativer oder utopischer *Sozialismus* verortet (vgl. Marx 1986, 70ff) – begleiteten den sozialistischen Diskurs seither beständig. Auch der Grundtenor der Kritik an verlorengangener Solidarität und sozialer Verantwortung sowie der Zerstörung sozialer, um nicht zu sagen lebensweltlicher, Netzwerke ist geblieben: Auch bei Marx wird der Mensch im liberalen Staat gezeichnet als ein „... auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ...“ (Walzer 1993, 159). Und um kurzerhand aktueller zu werden: In Neuauflage der Begrifflichkeiten von *Verdinglichung* und *Entfremdung* liefert Jürgen Habermas seine diskurstheoretische Variante des kommunitaristischen Vorwurfs, der Liberalismus zehre von seiner Substanz, in Form der *Kolonialisierungsthese* (vgl. Habermas 1999, 489ff; insbes. 522). Kommunitarismus und Sozialismus bilden demnach Schnittmengen im Hinblick auf die Diagnose der sozialen Verwerfungen moderner, liberaler Gesellschaften.

Entsprechend finden sich auch dezentrale, subsidiäre, verantwortungsethische Rezepte auf der sozialistischen Seite: Ländliche und industrielle Siedlungskommunen, unterstützt von einem aktivierenden Staat; so sieht die *New Moral World* von Robert Owen aus. Vergleichbar auch die Versuche Eduard Bersteins, „... Genossenschaften und kommunale Selbstverwaltung zu zentralen Punkten der Programmatik der Partei zu machen ...“ (Sewing 1994, 245).

Damit nicht der Eindruck entsteht, es handele sich dabei um ein revisionistisches Phänomen, möchte ich noch einen Schritt prinzipieller argumentieren: Dass beide Gesellschaftstheorien in der selben Richtung zu suchen scheinen (und bisweilen gar die selben Autoren in ganz ähnlicher Weise rezitieren: Neben Owen z.B. auch Hannah Arendt) lässt sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass es beiden um *kollektive* Gegenentwürfe zum Liberalismus geht. Wenn sich Sozialismus als „Alternative zu Liberalismus, Individualismus und rechtlichem Begriffs-

positivismus“ (ebd., 243) beschreiben lässt<sup>10</sup>, dann gilt gleiches auch für den Kommunitarismus. Beide Bewegungen erkennen in der Vereinzelung der Menschen, deren Egoismus und v.a. in den darauf aufbauenden Auswirkungen ein Problem, das es zu lösen gilt: Entsprechend wollen Kommunitaristen den Bürger wieder in lokal verwurzelte Traditions- und Tugendgemeinschaften einbinden, in denen man gemeinsam zum Wohle aller agiert; und Sozialisten sehen den Platz des Arbeiters in seiner Genossenschaft, seiner Partei, seiner Klasse oder innerhalb der sozialistischen *Menschengemeinschaft*. Dass es sich dabei im einen Fall um einen dezentralen und partikularen Kollektivismus handelt, im anderen um einen zumeist zentralistischen und universellen, darf über die eine grundsätzliche Gemeinsamkeit nicht hinwegtäuschen: Beide Bewegungen streben überindividuelle, kollektive Lösungen an – was weitreichende Konsequenzen auch für den Stellenwert individueller Freiheit nach sich zieht..

Nach Isaiah Berlin (1995, 197ff) lässt sich der Begriff Freiheit sowohl negativ als auch positiv zeichnen: entgegen einer naheliegenderen Lesart meint *negative Freiheit* schlicht: Freiheit als das Fehlen von Einmischung und Zwang. Unter die zweite Kategorie fasst er dagegen diejenigen Verwendungszusammenhänge, innerhalb derer mit dem Begriff weiterführende, „höhere“ Bedeutungen verbunden werden. *Positive Freiheit* meint demnach einen ideologisch aufgeladenen Freiheitsbegriff, nicht allein in der Hinsicht, dass er an Volk, Rasse oder Nation gekoppelt wird, sondern auch dergestalt, dass Freiheit mit Gerechtigkeit, Selbstbestimmung oder der Fähigkeit, ein gutes bzw. vernünftiges Leben führen zu können assoziiert wird. Negative Freiheit bezieht sich demnach auf ein empirisches Datum (Freiheit von etwas), positive Freiheit dagegen auf ein - meist noch zu erreichendes – *definiertes* Ziel (Freiheit, um zu ...). In diesem Sinne ist für Berlin nur der Begriff der negativen Freiheit geeignet zum Reden über dieselbe. Alles andere trägt bereits den Keim der Tyrannei in sich, so ehrenhaft die einzelnen Ziele, die sich hinter dem Freiheitsbegriff verbergen, auch sein mögen: Denn beispielsweise eine „... Regierung, die die öffentliche Wohlfahrt im Sinne der „positiven Freiheit“ verwirklichen will, kann nicht warten, bis jeder vollkommen rational agiert, sondern wird ihn in seinem eigenen Interesse und zu seinem eigenen Besten disziplinieren und notfalls ins Gefängnis schicken müssen“ (Reese-Schäfer 1994, 47). Einem positiven Freiheitsbegriff liegt demnach immer auch eine Wertung zugrunde, was „in seinem eigenen Interesse das Beste“ für den Einzelnen, und was damit letztlich das Beste für alle sei. Entsprechend zugespitzt liest es sich

