

Die Solidarität des Willen

Horst Südkamp

Inhalt

Der gute Wille als Voraussetzung und Norm der Struktur	3
Gemeinschaft als Zusammenfassung einer Willensform	11
Die Vergegenständlichung des Sozialen als kryptogesellschaftliche Leistung	22
Kommunikation als Sorge um das Gemeinsame	27
Wesens- und Kürwille bei Imitation und Kommunikation	29
Gesellschaft und Gemeinschaft als Formen der Solidarität	34
Das Soziale als das Frühere in den Formen des Willens	36
Parallelen der philosophischen Anthropologie	42
Die Kategorien reiner Theorie und ethnographische Beobachtungen	46
Ethnologisches zum gesellschaftlichen Kern gemeinschaftlicher Verbände	54

Der gute Wille als Voraussetzung und Norm der Struktur

Tönnies führt im Gegensatz zu Durkheim die Grundformen sozialer Solidarität zurück auf die wechselseitige Wirkung individuellen Willens, die er zunächst nach ihrer aktiven oder passiven Äußerung sowie nach ihrer Bejahung oder Verneinung, d.h. nach der erhaltenden oder zerstörenden Wirkung des Willens, unterscheidet, um sich wenigstens in seiner Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ausschließlich auf die bejahende oder erhaltende Wirkung des gemeinsamen Willens zu konzentrieren, d.h. auf die rein positiven Konsequenzen jenes willentlichen Zusammenwirkens, das er *Verbindung* nennt. *"Die menschlichen Willen stehen in vielfachen Beziehungen zu einander; jede solche Beziehung ist eine gegenseitige Wirkung... Diese Wirkungen sind aber entweder so beschaffen, daß sie zur Erhaltung, oder so, daß sie zur Zerstörung des anderen Willens tendieren... Auf die Verhältnisse gegenseitiger Bejahung wird diese Theorie als auf die Gegenstände ihrer Untersuchung ausschließlich gerichtet sein."*¹

In dieser Formulierung seines Gegenstandes kommt aber nicht nur die Einschränkung der Willensverbindungen auf die bejahenden zur Sprache, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit jedes Willens, nämlich, daß es apriori immer schon in Verbindung steht und damit jeder Wille auch schon apriori Ausdruck ihrer Wirkungen ist. Auf diese Weise holt er auch mit seinem interaktionistischen Konzept die existenzielle Bestimmung des Menschen als *animal sociale* ein. Wenn der Mensch oder er selbst, gesetzt als Wille, apriori soziales Wesen ist, folgt daraus auch, daß der Zweck des Sozialen oder der Gestaltung der Verbindungen der Willen jenem Ziel der Bejahung der Selbstgeltung des Willens nicht widersprechen kann, und daß dementsprechend jede zerstörerische Wirkung, die von einer Verbindung auf den Willen ausgeht, eine soziale Beziehung ausweist, die ihr Wesen verfehlt.

Die Ausklammerung der Verbindungen negativer, schädlicher oder zerstörerischer Art folgt aus der Bestimmung der Selbstgeltung des Willens, seiner Bestimmung als Streben nach Selbstvollendung oder mindestens nach Selbststeigerung, welche kategorisch an den Imperativ gebunden ist, dieses Ziel nicht zulasten anderer Willen, sondern nur unter der Voraussetzung seiner Anerkennung für jeden Willen zu erreichen.

Auf diese Weise rekurriert Tönnies nicht nur auf ein anthropologisches Postulat der Apriorität des Sozialen, sondern damit gleichfalls auch auf den ethischen Grundsatz des kategorischen Imperativs oder des guten Willens.

Personen und Individuen oder Willen in der Gestalt des Wesens- oder Kürwillen assoziieren sich, um sich selbst zu versichern, zu fördern oder ihre Chancen zu

¹ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935, S.3

steigern, d.h. sie gehen zu diesem Zwecke entweder absichtlich soziale Beziehungen ein oder sie finden sich in solchen vor, die sie mit- und unbewußt weiter pflegen.

Wenn der Zweck dieser Verbindungen die Schadensabwehr von allen Beteiligten ist, positiv ausgedrückt: die Garantie ihrer Selbstentfaltung, dann gehört es zu ihrer Zweckerfüllung, daß sie sich auch darüber Rechenschaft ablegen und sich durch ihre Ergebnisse, nämlich die Erfüllung oder Verfehlung des Zweckes ihrer Verbindungen, immer wieder selbst korrigieren. In und mit dieser Integration von Zweck (Selbststeigerung der Willen) und Mittel (Verbindungen) nähern sich alle ihrem erstrebten Ziel, nämlich als Willen ganz oder vollendet sein zu können und gestalten sie aus diesem Grunde auch immer wieder um.

In solchen Verbindungen, die wie die Mutterliebe, die Freundschaft oder das Wohlwollen und die Großzügigkeit Selbstzweck sind oder zum Selbstzweck werden, denn sie lassen sich weder erzwingen noch durch Vorteil für die Gewährenden begründen, nähert sich das Leben seinem Ziel, es selbst ganz zu sein und ganz zu leben; denn der Wille sucht sich selbst im anderen Willen und wo er sich im anderen entweder bestätigt oder ergänzt findet, findet er die Bestätigung seiner Geltung oder die Möglichkeit seiner Vollendung. D.h. in dieser Form des Willens als Selbstzweck stimmt ein Mensch deshalb am meisten mit sich selbst überein, weil das Soziale ein Wesensmerkmal des Menschen ist und damit der Wille selbst apriori eine soziale Erscheinung, denn der Einzelne muß sich die Verbindungen nicht erst schaffen, er ist apriori das mit anderen verbundene Wesen, das sich in, mit und über seine Verbindungen mit den anderen in seinen Möglichkeiten entdeckt, steigert und vollendet, d.h. er ist das *animal sociale* von Anfang an, da es ihn ohne die Verbindung mit den anderen nicht geben kann.

Die Verbindung erscheint zugleich als Handlung oder Ausführung und als Institution oder als Handlungsrahmen, als Wirkung und als Ursache, als Prozeß und als Zustand, als Funktion und als Struktur der Elemente, welche mit der Variation der Struktur und ihren Funktionen entweder als Wesens- oder Kürwille, als Person oder Individuum, als Gemeinschaft oder Gesellschaft oder als mögliche Kombinationen dieser Formen erscheinen. Der Wille ist also stets gemeinschaftlich oder gesellschaftlich bestimmt. Die Elemente oder Relata der Verbindung oder Relation variieren mit der Struktur der Verbindung, der Struktur der Relation, ebenso wie diese mit der Gestalt oder Form ihrer Elemente. Was ihnen aber allen gemeinsam ist, ist die Funktion der Struktur, nämlich die Selbststeigerung oder Selbstoptimierung. In der Differenz von Gemeinschaft und Gesellschaft oder von Person und Individuum variiert die Stellung von Wille und Mit-Wille in der Verbindung, die im Falle der Person und der Gemeinschaft bestimmt werden von der Rücksicht auf den anderen Willen und im Falle des Individuums und der Gesellschaft von der Kenntnis seines eigenen Vermögens in der Auseinandersetzung mit dem anderen Wollen.

Als Zweck des Verhaltens oder Handelns wird die Selbstbehauptung oder Selbststeigerung, welche den anderen miteinbezieht, zur Norm sowohl des besonderen Verhaltens und Handelns als auch der Verbindungen, Institutionen oder Strukturen.

Wo der Wille sich selbst noch nicht oder dann auch schon nicht mehr zur Geltung zu bringen versteht, wird seine Geltung in den sozialen Verbindungen durch andere verbürgt, die für ihn eintreten. Während er im Stande seiner Selbstgeltung, seine Interessen in der sozialen Verbindung auch gegen andere zur Geltung zu bringen versteht und damit rechnet, daß diese das gleiche ihm gegenüber zu tun vermögen. Das Allgemeine findet in beiden Fällen seine Grenze am Wesen und am Recht des Einzelnen und das Einzelne an dem des Anderen, d.h. des Allgemeinen. Zweck und Mittel können sich vereinen oder auseinandertreten. Mit ihrer Divergenz entstehen die verschiedenen sozialen Probleme, beginnen die Veränderungen und Herausforderungen, welche eine angemessene Antwort erwarten.

Betrachtet man den Willen in der Form des Strebens, eigene Pläne zu verwirklichen, d.h. als entwurfsorientiertes Handeln oder als Handeln nach Motiven, bei dem das Begehrte als Zweck rational verfolgt wird (wie irrational dieser auch selbst wiederum bestimmt sein mag), dann beherrscht der Zweck die Mittel, und greift dabei häufig auch über das eigentliche Ziel der Bestätigung des Wesen dessen hinaus, der da will. Stimmt das Wollen hingegen überein mit dem, was ihm und anderen gefällt, was zur Gewohnheit geworden ist und mit den Forderungen des Gewissens korrespondiert, dann erweist es sich als Resonanz sozialen Lebens, das sich in diesen Formen schon gestaltet hat und in diesen Gestalten selbst will, d.h. der Wille wird in diesem Gegensatz als Regulativ der Selbstverwirklichung in aktiver oder passiver Gestalt, d.h. als bedingt und bedingend sichtbar, als Gestalt, die sich dementsprechend unterschiedlich erlebt und erfährt, entweder in der Übernahme gültiger Verbindungen oder in der Beteiligung an der Herstellung neuer.

In ihm wird die gewollte Wechselbeziehung und Wechselwirkung der Willen als die Bejahung des anderen Willens in wechselnder Position und in verschiedenem Ausmaße sichtbar, als die Voraussetzung dafür, daß von dem anderen Willen keine Schwächung oder Bedrohung des eigenen Wollens ausgeht. In dem einen Falle handelt der Wille stets so, wie er sich selbst will und die anderen ihn lassen, in dem anderen hat er angesichts der Aufdringlichkeit der Zwecke vergessen, daß er durch sie nur sich selbst will.

Für Tönnies ist also wechselseitig engagiertes Wollen nur dann eine echte soziale Verbindung, wenn es in und mit seiner Interaktion sich fördert oder einen gegenseitigen Leistungsvorteil verfolgt. Jeder Zwang dagegen, der auf eine Verneinung dieses Vermögens, nach selbst gewählten oder gesetzten Motiven, Vorstellungen, Zielen oder Regeln zu handeln, hinausläuft, erweist sich dann als die Negation des guten Willens oder der Verbindung des Wohlwollens, d.h. als Mangel der handlungsleitenden Vorstellung oder Regel oder als Mangel der gesuchten Verbindung.

Tönnies schließt bei der Bestimmung der sozialen Verbindungen, welche in seiner Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ theoretisch unterschieden werden, aus theoretischen Gründen alle Formen der Unterwerfung anderen Wollens durch Gewalt, Verführung oder Erpressung aus, sofern der Druck sich nicht wirklich durch das Wohlwollen und damit durch den wechselseitigen Vorzug der Verbindung begründen

läßt. Jede anders motivierte Gewalt, Verführung oder Erpressung, jeder Betrug oder jede Benachteiligung, die ja durchaus unter dem Zeichen sozialen Handelns geschehen, sind Selbst- und Fremdtäuschungen, aber nicht eigentlich sozial oder eigentlich gewollt. Allen Formen der Verbindung und Abstimmung des Handelns, denen die Zustimmung unter selbst gewählten Bedingungen gegenseitig anerkannten Wollens grundsätzlich versagt wird, verfehlen das Prädikat des Sozialen und des guten Willens.

In einer anderen Schrift² weist Tönnies allerdings auf den Januscharakter des Menschen und seines Verhaltens hin, wenn er die Berechtigung jenes Hobbschen Satzes vom Menschen als des Menschen Wolf (*homo homini lupum*) unterstreicht und ihn an die Seite der aristotelischen Bestimmung des *animal sociale* (Thomas von Aquin) stellt. Am Anfang des Sozialen steht eben jene Gewalt, die durch Solidarität überwunden wurde und welche durch sie (oder das Soziale) immer wieder überwunden wird. Dies gilt nicht nur makrosoziologisch, sondern auch mikrosoziologisch, denn der Keim der Gesellschaft ruht bereits in jenen Kräften, welche an den Netzen der Verbindungen der Gemeinschaft zerren.

Auch die Feststellung des Versagens sozialen Handelns setzt die Bestimmung der Bedingungen seiner Erfüllung voraus. In „Gemeinschaft und Gesellschaft“ entwirft Tönnies eine reine Theorie sozialer Kategorien und gibt dafür Beispiele aus der angewandten Theorie und der Geschichte, weshalb er es also vorzieht, in diesem Kontext auf die Darstellung der Fehlbildungen der Solidarität zu verzichten.

Die Begriffe *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* bilden die Komplementäre einer Struktur, die Tönnies als *Verbindung* reflektiert und als Ergebnis willenhafter Wechselwirkung vorstellt. In ihrer Erscheinung repräsentieren sie also Willensformen (*Wesens-* und *Kürwille*), die sich in sozialen Verbindungen äußern und ebenfalls nur als Komplementäre dieser Struktur erscheinen können. Für sich als Typus können weder die sie begründenden Willensformen noch die Formen ihrer sozialen Gestaltungen (*Gemeinschaft* und *Gesellschaft*) erscheinen, in der Realität gibt es sie nur kraft dieser Struktur, in der sie als Komplementäre, sich gegenseitig fordernd, wirken.

Mit dem Begriff der *Verbindung* als Ergebnis und Ausführung sich gegenseitig in ihrem Anerkennungstreben affizierender Willen und der Vorstellung ihrer Struktur reflektiert Tönnies also jenes Soziale, das zur Bestimmung des Menschen gehört (*animal sociale*) und zu seiner Auffassung als konstitutionell verbindungsbedürftigem Wesen.

Wenn das Soziale (in-Verbindung-stehen) wie das In-der-Welt-sein ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz ist, dann ist jedes menschliche Wollen apriori sozial und die Bestimmung des individuellen Willens, sei es als Vermögen, sich selbst zu führen, sei es als Handeln nach selbst gesetzten oder überkommenen Regeln, das auch ein Merkmal des Sozialen in dieser besonderen Erscheinung ist, nämlich jener Verbindung, welche diesen Spielraum einräumt, und zwar einmal in der Gemein-

² Siehe: F.Tönnies, Soziologische Studien und Kritiken I, Jena 1925, S.353

schaft und zum anderen in der Gesellschaft. Das Bedürfnis nach Distanzierung und Ausdifferenzierung oder Besonderheit (*principium individuationis*), in der sich der Wille als ureigener Vollzug erfaßt, zwingt ihn in dem Maße seiner Besonderheit in jene Verbindungen, die ihren Mangel, der ja ihr Wesen ausmacht, kompensieren. In ureigener Weise fordert das *principium individuationis* den Willen zur Ergänzung seiner selbst in den Möglichkeiten anderer Willen auf, über die Verbindungen mit den anderen (Willen), und zwar als seine gesellschaftliche Bedingung. Seine gemeinschaftliche Bedingung bewegt ihn hingegen zur Selbstdistanzierung.

Der Wille ist und wirkt nur in Verbindung auf den anderen Willen und er erfährt sich selbst nur durch den anderen Willen, der zu sein ihm entweder möglich oder unmöglich ist, und das erfährt er wiederum nur in, durch und als Kommunikation, welche seine Selbsterfahrung und die Erfahrung seiner Ergänzungsmöglichkeiten voraussetzen, so daß auch bei Tönnies das soziale Handeln als ein durch die Kommunikation verbürgtes *Einstehen für, Sorgen für* oder *Zur-Verfügung-Stellen von Leistungen* einerseits sowie ein *Verfügen-Können über Leistungen* anderer erscheint, das er allerdings in den alternativen Formen der Solidarität, in den Formen von Gemeinschaft und Gesellschaft reflektiert, und zwar in Übereinstimmung mit den Welten, welche jeweils den Bewußtseinsinhalt des Wollens oder Handelns darstellen, deren Bedeutungsmöglichkeiten sie für sich auszuloten und zu erfüllen versuchen. Auch dieses Vermögen, über Leistungen anderer verfügen zu können und anderen Leistungen zur Verfügung zu stellen, unterliegt generell der Maxime der Schadensabwehr für das Selbst und die Anderen, d.h. der Maxime ihrer gegenseitigen Förderung, und erscheint motiviert durch das Verlangen nach Selbststeigerung der Personen oder Individuen und nach der Optimierung für sie gültiger Verbindungen oder ihres sozialen Systems.

So erfüllt also auch für Tönnies, ähnlich wie für Durkheim, der Schaden für den Einzelnen wie für die Gruppe (die Minderung der Selbstgeltung) die Funktion eines Maßstabes, gegenüber dem die Folgen der Solidarität des Handelns sich positiv abheben, wengleich Tönnies darauf verzichtet, die Formen der Solidarität von ihrem Mißlingen her zu bestimmen.

Der gute Wille und das Wohlwollen bilden also das Gravitationszentrum seiner Überlegungen und der Grund der Solidarität, der Grund dafür, daß Menschen sich überhaupt verbinden, wird von Tönnies in Übereinstimmung mit der langen Tradition der philosophischen Anthropologie in der *Entlastung* des Willens und in den *Leistungsvorteilen* der möglichen Verbindungen gesehen, die als Übereinstimmung der Willen erscheinen oder als deren Ähnlichkeit, und zwar in ihrer Eintracht, in ihrer Führung durch Sitte und Religion im Falle der Gemeinschaft, in ihrer Führung durch Konvention, Recht und öffentlicher Meinung im Falle der Gesellschaft. Diese alternativen Formen der Erscheinung der Eintracht werden verbürgt durch die verschiedenen, mit ihnen korrespondierenden Systeme der Kommunikation, die alle dem Zweck der Erfüllung des Einzelnen wie des Sozialen oder Allgemeinen dienen.

Der persönliche wie der individuelle Mangel wird im Gegensatz zu Durkheims Differenzierung der Solidarität in jeder Form der Solidarität durch solidarische Ergänzung oder solidarischen Verzicht aufgehoben, die Selbstvollendung in den Formen der Gemeinschaft oder Gesellschaft angestrebt oder hergestellt. Dieses am Einzelwesen durch konstitutionellen Mangel begründete Bedürfnis nach der Ergänzung durch den Anderen, die Gemeinschaft oder Gesellschaft, erscheint in seinem Konzept also nicht wie bei Durkheim als Zwang, sondern als Ergebnis des individuellen Verlangens nach Selbstvollendung, das durch die konstitutionelle Ausstattung des Individuums, durch seinen konstitutionellen Mangel begründet erscheint, wie ihr (dem Versuch der Selbstvollendung) durch die vorwaltenden Verbindungen, Beziehungen und Verhältnisse, in denen sie sich äußern, ihre Grenzen gezogen werden. Bezieht man sich allerdings auf dieses Verlangen nach Selbstvervollständigung, auf das Verlangen nach der Aufrechterhaltung dieses *In-Verbindung-stehens* als Bedingungen apriori, d.h. als Bedingungen, die außerhalb der Verfügung des individuellen Willens stehen, dann zeigt sich der Berührungspunkt der Theorien von Tönnies und Durkheim, der sich von Tönnies vor allem dadurch abhebt, daß er diese Unverfügbarkeit jenes Apriori für den individuellen Willen in das Zentrum seiner Überlegungen rückt.

Die verinnerlichten oder vergegenständlichten Institutionen (Eintracht, Sitte und Religion einerseits, Konvention, Recht und Öffentlichkeit andererseits), in denen die Gestaltungen der sozialen Beziehungen sich äußern, welche das Wollen je spezifisch führen, organisieren oder orientieren, korrespondieren mit den ihnen spezifischen Willensformen, *Wesens-* und *Kürwille*, die man heute vielleicht als vorbewußtes (*subsidiary awareness*) und bewußtes Wollen (*focal awareness*), mit der Psychoanalyse außerdem als *abwehrorientiertes* und *ichorientiertes* Verhalten, unterscheiden würde, weil bei dieser Unterscheidung der Grad der Reflexivität, d.h. der Zielgehemmtheit des Willens für ihre Unterscheidung konstitutiv ist oder umgekehrt: das Ausmaß ihrer fraglosen Selbstverständlichkeit.

Die Einschränkung auf die bejahende Willensbeziehung, auf die freiwillige, durch Motive, Absichten oder durch akzeptiertes Verlangen begründete Erfüllung von Erwartungen, auf das Wohlwollen oder auf den guten Willen erscheint in der Form, in der sie Tönnies vornimmt, in der Perspektive soziologischer Gegenstandsbestimmung also durchaus einseitig, aber anders als die Durkheimsche Reduktion der Solidarität auf den Zwang, denn sie wird von Tönnies begründet durch die Setzung des Willens als theoretischem Bezugsgesichtspunkt, der die ausschließliche Beschäftigung mit der positiven Seite der Willensverbindung fordert, allerdings ohne die negative zu leugnen, während Durkheim jene Begründung der Solidarität, die Tönnies hervorgehoben hat, nämlich den Faktor des individuellen Willens, prinzipiell ausschließt.