---

<sup>10</sup> Vgl. auch folgende Einschätzung: „Das gegen den Individualismus der Renaissance gerichtete überindividuelle Ordnungsdenken der frühneuzeitlichen ...“ und die „... normativen Potentiale der aufklärerischen Utopisten wurden (...) zu einer wichtigen Quelle der sozialistischen Theorie“ (Göhler 1993, 474f).

auch bei Kommunitaristen: Das „Subjekt selbst kann in der Frage, ob es selbst frei ist, nicht die letzte Autorität sein, denn es kann nicht die oberste Autorität sein in der Frage, ob seine Bedürfnisse authentisch sind oder nicht, ob sie seine Zwecke zunichte machen oder nicht“ (Taylor 1999, 125). Berlins mögliche Frage, wer, wenn nicht das Subjekt selbst, könne denn letztlich in bezug auf die eigenen Bedürfnisse die höchste Instanz sein, würde auch von Sozialisten anders beantwortet als vom liberalen Fragesteller: Wenn die Arbeiter erst einmal ein Bewusstsein ihre Lage betreffend entwickelt hätten, statt Maschinen zu zerschlagen und Fabriken anzuzünden, so heißt es noch bei Marx (1986, 54ff), dann käme die Revolution. Als sie in Westeuropa ausblieb, war für (Neo-) Marxisten klar: dieses Bewusstsein war mittlerweile ein falsches. Auch und insbesondere in der Tradition der Kritischen Theorie wurde die objektivistische, kapitalistische Verformung des Subjekts beklagt (vgl. etwa Horkheimer/Adorno 1990); ein Gedanke, der sich wie bereits angeführt, auch bei Habermas wiederfindet (Kolonialisierungsthese).

Das alles soll nicht mehr als andeuten, dass es auch im sozialistischen Denken ausgesprochen starke Grundannahmen bzgl. *nichtauthentischer*, in diesem Falle: bürgerlicher bzw. kapitalistischer Bedürfnisse gibt (vgl. etwa Marcuse 1967). Und auch die von den verschiedensten Sozialismen demgegenüber vertretenen Vorstellungen von einem guten Leben und der wahren Freiheit können sich auf dem Gebiet der ideologisch-normativen Aufladung mit den starken Wertungen der Kommunitaristen ohne weiteres messen.

Eine letzte Übereinstimmung lässt sich in der neueren Entwicklung auch für das Konzept des Regionalismus feststellen: Als „... die Arbeiterklasse die ihr von den Linken angesonnene Rolle nicht wahrnahm, verschoben sich die enttäuschten Hoffnungen der Intellektuellen in den Metropolen von der revolutionären Klasse auf die Region. Regionalismus als Protest gegen den Zentralismus, als Widerstandshaltung gegen die Universalisierung einer Kultur kapitalistischer Warenproduktion und Warenästhetik und als Kristallisationspunkt linker Mobilisierung verstanden“<sup>11</sup>. Inwieweit ist eine solche Position noch von einer kommunitaristischen unterscheidbar?

### ***Was lässt sich lernen?***

Der Kommunitarismus ist für den Sozialismus also in zweierlei Hinsicht eine Herausforderung: zum einen ist die Bewegung ein direkter politischer Gegner, da sie Positionen vertritt,

---

<sup>11</sup> Zitat von Radke, Frank-Olaf unter: <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~haberme/multikult.html>, Seite 2.

die sich mit einem sozialistischen Selbstverständnis kaum oder gar nicht vereinbaren lassen; was insbesondere für den Bereich der Wirtschaftspolitik zutrifft, aber auch im Hinblick auf die sozial- und familienpolitischen Vorstellungen.