Weil für Tönnies individueller und sozialer oder allgemeiner Wille nur als dialektische Einheit zu begreifen sind, verfängt er sich auch nicht in jenem typologischen Gegensatz, der die Kategorien der reinen Theorie auszeichnet, und nur im Zuge ihrer Reifizierung zu den unseligen Aporien führt.

Die Problematik, die mit dieser Rückführung des konkreten sozialen Geschehens auf den Willen durch Tönnies verbunden ist, läßt sich mit einem Hinweis von Freud kurz andeuten; deshalb kurz, um die Absicht einer Skizze der Solidaritätstheorie von Tönnies hier nicht zu unterlaufen. Freud schließt seinen Aufsatz über den Herdentrieb mit der Feststellung ab: "Das soziale Gefühl ruht also auf der Umwendung eines erst feindseligen Gefühls in eine positiv betonte Bindung von der Natur einer Identifizierung."³ Das Resultat der Identifizierung stellt sich, so Freud, im Kontext einer spezifischen Abwehr ein, d.h. im Kontext einer Umorientierung der Aggression, die mit ihrer Transformation von einem destruktiven Element zu einem Baustein der Solidarität geworden ist. Aber dieses positive Resultat geht nicht aus der Absicht oder dem Bestreben zweier Willen zur harmonischen Steigerung ihrer Möglichkeiten hervor, sondern aus einer gezielten und abgestimmten, aber wohlwollenden Reaktion auf jene Aggression, deren Ablenkung das Resultat der Erziehung darstellt, welche die Aggression andererseits nicht hat beseitigen, sondern nur auf andere Adressaten hat ausrichten können. Die Gruppe ist also nur solange vor dieser Aggression sicher, wie sie Adressaten ihrer Ablenkung anzubieten vermag, weshalb eben diese Aggression, wenn auch in ihrer abgeleiteten Form, zum innersten Kern ihrer Solidarität gehört, d.h. als Gefahr unterschwellig bleibt. Das außerhalb der solidarischen Einheit stehende Objekt der Aggression erscheint in der Gestalt des von innen nach außen verschobenen Objekts der Aggression als die negative Bedingung der Möglichkeit der Solidarität, von der Tönnies aus methodischen Gründen absieht, obwohl sie auf mikrosoziologischer Ebene ein Problem reflektiert, dem Tönnies auf makrosoziologischer Ebene in seiner Auseinandersetzung mit Hobbes große Aufmerksamkeit schenkt.

Dem Ergebnis nach ist diese Form der Umwendung kindlichen Wollens normalerweise eine Steigerung seines Willens und keine Zerstörung, so daß die Untersuchung der agonalen Komponente der Auseinandersetzung des Wollens, also des kontrollierten Einsatzes von Aggressionen als Antwort auf Aggressionen mit dem Ziel der Willensformung und -bereicherung auch dem oben erwähnten Grundsatz (Beschränkung auf die bejahenden Ergebnisse) nicht widerspricht. Dennoch bleibt die Feststellung: Erst der Ausblick auf die Subjekte der Projektionen, auf die Adressaten der abgelenkten Aggressionen, gegen die sich der solidarische Zusammenschluß richtet, der Ausblick auf Feindschaft und Gefahr eröffnet den Blick auf jene Faktoren der Solidarität, die Tönnies methodisch ausgeblendet hat, obwohl sie in der Form der Strafe, der Androhung, Aussetzung, Abweisung, Ablehnung, usw. im Sozialisationsprozeß immer gegenwärtig sind. Im Objekt der Abwehr, im Fremden, Feind, Verbrecher oder Sündenbock erscheinen alle Gründe der Rechtfertigung der Selbsteinschränkung, der Erziehung, Disziplinierung und der Opfer, d.h. in ihnen zeigt sich auch die Gewalt, die am Ursprung der Solidarität steht und die theoretische Brücke von Tönnies zu Durkheim schlägt.

³ S.Freud, Massenpsychologie und Ich- Analyse, Frankfurt 1980, S.60

Tatsächlich beschäftigt sich auch Tönnies mit dieser Seite der Willensabstimmung, denn schon die primäre Sozialisation ist durch ein Spannungsverhältnis bestimmt, daß sich in den Begriffen der Fürsorge und der Erziehung ausdrückt, in dem Gegensatz mütterlicher Liebe und Zuwendung einerseits und väterlicher Strenge oder Disziplinierung andererseits und die autoritäre Funktion der väterlichen Rolle (Vormund, Erziehungsberechtigter gemäß den möglichen Abstammungszuschreibungen) ist aus keiner Sozialisation wegzudenken; als Institution erscheint sie mit der Abstammungsordnung, deren Repräsentant der "Pater" in Personalunion mit oder im Gegensatz zu dem "Genitor" ist, und die für Tönnies die Idee der "*Herrschaft im gemeinschaftlichen Sinne*" darstellt.⁴ Schon der Begriff der Herrschaft schließt in diesem Kontext das Ideal gegenseitig und gleichberechtigt gewollter Willensübereinstimmung aus und unterstreicht eine Asymmetrie der Beziehungen, eine Hierarchie des Wollens, der sich der unterlegene Wille um seiner selbst willen entweder durch Einsicht, Bewunderung, Ehrfurcht, Furcht oder Zwang fügen muß, worauf ja Tönnies ausdrücklich hinweist. Auch die Beispiele seiner Referenz auf die negative Seite der Auswirkung gegenseitiger Willensabstimmung unterlaufen generell seine Absicht nicht, nur auf die positiven Konsequenzen der Willensübereinstimmung zu reflektieren, die wir auch in dem Verhältnis zweier Wesen mit unterschiedlich entwickelter Fähigkeit zur Organisation des eigenen Wollens oder der Selbstintegration annehmen können; denn die Führung des noch nicht entwickelten Wesens (Kind) durch einen entwickelten Willen (Vater oder Mutter) geschieht hier ja zugunsten der Entwicklung des noch nicht entwickelten Willens, d.h. im Sinne seiner Bejahung und Förderung. Die aggressiven Reaktionen des Kindes werden auch in der wohlwollenden Auseinandersetzung mit ihnen gehemmt, aber nicht, um seine Entwicklung zu stören, sondern in einer Form, die in der Auseinandersetzung mit der Gegenaggression die Einsicht in die Notwendigkeit der Aggressionshemmung vermittelt, d.h. in die Notwendigkeit der sinnhaften Abstimmung des Verhaltens aufeinander, und zwar zum gegenseitigen Wohle. Erziehung erscheint also sowohl als Gestaltung oder Formung der Aggressionsbereitschaft als auch der Zuneigungsbedürfnisse in die sozial verträglichen, mit den gegebenen Sozialstrukturen übereinstimmenden Formen. Auch die Internalisierung des Anderen in einer verallgemeinerten, für den Sozialisationsprozeß typischen Gestalt läßt sich nach dem Vorbild der Verbindung sich gegenseitig bejahender Willen denken. Die Scham sichert das Eigenwertgefühl und das Gewissen die Anpassungsbereitschaft an das Verhalten der anderen.

Im Gegenbild zu dieser Betonung der positiven Aspekte der Ich-Du- und Wir-Beziehung durch Tönnies kommt auch die komplementäre und nicht minder informative Einseitigkeit der Darstellung der Sozialisation als Zwang durch Durkheim noch deutlicher zum Ausdruck. In der Perspektive von Tönnies demonstriert die Umsicht der Eltern oder der Sozialisationsinstanzen im Prozeß der Sozialisation, daß die Gemeinschaft die Person als ihr Wesen achtet und deshalb fördert. Indem sie die Persön-

⁴ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ibid, S.11

lichkeit des Kindes, die ihr schutzlos preisgegeben ist, achtet wie sich selbst, beweist die Gemeinschaft, daß sie in der Pflege und Bewahrung dieser Persönlichkeit ihren eigentlichen Zweck (Selbstfortsetzung) begreift. Tatsächlich repräsentiert in der verwandtschaftsrechtlich organisierten Gesellschaft der Einzelne seine Abstammungsgruppe, die ihrerseits auch für ihn einsteht, ihn im Ernstfalle sogar rächt, weshalb sie von ihm erwartet, daß er sich so verhält, daß ihr durch sein Verhalten kein Schaden entsteht. Die Hilfs- und Beistandsbereitschaft der Gemeinschaft für den Einzelnen kostet ihn also seine Anpassungsbereitschaft an ihre Normen. In diesem Verhältnis erscheinen gegenseitiges Wohlwollen und gegenseitig ausgeübter Zwang in jenem ambivalenten Verhältnis, von dem Tönnies die eine Seite und Durkheim die andere Seite aus methodischen Gründen einseitig herausstellen. Die Gemeinschaft erscheint bei Tönnies im Idealfall nicht als Zwang, sondern als Schutz und als Entwicklungsgarantie der persönlichen Entwicklung und damit als Schutz und Garantie des persönlichen Lebens. Bei Durkheim vertritt sie den Druck der notwendig ist, damit der Einzelne in Übereinstimmung mit ihr leben kann. Daß die Gemeinschaft dabei auf die Form der persönlichen Entwicklung Einfluß nimmt, diese sogar weitgehend bestimmt, widerspricht in der Perspektive von Tönnies dieser Bestimmung nicht, sondern beweist sie außerdem, denn das Selbstbewußtsein findet sich grundsätzlich erst auf dem Wege der Selbstübersetzung in den Anderen und über die Integration der anderen in das Selbst, d.h. in der Konsequenz eines Prozesses der das Selbst stabilisierenden Identifizierung. Daß aber genau in diesem Prozeß der Willensheranbildung oder Sozialisation die Integration von Gemeinschaft und Persönlichkeit mißlingen kann, daß Ontogenese und Sozialisation versagen oder fehlgehen können und dann die gemeinschaftstypischen Fehlformen zeitigen können, welche nicht minder Ausdruck sozialen Handelns, nicht minder Ergebnis der Solidarität sind, das wird bei Tönnies nicht mehr thematisch, während Durkheim eben mit Hinweis auf die Möglichkeit dieser negativen Auswirkungen die Funktion des Zwanges, die allem Sozialen zugrunde liegt, hervorhebt. Tönnies sieht dagegen: Die Übernahme gültiger Verhaltensformen motiviert das Schutzbedürfnis, die Angstabwehr oder die Faszination, ihre Einübung dagegen steht unter der wohlwollenden Aufsicht der Sozialisationsinstanzen.

So macht dieses Beispiel deutlich, daß die soziologischen Theorien von Tönnies und Durkheim keineswegs unvereinbar sind, sondern ihre Theorien erweisen sich vielmehr als die soziologische Ausführung der Kantschen Antinomie von Freiheit und Kausalität.

Gemeinschaft als Zusammenfassung einer Willensform

Tönnies hat notorisch auf den Unterschied von reiner und angewandter Theorie hingewiesen und vor der Verwechslung der Begriffe beider Theorien gewarnt. Die ide-

altypische Ordnung der reinen Theorie gilt nicht im Bereich der Anwendung, weder in der empirischen noch in der historischen Forschung. Wo in der reinen Theorie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die gleichzeitige Zuweisung sich widersprechender Begriffe verbietet, da verlangt die Empirie und das Nachzeichnen historischer Ereignisse ein Absehen von eben dieser logischen Regel. In der Wirklichkeit oder seitens der angewandten Theorie kann ein und dieselbe Erscheinung durch widersprüchliche Begriffe gleichzeitig beschrieben werden, da die Geltung der Begriffsbestimmung, sich nur auf Aspekte der Erscheinung und nicht auf ihre Totalität bezieht. Diese Differenz reiner und angewandter Theorie gilt es bei Tönnies stets im Auge zu behalten, wenn man nicht in die Fallstricke berühmter Mißverständnisse (Plessner, von Wiese, Wurbacher) der Soziologie von Tönnies geraten will.

Die Vereinigung oder das Verhältnis der sich in der Verbindung bejahenden Willen unterscheidet Tönnies weiter nach der Art ihrer Verbundenheit oder Beziehung. Als reales, persönliches Verhältnis erwächst es organisch in der umsichtigen Abstimmung aufeinander. Damit sind die durch Hingabe, Zärtlichkeit und Wohlwollen bestimmten Beziehungen, die auf gegenseitige Achtung und Förderung ausgerichtet sind, vor allem gemeint. Die Genesis überwundener entwicklungspezifischer Konflikte und Abwehrhandlungen, die Krisis, welche der Grund dieser Ergebnisse ist, thematisiert Tönnies allerdings nicht. Als ideelles, individuelles Verhältnis ist es mechanisch, d.h. künstlich, nach Interessen und Vorteilen organisiert, deren Steigerung mit dieser Verbindung erst erscheint. Diese Beziehungen werden von bewußter Reflexion, von den Anforderungen der als äußerlich erfahrenen Realitäten bestimmt.

Während Durkheim mit der Mechanik die unmittelbare und unbewußte Reaktion auf ihre Auslösung verband, d.h. den Automatismus, und deshalb die repressive Reaktion der Gemeinschaft auf abweichendes Verhalten mit diesem Begriff anzeigte, betont Tönnies den konstruktiven, künstlichen, willkürlichen Charakter der Mechanik und beschreibt daher mit diesem Begriff auch ein ganz anderes Sozialverhalten als Durkheim. Für Tönnies repräsentiert die Gemeinschaft als reale und organische Verbindung alles vertraute, heimliche und ausschließliche Zusammenleben, ein exclusives Band, das den Fremden abstößt oder ausschließt, während die Gesellschaft als ideelle, mechanische oder konstruierte Verbindung die Öffentlichkeit und die weite Welt darstellt: "*Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde.*"⁵ Denn die Gesellschaft erscheint als die Form der Solidarität, welche die desintegrativen Tendenzen der Gemeinschaft neutralisieren muß, welche den Fremden durch seine Neutralisierung integriert, während sich die Gemeinschaft vor allem durch ihre nur durch Geburt oder Heirat überwindbare Exklusivität dem Fremden gegenüber ähnlich abschließt wie das Individuum von dem Anderen durch die Scham.

In der Gemeinschaft ist man zuhause, in der Gesellschaft in einer friedlich gemachten (neutralisierten) Fremde. Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft erscheint daher auch explizit als der von Heimat und Welt als entstörter Fremde, Heimat als der

⁵ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.3

Inbegriff des vertrauten Landstrichs, seiner vertrauten Bewohner, der vertrauten Dinge und des vertrauten Gebrauchs dieser Dinge. Heimat als der Inbegriff der „Nah-Welt“ (A.Schütz), in der man sich auskennt und in der man sich geborgen fühlt, weshalb der altgriechische Begriff des Ethos für das typische Verhalten eine Ableitung seiner eigentlichen Bedeutung von Heimat reflektiert. Die Fremde im Begriff der Gesellschaft erweist sich aber nicht mehr als das bedrohliche Anderssein, als Sphäre der Kriegsbereitschaft und Kriegsdrohung, sie erscheint nicht mehr zuerst als Feindschaft, wie etwa in der Perspektive der Gemeinschaft, in der alles Fremde feindgetönt ist, sondern als neutraler Raum, als der Raum der *Leute*, denen man mit den Umgangs- oder Höflichkeitsformen signalisiert, daß man ihnen nicht feindlich gesonnen ist, denen man im Gebrauch der Umgangsformen signalisiert, daß sie potentiell gemeinschaftsfähig, d.h. Personen, sind, die man unter Umständen heiraten kann. Die Gesellschaft erscheint damit als die Organisation der Neutralisierung des potentiell Feindlichen, als eine neutralisierende Macht, als *pouvoir neutre* der französischen Sozialphilosophen, die sich zwischen Freund und Feind schiebt wie das Niemandsland zwischen zwei todfeindliche Stämme, in dem dann wenigstens noch der "*stumme Handel*" von ihrer Funktion zeugt.

Gemeinschaft ist durch das Verständnis, durch intime Kenntnis, durch unmittelbare Teilhabe, durch die Mitfreude und das Mitleiden bestimmt. Man teilt die Gemeinschaft ganz oder gar nicht. Sie läßt sich genuin nur erleben oder verstehen.

Tönnies greift die Rousseausche Idee aus dem Discours über die Ungleichheit von der "angeborenen Abneigung, seinesgleichen leiden zu sehen", auf, um auf ihr die Identifizierung und dann Einfühlung mit seinesgleichen, d.h. mit der Gemeinschaft, zu begründen. Er rekurriert damit ,wenn auch nicht so deutlich, wie Freud auf den Narzißmus als einem primären Charakter des Menschen, der gleichermaßen die Überschätzung von seinesgleichen und die Geringschätzung der Fremden begründet. Das Mitgefühl, lateinisch: *con-sensus*, erfährt eben seine Grenze in der Erscheinung der Differenz, Auffälligkeit, Andersartigkeit, von der her es wiederum die Konzentration auf Seinesgleichen zu versichern weiß, denn mit dem Fremden kommt der Streit. Die Maskierung des Andersseins, das Verbergen des Andersseins vor der Gemeinschaft, welche oder welches in der Scham erscheint, weist auf eine allgemein gegebene Furcht vor dem Verlust der Solidarität hin, die konstitutiv für die Ichbildung, für das individuelle Wollen ist. In der Scham erfährt die Person ihre gemeinschaftsfremde Individualität, welche sie deshalb auch vor ihr verhüllen muß. Aber durch sie schützt sich auch das Individuum vor der sozialen Vergewaltigung, pflegt es seine für die anderen fremden Interessen und Neigungen. Schon der Einzelne trägt in sich den Streit von Gemeinschaft und Gesellschaft aus und gestaltet ihre Komplementarität in sich selbst. Darauf insistiert Tönnies, wenn er auf die unterschiedliche Bedeutung seiner Begriffe: Wesens- und Kürwille, in der reinen und angewandten Theorie hinweist: „*Als solche freie und willkürliche Gedankenprodukte schließen diese Begriffe einander aus; in den Formen des Wesenswillen soll nichts vom Kürwillen, in den Formen des Kürwillen nichts vom Wesenswillen mitgedacht werden. Wenn jedoch diese Be-*

griffe als empirische genommen werden... ergibt sich aus der Beobachtung und Überlegung, daß kein Wesenswille ohne Kürwille, worin er sich ausdrückt, und keine Kürwille ohne Wesenswillen, worauf er beruht, in der Erfahrung vorkommen kann."⁶

Das Verstehen selbst wird verstanden als "*gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung*", als Ausdruck des Vertrautseins mit etwas, das vergegenständlicht in Name, Symbol und Form die Gemeinschaft repräsentiert, also das Verständnis selbst wird als der Consensus begriffen, der für die Gemeinschaft typisch und dessen Organ die Muttersprache ist, für deren Namensbegründung Tönnies bis auf die Mutter-Kind-Beziehung mit Recht zurückgeht, denn von der Mutter lernt das Kind das Sprechen, die es schon nach dem dritten Lebenstage an ihrer Stimme von anderen Personen unterscheiden kann.⁷

Die Beziehungen von Mutter und Kind, von Vater und Kind, zwischen den Geschwistern und das Verhältnis der Gatten, d.h. die Beziehungen der primären oder signifikanten Anderen, begreift Tönnies im Anschluß an Aristoteles als "Grundformen der Gemeinschaft"⁸ und das Hauptbeispiel der Gemeinschaft war für ihn die Familie, in der er den "*allgemeinsten Ausdruck für die Realität der Gemeinschaft*"⁹ erkannte. Mutter-, Vater- und Geschwisterbindung sind Wesensfaktoren jedes Einzelnen als Subjekt des Wesenswillens begriffen, und können das ganze Leben hindurch nicht abgetrennt werden, weil sie nicht zuletzt als Introjektionen zu seiner selbst erlebten und im Gedächtnis aufbewahrten Einheit gehören, und zwar als konstituierend wirksame Spuren ihrer besonderen Gestaltung oder Genesis. Die schicksalshafte Bedeutung von Mutter, Vater, Geschwistern und Alterskameraden als den wesentlichen primären Anderen für die Konstitution der Persönlichkeit ist nicht zuletzt von der Psychoanalyse hervorgehoben worden. Nachhaltig problematisch wurde sie ja der Psychologie in ihrer Neurosen-therapie, welche zugleich den symptomatischen Beweis dafür darstellt. Jones meint sogar: "*Man kann getrost die Verallgemeinerung wagen, daß alle Teile der Familiengruppe, vom Bruder bis zum Großvater, von der Schwester bis zur Tante nur Ersatzbildungen der Imago der ursprünglichen Dreieinigkeit sind, die Vater, Mutter und Kind miteinander bilden.*"¹⁰

Der gleiche Stellenwert, den Aristoteles und mit ihm Tönnies den Beziehungen von Gatte und Gattin, Vater und Sohn, Mutter und Kind, Bruder und Schwester etc. beigemessen hat, um die Struktur sozialer Normen verschiedener Gemeinschaften zu erschließen, ist ihnen auch von Radcliffe-Brown in seiner soziologischen Interpretation der Verwandtschaftssysteme eingeräumt worden, nicht zuletzt, weil an ihrem Beispiel die Alternativen sowohl der Statuszuschreibung als auch der korporativen Zusammensetzung herausgestellt werden konnten. Radcliffe-Brown konnte zeigen, daß alle Rechte und Pflichten in korporativen Verwandtschaftsgruppen nach den Fi-

⁶ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1963, S.133

⁷ Siehe: A.J.DeCasper, W.P.Fifer, Of Human Bonding, New Borns Prefer their Mother's Voice, in:Science, 208, 1980

⁸ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1935, S.23

⁹ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.23

¹⁰ E.Jones, Theorie der Symbole und andere Aufsätze, Frankfurt, Berlin, Wien 1978, S.49

liationsregeln zugeschrieben werden und alle ausdrückliche und rituelle Betonung der Freundschaft sich auf die affinalen Relationen bezieht.