Zum anderen, das sollten die angeführten Überschneidungen andeuten, ist der Kommunitarismus aber in weiten Teilen auch ein Gegner im Sinne von Konkurrent im selben Segment des politischen Ideenmarktes: Die in der langen sozialistischen Tradition geäußerte Kritik am Liberalismus deckt sich in weiten Teilen mit den Diagnosen der Kommunitarier, entsprechend vermuten beide Bewegungen in einer kollektivistischen, gemeinwohlorientierten Gesellschaftsorganisation einen der zentralen Lösungsansätze und legen ihrer Programmatik ein *positives* Verständnis von Freiheit zugrunde. Seit dem politischen Scheitern der 68er-Bewegung und deren Hinwendung zu eher öko-sozialistischen Positionen schließlich wird bisweilen gar lokal verortetes Gemeinschaftsdenken – der Kerngedanke des Kommunitarismus – als Fortführung sozialistischer Politik verstanden: Regionale Bewegungen werden „... als Widersandpotential gegen kapitalistische Vereinheitlichung und Zerstörung von Lebensformen“<sup>12</sup> gedeutet.

Aus diesem Befund ergeben sich für Sozialisten mehrere Möglichkeiten, dem Phänomen des Kommunitarismus zu begegnen: Zum einen kann der Kommunitarismus als quasi kleinbürgerliche bzw. konservative Variante des Sozialismus enttarnt werden, dem es darum geht, bestehende Ungerechtigkeiten mithilfe verschiedener „Mittel aus Großmütterchens Hausapotheke“ (Kratschmer 1997/98, 1) vielmehr zu verschleiern denn abzubauen. Demgegenüber könnte sich der – wie auch immer geartete - „eigentliche“ Sozialismus dann als „wahre“ Alternative zum Wirtschafts-Liberalismus präsentieren.

Der Erfolg würde in diesem Falle allerdings wohl eher den Kommunitaristen recht geben, und Sozialisten stünden einmal mehr vor dem Dilemma, entweder Menschen weg von einem falschen Bewusstsein hin zur Freiheit zwingen zu müssen, oder die Rolle der erfolglosen Mahner der Gerechtigkeit zu spielen. Auch wenn meine Argumente den Anschein erwecken mögen, sie seien aus dem Bereich des politischen Marketings entliehen: Der Frau von der Straße, dem einfachen, einer Kritik am Wirtschafts-Liberalismus positiv gegenüberstehenden Bürger bietet der Kommunitarismus bequeme Lösungen an: Man muss schlicht die moralischen Stimmen wieder stärken und die Menschen zu mehr Eigenverantwortung und Gemeinwohlo-

---

<sup>12</sup> Zitat von Radke, Frank-Olaf unter: <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~haberme/multikult.html>, Seite 2.

rientierung bringen. Die Alternative der Kommunitarier zum anonymen Kapitalismus ist die einer warmen, überschaubaren Gemeinschaft, einer Nachbarschaft, in der alle Menschen einander kennen, einander respektieren und miteinander dort anpacken, wo es als notwendig erkannt wird. Und dabei ist der Weg in die bessere Zukunft alles andere als steinig: Alles, was es braucht, ist, dass sich die Menschen ein wenig zusammenehmen; alles was es braucht, ist eine neue Kultur der Verantwortung, ein neues sozialeres Klima. Als personifiziertes Leitbild der Bewegung kann man sich einen selbstzufriedenen, engagierten Mittelklasse-Bürger vorstellen, der seinen Lebensabend mit der Gewissheit verbringen kann, dass er – zwar in bescheidenem Rahmen, aber immerhin – etwas für seine Gemeinschaft getan hat, wofür er von allen geschätzt wird. Und nebenbei ist es ihm dabei auch noch gut gegangen. Die Leitbilder der sozialistischen Bewegung sehen dagegen anders aus: Hier finden wir den nimmermüden Kämpfer für eine bessere Gesellschaft, einen, der sich im Namen der Gerechtigkeit immer wieder den Kopf einrennt und immer wieder aufsteht, nur damit er sich am Ende seines Lebens sagen kann: „Die Enkel fechten’s besser aus!“. Und wenn es dann noch ausgerechnet das falsche Bewusstsein und der Egoismus der Ausgebeuteten sein sollen, die beide aufgehoben werden sollen, dann hat man es mit einem solchen Leitbild schwer. Demgegenüber ist die kommunitaristische Variante um ein Vielfaches attraktiver; und so un-romantisch es auch sein mag: wer kann es den Menschen verdenken?

Wenn nun aber der Kommunitarismus so erfolgreich den Puls der Zeit und die Bedürfnisse der Menschen aufnimmt, wie es bisweilen den Anschein hat, dann stellt sich auch die Frage, ob sich die sozialistische Bewegung von dessen Erfolg nicht eine Scheibe abschneiden könnte: ein verstärkter Rückgriff auf Solidaritätsrhetorik, Forderungen nach mehr und direkterer Demokratie vor Ort, die Gemeinwohlbindung von Politik und Wirtschaft, das alles dürfte mit einem sozialistischen Selbstverständnis vereinbar sein. Und sicher lässt sich angesichts der beachtlichen Anschlussfähigkeit beider Bewegungen darüber hinaus gar ein anitliberaler Schulterchluss zwischen Kommunitarismus und Sozialismus vorstellen.

In diesem Falle aber würde sich der Sozialismus der Chance berauben, über strategische Fragen hinausgehend etwas über sich selbst bzw. über seine eigenen Traditionen zu lernen: Die eigene Tendenz, die Autonomie des einzelnen Menschen zugunsten höherer Ideale oder eines Kollektivs zu vernachlässigen, kann nun anhand des Kommunitarismus einmal mehr in ihrer konservativen Spielart beobachtet werden. Diesen Zerrspiegel vor Augen ließen sich innerhalb der sozialistischen Bewegung die Fragen nach der eigenen Positionierung im Spannungsfeld von individuellen Rechten bzw. Glücksvorstellungen und gesellschaftlichen Kollektivgütern wie soziale Gerechtigkeit, Solidarität oder Sicherheit neu stellen.

Dass sich Sozialisten - auch jenseits der Beschäftigung mit dem Kommunitarismus als ideologischer Herausforderung – künftig verstärkt mit Grundsatzfragen dieser Art werden beschäftigen müssen, soll im folgenden abschließend plausibel gemacht werden.

## **5 Im Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus**

Auch wenn es sicher denkbar wäre: es soll in dieser Arbeit letztlich nicht darum gehen, die Notwendigkeit der gemeinschaftlichen Grundlagen moderner Gesellschaften oder einer entsprechenden Solidaritätsrhetorik abzustreiten. Die Frage ist also nicht: ob es Gemeinsinn braucht, und auch nicht wieviel davon.

Von Interesse sollen in diesem Zusammenhang nurmehr die Situationen sein, in denen die Entscheidung zwischen dem Vorrang individueller Autonomie oder dem Primat gesellschaftlich verankerter Vorstellungen von einem Gemeinwohl nicht mehr nur graduell getroffen werden kann. Entscheidend für eine abschließende Einschätzung müssen daher die Fälle sein, in denen die Rechte des einzelnen Menschen und die der Allgemeinheit einander auszuschließen.

Ein entsprechendes Beispiel sind medizinische oder gentechnische Versuche an nicht-einwilligungsfähigen Menschen: Auf der einen Seite stehen Individual-Rechte, die dem Menschen u.a. Schutz vor körperlichen Übergriffen garantieren sollen, auf der anderen den oftmals wohlbegründeten Wunsch der Gesellschaft, dass es für möglichst viele Kranke eine entsprechende Therapie und die Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Leben gibt. Diese beiden Ansprüche kollidieren wie im Falle der Suche nach Heilverfahren für Alzheimer: Um eine wirksame Therapie zu entwickeln, sind Mediziner auch auf Forschung mit Betroffenen im Endstadium angewiesen. Diese jedoch können aufgrund ihres Krankheitsbildes keine rechtsgültige Einwilligungserklärung abgeben, die für gewöhnlich die Grundvoraussetzung für entsprechende Eingriffe darstellt. Das Dilemma ist kaum zu lösen: Für eine Therapie braucht man die Einwilligung von Nichteinwilligungsfähigen. Entweder ist man also überzeugt „... von der Notwendigkeit der Achtung des Menschen sowohl als Individuum als auch als Mitglied der menschlichen Spezies und in der Erkenntnis der Bedeutung der Wahrung der Menschenwürde“<sup>13</sup>, oder man bekräftigt „daß die Fortschritte in Biologie und Medizin zum Nutzen der heutigen und der nachfolgenden Generationen angewendet werden sollen“<sup>14</sup>. Bisher galt im Falle medizinischer Versuche grundsätzlich Einwilligungspflicht, seit Verabschie-