Die autoritäre Konnotation des Vater(=Pater)-Sohn-Verhältnisses in einem System patrilinearer Abstammungszuschreibung verschwindet beispielsweise in einem matrilinearen System (Vater#Pater), in dem diese Beziehung ein vertrauliches Verhältnis anzeigt, während dort die Autorität vom Bruder der Mutter verkörpert wird, der im patrilinearen System als Scherzpartner oder als Gegenstand der Meidung erscheint.

In diesem Zusammenhang stellte sich auch die Frage nach dem Verhältnis der Systeme verwandtschaftlicher Benennung (Terminologien) und den mit ihnen tatsächlich verbundenen sozialen Positionen und Rollen. Neben Beispielen für die Übereinstimmung von Terminologie und sozialem System regten aber besonders die vielen Beispiele der Inkongruenz beider Systeme die getrennte Erforschung ihrer Entwicklung an, mit deren Ergebnissen die Hoffnung auf kontrollierbare Aussagen über das Wechselverhältnis von Benennungssystem und sozialen Bräuchen verbunden wird.

Die Tabelle (unten) zeigt ein Beispiel alternativer semantischer Bezugnahme von Verwandtschaftsterminologien auf ihre Designata.

Terminologien im Vergleich:

	-----		-----		-----		-----		-----		
H	2	1	1	2	2	1					
I	3	1	1	2	2	4					
E	3	4	1	2	3	4					
S	5	3	1	2	4	6					
	-----		-----		-----		-----		-----		
H	3	4	3	4	3	Ego	4	3	4	3	4
I	7	8	5	6	5	6	5	6	7	8	
E	7	8	7	8	5	6	7	8	7	8	
S	13	14	9	10	7	8	11	12	15	16	

Gleiche Zahl = gleicher Name; H = Hawaii, I = Irokesen, E = Eskimo, S = Sudan

Bislang gibt es zwei allerdings verworfene Hypothesen der Entstehung der Irokeseterminologie aus der Eskimoterminologie, die erste von Sapir und Lowie, nach der die Institutionen des Levirats und Sororats die Transformation hervorgebracht hätten, und die zweite von Frazer, der sie als Ergebnis der Praxis der bilateralen Kreuzbasenehe dargestellt hat. Levi-Strauss favorisiert schließlich eine revidierte Version des Vorschlags von Frazer, der im Konzept von Levi-Strauss nur einen Sonderfall der allgemeinen Allianztheorie reflektiert.

Wird also die Gemeinschaft mit Tönnies durch das Verständnis oder den selbstverständlichen, nicht infrage gestellten, d.h. gelebten Consensus begründet, so entsteht die Gesellschaft durch die Vereinbarung und den Vertrag, durch den Kontrakt oder den vertraglich vermittelten, immer problematischen Consensus. Das Sprichwort weist noch auf ihr problematisches Verhältnis hin: *"Versöhnter Feindschaft ist schwer zu traun."* Aus der Perspektive der Gemeinschaft erscheint die Gesellschaft

als versöhnte Feindschaft, als ihre Überwindung durch Vertrag. Gemessen an dem nur durch höhere Gewalt aufhebbar Frieden der Gemeinschaft erscheint der Frieden der Gesellschaft unsicher, nämlich durch die Vertragsdauer und die Kündigungsmöglichkeiten des Vertrages ständig gefährdet. Die Gesellschaft erscheint als die Möglichkeit einer künstlichen Person und deshalb auch als ein wirkfähiges Ganzes, das den Juristen problematisch wird als *juristische Person*, welche keineswegs nur als Fiktion des Verstandes begriffen werden darf, worauf Otto von Guericke in seiner Berliner Rektoratsrede von 1902, "Das Wesen der menschlichen Verbände", ausdrücklich hingewiesen hat, als er daran erinnerte, daß dieser Kunstgriff, der in der Praxis der Juristen heute als eine beliebige Fiktion des Verstandes erscheint, tatsächlich seine Vorläufer in der Personifizierung der Gesellschaft durch die Gemeinschaft hatte, welche ihren Allianzvertrag, ihren politischen Verband als vergrößerten Abstammungsverband reflektierte und in dem Gründerahnen verkörpert begriff, als dessen Nachkommen sie sich mit Recht als eine Gemeinschaft des Blutes fühlen konnte, einen genealogischen (wenn auch fiktiven) Körper bildete, der durch fortgesetzte Verwandtenehe schließlich zu einer natürlichen, biomorphologisch markierten wie genetischen Einheit geworden ist und der seinerseits zusätzlich auch noch in totemistischer Differenzierung vorgestellt werden konnte. Tönnies begreift deshalb die Gesellschaft nach ihrem modernen Selbstverständnis, nämlich als eine Form des *l'homme machine*, um den Gegensatz zur Gemeinschaft zu akzentuieren. Das Verstehen erscheint im Gegensatz zur Vereinbarung als ein Ausdruck des Gefühls für die Verwandtschaft mit dem anderen, das intime Kennntnis oder das Erkennen im biblischen Sinne ausdrückt, also Sympathie und Mitgefühl, die sich nicht über die gemeinsame Sprache vergewissern müssen, weil sie als Realitäten erlebt, verinnerlicht oder erfahren werden, als Einverständnis im Verhältnis zu einer Sache, Aufgabe oder zu einem Ereignis, als gleiche Form des umsichtigen Umgangs mit ihnen. *"Verständnis beruht auf intimer Kennntnis voneinander, sofern diese durch unmittelbaren Anteil eines Wesens am Leben des anderen, Neigung zur Mitfreude und zum Mitleide bedingt ist und solche wiederum fördert. Daher um so wahrscheinlicher, je größer die Ähnlichkeit der Konstitution und Erfahrung, oder je mehr Naturell, Charakter, Denkungsart von gleicher zusammenstimmender Art sind."*¹¹

Ich verstehe den Anderen, weil ich mich in der Scham vor ihm hüte und weil ich mich mit meinem Gewissen ihm angepaßt habe, weil mir sein Verhalten schon immer vertraut ist, weil es dem gleicht, was mir in der Primärsozialisation zugewachsen ist, was ich in ihr erfahren und erlebt habe. Der Horizont des Verstehens ist die aus den erlebten und erfahrenen Begegnungen erwachsene Gemeinschaft und ihre Welt und der Akt des Verstehens wie des Unverständnisses ist dementsprechend Vergemeinschaftung oder Abwehr der Vergemeinschaftung, Ausschluß. Das bezeugt jeder Lernvorgang immer wieder von neuem. Wirklich begriffen hat man das Erlernte erst, wenn man es sich assimiliert hat, wenn man die bislang unbekannt, fremden Kon-

¹¹ F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.20

zepte in die eigene Sprache und die eigene Gleichniswelt übersetzt hat, wenn man sich das Fremde, Neuartige einverleibend angeeignet hat. Und das, was man nicht versteht, ist das, was man in seine Sprache und seine Weltanschauung nicht übersetzen, nicht integrieren kann. Gemeinschaft ist also genauso, wie sie eine Voraussetzung des Erkennens ist, auch eine Hemmschwelle der Erkenntnis, und wenn es um die Chance reinen Erkennens geht, dann hängt alles von der Bereitschaft und dem Eifer der Person ab, wie sehr sie sich um eine Übersetzung des Fremden in den Horizont des Eigenen bemüht, d.h. wie weit sie dafür bereit ist, den Verdacht in Kauf zu nehmen, nicht mehr dazu zu gehören. Auch hier erscheint wiederum das Individuelle oder Gesellschaftliche, das in der Gemeinschaft eine Chance sieht, sich aus ihrer Enge zu befreien. Das Erkenntnisstreben des Einzelnen begründet den sozialen Wandel im Kleinen. Denken und Vernunft, Vergegenständlichung oder Objektivierung bestimmen die Entwicklungsdynamik der einzelnen Persönlichkeit genauso wie die der Kultur. Das Verlangen nach Selbstdistanzierung, das die Gemeinschaft provoziert, bringt Individualität hervor oder hält sie als gesellschaftliche Schnittstelle aufrecht auch innerhalb der Gemeinschaft.

Die von Tönnies angesprochenen Übereinstimmungen beschreiben die Stimmung für die vorab bestehende Haltung des Wohlwollens oder Mißfallens und die Bedingungen, unter denen der gute Wille problemlos als das Selbst erscheinen kann, das sich von dem in sich selbst aufgenommenen Wir (Gedächtnis, Gewohnheit, Gewissen) her bestimmt, als das Selbst der Verbindungen oder Beziehungen der Gemeinschaft, die als vertraute Beziehungen erlebt wird und in der deshalb in den selbst gewollten Beziehungen gehandelt werden kann. Deutlich wahrnehmbare Ähnlichkeiten erleichtern die Identifizierung und regen das Verlangen nach der Überwindung bestehender entwicklungsbedingter Differenzen an. Diese Beziehungen unmittelbarer Identifizierung erlauben ihrer Totalität wegen keinen Dauerstreit, mit dem die Feindschaft wächst, noch die Pflege von gegensätzlichen Interessen, die ein Bedürfnis nach Absonderung, d.h. Aufgabe der Gemeinschaft, ausdrücken, sondern begründen sich durch die schon verstandene, weil in der Ontogenese vertraut gewordene Wesensübereinstimmung, auf die sich auch der Apell der hohen Religionen an den "guten Willen" bezieht, mit dem sie die Idee der Gemeinschaft in ihr Extrem setzten, in die Gemeinschaft der Menschheit als einer moralischen Forderung: *Alle Menschen sind Brüder!*, *Gotteskinder!* etc. Der wahre Kern dieser Überdehnung einer Ähnlichkeit, dieser Universalisierung eines Ethos beruht in der Gattungsidentität, nach der alle Menschen gemeinsamer Abstammung, genetisch verwandt sind, die grundsätzlich auch die Voraussetzung unilinearere Abstammungsfiktionen reflektiert.

Verständnis als das Vertrautsein mit dem anderen setzt die unmittelbare Gegebenheit von Gemeinsamkeiten oder Identifizierungsmöglichkeiten voraus, d.h. ihr Erlebnis, welche naturgemäß mit den Personen selber, mit ihrer Konstitution, ihrem Charakter, ihren Neigungen und Überzeugungen gegeben sind, die wiederum physisch oder als Anlage nur durch Verwandtschaft und geistig durch Wahlverwandtschaft gegeben

sein können oder durch gemeinsame Sozialisation, d.h. auch durch einen gleichen Prozeß der Verschämung und Bildung.

Die subjektiv unmittelbar erlebte Gemeinsamkeit mag objektiv, d.h. von außen, durchaus als Vermitteltes erfaßt werden können, wenn aber die Wahrnehmung übereinstimmender Verhaltensbereitschaften mit jener der sie bedingenden Objekte übereinstimmt, dann wird im Verständnis der Akteure nicht ihnen, den assoziierten Objekten, sondern der gemeinsamen Verhaltensbereitschaft die entsprechende Bedeutung verliehen. Ein Problem, das nur dem außen stehenden Beobachter des Verhaltens als ein Problem erscheint, weil ihm keiner der möglichen Bezugspunkte der beobachteten Verhaltensübereinstimmung vertraut ist, die er mit der von ihm entdeckten Übereinstimmung zu erklären unternimmt. Und auch in der Beziehung der Über- und Unterlegenheit oder in dem Autoritätsverhältnis ist es dieses Verständnis, welches die Förderung begründet oder das Verzeihen, von dem Madame de Stael sagte, daß es das Verstehen ist. *"In der Tat", folgert Tönnies, "ist nur Blutnähe und Blutmischung, worin die Einheit und folglich die Möglichkeit der Gemeinschaft menschlicher Willen auf unmittelbare Weise sich darstellt: demnächst die räumliche Nähe und endlich- für Menschen- auch die geistige Nähe. In dieser Abstufung sind daher auch die Wurzeln aller Verständnisse zu suchen. Und wir stellen somit als die großen Hauptgesetze der Gemeinschaft auf: 1. Verwandte und Gatten lieben einander, oder gewöhnen sich leicht aneinander, reden und denken oft und gern miteinander. Ebenso vergleichsweise Nachbarn und andere Freunde. 2. Zwischen Liebenden usw. ist Verständnis. 3. Die Liebenden und sich Verstehenden bleiben und wohnen zusammen und ordnen ihr gemeinsames Leben."*¹² Das Verstehen als Ausdruck sozialer Nähe geht also mit der sozialen Entfernung in die Notwendigkeit der Erklärung des Verhaltens und Handelns über. Mit dem Verständnis hört auch die Gemeinschaft auf und mit der Notwendigkeit, das Verhalten zu erklären, zu legitimieren, als unschädlich oder förderlich auszuweisen, beginnt die Gesellschaft, die für all das Rechenschaft verlangt, was der Gemeinschaft selbstverständlich ist und worüber sie in der Regel schweigt.

In der Perspektive der Kommunikation unterscheidet sich die Gemeinschaft von der Gesellschaft wie das Einverständnis von der Auseinandersetzung, wie das Gleichnis von der Erklärung, wie das im Gedächtnis festgehaltene Erlebnis vom Begriff. Was in der Gemeinschaft selbstverständlich ist, das bedarf in der Gesellschaft der Erklärung, d.h. der Rechtfertigung; worüber die Gemeinschaft schweigt, weil alle es erleben oder erlebt haben und deshalb kennen, darüber diskutiert die Gesellschaft. Gemeinschaft lebt von sich selbst her, Gesellschaft durch das, was in ihr Problem ist. Dies wird besonders deutlich mit der primären Sozialisation, nämlich wenn sie gestört wird oder mißlingt, wenn man sich auf die Folgen frühkindlicher Mutterentbehrung oder auf den gestörten Ablauf der prägenitalen Phasen bezieht, auf die asozialen Konsequen-

¹² F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.21

zen der Neurosen oder auf die Unfähigkeit, zu vertrauen, d.h. auf die Unfähigkeit zur Gemeinschaftsbildung.

Aber schon das erste Hauptgesetz der Gemeinschaft von Tönnies ebenso wie die Urähnlichkeit der mechanischen Solidarität Durkheims (Abstammung) ignoriert, wie wir hier nur kurz vorweg andeuten wollen, den Gegensatz oder den Konflikt, den die Gattenliebe selbst in ihrer größten Übereinstimmung nicht aufhebt, den Gegensatz von Ehebindung und leiblicher wie genealogischer Abstammung, d.h. es ignoriert, daß das Verständnis der Gatten durch die gesellschaftliche Neutralisierung der Fremden vorbereitet wird und erst unter dieser Voraussetzung die Ehe zur Grundlage ihrer Gemeinschaft wird. Die Ehe ist der Vertrag, mit der die Familie gegründet wird, welche eine Schnittstelle der Gesellschaft in der Gemeinschaft ist. Mit diesem Hinweis berühren wir das Problem der Unterscheidung von reiner und angewandter Theorie. Der Prototyp der Gemeinschaft für die reine Theorie, erscheint in jedem Beispiel der angewandten Theorie als eine Erscheinung, welche erst durch die Realisierung des Gegenbegriffs der Gesellschaft jene idealtypische Funktion der Gemeinschaft vermitteln kann. Clastre weist in seiner Monographie über die Guayaki deutlich auf die andere Seite der Gattenbeziehung hin, wenn er schreibt: "*Eine geheime Verbindung besteht zwischen Ehe und Gewalt, Frauen und Krieg.*"¹³ Das Geheimnis dieser Verbindung wird begründet durch die funktionale Äquivalenz von Heirat und Krieg als alternative Möglichkeiten der Haltung zum Fremden. Der Krieg ist die Abwehr und die Ehe, d.h. hier der Gesellschaftsvertrag, die Brücke zum Fremden, seiner Integration. Und wenn man bedenkt, daß viele morphologische Ähnlichkeiten, welche als Merkmale rassischer Differenzierung erhalten müssen, Resultat konsequenten Gebrauchs spezifischer Heiratsregeln sind und nicht bloße Variationen der Natur, dann verdanken sich selbst diese unmittelbar wirksamen Übereinstimmungen eben der Form der Vergesellschaftung, die bestimmte Gesellschaften in der Form definierter Exogamierregeln etabliert haben. In diesem Resultat der Überbrückung verschwindet schließlich der Graben, den die reine Theorie zwischen den Begriffen gezogen hat, aus dem Gesichtsfeld. Die Heirat bedeutet demnach entweder die Vergemeinschaftung einer gesellschaftlichen Beziehung oder unter anderen Bedingungen die Vergesellschaftung einer gemeinschaftlichen Beziehung, d.h. sie wird als Vergemeinschaftung oder Einverleibung der gesellschaftlichen Beziehung in den archaischen Gesellschaften reflektiert und als Vergesellschaftung familiärer Gemeinschaft in der modernen Gesellschaft. Unter beiden sozialen Bedingungen wird sie also von einer anderen Perspektive her bestimmt: einmal aus der Perspektive der Gemeinschaft als Verhältnis zu ihrer Umwelt, der Fremde, das anderemal aus der Perspektive der Gesellschaft als Verhältnis zu einem ihrer Subsysteme, der Privatsphäre, die von der Verbandsperson ausgesondert und als *ens privatissimum* gesetzlich geschützt wird. So stellen schon diese Beispiele die in der Realität geforderte ursprüngliche gegenseitige Bedingung von Gemeinschaft und Gesellschaft dar, denn die Differenzierung der

¹³ P.Clastre, Chronik der Guayaki, München 1984, S.147

Abstammungsgemeinschaft erscheint im Rahmen eines endogamen Kreises, der korporativ organisierten Verwandtschaft, die in der primitiv genannten Kultur zugleich auch einen Inzuchtskreis darstellt. Die Verwandtenheirat garantiert die Aufrechterhaltung der Verwandtschaft der durch Abstammung differenzierten und dadurch auch teilweise bis zu dem äußersten Gegensatz der Feindschaft einander gegenübergestellten genetisch äquivalenten Gruppen, die ihren Inzuchtskreis über die Differenzierung in exogame Abstammungsgruppen reproduzieren. Die Basis ihrer Solidarität ist und bleibt die genetische Verwandtschaft als Ergebnis ihrer Organisation, äußerlich sichtbar in der Ähnlichkeit des Aussehens (εἶδος, μορφή), das auch zum Symbol werden kann für die kulturelle Gemeinschaft. Der genetische Verwandtschaftsgrad der Abstammungsverwandten in den nächsten Körperschaften (Minimal- bis Maximal-Lineage) ist der größte und geheiratet werden Verwandte mit Verwandtschaftsgraden, die selten näher als Vettern und Basen aber auch selten ferner verwandt sind als die Enkel der Urgroßtanten und Urgroßonkel oder deren Kinder. Der durchschnittliche Inzuchtskoeffizient in Systemen symmetrischer Allianz variiert zwischen 1/16 und 1/32, d.h. dem Verwandtschaftsverhältnis einer Person zu ihrer Base 1. oder 2. Grades, mit einer deutlichen Tendenz für einen Wert, der näher 1/16 als 1/32 liegt und diese Erscheinung deutlich als Ergebnis einer künstlichen Organisation ausweist.

Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft sind für Tönnies als Bluts-, Orts- und geistige Gemeinschaft die Hapterscheinungen der Gemeinschaft, die durch Vertrauen, Liebe, Wertschätzung, Treue, Achtung, Bewunderung, Verteidigungs- und Hilfsbereitschaft, d.h. vor allem durch Identifizierung, begründet und aufrechterhalten werden und deshalb durch gemeinsame Aktivitäten und Aufgaben, mit denen sie erscheinen, welche sich um das gemeinsame Territorium (Residenz), um das Haus und die Lebensführung (Formen ökologischer Adaption und wirtschaftlicher Organisation) herum ergeben. Jeder dieser Gründe stellt eine Beziehung dar, in der man entweder für einen anderen einsteht oder sich auf einen anderen verläßt, und jede drückt auch die Garantie dafür aus, nämlich für die Leistung des zu erwartenden Triebverzichts auf einer der beiden Seiten dieser Relation. Die gemeinschaftliche Verbindung erwartet Treue, Vertrauen, Achtung, Hilfsbereitschaft, Mitleiden und Mitfreuen, d.h. die gegenseitige Teilhabe an allem und immer den Einsatz der ganzen Person. In der Gemeinschaft ist jede Person an der anderen total interessiert, in der Gesellschaft dagegen interessiert das Individuum nur hinsichtlich seiner Funktionen, Rollen, Positionen und Qualifikationen, auf die man es reduzieren kann und durch die man es von den anderen unterscheiden kann. Die gemeinschaftlichen Beziehungen sind schicksalsbestimmt (die Ontogenese eingeschlossen), die gesellschaftlichen bewußte Konstruktionen. Aus diesem Grunde darf man mit Recht in der politischen Organisation der Gesellschaft durch Verwandtschaft, d.h. in der Allianz durch Heirat, eine Abwehr des Fremden durch genetische Integration, eine Versicherung der kontraktuellen Beziehungen durch Einverleibung oder Vergemeinschaftung begreifen, denn die Systeme der Verwandtenheirat verhindern die endgültige Aufspaltung

(*fission*) der Deszendenzgruppen, indem sie die Gruppen, die sich abspalten, nach einer gewissen Distanz von Generationen auf dem Wege der Heirat in den Abstammungsverband zurückführen und mit ihrer Bevorzugung als Gatten die Alternative der Heirat jener Fremden ausschließen, die man kaum als Menschen anzuerkennen bereit ist. Aus diesem Grunde ist es daher auch nie ganz falsch gewesen, in den Stammesverbänden Gemeinschaften zu begreifen, obwohl sie der Organisation nach Gesellschaften gewesen sind oder es immer noch sind. Für die Menschen primitiv genannter oder archaischer Kultur bleibt der Stamm die Gemeinschaft der Nachkommen eines gemeinsamen Ahnen oder kosmologischen Ursprungs, d.h. die als Realität gesetzte Fiktion der Verwandtschaft (Postulat des Seins im Reich der Vorstellung), welche vor allem deshalb das bevorzugte Feld politischer oder öffentlicher Interaktion darstellt.

Alle diese Bindungen, welche mit Tönnies die Gemeinschaft auszeichnen: Vertrauen, Liebe, Wertschätzung, Treue, Achtung, Bewunderung, Gehorsam, Wohlwollen und Hilfsbereitschaft bleiben stets unausgesprochen, weil sie geschuldet, verschenkt, gelebt und erlebt werden, oder werden nur angedeutet als Pflicht- und Gefühlsbeziehungen oder als Dienste und Gaben, in denen sie für den Einzelnen und sein Leben ihre Bedeutung haben, durch die Gleichnisse ihrer Sprache, welche die Welt ihres Verständnisses durch ihren Gebrauch zum Ausdruck bringt und werden in den gebräuchlichen und damit für alle bedeutsamen Wörtern angezeigt, denn auch Wörter sind Bräuche, und in dieser Form wird die Erscheinung der Gemeinschaft von Tönnies auch von der Sprache abgelesen; schließlich weist das Sprichwort auf diese Fährte hin: "*Gemeinsame Sprache, gegenseitige Achtung.*"

Die Vergegenständlichung des Sozialen als kryptogesellschaftliche Leistung

Mag Gemeinschaft auch unmittelbar gegebene oder unmittelbar einsichtige Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit zur Voraussetzung haben, sie hat keine Dauer, wenn diese Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit nicht wahrnehmbar ist, speziell in Institutionen, Symbolen, Abzeichen oder Emblemen, in Verhaltensübertreibungen oder Ritualisierungen begründet und herausgestellt wird, d.h. speziell dem Erlebnis gegenwärtig gehalten und d.h. gegenständlich fixiert wird, wenn sich die Identifizierungen nicht objektivieren. Darin sah Tönnies eine der Funktionen der Religion, die er der öffentlichen Meinung als äquivalente Funktion der Versicherung des Ausdrucks der Übereinstimmung in der Gesellschaft gegenübergestellt hat. Die von Tönnies angenommene funktionale Äquivalenz von Religion (in der Gemeinschaft) und Öffentlichkeit (in der Gesellschaft) bestätigt Warner beispielsweise in seiner Darstellung der Murngin (Wulamba)-Gesellschaft: *"By the power of their rituals they organize social opinion and attitudes just as effectively and certainly as the ceremonial leader does by the sacred totemic ritual. Both (der Schamane und der Chorführer/H.S.) depend upon the group's participation to make their power effective."*¹⁴ Bis heute haben die großen Religionen ihre gemeinschaftliche Herkunft nicht verleugnet, bis heute appellieren sie selbst in ihren gesellschaftlich organisierten Verbänden an das Vorbild der brüderlichen Gemeinschaft. Indem sie Verständnis füreinander wecken, auf gemeinsame Bedürfnisse (inclusive das Erlösungsbedürfnis) hinweisen, dehnen sie mit dem Verständnis auch die Bereitschaft zur Gemeinschaft aus. Aber so richtig es auch ist, die gemeinschaftliche Wurzel des Religiösen zu unterstreichen, die Institutionalisierung und Organisation religiöser Gefühle ist eine gesellschaftliche Leistung. Dies demonstriert auch der Totemismus, der Lokalgruppen, Kultgruppen, Abstammungsgruppen, Stammeshälften und Individuen nach rituellen Funktionen und sozialen Rechten und Pflichten differenziert, um sie in Körperschaften und politischen Verbänden, die über die unilinearen Abstammungsgruppen hinausgehen, zu integrieren.

Diese künstliche Herausstellung der Gemeinsamkeit, die symbolische Vergegenständlichung der Identifizierung und ihre Beschwörung oder die regelmäßige Bezugnahme auf sie zum Zwecke ihrer Verinnerlichung und der Verstärkung dieser Verinnerlichung macht nicht nur einen der wesentlichen Unterschiede der menschlichen Solidarität gegenüber den tierischen Vergemeinschaftungsformen aus, obwohl auch sie in den Signalsystemen der Tiergesellschaften ihre Antezedenzen haben, sondern stellt eine primäre Leistung der Solidaritätsform Gesellschaft dar. Auf diese nur in und mit der Kultur mögliche Prolongierung der umsichtig erschlossenen Übereinstimmungen durch ihre Herausstellung und die Institutionalisierung und Organisation

¹⁴ W.L. Warner, *A Black Civilization*, New York 1958, S.242

dieser Herausstellung, in welcher sich auch schon die funktionale Arbeitsteilung ankündigt, hat nachdrücklich Gehlen hingewiesen: "*Die Rolle aller gestalteten Produkte des Menschen- von den Geräten und Symbolen bis zu den Sozialformen- im Verhältnis zu seiner Konstitution ist aber die: daß sie sekundär den primär versagten Automatismus des Verhaltens gestatten, und damit vor allem: die eben nicht selbstverständliche Regelmäßigkeit des Verhaltens gegenüber den Dingen und gegeneinander, das zuletzt sicher und relativ voraussehbar abläuft.*"¹⁵ Aber nicht nur die Regelmäßigkeit und Kalkulierbarkeit der Verhaltensform, sondern auch, wie es in der Natur der Vergegenständlichung beschlossen liegt, die Dauer und Ablösbarkeit der Form vom aktuellen Prozeß des Verhaltens und seinen Intentionen wird von dem Zeug, die Symbole als Utensilien des Zeigens eingeschlossen, gewährleistet, und damit die Überlieferung, die Tradition über Generationen versichert.

In dieser Begründung der Fixierung und Perpetuierung von Verhaltensweisen übersieht man leicht den Unterschied der Ortung der Verhaltenssteuerung, die sowohl von innen als auch von außen geleitet werden kann, d.h. vom Subjekt als Beziehung zu sich selbst oder von der Veräußerlichung, Vergegenständlichung, von der Objektivierung seiner Bedürfnisse her, d.h. von der gestalteten Umwelt, der Kultur her, die ihn zur Abstimmung auf sich solange nötigt, wie sie nicht verändert wird, und deswegen der Kulturgeschichte immer wieder neue Beispiele liefert.

Die Konstanz seines Verhältnisses zu den Objektivierungen, zu seiner gegenständlich greifbaren Umwelt etabliert das Subjekt wiederum durch Verinnerlichung oder Assimilation, welche man gegenüber den primären Introjektionen oder Assimilationen der Primärsozialisation als sekundäre Internalisierungen oder sekundäre Assimilationen, d.h. als sekundäre Gewohnheiten, bezeichnen kann, die sich von den primären durch die ontogenetische Periode der Internalisierung wie durch ihre Herkunft aus dem Bewußtsein sowie durch ihre bewußte Einleitung unterscheiden und deswegen auch durch ihre willentliche Aufhebbarkeit, was man von den primären Internalisierungen, welche kategorisch der *Urverdrängung* anheimfallen, nur sehr bedingt behaupten kann. In bestimmter Perspektive erscheinen diese sekundären Internalisierungen auch als die subjektive Aneignung der Kultur, d.h. als *Bildung*, welche die zum selbstverständlichen Gebrauch gewordene Kultur darstellt und deshalb, d.h. der Selbstverständlichkeit wegen, gar nicht mehr als das Andere wahrgenommen wird. Die Form der Selbstaneignung der Kultur setzt aber die primären Internalisierungen der primären Selbstintegration in der primären Gruppe voraus, den Verschämungsprozeß des Menschen, der von den Selbst- und Fremdanmutungen zur Selbst- und Fremderkenntnis durch das selbstbewußte Ich führt.

Man braucht nur auf die Kulturtechniken des Lesens und Schreibens zu schauen, welche überhaupt nur als Institutionen der Gesellschaft in Erscheinung treten und auch historisch als diese in Erscheinung getreten sind. Sie gehören zwar in literalen Gesellschaften zum selbstverständlichen Bildungsgut, stellen aber nichts desto weniger Bei-

¹⁵ A.Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Wiesbaden 1986, S.42

spiele dar für internalisierte Gewohnheiten, deren Können, Vollzug oder Funktion keiner weiteren Versicherung von außen bedürfen, wenn man die sekundär zugewachsenen Lüste, zu lesen und zu schreiben, nicht als diese werten will. Nichts desto weniger spielen diese gesellschaftlich vermittelten Techniken wiederum hinein in viele Gemeinschaftsbeziehungen, die sie spezifisch mitprägen, so die durch den Briefverkehr aufrechterhaltenen Beziehungen der Vertraulichkeit zwischen entfernt weilenden Verliebten, Freunden oder Verwandten.

Gehlens Bemerkung weist daraufhin: auch die Solidarität ist ohne ihre Vergegenständlichung, ohne die Möglichkeit selbstverständlicher oder ausdrücklicher Bezugnahme auf vergegenständlichte Gemeinsamkeiten nur von kurzer Dauer; ohne das Medium, das ihre Überlieferung auf Dauer stellt, ist auch die Solidarität ohne Chance auf Dauer, es sei denn, sie hätte ihre Begründung in einem Instinkt. Aber selbst jener Verdrängungsprozeß, der die erworbenen Handlungs- und Beziehungsmuster von der aufmerksamen Bezugnahme dispensiert und in eine *altera natura* transformiert und deswegen den Eindruck eines Instinktanalogen vermittelt, gewinnt nur zu einem kritischen Zeitraum jene Festigkeit, welche jenen Vergleich mit dem Instinkt rechtfertigt, nämlich in der *sensitiven infantilen Periode* der Ontogenese. Alle späteren und von denen wiederum die absichtlich herbeigeführten Verdrängungen machen, damit sie nicht störend aus dem Hintergrund auftauchen, die regelmäßige rituelle Aufführung der Verdrängung und des Verdrängten notwendig. Dies lehrt auch die Neurose. Für die Sitten und Gebräuche der Gemeinschaft erfüllt mit Tönnies diese Pflicht die Religion, die damit als eine gesellschaftliche Institution der Auseinandersetzung mit dem Andersein des Selbst, das die Kultur nicht zähmen kann oder noch nicht gezähmt hat, erscheint, welche deswegen auch als eine Organisation der Ritualisierung des Verhaltens aufgefaßt wird, auf die speziell jene Personifizierungen der Gesellschaft zurückgehen, derer sich das Rechtswesen dann später als Konstruktionen bedienen kann und wird.

Übung, Prüfung und Demonstration des Vertrauens äußern sich auch in jenen Bräuchen, welche Affinalverwandte aneinander binden, so daß ihr Bündnis ebenso wie ihre genealogische Differenz im Gabenaustausch, im Scherz- oder Meidungsgebot, in Freundschaftsbündnissen oder Heiratsverträgen sowohl besonders herausgestellt wird als auch durch die Wiederholungen dieser Herausstellungen gepflegt wird. Auch sie erweisen sich allesamt als Institutionen gesellschaftlichen Zuschnitts.

"Die organisierte Verteilung der Nahrungsmittel betraf bei den Kaffern einst wohl ebenso die pflanzliche Nahrung und die Milch wie das Fleisch. Aber noch heute >ist die Zerlegung eines Ochsen auf dem Hauptplatz des Dorfes oder des auf der Jagd erlegten Wildes für die kleinen Kinder eine dramatische Demonstration der Rolle der Verwandtschaft und der wechselseitigen Verpflichtungen, die sie nach sich zieht< (Richards). Bei den Thonga fällt ein Hinterbein dem älteren Bruder zu, ein Vorderbein dem jüngeren Bruder, die beiden anderen Beine den ältesten Söhnen,

Herz und Nieren den Ehefrauen, Schwanz und Kruppe den Schwiegerverwandten und ein Teil der Lende dem Onkel mütterlicherseits."¹⁶

Fleischverteilung der Thonga soweit im Zitat von Levi- Strauss			
angesprochen:			
1 Hinterbein	äBr	Filialverwandte	Gemeinschaft
1 Vorderbein	jBr		
2 Beine	äSöhne		
Herz, Niere	Fr	Affinalverwandte	Gesellschaft
Lendenteil	MuBr		
Schwanz, Kruppe	SwieVerw		

Jedes zur Nahrung bestimmte Tier erscheint also durch eine imaginäre Soziodäsie seines Körpers nach Teilen differenziert, welche nach Qualität und Menge die Grade der Reziprozität abbilden, welche zwischen den einzelnen Vertretern eines Rechtsanspruchs auf die entsprechenden Teile bestehen; und jeder Akt der Fleischverteilung erneuert die solidarischen Bande, welche entweder durch Anheirat geknüpft oder durch Abstammung zugeschrieben wurden. Das Schlachtvieh wird also differenziert in Teile, welche die Anrechte der Abstammungsverwandten und welche die Anrechte der Affinalverwandten abbilden, aber als Einheit, d.h. als ungeteiltes Tier, repräsentiert es das Bündnis ihrer Allianz (die Gesellschaft), das gleichfalls durch den Austausch von Vieh besiegelt worden ist, der den Austausch der Frauen begleitet hat. Bedenkt man außerdem, daß in diesen Stämmen, denn das Beispiel kann z.B. auf alle Stämme des afrikanischen "*Cattle Complex*" ausgedehnt werden, für die das Vieh heilig und recht eigentlich von jeder profanen Nutzung ausgeschlossen ist (geschlachtet wird nur altes und krankes Vieh, und zwar meist zu Opferzwecken), dann erkennt man auch an diesem Beispiel noch die Rückbindung jener Veranstaltung der Verteilung oder der Gesellschaft an das Heilige.

Beuteverteilung der Aranda (nach C.Strehlow):

Känguruh	Verwandtschaftskategorie	Section
Eingeweide, Kopf	Ego	A2
Rücken (toppelanka), Fett Schwanz	kataltja, knaritja, natja = Va	D1
Beine (inka), Herz, Leber	maia, mabinga = Mu	C1
Schlegel (iminja)	antara tualtja = FrVa	C2
Schlegel (iminja)	Häuptling	A2 oder D1
Seite (ulta)	mara tualtja = FrMu	D2
Seite (ulta)	kwaia, kwaiitja = Sw	A2
Oberbein (lupara)	noatja = MuMuBrToTo, Fr	B2
Oberbein (lupara)	kalja = kallitja = Br	A2
Vorderbein (inanga), Magen	lorra palla = VaMu	B2
Vorderbein (inanga)	alirratja, amba = So, To	D1

Auch die Fleischaufteilung der Beutetiere der Aranda (siehe Tabelle oben) spiegelt das gegenseitige Verhältnis von Anspruch und Schulden wider, das die Beziehungen

¹⁶ C.Levi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt 1981, S.85-6

der durch Heirat verbundenen Gruppen (der Gesellschaft) definiert. Die Zerlegung des Tieres verweist auch bei ihnen auf eine Physiodäsie der Reziprozität, nach der das Tier selbst als ein aus Rechten und Pflichten der beteiligten Gruppen zusammengesetzter Körper der Gruppensolidarität ist, dessen Teile nach der Auskunft von Carl Strehlow¹⁷ die soziale Gliederung abbilden. Beziehungen dieser Art reflektieren auch die Institutionen, welche man *split-totemism* nennt.

¹⁷ C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme, I/IV,2, Frankfurt 1913, S.4

Kommunikation als Sorge um das Gemeinsame

Solidarität in jeder Form geschieht als Kommunikation und stellt sich sogar in ganz spezifischen Kommunikationsformen dar, deren Gebrauch sich der Solidarität der anderen versichert. Der Sinn des lateinischen Wortes *communicare* betont den aktiven Aspekt der Solidarität: *vereinigen, sich besprechen, mitteilen, verkehren*. Dieses Verb ist aus zwei Wurzeln zusammengesetzt, deren Bedeutung noch den Adjektiva *communis* und *carus* zu entnehmen ist: "*gemeinsam, zusammen mit anderen*" übersetzt das Lexikon *communis* und mit "*lieb, teuer, wertvoll*", respektive "*besorgt sein*" das Adjektiv *carus* und verweist mit diesen Bedeutungen wiederum auf das, worum es in der Solidarität geht: um die Wertschätzung, Sorge und Pflege des Gemeinsamen und des Zusammengehörens, um das, womit man sich identifiziert. Kommunizieren heißt danach die Pflege der gemeinsamen Identifizierungen, d.h. aber der Gemeinschaft, und genau das ist der ursprüngliche Zweck der Unterredung. Das Werkzeug des Herausstellens, dessen sich die Kommunikation jeweils bedient, ist zuerst die Sprache, die von Heidegger als das Sagen dessen, was sie selbst zum Vorschein bringt, bestimmt worden ist, d.h. also als eine Institution der Herausstellung und des Bezeichnens des Herausgestellten ersten Ranges, in unserem Falle: der Herausstellung der die Gemeinschaft konstituierenden Erwartungen und der Formen ihrer Erfüllung, und über diese Bestimmung auch der Herausstellung der ritualisierten Verhaltensweisen oder jeder bedeutsamen Form. In dieser Funktion der Herausstellung und Bestimmung alles Seienden bewährt sich in Australien der klassifizierende Totemismus, der jedes Seiende durch seine Zugehörigkeit zu einem Stammeshälften-, zu einem Section-, Kultgruppen-, Clan-, Lokalgruppen- und Individualtotem näher bestimmt und auf diesem Wege mit seiner traumzeitlichen Genesis *in illo tempore* verbindet.

Andererseits weist diese Anstrengung und ihre Notwendigkeit auch darauf hin, daß der Gegenstand der Kommunikation, die Übereinkunft, ihr Resultat ist und nicht ihre Quelle, daß die Übereinstimmung auch dort, wo sie erzielt worden ist, nicht von selbst besteht und jederzeit verfehlt werden kann, jederzeit dem Streit und der Auseinandersetzung weichen kann. Die Möglichkeit dieses Versagens beginnt schon mit der primären Sozialisation, mit dem, was das Gedächtnis als falsches Programm speichert, mit den schlechten Gewohnheiten, mit jenen Verdrängungen, die zum abweichenden Verhalten prädisponieren. Gesinnung, Gemüt und Gewissen verbürgen nicht apriori Gutes, sondern erscheinen auch in der falschen Gestalt des Einzelwillens, die mit Sanktionen belegt wird. Nur der Instinkt des Tieres kann als unmittelbares und adäquates Verständnis angesprochen werden, jedes menschliche Verstehen ist dagegen die Frucht seiner Sozialisation, seiner Erfahrungen, Gewohnheiten und Interessen, deren Beginn das Erstaunen vor den Möglichkeiten und die Angst, die sich mit ihnen einstellt, also Ängste und Befürchtungen sowie Faszinationen sind, welche die

Erlebnisse prägender Art hervortreiben und schließlich den Willen zum Lernen als einem Königsweg aus der Angst hinaus.