---

<sup>13/14</sup> Auszug aus der Präambel der europäischen Bioethik-Konvention vom 6.6.1996.



dung der europäischen Bioethik-Konvention vom 6.6.1996 existieren entsprechende Ausnahmen, u.a. für Versuche an Nicht-Einwilligungsfähigen. Auch wenn wirtschaftliche Interessen der entscheidende Motor gewesen sein mögen: Dem Gemeinwohl wurde in diesen entscheidenden Fällen höherer Wert beigemessen als einem individuellen Grundrecht.

Es scheint, als ob in einer kommunitaristischen Gesellschaft in Zweifelsfällen mehr solche Entscheidungen getroffen würden; zumindest werden sie in der Logik kommunitaristischer Denker nicht prinzipiell ausgeschlossen. Dass es kommunitaristischen Denkern aber bisweilen um mehr geht als um ein Gleichgewicht zwischen individuellen Ansprüchen und kollektiven Orientierungen hat sich bereits angedeutet: Charles Taylor „hält es für einen Irrtum, einfach zu postulieren, der Einzelne habe bestimmte Rechte und diesen gebühre auf jeden Fall der Vorrang gegenüber den Ansprüchen der Gemeinschaft“ (Reese-Schäfer 1994, 30). Und auch im Hinblick auf praktische Maßnahmen fallen mitunter weitreichende Entscheidung zugunsten des Gemeinwohls aus: Etzioni spricht z.B. von regelmäßigen obligatorischen Bluttests bei Fahrzeugführern, „die für mehr Sicherheit bei Zügen und Bahnen, Flugzeugen und Schulbussen sorgen“ (Etzioni 1995, 199).

Es kann daher geschlossen werden, dass es innerhalb einer kommunitaristisch geprägten Gesellschaft erlaubt wäre, eben auch Eingriffe an Nicht-Einwilligungsfähigen vorzunehmen; in der Logik des Kommunitarismus nach mögliches Argument lautet etwa: Die Betroffenen hätten dadurch die Möglichkeit, der Gemeinschaft, die sie versorgt, etwas zurückzugeben. Oder wie bereits heute im Bioethik-Diskurs: „Im Rahmen des sog. Generationenvertrages handelt es sich nicht zuletzt um die Solidarität mit den Erkrankten zukünftiger Generationen.“ (Helmchen 1995, 70f).

Der Frage, wie sich eine politische Denkrichtung in einem solchen wie in vom Grundsatz her ähnlichen Fällen positioniert, müssen sich auch Sozialisten stellen. Dabei gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder individuelle Rechten in letzter Konsequenz prinzipiell höher einzuschätzen als die Anforderungen der Allgemeinheit, oder eben umgekehrt. Die sozialistische Bewegung wird sich also entscheiden müssen, ob sie sich dem liberal geprägten Rechtsbegriff anschließt, der Isaiah Berlins Begriff der negativen Freiheit im Sinne von Schutz des Individuums zugrunde liegt, oder dem mittlerweile von den Kommunitaristen so erfolgreich besetzten Rechtsverständnis, das die Ansprüche des Einzelnen bisweilen den gesellschaftlich normierten Gemeinwohl-Orientierungen unterzuordnen scheint.

## 6 Perspektivische Schlussbetrachtungen

Eines der wenigen Dinge, die man dem Kommunitarismus zugute halten kann, ist die Tatsache, dass seine Vorschläge bislang als relativ alternativlos erscheinen, will man sich nicht mit dem gegenwärtigen neoliberalen Status Quo abfinden. Dabei muss sich die Bewegung allerdings die Frage gefallen lassen, inwieweit die von ihr vorgetragene Lösungen letztlich nicht doch nur Alibi-Rhetorik im Sinne eines neoliberalen *Weiter-so* darstellen. Diesen Verdacht betreffend lassen sich aus sozialistischer Perspektive offensichtlich Indizien finden (v.a. in der Wirtschafts- und Sozialpolitik).

Dementsprechend gilt: Je intensiver sich sozialistisches Denken am Kommunitarismus orientiert, desto mehr muss dieser Vorwurf auch auf sich selber zurückfallen. Daneben käme ein noch verstärkter Rekurs auf Gemeinwohlbegrifflichkeiten einem endgültigen Abschied von der universalistischen Selbstbeschreibung des Sozialismus gleich: Um gemeinwohl-orientierte Politik real umsetzen zu können, braucht es den Rekurs auf klar abgrenzbare politische Einheiten. Den Auswirkungen einer globalisierten Finanz- und Warenwirtschaft vermittels Rückzug in die Utopie einer gemeinschaftlichen Wagenburg begegnen zu wollen, stünde für nichts mehr als politische Resignation. Im Zweifelsfalle aber könnte Kommunitarismus diese Resignation schmackhafter machen als ein Sozialismus: Er ist – insbesondere auch für die unbefriedigten Revolutionäre von '68 – schlicht die weniger aufwendige Art, sich zurückzuziehen. Daher müssten sich Sozialisten schon aus eigenem Interesse die Frage nach einer nicht-lokal-regionalen, nach einer nicht-kommunitaristischen Alternative zum Neoliberalismus gefallen lassen; was nicht nur Totschlag-Argument ist sondern auch Einladung.

Vor diesem Hintergrund interessant wäre es daher zu prüfen, inwieweit ein Sozialismus auf Grundlage einer negativen Freiheit überhaupt denkbar ist. Und das auch, wenn dabei traditionelle Berührungspunkte mit dem Liberalismus aufkommen: Denn am Gelingen oder Scheitern eines solchen Unternehmens lässt sich ein ganzes Stück weit messen, inwieweit der Sozialismus seinen eigenen Ansprüchen von Freiheit und Gerechtigkeit auch gerecht werden kann. Eine sozialistische Politik, die sich den Vorwurf des anti-kapitalistischen Pendant zum heutigen Kommunitarismus aussetzen lässt, ist meiner Meinung nach zum einen aus Gründen des politischen Marketings zum Scheitern verurteilt, zum anderen ihrer eigenen Vision gegenüber unaufrichtig. Und schließlich den Anforderungen im Zuge einer sich herausbildenden Weltpolitik nicht gewachsen.

## Literaturverzeichnis

1. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
2. Bercovitch, Sacvan: Konsens und Anarchie – die Funktion der Rhetorik für die amerikanische Identität. In: Unger, Frank (Hrsg.): Amerikanische Mythen. Frankfurt/M.: Campus 1988.
3. Berlin, Isaiah: Freiheit. Frankfurt/M.: Fischer 1995.
4. Etzioni, Amitai: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Stuttgart: Schäffer-Poeschel 1995.
5. Faber, Richard: Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen&Neumann 1994.
6. Göhler, Gerhard; Klein, Ansgar: Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. In: Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 1993, 259-656.
7. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
8. Helmchen, Hanfried; Lauter, Hans: Dürfen Ärzte mit Demenzkranken forschen? Stuttgart/New York 1995.
9. Hiltz, Wolfram: Bedeutung und Instrumentalisierung des Subsidiaritätsprinzips für den europäischen Integrationsbegriff. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte. Heft 21-22/1999.
10. Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt/M.: Campus 1993.
11. Honneth, Axel (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Frankfurt/M.: Fischer 1994.
12. Honneth, Axel: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
13. Horkheimer, Max; Adorno, Theodor Wiesengrund: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M.: Fischer 1990.
14. Joas, Hans: Gemeinschaft und Demokratie in den USA. In: Brumlik, Martin (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 49-62.
15. Junge, Matthias: Möglichkeit einer empirischen Kritik von Michael Walzers 'Sphären der Gerechtigkeit'. In: Müller, Hans-Peter (Hrsg.): Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit. Opladen: Leske&Budrich 1995, S. 295-311.