Alle Tugenden und Gefühle der Gemeinschaft ebenso wie die Laster erscheinen erst als das, was sie sind, im Horizont der Sprache, als Gegenstand der Gespräche und Unterredungen. Im Sein bei den alltäglichen Verrichtungen kommen Mitfreude oder Mißgunst, Mitleiden oder Schadenfreude, Liebe oder Haß, Zuneigung oder Abneigung, Vertrauen oder Mißtrauen, Treue oder Untreue, Achtung oder Verachtung, Bewunderung oder Abscheu, Scham oder Neid, Verstehen oder Unverständnis, Selbstwertschätzung oder Selbstüberschätzung in ähnlichen, gleichen oder heimlichen Situationen zum Vorschein, markieren diese Gefühle sozialen Abstand, Ausschluß, soziale Exklusivität, Gleichstellung, Zugehörigkeit oder Transparenz, welche die Worte anzeigen, herausstellen, beschwören, die Reden loben, ächten, verspotten oder anprangern. Immer wird entweder gesagt, d.h. gezeigt, oder versteckt, respektive verheimlicht oder vorgetäuscht wie verschlüsselt.

Wesens- und Kürwille bei Imitation und Kommunikation

Der "Wesenswille" erlebt den Nächsten in der Gegenseitigkeit zu sich in seinen Erlebnisformen des "Gefallens", des "Gedächtnisses" und der "Gewohnheit", er steht als Einzelwille zu ihm als *Gesinnung*, *Gemütsverfassung* und *Gewissen*, welche durch die sozialen Formen und Institutionen der *Eintracht* (Zwietracht), *Sitte* (Abweichung) und *Religion* geprägt werden. Er erfährt ihn nicht wie der "Kürwille" als Handlung, über die er speziell verfügen kann, unter dem Bewußtseinsgesichtspunkt des "Beliebens", des "Beschlusses" oder des "Bedachts", der sich individuell als *Bestreben*, *Berechnung* und *Reflexivität* erfaßt und sozial durch *Konvention*, *Recht* und *öffentliche Meinung* bestimmt sieht. Diese unterschiedlich begründeten Formen der Übereinstimmungen gehen mit Tönnies auf die verschiedenen Formen des Willens zurück, in der Gemeinschaft auf die das *Wir* sich einverleibende (internalisierende) und damit sich selbst versichernde Beziehung zum Anderen im Falle des *Wesenswillen*, und in der Gesellschaft auf die reflexive Antezipation der Interessen und Vorhaben der Anderen und damit als das sich selbst davon sondernde Handeln im Falle des *Kürwillen*, d.h. auch auf die bewußte Abschattung des Wesenswillen durch den Kürwillen.

Das Insistieren von Gabriel Tarde, nach dem am Anfang aller solidarischen Beziehungen die Imitation steht, das Nachmachen des Vorgeführten, setzt faktisch eine asymmetrische Beziehung voraus, aber das Verlangen nach Symmetrie, das die Nachahmung motiviert, wird initiiert durch Faszination, Gefallen, Idealisierung, Ehrfurcht, Abwehr der Furcht oder des Zwangs. Die Nachahmung ist grundsätzlich durch das Können des Nachahmenden und den Reiz des Nachgeahmten begrenzt, kann also immer nur soweit gehen, wie die sensomotorischen und intellektuellen Organe sowie die Bereitschaften entwickelt sind, was die Auseinandersetzung des Subjekts mit dem Vorbild oder der Vorführung besonders in libidinöser Hinsicht charakterisiert.

Das Gleichziehen von Vorbild und Imitation demotiviert die Nachahmung und belohnt mit dem gewonnenen Grad an Selbständigkeit. Der selbstständige Einsatz des Gekonnten und die damit gewonnene Wahlfreiheit befriedigen dann andere Bedürfnisse des Ich, erfüllen die Realfunktion, die Orientierung ist gesellschaftlich. Symmetrische Beziehungen können auf dieser Stufe ickgewissen Handelns wiederum auf dem Wege der Selbstveräußerlichungen strategisch in asymmetrische verwandelt werden, an die sich Nachahmungsbedürfnisse anschließen können. Ist die Differenz entwicklungsbedingt, dann bestimmen die Reifephasen den Abschluß der Motivation, ist sie informationsbedingt, dann der durchschnittliche Zeitraum des Lernens und das Interesse oder die Neugier.

Unter Wettbewerbsbedingungen wie im Wettspiel koordinieren die Spielregeln das Verhältnis von Symmetrie und Asymmetrie. Handlung und Kontext wirken als Situa-

tion und Antwort auf sie, als Veränderung der Bedingungen und als ihre Reaktion gegenseitig regulierend aufeinander ein. Die reflexive Steuerung der Handlung orientiert sich an den Ergebnissen der Handlung, aber die Steuerung der Handlung orientiert sich nicht nur an den Veränderungen im Kontext der konkreten Handlung, der das Handeln zur Variation seiner Ausführung veranlaßt, sondern auch an der die Handlungen leitenden Regel, sei sie auch nur antezepiert oder sei sie gültig vorweg gegeben, welche die Möglichkeiten des Handelns, das zur Zielerfüllung infrage kommt, abgrenzt und sich als Invarianz der Beziehungen des Handelns in einem sich ändernden Kontext herausstellt. Erst im Gewahrsein dieser Regeln und situationsalternativen Bedingungen gewinnen die eigenen Bedürfnisse, Motive oder Handlungsziele überhaupt Gestalt und eine Chance auf Erfolg. Das Spiel ereignet sich also im Wechselverhältnis zweier Zeitperspektiven: seiner Regel als einer aus der Vergangenheit verbürgten, allgemein verbindlichen Abgrenzung zukünftiger Möglichkeiten und seines jeweiligen konkreten, auf die Erfüllung des Spielzieles orientierten Ablaufs, dessen Daten die nächsten Entscheidungen der Spieler bestimmen. Die genaue Kenntnis der Regel macht aber noch keinen guten Spieler. Neben bestimmten Veranlagungen gehören vor allem Spielerfahrung und Spielübung zu den Voraussetzungen des guten Spielers. Vor allem aber muß die Spielregel dermaßen verinnerlicht sein, daß sich der Spieler im Verlauf des Spiels auf den aktuellen Verlauf und seine aktuellen Chancen konzentrieren kann. Damit in *focal awareness* (bewußt) gespielt werden kann, müssen die Regeln unter der Kontrolle der *subsidiary awareness* (Mitbewußtsein) stehen. Internalisierte Vergangenheit schafft Spielraum für die bewußte Problembewältigung hier und jetzt.

Das Wechselspiel der Vorführ- und Nachahmungshandlung impliziert immer eine Struktur als Bezugsebene, deren Aneignung am Ende der Einübung über den Erfolg der Nachahmung entscheidet; denn nur wenn die Struktur im Vollzug des Handlungsablaufs als Regulativ zunächst bewußt, dann mitbewußt und schließlich internalisiert und verdrängt worden ist, kann man von einer künftig selbstintegrierten Einstellung des Handelns auf die wechselhaften Situationen sprechen. Das Faszinierende oder Vorteilhafte wird stets ergriffen und eingeübt, um angewandt zu werden und verliert mit der Routine seiner Anwendung seine Faszination.

Im Gegensatz zu dem Schachspiel, das man über die abstrahierten Regeln und ihre Anwendungsbeispiele lernt, ähnlich wie auch eine Fremdsprache, deren Regeln in dieser Form den Charakter von beispielhaften Deduktionen (*παραδείγματα*) gewinnen, welche das Handeln zu leiten vermögen, kann man sich die Regeln der eigenen Gemeinschaft und Gesellschaft, und auch hier wiederum im Gegensatz zu ihrer wissenschaftlichen Beobachtung, nur auf dem Wege ihres erlebten und erfahrenen, d.h. teilnehmenden, Gebrauchs aneignen, von dem man endlich auf allgemeinere Regeln schließen kann und im Bedarfsfalle sogar schließen muß, was dem induktiven Vorgehen des Erkennens entspricht. Das Verhältnis des Einzelnen zur Struktur, die sein Handeln bestimmt, ist dementsprechend verschieden, je nach seiner Stellung: innerlich oder äußerlich.

In gewissem Sinne korrespondieren daher auch die Auffassungen von Tarde mit der Psychologie der Intelligenz in der Fassung von Piaget, die mit dem Begriff der *Assimilation*, der Anähnlichung, Anpassung oder Angleichung die eine Seite des Verhältnisses beschreibt. Und genauso wie Tarde dem Begriff der Imitation den Begriff der *Contreimitation* gegenübergestellt hat, so hat die Psychologie der Intelligenz dem Begriff der Assimilation den Begriff der *Akkomodation*, der die Aktivitäten der Vergegenständlichung, der die Entäußerung als Anbequemlichung zusammenfaßt, gegenübergestellt und beide Begriffe als gegenseitig unverzichtbare Komplementäre begriffen, denn die Nachahmung setzt die Vorführung und das asymmetrische Beziehungsgefüge voraus, die beide zu diesem Zweck vergegenständlicht werden müssen und damit das Gegenteil der Nachahmung und Verinnerlichung darstellen. Nachgeahmt werden aber nicht nur die Vorbilder und Beispiele, sondern über die Nachahmung werden vor allem die Strukturen aufgedeckt oder erschlossen, welche den Gesamtsituationen und den inneren Bereitschaften zugrundeliegen, in denen die Kommunikations- und Lernprozesse ablaufen. Diese werden im Lernprozeß zunehmend umfassender aufgeschlossen, d.h. der regie-wirksame Hintergrund, der das Rollenspiel der Vor- und Mitspieler voreinstellt. Damit erscheint die Nachahmung oder das Lernen als eine Funktion in einem Gesamtkontext, der ihren jeweiligen Wert bestimmt, als zeitweilige oder langfristige Entdeckung und Aufnahme von Strukturen, d.h. als Entdeckung und Anpassung an Strukturen.

Die Kommunikation der Gemeinschaft steht unter der Form der Angleichung, Anpassung, Anähnlichung, unter der Herrschaft des Gleichnis, auch wenn sie ohne die Vergegenständlichung und Auseinandersetzung nicht auskommen kann, weil ihre eigene Struktur in ihr grundsätzlich nicht zur Disposition steht, die Kommunikation der Gesellschaft dagegen unter dem Bedürfnis nach Vergegenständlichung, Entäußerung und Auseinandersetzung, die ihrerseits nicht ohne den Gebrauch der Imitation, Assimilation, der Anpassung oder des Gleichnisses auskommt, aber alle diese Mittel nur als vorläufige, als Mittel situationsabhängiger Zwecke gelten läßt, weil in ihr alles zur Disposition steht. Gemeinschaft und Gesellschaft stehen hier einander gegenüber wie das Geheimnis zur Durchsichtigkeit.

So wie diese Komplementäre: Verinnerlichung-Vergegenständlichung, Anähnlichung-Anbequemung, Einverständnis-Auseinandersetzung, sich gegenseitig bedingen und gegenseitig unverzichtbar sind, so auch die Grundformen der Solidarität: Gemeinschaft-Gesellschaft, deren Vorherrschen oder Aufdringlichkeit zur Identifizierung bestimmter sozialer Zustände mit dem Vorherrschenden den Anlaß gegeben hat. Die Kommunikation verbürgt deshalb auch nicht nur das Verständnis, sondern auch den Vertrag, d.h. nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die Gesellschaft, wenn auch auf ganz verschiedene Weise. Die Kommunikation der Gemeinschaft setzt das Vertrautsein mit den anderen voraus und bringt dies deshalb auch nicht mehr ausdrücklich zur Sprache, sie beschränkt sich auf die Andeutung dessen, was alle schon kennen, rechnet immer schon mit dem Einverständnis, auf das sie sich bezieht und deshalb nur noch hinzuweisen braucht, d.h. sie deutet an, spricht im Gleichnis, in der

Parabel oder im Paradox, in einem Code, der sich jede Selbstausslegung erspart, der aus der Sicht des Fremden als eine Geheimsprache erscheint und die Fülle ihrer eigenen Ausdrucksmöglichkeiten in dem Schweigen über das Meiste offenbart, von dem die Gemeinschaftsmitglieder alleine wissen, wann es der richtige Zeitpunkt ist, etwas auszusagen, während die Kommunikation der Gesellschaft sich auf die Umgangsformen bezieht, Sprachgewandtheit und die explikative Rede honoriert und alles ausdrücklich problematisiert; die Gesellschaft läßt nichts unangesprochen, denn sie muß alles ausdrücklich thematisieren, damit nichts der möglichen vertraglichen Regelung oder dem Rechtfertigungszwang entgehen kann.

Auf diesen Unterschied einer sich nicht selbst auslegenden Rede, die ihre Inhalte nicht zu vergegenständlichen, nicht herauszuarbeiten braucht, sondern nur andeutet- "*primitive people do not lay stress on telling. In many languages the word for >teach< is the same as the word for >show<, and the synonymity is literal,*"¹⁸- auf diesen Unterschied einer Rede, die dem modernen Menschen, der an die sich selbst erklärende und sich selbst rechtfertigende Form der Kommunikation gewöhnt ist, zunächst verschlossen und unbeholfen vorkommt, und den stark herausgearbeiteten, immer deutlich artikulierten öffentlichen Auseinandersetzungen und Normen, welche das Verhalten in den verschiedenen Formen der Solidarität orientieren, weist auch Thurnwald hin, wenn er schreibt: "*Allerdings ist das Wesen von Institutionen... gerade bei Naturvölkern oft schwer zu fassen, da die abstrakten Normen, nach denen wir suchen, bei diesen häufig gar nicht als solche formuliert werden, sondern nur im tatsächlichen Verhalten, in Reden, Übungen, Bräuchen und Zeremonien zum Ausdruck gelangen,*"¹⁹ d.h. von den fremden Beobachtern erst herausgearbeitet werden müssen, weil sie für jene Fremden eben nicht selbstverständlich sind.

Die *Merbok*-Beziehungen, welche man als Institution in Arnhemland beobachtet hat, sind für diese Feststellung von Thurnwald ein gutes Beispiel. "*Alle Eingeborenen, auch die Kinder, pflegen dort Merbokbeziehungen, und zwar jeder in zwei Richtungen, innerhalb und außerhalb seines Stammes, die aber verzahnt sind... Wie der Kulahandel bei den Trobriandinsulanern ist auch der Merbok den Eingeborenen im Arnhemland als Ganzes, als System nicht bewußt, worauf mit besonderem Nachdruck W.E.Mühlmann hingewiesen hat: >Der Güterkreislauf als ein Ganzes interessiert niemanden von den Beteiligten. In ihrem Denken hat der Merbok kein Zentrum... Die Hauptsache ist die Aufrechterhaltung traditioneller Freundschaftsbeziehungen< (Mühlmann). Ein besonders geglückter Merboktausch erhöht das Ansehen eines Mannes, wogegen man einen Tauschpartner, der die Gegengabe längere Zeit oder endgültig schuldig bleibt, mißachtet, aus den Merbokbeziehungen ausschließt und sogar tötet.*"²⁰

Tönnies demonstriert den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft nach dem deutschen Sprachgebrauch: "*Gemeinschaft der Sprache, der Sitte, des Glaubens, aber*

¹⁸ G.A.Reichard, Social Life, in: F.Boas, General Anthropology, Washington 1938, S.471

¹⁹ R.Thurnwald, Grundfragen menschlicher Gesellung, Berlin 1957, S.67

²⁰ F.Herrmann, Völkerkunde Australiens, Mannheim 1967, S.101-2

Gesellschaft des Erwerbs, der Reise, der Wissenschaft",²¹ d.h. Gemeinschaft durch das, was allen selbstverständlich gemeinsam und deshalb vertraut ist, und Gesellschaft durch das, was jeder für sich im Verein mit anderen erreichen oder gewinnen will, und folgt damit der durch die Sprache verbürgten Unterscheidung intimer und exklusiver Verbindungen einerseits sowie der öffentlichen, interessenspezifischen Verbindungen andererseits, d.h. einer Unterscheidung der Verbindungen nach ihren Gründen, entweder durch Geburt, Schicksal und Offenbarung oder durch Vereinbarung, Vertrag und Verabredung. Psychologisch reflektieren diese Beispiele einerseits vorbewußte oder in den Hintergrund des Bewußtseins gerückte Relationen und andererseits bewußte Beziehungen oder Verhältnisse, aber nicht in der begrifflich sauber getrennten Form, sondern in der Mannigfaltigkeit alternativer Referenzen des Bewußtseins auf das Vorbewußte. So demonstriert zwar die intellektuell ausgefeilte Exogamierregel die bewußte Konstruktion vertraglicher Beziehungen, schattet aber mit ihrer Vorstellung oder Vorführung zugleich das unbewußte Verlangen nach der Ausdehnung der Abstammungsgemeinschaft, der sie dient und das die Allianzbemühungen leitet, ab, d.h. ihr Bedürfnis nach der Abwehr des Fremden.

²¹ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid*, S.4

Gesellschaft und Gemeinschaft als Formen der Solidarität

Die Gesellschaft verbindet nach ihrer Definition durch Tönnies voneinander getrennt lebende Individuen nach künstlichen Gesichtspunkten, ohne ihre Trennung aufzuheben, nach Interessen, Vorteilen und Bedürfnissen, die nicht dem Wesen der so verbundenen Individuen entsprechen, sondern nur aktuellen oder langfristig gewollten Zwecken genügen, von denen sich jedes ihren Vorteil verspricht. Das Individuum ist in der Gesellschaft Mittel und Zweck oder Gegenstand der Interessen, Vorteile und Bedürfnisse und bleibt deshalb auch trotz vieler Mitgliedschaften in idealen- und wirtschaftlichen Vereinen, in Körperschaften, Anstalten und Stiftungen isoliert und getrennt. *"Die menschliche Gesellschaft wird als ein bloßes Nebeneinander von einander unabhängiger Personen verstanden"*,²² deren Organisation den verschiedenen artifiziellen Zwecken genügt, welche ebenso verschiedene artifizielle Gruppierungen hervorbringen, weshalb sie von Max Weber auch als zweckrational charakterisiert worden ist. Diese Begriffsbestimmung erklärt, warum Tönnies den Charakter des Gesellschaftlichen in der Stammes- oder Frühgesellschaft stärker zurückstellt und die Eigentümlichkeiten des Gemeinschaftlichen in ihr hervorhebt, warum er die Funktion der Exklusivität bei der Verwandtenheirat gegenüber der Funktion der Neutralisierung von Gegensätzen und der Integration stärker herausstellt.

Tönnies bestimmte die Gemeinschaft kurz als lebendige Verbindung, die Gesellschaft dagegen als bloße Artefakte, die eine als Ganzheit des Erlebens, die andere als Gegenstand des Begreifens. So erscheint dann auch alles Gemeinschaftliche vorbewußt, hintergrundaktiv, abgeschattet, während das Gesellschaftliche sich im Lichte des Bewußtseins abspielt, weshalb dieses Verhältnis auch mit der ontogenetischen Schichtung der Persönlichkeit korrespondiert, worauf Gabriel Marcel hingewiesen hat: *"Die Traditionen sind für den inneren Menschen das, was der äußere Rahmen der Familie für den sichtbaren Menschen ist. Man kann nicht nur sagen, daß sie ihn umgeben: sie helfen mit, ihn zu machen; ohne sie läuft er Gefahr, der Spielball von Einflüssen zu werden und seine Entwicklung den Begegnungen des Zufalls zu überlassen; sein Werden ist allen Gefahren der Zusammenhangslosigkeit ausgeliefert."*²³

Das Triebchicksal rekuriert auf die Gemeinschaft, in dem das Individuum es selbst geworden ist oder dieses Ziel verfehlt hat, die Realitätsbewältigung oder Realitätsverfehlung auf die Fähigkeiten des Bewußtseins in der Gesellschaft. Die Charakterstruktur des Individuums erscheint dann als seine spezifische Integration von Gemeinschaft und Gesellschaft. Die Persönlichkeit zeigt die Merkmale der sie formenden Gemeinschaft, Qualifikation, Beruf, Verkehrs- und Weltgewandtheit sind ganz von der Gesellschaft durchdrungen, in der sie erworben worden sind. Dementsprechend

²² F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ibid, S.4

²³ G. Marcel, *Philosophie der Hoffnung*, München 1957, S.89

sind auch die Erwartungen, die man an das Verhalten in der Gesellschaft knüpft, ganz andere als die, welche das Verhalten in der Gemeinschaft auszeichnet. Die Selbstaussblendung zugunsten partieller Interessen, Qualifikationen und Rollen, die man der Situation und der Umgebung entsprechend ablegen und durch andere austauschen können muß, das taktische, zweckorientierte Verhalten oder die Identifizierung mit Interesse und Ziel, der gegenüber das andere persönliche Seinkönnen verdrängt wird, sind Erwartungen, die man an das Verhalten in der Gesellschaft stellt, psychologisch: Beispiele des Handelns nach dem Realitätsprinzip.