16. Korngiebel, Wilfried: Aktuelle Konnotationen von „Sozialismus“. In: Faber, Richard: Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen&Neumann 1994, S. 13-36.
17. Kratschmer, Andreas: Kommunitarismus oder Wieviel „Gemeinschaft“ braucht die Gesellschaft. In: Wiener Journal. Heft 1997/98. ([www.wienerjournal.at/GESELL09.htm](http://www.wienerjournal.at/GESELL09.htm)).
18. Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Neuwied 1967.
19. Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin: Dietz 1986.
20. McIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt/M.: Campus 1993, S. 84-102.
21. Meyer, Lutz: John Rawls und die Kommunitaristen. Würzburg: Königshausen&Neumann 1996.
22. Murswieck, Axel: Gesellschaft. In: Adams, Willi; Lösche, Peter (Hrsg.): Länderbericht USA. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1998, S. 621-718.
23. Noller, Peter; Ronneberger, Klaus: Globalisierung und städtische Professionelle. In: Berliner Journal für Soziologie, Heft 2/1996, S. 211-226.
24. Putnam, Robert: Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Graf, Friedrich (Hrsg.): Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer 1999, S. 21-70.
25. Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
26. Reese-Schäfer, Walter: Kommunitaristisches Denken – Ein angelsächsischer Sonderweg oder auch für uns eine hilfreiche Antwort auf Globalisierungserscheinungen? In: Politische Studien, Sonderheft 1/1999, S. 55-61.
27. Reese-Schäfer, Walter: Die politische Rezeption des kommunitaristischen Denkens in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Heft 39/1996, S. 3-11.
28. Reese-Schäfer, Walter: Was ist Kommunitarismus? Frankfurt/M.: Campus 1994.
29. Roth, Roland: Soziokultur – Ein Ladenhüter. In: Informationsdienst Soziokultur der Bundesvereinigung sozio-kultureller Zentren, Heft 40-41/1999.
30. Sewing, Werner: Juristischer Sozialismus. In: Faber, Richard (Hrsg.): Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen&Neumann 1994, S. 233-246.
31. Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt/M.: Campus 1993, S. 103-130.

32. Taylor, Charles: Negative Freiheit? Frankfurt: Suhrkamp 1999.
33. Vorländer, Hans: Politische Kultur. In: Adams, Willi; Lösche, Peter (Hrsg.): Länderbericht USA. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1998, S. 278-304.
34. Walzer, Michael: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt/M.: Campus 1993, S. 157-180.
35. Weizsäcker, Carl Christian v.: Sozialstaat und soziales Kapital in Deutschland. In: Graf, Friedrich (Hrsg.): Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer 1999, S. 21-70.

### **Ausgewählte Publikationen von Steffen Roth (Stand: 20.11.2014)**

#### Artikel

36. Roth, S. (2014), The multifunctional organization: Two cases for a critical update for research programs in management and organization, Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry, Vol. 12 No. 3, pp. 37-54.
37. Roth, S. (2014), The eye-patch of the beholder. Introduction to entrepreneurship and piracy, International Journal of Entrepreneurship and Small Business, Vol. 22 No. 4, 399-407.
38. Roth, S. (2014), The things that go without saying. On performative differences between business value communication and communication on business values, International Journal of Business Performance Management, Vol. 15 No. 3, 175-191.
39. Roth, S. (2014), Coining societies. An inter-functional comparative analysis of the Euro, Innovation: The European Journal of Social Sciences, Vol. 27 No. 4, 99-118.
40. Roth, S. (2013), Common values? Fifty-two cases of value semantics copying on corporate websites, Human Systems Management, Vol. 32 No. 4, pp. 249-265.
41. Roth, S., Kaivo-oja, J. and Hirschmann, T. (2013), Smart regions. Two cases of crowdsourcing for regional development, International Journal of Entrepreneurship and Small Business, Vol. 20 No. 3, pp. 272-285.
42. Roth, S. (2013), Dying is only human. The case death makes for the immortality of the person, Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry, Vol. 11 No. 2, pp. 37-41.
43. Roth, S. (2013), The fairly good economy. Testing the economization of society hypothesis against a Google ngram view of trends in functional differentiation (1800-2000), Journal of Applied Business Research, Vol. 29 No. 5, pp. 1495-1500.

44. Roth, S. (2013), The unpopular function. Testing the economization of society hypothesis against a Google ngram view of trends in functional differentiation (1800-2000), Proceedings of the 7th International Days of Statistics and Economics, Prague, September 19-21, 2013, pp. 1200-1210.
45. Roth, S. (2012), Leaving commonplaces on the commonplace. Cornerstones of a polyphonic market theory, Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry, Vol. 10 No. 3, pp. 43-52.
46. Roth, S. (2011), Les deux angleterres et le continent. Anglophone sociology as the guardian of Old European semantics, Journal of Sociocybernetics, Vol. 9 No. 1-2, pp. 19-34.
47. Roth, S. (2010), The Diaspora as a nation's capital: Crowdsourcing strategies for the Caucasus, International Journal of Transition and Innovation Systems, Vol. 1 No. 1, pp. 44-58.
48. Roth, S. (2009), New for whom? Initial images from the social dimension of innovation, International Journal of Innovation and Sustainable Development, Vol. 4 No. 4, pp. 231-252.
49. Roth, S., and Aderhold, J. (2008), World society on the couch: anti-terror consultancy as an object and test-bed of professional sociology, HUMSEC Journal, Vol. 2, No. 1, pp. 67-83.