Die Gemeinschaft erwartet immer den Einsatz der ganzen Persönlichkeit, die sie auch im Gegensatz zur Gesellschaft hervorbringt: sie erwartet Treue und verachtet den Betrug, sie erwartet Hilfsbereitschaft und verachtet, ja fürchtet den Egoismus, sie erwartet Achtung und fürchtet Verachtung, sie erwartet Gehorsam und beugt den Ungehorsam, sie erwartet Vertrauen und fürchtet die Zwietracht, etc.; sie erwartet, verachtet oder verhöhnt Haltungen, welche die ganze Person auszeichnen und sich nicht taktisch oder zweckentsprechend abstellen lassen und man begreift, warum sie den Egoismus, den Betrug, die Verachtung, die Zwietracht und das Mißtrauen fürchtet; denn diese Erscheinungen signalisieren den Tod der Gemeinschaft, den Anfang der Feindschaft, sie erscheinen im Kontext der Projektionen. Latent oder in mehr oder minder konzentrierter Form lenkt die Gemeinschaft ihre Kontra-Einstellungen des Mißtrauens, Hasses, der Mißachtung, Geringschätzung, Verachtung, Treulosigkeit, der Mißgunst und der Gleichgültigkeit etc. auf den Anderen, den Fremden, den Feind. Man traut dem Freund, seiner Hilfsbereitschaft und seinem Respekt, den man erwidert, oder man verachtet den Gefährten, der sein Wort nicht halten kann, der sich nicht zu benehmen weiß, der sich gehen läßt etc., aber man nimmt die Dienste eines Boten oder Angestellten in Anspruch, ohne sich ihm deshalb persönlich verbunden zu fühlen, sondern weil man sich ihrer durch eigene Leistungen berechtigt weiß, eben weil man sie bezahlt. Dagegen wird das Angebot einer Bezahlung dort, wo man auf der Reise als Gast aufgenommen worden ist, als Beleidigung abgelehnt, denn die Bezahlung bricht die Gemeinschaft, die Gott gestiftet hat ("*den Gast schickt Gott*", sagt das Sprichwort), und stellt jene Distanz her, die den Schutz des Gastrechts aufhebt.

*"Aber nicht... Gattungen und Arten..., sondern der soziologische Sinn, demgemäß die menschlichen Verhältnisse und Verbindungen als lebendige oder hingegen als bloße Artefakte gedacht werden, steht uns vor Augen und dieser hat Gegenbild und Analogie in der Theorie des individuellen Willens."*²⁴

²⁴ F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S. 7

Das Soziale als das Frühere in den Formen des Willens

Den Willen, zu dessen Bestimmung die Gemeinschaft gehört, nennt Tönnies *Wesenswillen*, den Willen, zu dessen Verwirklichung die Gesellschaft gehört, *Kürwillen*; und er führt dementsprechend die Grundformen der sozialen Solidarität auf diese Willensformen zurück. "*Wesenswille ist das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes oder das Prinzip des Lebens, sofern dieses unter derjenigen Form der Wirklichkeit gedacht wird, welcher das Denken selber angehört.*"²⁵ Der Wesenswille ist eine lebendige Einheit, die ihren Zweck als Lebewesen in sich selbst hat, in ihrer Selbsterfüllung, ihrer Vollendung; Tönnies sagt: *unum per se*, Aktivität, die auf die Bewahrung und Steigerung ihrer Einheit ausgerichtet ist, Instanz der Assimilation und Integration dieser Einheit, eines Wesens, das sich selber leben und erleben will. Er kann daher als Ganzes nur gefühlt, gelebt und erlebt werden und als Erlebnis dann schließlich annähernd auch als der eigene Wille verstanden werden. Der Wesenswille will in allem Wollen immer nur sich selbst, und zwar als das, was ihm Gedächtnis, Gewohnheit, Gefallen und Gewissen von sich selbst wissen lassen. Den Kürwillen bestimmt Tönnies dagegen als "*ein Gebilde des Denkens selber, welchem daher nur inbezug auf seinen Urheber- das Subjekt des Denkens- eigentliche Wirklichkeit zukommt.*"²⁶ Er ist das durch die Reflexion gesetzte Selbstbewußtsein. Das Subjekt des Kürwillens ist eine Einheit durch äußere Bestimmung, *unum per accidens*, wie Tönnies sagt, d.h. eine Fiktion oder Konstruktion des Denkens oder der Begriff rein äußerlich begriffen. Der Kürwille entspricht also der cartesischen *res cogitans*,²⁷ während der Wesenswille die zur Realisierung drängende Möglichkeit des Lebens in seiner noch zu entfaltenden Dauer ist, deren aktuelle Verwirklichung immer weniger ist als ihr Grund und deren Zukunft immer nur aus dem Ausschöpfen dieses Grundes, seines Lebens, besteht.²⁸ "*Beide so verschiedenen Begriffe des Willens haben miteinander gemein, daß sie als Ursachen oder als Dispositionen zu Tätigkeiten gedacht werden.*"²⁹

Diese beiden Willensformen unterscheidet Tönnies weiter im Falle des Wesenswillen nach den Kategorien des *Gefallens*, das er als angeborene Lust an Gegenständen und zu Tätigkeiten³⁰ definiert, der *Gewohnheit*, die er als Willen oder als Lust, die durch Erfahrung entstanden ist, bestimmt³¹ und des *Gedächtnisses*, das er als Fähigkeit, Eindrücke zu reproduzieren oder Tätigkeiten zu wiederholen, begreift.³² Demgegen-

²⁵ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.87

²⁶ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.87-8

²⁷ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.88-9

²⁸ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.88

²⁹ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.88

³⁰ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.93

³¹ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.94

³² F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *ibid.*, S.98

über unterscheidet er den Kürwillen nach den Kategorien des *Bedachts*, den er als Differenzierung nach Zwecken und Mitteln und als die Unterordnung der Mittel unter lohnenswerte oder beabsichtigte Zwecke bestimmt (bei Weber: Zweckrationalität), des *Beliebens* oder des *Beschlusses*, worunter er die Verfügung über Möglichkeiten des Handelns versteht, und des *Begriffs*, den er als Verfügung über Möglichkeiten des Denkens und der Vorstellung definiert. Dem Kürwillen erscheint die Welt als Gegenstand seines Wirkens, d.h. soweit sie als durch ihn Erwirkbare wahrzunehmen ist, der Wesenswillen vernimmt sein Andersein als Eindruck seiner Empfindungen, die er im Ausdruck seiner Gefühle auswertet.

*"Insbesondere sind die Willensformen des Gefallens, der Gewohnheit, des Gedächtnisses den gemeinschaftlichen Verbänden so wesentlich und für sie charakteristisch, wie die des Bedachts, des Beschlusses und des Begriffes den gesellschaftlichen. Dort wie hier stellen sie eben die Bindungen dar."*³³

Das Koordinatensystem der Begriffsbildung von Tönnies bietet für die eine Achse die aristotelische Seelenlehre, welche eine vegetative, animalische und vernünftige Form der Seele unterscheidet, und für die andere Achse die Unterscheidung des Willens nach seinen allgemeinen Funktionen, individuellen Formen und sozialen Vergegenständlichungen. So lassen sich die Variablen jeder Achse jeweils als Variablen der anderen Achse abbilden.

Kategoriensystem von Tönnies:

Seelenform	Funktion	individuelle Form	soziale Manifestation	Willensform
vegetativ	Gefallen	Gesinnung	Eintracht	
animalisch	Gewohnheit	Gemüt	Sitte	Wesenswille
vernünftig	Gedächtnis	Gewissen	Religion	
vernünftig	Begriff	Reflexivität	öffentliche Meinung	
animalisch	Beschluß	Berechnung	Recht	Kürwille
vegetativ	Bedacht	Bestreben	Konvention	
Seelenform	Funktion	individuelle Form	soziale Manifestation	Willensform

Auch diese von Tönnies herausgestellten Bindungen und die Gestalten ihrer Verkörperungen schließen die Ursachen ihres Versagens oder der negativen Konsequenzen der Solidarität mit ein, obwohl sie nicht bei Tönnies thematisch werden. Die Gegenstände und Tätigkeiten, die mir gefallen, denen ich verfallende, können mich oder meine Mitverschworenen, d.h. uns als Gesinnungsgemeinschaft, in den Gegensatz zur Gemeinschaft bringen, weil sie und die entsprechenden Gesinnungen ihr mißfallen, genauso die Eindrücke und Tätigkeiten, die mein Gedächtnis gespeichert hat und damit die Deformationen des Gewissens oder meine schlechten Gewohnheiten respektive den mißliebigen Charakter, die und der mich in die Gemeinschaft von Außenseitern wie dem Hagestolzen, von Streitstiftern, Faulenzern, Nörglern und Querulanten, notorischen Hexern, Egoisten, Neidern, Unzuverlässigen oder Neuroti-

³³ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ibid, S.124

kern treiben und durch die Reaktion der anderen auf das abweichende Verhalten mein Verhalten in dieser Abweichung noch verstärken und fixieren. Nötigung des Abhängigen, drakonische Strafen, überzogene Härte, verdrängter aber schwelender Haß, Neid und Mißgunst, versteckte Hilfeverweigerung, Lug und Betrug, Mißbrauch des Verlangens, der Sehnsüchte, Verhättschelung oder Affenliebe, Hexerei und Meidung- auch das ist Gemeinschaft, nämlich mißratene Gemeinschaft, deren Thematisierung Tönnies allerdings vorab und absichtlich ausgeschlossen hat zugunsten ihrer positiven Bestimmung.

Ausgeblendet wird jene Enge der Gemeinschaft, unter der die Einzelnen immer wieder zu leiden haben, jener Mief, jene Gesinnungsschnüffelei, jener bornierte Verzicht, über den Zaun oder Dorfrand hinaus zu schauen, jenes Leiden an der Übervertrautheit und Übervertraulichkeit, jener Intimitätsverlust, jener Mangel an Distanz, der die Personen immer wieder nötigt, auf Distanz zu gehen. Angesichts des mit der Industrialisierung einhergehenden Massenelends und seiner Verwaltung durch die Industriegesellschaft und ihrer nationalistischen Verdrängung wird es verständlich, daß die Zustände früherer Formen der Vergesellschaftung bei Tönnies immer wieder in einem freundlicheren Lichte erschienen, was also keineswegs methodisch begründet ist, denn seine Theorie kann auch in diese schrägen Winkel des Gemeinschaftlichen hineinleuchten.

Das gemeinschaftliche Verhalten thematisiert Tönnies vor allem in den Beziehungen zu den Personen der Identifizierung (Vater, Mutter, Bruder, weiterer Verwandter, Nachbar, Lehrer oder Freund etc.) als Sympathie, Gesinnung, Übereinstimmung, als Verbindlichkeit oder Achtung vor dem Bruder, Freund oder Vater etc., geprägt durch das Vorbild der Vorfahren, der lebenden wie der toten (Tradition), durch das Herkommen (Brauch und Sitte), durch die Institutionen, die von den Göttern oder Ahnen eingesetzt worden sind (Religion), und ihnen gilt das Andenken deshalb schon in der bloßen Praxis der Bräuche, selbst dann, wenn es sich als das Andenken nicht mehr bewußt ist, in Haltungen, die sich zum großen Teil als nachträglicher Gehorsam fixiert haben und deshalb das Gegenteil von sich (die Projektionen) an sich haben. Im Verhältnis zu dem Kreis, auf den sich die Projektionen richten, erlebt sich das gemeinschaftliche Verhalten als Mißfallen, feindliche Gesinnung, Zwietracht, als Abwehr, als Feindschaft, Drohung, Rache, Spott, Verachtung, Geringschätzung, neutral: als Aus- und Abgrenzung. Der Dichter stellt die Identifizierung sichernde Bindung, für die der Ahne steht, auf seine unverwechselbare Weise vor:

"Stiller Vater! auch du lebstest und liebtest so;
Darum wohnest du nun, als ein Unsterblicher,
Bei den Kindern, und Leben,
Wie vom schweigenden Aether, kommt

Öfters übers Haus, ruhiger Mann! von dir,
Und es mehret sich, es reift, edler von Jahr zu Jahr,

In bescheidenem Glücke,
Was mit Hoffnungen du gepflanzt."

Legitimation fällt mit dem genealogischen Nachweis zusammen, der in Kultdenkmälern konzentriert werden kann, weshalb die Gräber der Häuptlinge wie im Ahnenkult der Herero nicht nur zum Bezugspunkt des Stammeskultes, sondern auch der Stammesgeschichte und der Stammessolidarität werden, welche außerdem das Siedlungsrecht und den indigenen Status der Landhalter anzeigen. Solange das Gedächtnis reicht, werden die Häuptlinge in dieser Erde, die deshalb Heimerde heißt, begraben; oder: die Erinnerung reicht so weit zurück, wie Häuptlinge in dieser Erde begraben werden. Lebte man davor woanders, so reflektiert dieser Neubeginn eine Wanderung und die Landnahme des derzeit beanspruchten Gebietes, die seit diesem Ereignis mit den Grabstätten ihren Eigentumsnachweis verbindet.

Die Genealogie erhält die Vergangenheit als gelebte Gegenwart, in der sie noch dauert, und die Reproduktion der Abstammungsgruppe vergegenwärtigt zugleich auch die Zukunft, nämlich als Gründung der Familie, so daß in der Gemeinschaft die Zeitektasen zusammenfallen; der Rhythmus des Sonnen- und Mondlaufs wie der Jahreszeiten wird angebunden an den gegenwärtigen Rhythmus des Geschlechts und an ihm wiederum werden angezeigt die herausragenden Ereignisse, die außergewöhnlichen Begebenheiten, welche im Gedächtnis des Stammes aufbewahrt werden. Durch Genealogie oder Abstammung ist jeder mit jedem im Stammesgedächtnis aufbewahrten Ereignis vor seiner Zeit gegenwärtig verbunden als einer noch gegenwärtigen Handlung eines Vorfahren, die deshalb auch seine gegenwärtige Erbschaft darstellt, Rechte und Pflichten gegenwärtig begründet, denn die Gemeinschaft als Subjekt verbundener Wesenswillen steht in der Gegenwart der Geschlechterfolge, die eine gegenwärtige Verbindung der Lebenden mit den Toten oder Gewesenen und eine gegenwärtige Verbindung mit den Zukünftigen oder den Neugeborenen darstellt, denn in den Nachkommen dauern die Ahnen gegenwärtig fort, sind Zukunft und Vergangenheit in der Gegenwart aufgehoben. In den Enkeln (späthd. *eninchili*=kleiner Ahne) kehren die Ahnen wieder, in den Dahingeschiedenen werden Lebende zu Ahnen. Die Abstammung ist also als Verbindung und in der Bindung vergegenwärtigte Zeit, Protokoll der andauernden Dauer einer Abstammungsgruppe. In dieser Dauer fallen alle Zeitektasen zusammen. Dem neuzeitlichen Menschen dagegen scheint die Bestimmung der Person in den archaischen Gesellschaften durch die Funktion des Nachfolgers, des Nachkommen eines Ahnen bestimmt zu sein, in der er schließlich dessen Individualität untertauchen sieht, weil er keinen Sinn mehr hat für genuine Persönlichkeit.

Die bindenden Vereinbarungen der Gesellschaft unterstehen den Interessen und Zwecken, ihrer vereinbarten Dauer und Kündbarkeit, insistieren auf die Schriftform, in der alle Bedingungen und Regelungen festgehalten werden und im Streitfall als Dokument und Titel der Ansprüche vorgezeigt werden müssen. Die gesellschaftlichen Verbindungen wechseln mit den Verträgen, die ihre Geltungsdauer vereinbart

haben. In der Gesellschaft gilt nur das, was in Verträgen der Vergangenheit vereinbart worden ist und nur solange wie es aus der Vergangenheit voraus vereinbart worden ist. Gesellschaft ist Verbindung, die begründet ist als Setzung aus der Vergangenheit, und in der Zukunft erscheint sie nur als realisierte Setzung, als die Vergangenheit der Setzung, die aufgehoben ist in dem Resultat, oder als in der Vergangenheit geplante und von ihr als Plan oder Beschluß (Belieben) bestimmte Zukunft. Die Brennpunkte des Zeiterlebens und der Zeitbestimmung liegen wie jene der Konstitution von Persönlichkeit und Individuum in Gemeinschaft und Gesellschaft in dem einen Falle innen und in dem anderen Falle außen. Die Zeit der Gemeinschaft hat ihren Ursprung in der Gegenwart, die Zeit der Gesellschaft geht auf einen Fluchtpunkt in der Vergangenheit zurück, dessen Horizontlinie jene Beschlüsse der Vergangenheit darstellen, deren Verbindlichkeit das gegenwärtige Handeln regulieren, in deren Perspektive also die Gegenwart abgebildet wird.

Literalität der Gesellschaft entspringt historisch der Konzentration der Magazinfunktion und Handelstätigkeit altorientalischer Tempel, weiter dem Bedürfnis nach Regelung der Handelsbeziehungen, die ihrerseits durch die Literalisierung der Gesellschaft die Verrechtlichung des Alltagslebens forcierte und damit dem Handel, den Händlern, Kaufleuten und Bankiers jene Rechtsgrundlage vermittelte, auf der ihre Unternehmungen erst nennenswert expandieren konnten. Der Händler wurde neutralisiert, vergesellschaftet, er wurde entstigmatisiert, d.h. ihm wurde das Mal, das ihm die Gemeinschaft als Fremdkörper aufdrückte, genommen, jedenfalls im urbanen Raum der antiken und mittelalterlichen Städte. Der schriftliche Vertrag garantierte die künftige Einhaltung vergangener Versprechen, solange die Rechtspersonen dauerten, welche ihn ausgehandelt hatten. Dies lenkt den Blick der Bestätigung gegenwärtiger Rechte automatisch zurück auf jenes Datum.

Die politische Organisation der Gesellschaft durch Verwandtschaft dagegen, die Begründung der Gesellschaft durch Heirat, hebt die Beliebigkeit der genuin politischen Form der Vergegenwärtigung der Gesellschaft auf, indem sie die Verwirklichung des Vertrags durch das gezeugte Leben fordert, das aus der Ehe hervorgeht, und damit den Vertrag selbst naturalisiert, d.h. weil sie ihn durch das Leben der Geschlechterfolge hindurch gegenwärtig hält und damit auch die Gesellschaft, die der Heiratsvertrag begründet, nämlich durch ihre Einverleibung in die Abstammungsgemeinschaft.

Wie weit das Erlebnis auch zurückgelegen haben mag, es bleibt deswegen stets gegenwärtig, weil es durch genealogische oder persönliche Kontinuität Erlebnis ist, was auch die Wiederkehr des Verdrängten als Problem der Psychologie demonstriert, während das setzende Bewußtsein dagegen diskret aus der Vergangenheit schöpft und die Schwelle der durch eigene Setzungen bestimmten Vergangenheit selbst in seiner Gegenwart nicht überschreitet. Was immer es plant, durch den veranlassenden Grund, steht es selbst in der Vergangenheit und als Resultat ist es Vergangenheit, unmittelbare Vergangenheit, die vorbestimmt ist durch die Vor-Vergangenheit. Deshalb ist das Bewußtsein niemals mit seinen Setzungen identisch, setzt sich selbst im-

mer anders, bleibt aber geschichtshörig, weil es sich nur über den Rekurs auf die Begründungen der Vergangenheit sich als das Andere seiner vergangenen Taten begreifen kann. So erscheint es also auch ohne Geschichte ohne Selbstvertrauen, nämlich ohne die das Selbst versichernden Setzungen. Es ist in dieser Zerissenheit unglücklich und kann nur unglücklich bleiben.

Wesens- und Kürwille gelten Tönnies also als die dem Menschen zukommenden Gründe des Selbsterlebnisses oder des Selbstbegriffs, als die das Selbst und das Selbstbewußtsein konstituierenden Verbindungen, als Voraussetzungen der Identität von Persönlichkeit und Individualität. Sie können deshalb auch in den Äußerungen der Anpassung und der Auseinandersetzung, der Angleichung oder der Vergegenständlichung zusammengefaßt werden und damit als Äußerungen aufgefaßt werden, die sich im Grunde beide gegenseitig fordern.

Wesens- und Kürwille sind dem Menschen zugewachsene und von ihm selbst geschaffene Instanzen der Selbstintegration und der Selbstausslegung, über die der Mensch immer nur zusammen mit anderen verfügt und auf deren einzelne Äußerungsform er nicht reduziert werden kann, so daß Wesens- und Kürwille den Menschen zu sich selbst führen oder in einseitiger Übersteigerung von sich selbst ablenken können und dementsprechend die Grundformen der Solidarität, Gemeinschaft wie Gesellschaft, als notwendige Systeme der Selbstübereinstimmung oder Selbstherausstellung des Menschen zu begreifen sind, als Systeme, von denen her der Mensch sich erst auf sich als Person oder Individuum beziehen kann, denn beide Formen der Solidarität sprechen zwar spezifische, aber doch dem Menschen eigene Fähigkeiten und Möglichkeiten an und fördern sie; oder sie hemmen in einseitiger Übersteigerung genau das, was ihr Komplementär fördert und offenbaren damit auch einen ihnen möglichen destruktiven Charakter. Gemeinschaft und Gesellschaft als Grundformen der Solidarität und als Systeme, von denen her der Mensch sich auf sich selbst bezieht, repräsentieren die Mitwelt, jene Dimension der Ausdehnung des Menschen, die Helmuth Plessner zusammen mit der Außenwelt gegenüber der Innenwelt als Exzentrizität bezeichnet hat, welche die eigentümliche Position, des Menschen im Kosmos, nämlich ihre Dreidimensionalität, bestimmt,³⁴ in der er sich sowohl als Individuum als auch als Person begreift.

Durch die Rückführung dieser beiden Grundformen der Solidarität auf die zwei Willensformen entwirft Tönnies auch schon eine anthropologische Fundierung der Solidarität, führt er jedenfalls die Gesellschaftslehre auf sie zu, wie die Konzepte der philosophischen Anthropologie von Plessner oder Buber zeigen, in die sich die Lehre der Solidarität von Tönnies umstandslos einfügen läßt, was allerdings Plessner selbst so nicht gesehen zu haben scheint, wenn man sich auf sein „Nachwort zu Ferdinand Tönnies“³⁵ bezieht.

³⁴ H.Plessner, *Mit anderen Augen*, Stuttgart 1982, S.10 f

³⁵ Siehe H.Plessner, *Nachwort zu Ferdinand Tönnies*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 7, 3, 5-11, 1955

Parallelen der philosophischen Anthropologie

Die Affinität der Soziologie von Tönnies zur Anthropologie wird besonders deutlich in der anthropologischen Konstitution von Gemeinschaft und Gesellschaft durch Martin Buber, die er in seinem Buch "Ich und Du"³⁶ vorgestellt hat.

Martin Buber unterscheidet zwei dem Menschen ureigene Grundverhältnisse, die ihn als Person und als Individuum konstituieren, als Wesen und als Gegenstand, und zwar mit den Wortpaaren: *Ich-Du* und *Ich-Es*, die wir als Verhältnisse der bindenden Beziehung, des Lebens und Erlebens und als Verhältnisse der trennenden Unterscheidung, als Vergegenständlichung umschreiben können, welche den Menschen in seiner Beziehung auf verschiedene exzentrische Seinsbereiche, auf die *Mit-* und auf die *Außenwelt*, begreifen. Die *Mitwelt* als eine auf Beziehung aufbauende Gemeinschaft der Personen wird von der Masse beziehungslos koordinierter Menschenmengen als nach vergegenständlichten Zwecken organisierte Individuen unterschieden. In der Gemeinschaft gehen die Personen in der Vergegenwärtigung ihrer Beziehung, in dem Geschehen "zwischen" ihnen auf, in der Gesellschaft sind die Individuen Gegenstand ihrer Organisation, Mittel ihrer Zwecke. Man ist Person nur durch die Verbindung mit der Person, durch das, was zwischen Ich und Du geschieht, Individuum nur durch die Unterscheidung vom Anderen, von Ich und Gegenstand, im Prozeß ständiger Auseinandersetzung.

Gesellschaft erscheint in der Perspektive von Buber als die Aufhebung der Gemeinschaft durch die Vergegenständlichung des Du zur Sache und die Gemeinschaft erscheint in der Verwandlung des versachlichten Verhältnisses, d.h. des als Objekt erfahrenen Menschen zum Du, d.h. zu einem Wesen in der Vergegenwärtigung dieser Beziehung. Er nennt es die "*Schwermut unseres Loses*", daß jedes Du zum Es werden muß, d.h. zur Sache oder zum Gegenstand, aber er weist auch daraufhin, daß diese Vergegenständlichung des Anderen in der authentischen Beziehung wieder aufzuheben ist, was für Tönnies auch makrosoziologisch gilt. Eben diese Möglichkeit der Aufhebung des versachlichten Verhältnisses, in dem die Anderen die Leute sind, weisen die Umgangsformen aus, welche die Leute als gemeinschaftsfähige Personen der Möglichkeit nach, d.h. prinzipiell als Menschen, gegenwärtig halten. Keines der beiden Grundverhältnisse, weder das Wesens- noch das Sachverhältnis, kann durch eines von beiden vollständig ersetzt werden, auch wenn ihre gegenseitige Abbildung aufeinander notwendig ist, damit sich der Mensch weder in einer geistigen und leiblichen noch in einer gegenständlichen und objektiven Übersteigerung seiner selbst verliert. In der Verabsolutierung der Gemeinschaft verschwindet das Individuum, seine Besonderheit, in der verabsolutierten Gesellschaft das Wesen, der zur Natur und zum Kosmos gehörende Grund der lebendigen Person.

³⁶ M.Buber, Ich und Du, Berlin 1934

Die Grundverhältnisse, die Buber als *Ich-Du* (Wesen) und *Ich-Es* (Gegenstand) unterschieden hat, entsprechen den beiden Willensformen von Tönnies, dem Wesens- und Kürwillen. Buber betont ganz besonders, daß das Leben des Menschen von Anfang an durch beide Grundverhältnisse, nennen wir sie hier mit Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, bestimmt wird, so daß man sie mit ihrer begrifflichen und analytisch sinnvollen Unterscheidung nicht alternativ ausschließen oder indikativ gegeneinander ausspielen kann. Keine der beiden sozialen Formen kann den Anspruch der sozialen Wirklichkeit für sich allein erfüllen, keine die andere als Stufe sozialer Entwicklung ausschließen. Real erscheinen sie nur als Komplementäre. Jeder Versuch der Verabsolutierung eines der Komplementäre führt unweigerlich zu einer Verkümmern der Persönlichkeit und der Individualität, zu einer Verkümmern der Gemeinschaft und der Gesellschaft. Am Beispiel des Kredits zeigt Tönnies in welcher Weise auch die gesellschaftlichen Austausch- und Vermögensformen auf gemeinschaftsstiftende Gründe wie Vertrauen und Zuverlässigkeit rekurrieren und auf die gleiche Rückbezogenheit der Gesellschaft auf gemeinschaftsstiftende Verhaltensweisen insistierte auch Comte als er schrieb: "*Keine Gesellschaft kann ohne ein gewisses Maß an Vertrauen zwischen den einzelnen Mitgliedern bestehen.*"³⁷

Kommt keinem Gebilde oder keiner Form der Solidarität eine absolute Priorität zu, wohl eine relative, in der Erscheinung vorherrschende oder ein Früher oder Später im jeweils besonderen Verhältnis zueinander, dann sind sie als Möglichkeiten des Menschen, seines Selbsterlebens und seiner Selbstbestimmung zu begreifen, als Strukturen möglichen Verhaltens, die unter dem Begriff der Solidarität (Gemeinschaft oder Gesellschaft), der Person oder des Individuums zu erfassen sind.

Der Wesenswille verhält sich zur Tat wie ihr Motiv und ihr Zweck, der begründet ist durch das Verlangen, sich selbst und seine Einheit zu bewahren, so Tönnies,³⁸ und dabei erfahren muß, daß sich die Gestalt, in der er sich als Einheit erfäßt, durch jene seiner Taten verändert, die sie an die wechselnden Umstände anpassen soll, welche also zu ihr nötigen, nämlich dazu, sich selbst zu integrieren, sich selbst zu erhalten als Einheit eines lebendigen Wesens. Die Antwort auf die Herausforderung, welche die Selbsterhaltung und Selbsterfüllung motiviert, verändert mit der Tat, mit der Reaktion des Selbst auf sie, auch das Selbst. So treibt das Verlangen nach Selbstbeharrung, nach der Wahrung der Selbsteinheit den entgegengesetzten Antrieb zur Selbstmodifikation hervor, welche das Selbst unter den wechselnden Umständen zu jenen Modifikationen von sich anregt, die als die Antwort seines Verlangens nach der Einheit seines Wesens erscheinen. So äußert sich schon in der Dimension der Zeit, daß das Selbst immer ein Anderer war und sein wird, daß es eine Option der Gemeinschaft wie der Gesellschaft war und wieder sein wird. Assimilation und Akkomodation bestimmen das Verhältnis des Selbst zur Umwelt und bewahren es davor von den nicht assimilierbaren Elementen aufgelöst oder zerstört zu werden. Das Wesen verän-

³⁷ A.Comte, Die Soziologie, Stuttgart 1933, S.47

³⁸ F.Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.88

dert seine Erscheinung, weil es als Wesen es selbst zu bleiben verlangt und erfaßt sich in diesem Prozeß der Veränderung in immer differenzierter und komplizierter erscheinenden Gestalten, welche die Integration des Selbst unter der Bedingung seiner ständigen Differenzierungen gewährleisten, d.h. in Formen die von Handlung zu Handlung immer bestimmter werden, in dem einen Fall stets verinnerlicht werden müssen, in dem anderen Fall ihren Maßstab in äußerlichen Vergegenständlichungen finden.

Dieses Schicksal des Wesens beschreibt die Psychoanalyse in einem zweiphasigen Entwicklungsprozeß unter der Signatur der autoerotischen Selbstbeziehungen der praegenitalen Entwicklungsstadien und der heterosexuellen Objektbeziehungen der genitalen Sexualität, d.h. als Entwicklung des Ich, für dessen Selbstidentität das Gewissen (in der Psychoanalyse das Über-Ich als Erbe des Ödipuskomplexes) die gleiche konstitutive Bedeutung gewinnt wie für das Subjekt des Wesenswillens bei Tönnies, dem das Gewissen "*der höchste oder geistigste Ausdruck des Wesenswillens ist*,"³⁹ weshalb es in seinem System der Begriffe (siehe Tabelle oben) als mentale Stufe des Einzelwillens erscheint, welcher die individuelle Verkörperung des Wesenswillens darstellt. In der gemeinschaftlichen Beziehung reguliert das Gewissen das Handeln des Einzelwillens, das Ich reflektiert auf die Beurteilung seines Handelns durch die Anderen, während es in der Gesellschaft durch das bewußte Kalkül seiner Interessen geleitet wird, durch Zustimmung und Ablehnung.

Das Verhältnis von Wesens- und Kürwille, von Gemeinschaft und Gesellschaft erscheint in der psychoanalytischen Perspektive im Individuum selbst als das Verhältnis von Über-Ich und Ich, als Verhältnis jener Instanzen des Individuums, welche durch den Antrieb des Es (das man hier nicht mit dem von Buber verwechseln darf) im Individuum selbst hervorgerufen worden sind und welche durch die besonderen Umstände der Sozialisation ihre besondere Ausprägung erfahren haben. Das Ich hat seine Autonomie gewonnen, nach dem es den Standpunkt des Anderen eingenommen hat, um sich selbst als Wille zu erfahren. Die Scham, welche das Verhalten vor dem Abweichen von dem Verhalten der anderen bewahrt, treibt nicht nur das Selbstbewußtsein als das Anderssein des Verhaltens der anderen hervor, sie sichert ihm durch seine Strategien der Verhüllung und Maskierung auch seine zukünftige Existenz. In der ödipalen Phase wollte das Ich sogar noch dieser signifikante Andere sein, aber nachdem es diesen Anderen verinnerlicht hat, weil es einsehen mußte, daß es dieser Andere niemals werden könne, ist nach der Aufgabe dieses Verlangens das Ich als Realfunktion sich selbst faßbar geworden. Seitdem steht das Individuum in der Auseinandersetzung mit seinem Gewissen und unter der Vorsicht seiner Scham sowie unter der Führung seines Ich.

Zu diesem Vergleich regt nicht zuletzt die Bestimmung der Gemeinschaft von Tönnies an, die als ein höheres, allgemeineres Selbst bestimmt wird, und als dieses höhere Selbst von den einzelnen verinnerlicht wird, als höheres, internalisiertes

³⁹ F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, ibid, S.113

Selbst, aus dem die Einzelnen ihre Freiheit ableiten oder durch das sie ihre Freiheit abgrenzen, d.h. in der sich ihr Selbsterlebnis als Abhängigkeit von jenen und Verbundenheit mit jenen konstituiert, denen man Rücksicht und Achtung schuldet. In Paranthese steht dazu das Verhältnis der in der Konstituierung befindlichen Persönlichkeit zu ihren signifikanten Anderen, die bis zu einem gewissen Grade als Prothesen ihrer späteren Ichfunktionen erscheinen.

Die Kategorien reiner Theorie und ethnographische Beobachtungen

Weil Tönnies Gemeinschaft und Gesellschaft als komplementäre Formen der Solidarität vorstellt, denkt er sie auch nicht als äquivalente Formen in der Struktur ihrer Verbindung, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer spezifischen Ergänzung in der Einheit. Gemeinschaft stellt er als die fundierende Form der Differenzierung dar und damit den Wesenswillen als Grundlage der Persönlichkeit, ohne welche die integrative, neutralisierende Funktion der Gesellschaft und die differenzierende und dynamische der Individualität nicht erscheinen können. Aber die Möglichkeit einer gesellschaftslosen Gemeinschaft ist für ihn als Realität unvorstellbar. Gemeinschaft ist nur als Erscheinung einer wesenhaften Ich-Du-Beziehung (Buber) nur im Rahmen der Gesellschaft denkbar und Gesellschaft nur als Integration von Gemeinschaften, Gesellschaften oder Individuen.

Der Gebrauch der Personalpronomina (*ich, du, wir, etc.*) schließt das unpersönliche Personalpronomen "*man*" ein. In der Wendung: *Man trägt die Rocklänge kurz*, oder: *Man tut das nicht*, oder: *Man spricht nicht mit vollem Mund*, bestimmen der Hinweisende und der Angesprochene das Verhalten, in Beziehung auf einen unbestimmten Anderen, der als unbestimmt verallgemeinerter Anderer gesetzt wird, und deshalb bestimmen sie in diesem Dialog selbst, ob einer den Rock kurz trägt, dieses oder jenes tut oder läßt, mit vollem Mund spricht usw. Ego reflektiert sich im Verhalten der Anderen: in der Gemeinschaft also im Verhalten der signifikanten Anderen, seiner Nächsten, in der Gesellschaft hingegen im Verhalten der Leute, in den maßgeblichen Moden.

Auch in der Wildbeuterhorde, die sich aus zwei oder drei Familien zusammensetzt und zu einem Nexusverband oder Stamm gehört, der selten mehr als 500 bis 1000 Häupter zählt, oder im Dorf, das jemand sein Leben lang nicht verläßt, oder in der Klostersgemeinschaft, an welche das Gelübde jemanden bindet, fallen Gemeinschaft und Gesellschaft nicht zusammen, sondern erfüllen sie ihre jeweils spezifischen Funktionen. Selbst der Schein, nach dem jeweils eine Form der Solidarität von der anderen gänzlich überdeckt wird, kann nicht verhindern, daß ich meinem leiblichen wie wahlverwandten Bruder, meiner Frau oder meinem Nachbarn einmal als Wesen vertrauten Umgangs begegne und sie das anderemal als Gegenstand meiner Erfahrung oder Interessen setze, d.h. das ich mich auf sie sowohl in der Relation der Gemeinschaft als auch der Gesellschaft beziehe, daß ich selbst als Bruder nur sein kann, wenn die Gesellschaft die Gemeinschaft der Familie durch den Ehevertrag begründet, als Klosterbruder nur durch Aufnahmeprüfung und Gelübde, als Gemeindeglied nur durch Recht oder Vertrag.

Der Gesellschaft scheint bei Tönnies aber auch in der Form der größeren sozialen Organisation ein geringerer Wert zuzukommen als der Gemeinschaft, und seine Zeitalterlehre der sozialen Grundformen, die er im Anschluß an und in Übereinstimmung

mit Maine, auf den er sich ausdrücklich beruft, vorstellt, zeichnet auch in der historischen Zeitfolge ein Frühersein der Gemeinschaftsformen als Zeitsignatur, was aber nur soviel heißen soll, daß in jener Periode die gemeinschaftlichen Formen die gesellschaftlichen überwuchert haben: *"Zwei Zeitalter stehen mithin... in den großen Kulturentwicklungen einander gegenüber: ein Zeitalter der Gesellschaft folgt einem Zeitalter der Gemeinschaft. Dieses ist durch den sozialen Willen als Eintracht, Sitte, Religion bezeichnet, jenes durch den sozialen Willen als Konvention, Politik, öffentliche Meinung. Und solchen Begriffen entsprechen die Arten des äußeren Zusammenlebens."*⁴⁰ So wie uns bei Durkheim die Epoche der mechanischen Solidarität nur dann fragwürdig erscheint, wenn sie ohne das Beisichhaben ihres Komplementärs der organischen Solidarität behauptet wird, so hier bei Tönnies das *Zeitalter der Gemeinschaft*, wenn man es tatsächlich als Zeitigung einer gesellschaftslosen Form der Solidarität vorstellen wollte. Wo diese Möglichkeit unterstellt wird, muß man sie nicht nur als unvereinbar mit der Darstellung von Tönnies zurückweisen, sondern auch als unvereinbar mit der eigenen Erfahrung, da wir schon in den elementarsten Form menschlicher Vergemeinschaftung, in der Familie, nicht nur das Zusammenwirken beider Grundformen der Solidarität erfahren, sondern auch ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander.

Die nähere Betrachtung der Verwandtschaftsorganisationen zeigt, daß auch die Formen der Gemeinschaft: die Abstammungs- und Geschwistergruppe, wie dies Buber ausdrücklich betont hat, nicht ohne Verbindung mit gesellschaftlichen Formen existieren können, und diese Feststellung läßt sich schon am Beispiel der Familie demonstrieren, dem *"allgemeinsten Ausdruck für die Realität der Gemeinschaft"*, so Tönnies, deren Gemeinschaft ohne eine gesellschaftliche Absicherung und ohne ihre Integration in eine gesellschaftliche Ordnung nicht lebensfähig wäre. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde, sagt Tönnies, und dies gilt ganz bestimmt für die Heirat, die nicht nur verbindet, sondern auch trennt, was die Residenzregeln zeigen, ohne die aber auch die Familie nicht beginnt.

Die verwandtschaftliche Organisation differenziert politisch die Abstammungsgruppe als Körperschaft oder Korporation von den affinalen Verwandten, deren Abstammungsgruppe die Funktion des Frauengebers oder Frauenehmers je nach dem eingenommenen Standpunkt erfüllt, und ihre vertragliche Verknüpfung drückt dabei ganz spezifische Interessen der Geschwistergruppen aus, die sich als Vertragspartner gegenüberstehen und zusammen den politischen Verband und seine Gesellschaft bilden.

Die Murngin nennen beispielsweise ihre Schwestern *Wakinu*: *"In its primary sense, wakinu means a person without kin, and secondarily >worthless< or, >rubbish<."*⁴¹ Die Murngin erklärten diese überraschende Bezeichnung ihrer Schwestern mit der Bedeutung der affinalen Verbindungen, die durch sie hergestellt werden. *"We don't*

⁴⁰ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ibid, S.251

⁴¹ W.L. Warner, *A Black Civilization*, ibid, S.66

want her back, we want to keep the relationship permanent; that is why we say, >She is without relatives<."42 In diesem Falle determiniert eine gesellschaftliche, d.h. die affinale, Relation das gegengeschlechtlich geschwisterliche Gemeinschaftsverhältnis, nämlich die Feindseligkeit von Bruder und Schwester, welche der brüderlichen Solidarität gegenübersteht. Im System der Haltungen segmentärer Gesellschaften stehen sich das Bruder-Schwester-Verhältnis und das Gatte-Gattin-Verhältnis umgekehrt proportional gegenüber. Ist das eine vertraulich, dann ist das andere konfliktreich. Bei den Murngin sorgt das gute Eheverhältnis von Mann und Frau also für die Konfliktstellung von Bruder und Schwester und umgekehrt.