#### Herausgeberschaften

50. Roth, S. (2014), Entrepreneurship and piracy, Special Issue of the International Journal of Entrepreneurship and Small Business, Vol. 22 No. 4.
51. Roth, S. (2012), The multimedia organization, Special Issue of Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry, Vol. 10 No. 3.
52. Scheiber, L., Roth, S. and Reichel, A. (2011), The technology of innovation, Special Issue of the International Journal of Innovation and Sustainable Development, Vol. 5 No. 2-3.
53. Roth, S., Wetzels, R. and Müller, K. (2011), Non-technological and non-economic dimensions of innovation systems, Special Issue of the International Journal of Innovation and Regional Development, Vol. 3, No. 1.
54. Müller, K., Roth, S. and Žák, M. (2010), The social dimension of innovation, Prague, Linde.

55. Roth, S., Scheiber, L. and Wetzel, R. (2010), Organisation multimedial. Zum polyphonen Programm der nächsten Organisation, Heidelberg, Carl Auer.
56. Roth, S. (2009) Non-technological and non-economic innovations: Contributions to a theory of robust innovation, Bern, Peter Lang.

#### Bücher

57. Roth, S. (2013) The multimedia organization. Functional differentiations on organizational identity. Geneva, University of Geneva.
58. Roth, S. (2010) Markt ist nicht gleich Wirtschaft. These zur Begründung einer allgemeinen Marktsoziologie. Heidelberg, Carl Auer Verlag.

#### Kapitel in Büchern

59. Roth, S., Mkrtchyan, A. and Vartikyan, A. (2011), Armenia, in Barnett, G. and Golsen, J. G. (eds), Encyclopedia of social networks, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 56-57.
60. Roth, S. (2009), Introduction. Towards a theory of robust innovation. In Roth, S. (ed.) Non-technological and Non-Economic Innovations: Contributions to a Theory of Robust Innovation, Bern, Peter Lang.
61. Рот, С. (2009), Каковы перспективы краудсорсинга? Транснациональные стратегии открытых инноваций для предотвращения “утечки умов” из стран СНГ Перевод с английского, Пипия, Л. К. (сост.), Общественные и гуманитарные науки: тенденции развития и перспективы сотрудничества, М., Ин-т проблем развития науки РАН.

#### Arbeitspapiere

62. Roth, S. (2014), Market deforms. On intervention in the consociation with non-members, forthcoming.
63. Roth, S. (2014), Spot on Neglected Function Systems: Challenging Capitalism by Systemic Constellations, Comparative Political Economy: Comparative Capitalism eJournal, Vol. 2 No. 112.
64. Roth, S. (2014), The Cash is in the Medium: On the Stage Management of 3-D Printing, Product Innovation eJournal, Vol. 7 No. 23.

65. Kaivo-oja, J., T. Ahlqvist, O. Kuusi, R. Linturi, and S. Roth (2014), Future Industrial Platforms and Radical Technology Foresight: The Case of 3-D Printing in Finland, *Economics of Innovation eJournal*, Vol 2. No. 139.
66. Roth, S. (2014), From Degrowth to Regrowth. On Growth Strategies for Post-Banusic Societies, *Sustainability & Economics eJournal*, Vol. 3 No. 216.
67. Roth, S. (2014), A Forest for the Trees. The Tetralemmatic Re-/Form of the Paradox in Management and Organization, *Change Management and Organizational Behavior eJournal*, Vol. 5 No. 34.
68. Roth, S. (2014), Ten systems: Toward a canon of function systems, *Cognitive Social Science eJournal*, Vol. 6 No. 134.
69. Roth, S. (2014), The form 'serious game'. On the resolution of a popular paradox, *Cognition and the Arts eJournal*, Vol. 6 No. 23.
70. Roth, S. (2012), Die zehn Systeme. Ein Beitrag zur Kanonisierung der Funktionssysteme, *Social and Political Philosophy eJournal*, Vol 6 No. 12.