Der Ehevertrag ist die Voraussetzung der Familiengründung, die ohne ihn unmöglich ist, er ist ein Bündnis zwischen Personen verschiedener Abstammungsgruppen und damit auch ein Bündnis der Abstammungsgruppen, das durch diesen Vertrag zustandekommt. Auf diese Tatsache weist Winifred Hoernle im Zusammenhang ihrer Darstellung der sozialen Organisationsformen südafrikanischer Bantuvölker ausdrücklich hin: "*Marriage being a contract between two families as much as between the two individuals chiefly concerned, the behaviour of a large number of people to one another is changed by each marriage that takes place.*"43 Nicht das Verständnis oder die Liebe, die nach Tönnies ja die Gemeinschaft konstituieren, obwohl diese Haltungen in der Konsequenz der Verbindung der Gatten auch erscheinen, sondern der Vertrag begründet die Familie und demonstriert die gesellschaftliche Integration der Familiengemeinschaft in Lineage- und Clangruppen, die Gesellschaften sind wie auch der Stamm, obwohl sie ihre Integration nach dem Vorbild der echten Abstammungsgruppen (metaphorisch) darstellen. Die Völkerkunde gibt jenen Soziologen recht, welche die Familie (in welcher Form, soll hier dahingestellt bleiben) als die Keimzelle der Gesellschaft begreifen, denn der Ehevertrag ist der gesellschaftliche Urvertrag, der die Gemeinschaft der Familie erst ermöglicht, weil er sie als Baustein der Gesellschaft braucht.

Dieser Versuch, den Interessenwiderspruch selbst wieder nach dem Vorbild der gemeinsamen Abstammung in einer fiktiven Abstammungsgemeinschaft aufzuheben, welche aber eine faktisch organisierte Gesellschaft von Verwandten darstellt, nämlich die nach dem Vorbild der Abstammungsgemeinschaft in Körperschaften organisierte Verwandtschaft der verschiedenen Abstammungsgruppen, stellt ein Beispiel für die "*Verleimung der Solidaritäten*" im Sinne von Elias Siberski dar, insofern hier sowohl die Solidarität in der Form der Gemeinschaft (wie z.B. die durch Zuneigung bestimmten familiären Beziehungen) als auch in der Form der Gesellschaft (wie z.B. die durch Heiratsvertrag verbundene Gruppenallianz zwischen Abstammungsgruppen eines Clans oder Stammes) in diesem Gebilde fingierter Verwandtschaft zusammengefügt sind, das selbst wiederum eine Form der Solidarität, nämlich die Solidarität der als

42 W.L. Warner, A Black Civilization, ibid, S.111

43 W.A.Hoernle, Social Organization, in: I.Schapera, Bantu Speaking Tribes of South Africa, London 1950, S.73

Verwandtengemeinschaft idealisierten Gesellschaft, darstellt. Die Gemeinschaftseinstellung übertönt hier zwar das Gesellschaftliche, sie kann sie aber nicht negieren. Der potentielle Konflikt zwischen Frauengeber- und Frauennnehmergruppe, der mit der Ehe immer verbunden ist, wird in Gesellschaften mit unilinear Abstammungsrechnung besonders deutlich. Angesichts der Tatsache, daß die Divergenz von Deszendenz und Residenz in Gesellschaften mit matrilinear Abstammungsrechnung, also ihre Patrilokalität, die Regel ist, und angesichts der Konsequenzen dieser Divergenz, welche die eheliche Familie ständig aufbricht, fragt Levi-Strauss, warum gerade diese Form der Verbindung von Deszendenz und Residenz, also die Patrilokalität der matrilinearen Abstammungsgruppen, die Regel darstellt und die Beispiele einer Korrespondenz zwischen Matrilinearität und Matrilokalität so selten sind (deren Folgen für die Familie nicht minder problematisch sind). *"Der Ehemann ist ein Fremder, >ein Mann von außerhalb<, manchmal ein Feind, und dennoch zieht die Frau zu ihm in sein Dorf, um Kinder zu gebären, die niemals die seinen sein werden. Die eheliche Familie wird unaufhörlich zerbrochen. Wie kann eine solche Situation konzipiert werden? Sie läßt sich nicht verstehen, wenn wir darin nicht das Ergebnis eines ständigen Konflikts zwischen der Gruppe sehen, die die Frau abtritt, und derjenigen, die sie erwirbt. Jede trägt abwechselnd oder je nach den Örtlichkeiten den Sieg davon: matrilineare Deszendenz oder patrilinare Deszendenz. Die Frau dagegen ist immer nur das Symbol ihrer Abstammungsgruppe. Die matrilineare Deszendenz bedeutet die Autorität des Vaters oder des Bruders der Frau, die bis ins Dorf des Schwagers reicht."*⁴⁴ Der wirkliche Grund der vorherrschenden Virilokalität matrilinear Abstammungsgruppen muß wohl in der Funktion des Gatten, die er in seiner eigenen Gruppe als "Pater" ausübt, gesucht werden, der er im Weiler seiner Gattin, d.h. unter der Bedingung uxorilokaler Residenz, nur schwer gerecht werden könnte. Die Autorität oder Vormundsfunktion des Mutterbruders korrespondiert mit der Virilokalität (Patrilokalität) matrilinear Abstammungsgruppen besser als mit der Uxorilokalität (Matrilokalität).

Gelöst wird dieser Interessenkonflikt der Geber- und Nehmergruppen durch ihre räumliche Annäherung bis zur unmittelbaren Nachbarschaft. Die Nachbarschaft wird zu einer konflikthemmenden Einrichtung organisiert, in der ihre Gemeinsamkeiten (z.B. politische oder rituelle) die Interessenunterschiede der Abstammungsgruppen aufheben. Ihre Gegenüberstellung kann in der Form komplementärer Totemgruppen, die ihre Herkunft auf Zwillingsheroen oder Totemahnen zurückführen, in kultische Arbeitsteilung und Ergänzung aufgehoben werden oder durch ein ausgeklügeltes System der Heiratsklassenordnung mit 4, 6 oder 8 Heiratsklassen. Unter Nachbarschaftsbedingungen kann die Residenz, so Levi-Strauss weiter, *"patrilokal oder sogar matrilokal sein, ohne daß die eheliche Familie ständig zerbrochen wird. Und das Männerhaus, das durch rituelle und zeremonielle Zusammenarbeit Ehemänner und Schwäger vereint, löst den Konflikt zwischen >Eigentümern< und >Fremden<*

⁴⁴ C.Levi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, ibid, S.190-1

und verweist die Erinnerung an die >Herrschaft der Frauen< ins Reich der Mythen."⁴⁵ Die matri- wie patrilinear zugeschriebenen Rechte und Pflichten lassen sich beispielsweise über die komplementären Totemzuschreibungen festschreiben, und damit speziell die Rechte, welche durch die Abstammungszuschreibung nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden, immer noch deutlich herausstellen. Ein mütterlicherseits geerbtes Totem eines Mannes aus einer patrilinearen Lokalgruppe oder Lineage signalisiert eine Beziehung dieser Person, die über das Verhältnis zu seinen Abstammungsverwandten hinausgeht und eventuell an seinen Schuldnerstatus dieser fremden Gruppe gegenüber erinnert, aber in der Regel eine Anknüpfungsgarantie zu jenem fremden Kreis, aus dem die Mutter stammt, darstellt.

Wie stark die gesellschaftlichen Interessen das Ehebündnis beeinflussen, zeigen auch die wirtschaftlichen Transaktionen zwischen den Gruppen, die eine Verbindung eingehen und die mit den Heiraten selbst verbunden sind, oder auch jene, die noch lange nach der Heirat Pflicht sind, und diese machen einmal mehr deutlich, daß die Gemeinschaft der Familie durch den Vertrag zwischen zwei Abstammungsgruppen zustandekommt und daß deshalb auch die persönliche Ehegemeinschaft von den gesellschaftlichen Pflichten betroffen ist, von den sachlich bestimmten Beziehungen verschiedener Abstammungsgruppen und ihren Wohnordnungen. Manche Autoren (Minturn, Grosse) entdecken sogar Korrelationen zwischen der Institution des Brautpreises oder des Gabentauschs und der Anzahl der Scheidungen und zwischen der Höhe der Scheidungsraten und den Residenz- und Deszendenzregeln, welche die folgende Tabelle mit Minturn und Grosse zusammengefaßt:

Tauschform	Auswirkung auf Ehe	Residenz	Deszendenz
Brautpreis Gabentausch	weniger Scheidungen	patrilokal	patrilinear
Geldtausch	mehr Scheidungen	matrilokal	matrilinear

nach Minturn, Grosse, Patterning of Sexual Beliefs and Behaviour, Ethnology VII, 1969, S.309 ff

Malinowski erwähnt, ohne allerdings die Konfliktpotentiale der Verwandtschaftsgruppe zu vergessen, auch diesen Aspekt: *"Die ganze Einteilung in totemistische Klans, Unterklans lokaler Natur und in Dorfschaften ist charakterisiert durch ein System gegenseitiger Dienstleistungen und Verpflichtungen, in welchen die Gruppen untereinander >Geben und Nehmen< spielen... Wie bereits entwickelt, beruhen alle Beziehungen zwischen dem Onkel mütterlicherseits und seinem Neffen, die Beziehungen zwischen Brüdern untereinander, ja sogar die uneigennützigste Verwandtschaft, die zwischen Bruder und Schwester, auf Reziprozität und Vergütung der geleisteten Dienste."*⁴⁶ MuBr und Neffe repräsentieren wegen ihrer Abstammungsgemeinschaft eine asymmetrische, durch Autorität geprägte Beziehung, Bruder und Schwester eine durch den Geschlechtsunterschied bedingte Asymmetrie der Autorität, denn der Bruder der Schwester ist der Vormund ihrer Kinder, während die Ver-

⁴⁵ C.Levi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, *ibid*, S.193

⁴⁶ B.Malinowski, Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, Wien 1952, S.47

pflichtungen der Brüder nach dem Alter differenziert werden und dem älteren der Vorrang gebührt. Der Pflichtcharakter der Relationen innerhalb der Abstammungsgruppe wechselt zugunsten freundschaftlicher Verhältnisse im Umgang mit den Affinalen, welche ein strukturbedingtes Ressentiment ihnen gegenüber aufhalten sollen. Die Beziehungen zum Vater (Genitor), zu dessen Schwester und zu den Kreuzvettern sind vertraulich, entspannt und freundschaftlich. Sie signalisieren das Interesse an der Aufrechterhaltung der Heiratsallianz.

Dieser gesellschaftliche Aspekt der Ehe wird aber der Gattenzuneigung nicht erst äußerlich aufgedrückt, sondern der Vertrag und seine Form bedingen mit dem Sexualmonopol der Gatten, d.h. in der Familie: der Eltern, die Außenorientierung der sexuellen Objektwahl, welche als Konsequenz sowohl der sozialisationsbedingten (in der Gemeinschaft durchgesetzten) Hemmung (Inzesthemmung) als auch des Inzestverbots erscheint, das die Gesellschaft in Korrespondenz zu den Heiratsvorschriften durchsetzt und den Inzestkreis definiert, dessen Exosexualität die Durchführung des Allianzvertrages versichert.

Die internalisierte sexuelle Orientierung und die Einhaltung der Vorschriften der Gattenwahl erhalten nicht nur den Frieden zwischen den Generationen innerhalb der Abstammungsgruppen, die der Sozialisation wegen nicht ohne Konflikte einander gegenüberstehen, sondern auch das Allianzverhältnis zwischen den Gruppen, indem sie erneuern und fortsetzen, was man schon früher gepflegt hat, nämlich die Orientierung der sexuellen Objektwahl auf die bevorzugten Verwandten und den Austausch der Frauen.

In psychologischer Sicht ist und bleibt diese Unterscheidung von Hemmung und Verbot als Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft transparent. Wenn die primäre solidarische Bindung von der Psychoanalyse als Libidohemmung mit dem Charakter einer positiven Identifizierung bestimmt wird, dann schließt sie, allein dieser Bestimmung wegen, das direkte auf ein Objekt gerichtete Sexualstreben aus. Das Sexualobjekt gehört nicht zu dem durch Identifizierung gebundenen Kreis. Damit erscheint zunächst jede Frau außerhalb des Kreises der Identifizierung als potentiell Sexualobjekt, während die Vorschriften der Exogamieregeln, welche den Kreis potentieller Gattinnen auf ausgewiesene Verwandtschaftskategorien einschränken, auch eine Einschränkung der sexuellen Objektwahl erforderlich machen, und zwar um den Personenkreis, der den Vorschriften der Gattenwahl widersprechen würde. Diese Selektion leistet das Inzestverbot.

Auch die freie Gattenwahl der modernen Gesellschaft verdankt sich der politischen Organisation der Industriegesellschaft, welche die individuelle Wahlfreiheit durch die Entpolitisierung der Verwandtschaft oder ihre Transformation in ein privatrechtliches Verhältnis ermöglicht, und stellt damit ein weiteres Beispiel für die Komplementarität von Gemeinschaft und Gesellschaft dar.

Deutlich wird sie auch in den sog. *Joking Relationships*, die eine spezifische Form der Verarbeitung eines sozialen Widerspruchs durch ritualisierte Gutmütigkeit auf der einen und ritualisierte Aggressivität auf der anderen Seite darstellen. In diesem

Brauch werden Gunstbeweise und Unverschämtheiten zwischen Affinalverwandten ausgetauscht, die nicht als solche aufgenommen werden, und zwar in symmetrischer oder asymmetrischer Gegenseitigkeit: in derselben Generation meistens symmetrisch, zu der aufsteigenden in der Regel asymmetrisch. Meistens erscheint er zusammen mit dem Brauch der Schwiegermeidung, der einem Schwiegersohn gebietet, seinen Schwiegereltern mit ausgesuchtem Respekt zu begegnen oder diese sogar zu meiden. Radcliffe-Brown skizziert den Hintergrund ihrer Funktion als Regulierung der Beziehung zu Fremden. *"The relation can be described as involving both attachment and separation, both social conjunction and social disjunction, if I may use the terms. The man has his own definite position in the social structure, determined for him by his birth into a certain family, lineage or clan... Before the marriage his wife's family are outsiders for him as he is an outsider for them. This constitutes a social disjunction which is not destroyed by the marriage. The social conjunction results from the continuance, though in altered form, of the wife's relation to her family, their continued interest in her and her children."*⁴⁷

Die Heirat verändert den Status jedes Partners, verändert aber besonders das Verhältnis zur Herkunftsfamilie und zur Schwiegerverwandtschaft, die ihre Rechte und Interessen an ihrer Tochter nicht ohne jeden Preis zurückstellt oder aufgibt; sie trennt Familien ebenso wie sie Familien verbindet und bietet damit eine ständige Möglichkeit zu Konflikten oder zur Austragung von Feindseligkeiten, deren Beschwichtigung und Regulierung Umgangsformen wie die Scherzpflicht oder die Schwiegermeidung bewerkstelligen, welche die beiden probaten Alternativen der Steigerung des Respekts und der Hochachtung oder der Steigerung der Vertraulichkeit und Respektlosigkeit auf gebräuchliche Formen bringen, mit denen (Respekt und Vertraulichkeit) Radcliffe-Brown das Koordinatensystem der sozialen Primärbeziehungen absteckt. Schwiegermeidung wie Scherzverhältnisse erscheinen mit Radcliffe-Brown also als jene von Tönnies mit der Gesellschaft begriffenen Institutionen der Neutralisierung der Feindschaft des Fremden, als Institutionen, durch welche der Fremde gemeinschaftsfähig gemacht wird und der Kriegszustand in der Form der Gesellschaft befriedet wird.

Die *Joking Relationship* ist ein Freundlichkeits- oder Vertraulichkeitstest durch forcierte Unverschämtheit, die Meidungsbräuche ein Beweis des Respekts durch ausgesuchte Höflichkeit und Hochachtung. Die Distanz, die mit jeder Achtungsbeziehung vorausgesetzt ist, wird im Meidungsbrauch sinnfällig, ebenso wie das Zunahetreteten im Scherz sinnfällig wird, dessen Intimität sogar die Schwelle der Scham überschreiten kann. Man will auf keinen Fall die friedlichen Beziehungen, die durch die Heirat festgeschrieben worden sind, gefährden, zumal diese Beziehungen in der Ehe selbst gefährdet bleiben. Das deutsche Sprichwort warnt: *"Sohnesweib haßt Mannesmutter."* Oder man denke nur an die Beschreibung der Mannesmutter im russischen Volkslied, in dem die Schwiegertochter sie als die Mürrische, die Brummige, die Böse, die

⁴⁷ A.R.Radcliffe- Brown, Structure and Function in Primitive Society, London 1963, S.91-2

Grausame, als die mit der schiefen Haube oder als den Drachen titulierte, was man sofort versteht, wenn in einem der Lieder die Mutter den Sohn auffordert, seine Frau ordentlich zu schlagen. Auch bei Hans Sachs heißt es: *"...Schwiger und Schnur von Herten nie recht eines wur."* oder das lateinische Sprichwort erinnert daran: *non vult scire socrus, quod fuit ante nurus*, daß die Schwiegermutter nicht mehr wissen will, daß auch sie eine Schwiegertochter war. Die Gründe der Meidung variieren mit der Abstammungsposition der betreffenden Personen. Auf die Frage, warum er die Schwiegermutter meide, antwortete der Papua vom Manderstamm: *"Weil ich meine Schwiegermutter so gerne habe,"*⁴⁸ was einmal sein Motiv ausdrückt, sie und sich nicht durch eine Begegnung mit ihr in Verlegenheit zu bringen, zum anderen die fraglose Selbstverständlichkeit der Regelbeachtung, ihre Internalisierung anzeigt und in dieser (ontogenetischen) Perspektive wiederum durchaus mehrdeutig gemeint sein kann, etwa in dem Sinne, an den das Sprichwort aus Naxos erinnert: *"Ich liebe meine Schwiegermutter- wie Bauchschmerzen"*, das ein funktional-äquivalentes Verhältnis mit negativem Sinn ausdrückt.

Die martialische Demonstration eigener Wehrhaftigkeit, die zum Brauch der Heiratsfeier der Guayaki gehört, unterstreicht die Funktion der Heirat, aus Feinden Freunde zu machen, ohne dabei die Unterschiede der Gruppen aufzuheben: *"Warum leiten die Männer das Fest des tö kybairu durch diese martialische Zurschaustellung ein, bei der sie wie Krieger auftreten? Weil sie ganz genau wissen und sich hüten, es zu vergessen, daß in dem Band, das bald durch die ausgetauschten Frauen zwischen ihnen und den cheygi (Stammesmitglieder anderer Horden/ H.S.) gewoben werden soll, der Gegensatz zwischen den Männern, die Schwäger werden, bestehen bleibt, und er auch als solcher anerkannt werden will."*⁴⁹

Auch die Heirat und die Gattenliebe kann diesen Interessengegensatz, der aus der Abstammung sich ableitet, nicht aufheben, und die Bräuche, Institutionen oder Rollen, die das Verhältnis affinaler Verwandter regeln oder normieren, schreiben diese Abstammungsdifferenz selbst in der Kernfamilie fest und damit den durch sie begründeten Interessenwiderspruch gesellschaftlicher Natur, der die Familiengemeinschaft stört oder sogar zerstören kann; denn der Streit zwischen Gatten wird sofort zu einem Streit zwischen Abstammungsgruppen und seine Eskalation oder Eindämmung hängt von den Interessen eben dieser Gruppen ab.

Die Dauer und der Grad der Verpflichtung, welche eine Ehebeziehung auszeichnen, werden nicht durch rein individuell motivierte Gefühle, nicht durch sexuelle Gratifikation garantiert, für die andere Institutionen sorgen, sondern durch das Bündnis- und Fortpflanzungsinteresse der Gruppen, die mit der Ehe ihre Allianz ausdrücken, erneuern und fortsetzen. Diese Funktion ihrer (der Dauer) Versicherung durch die Abstammungsgruppe kann durch die religiöse Steigerung des Ehevertrags zu einem Sakrament ersetzt werden, aber wenn Abstammungssolidarität, Allianzinteresse und

⁴⁸ G.Oosterwal, Die Papua, Stuttgart 1963, S.39

⁴⁹ P.Clastre, Chronik der Guayaki, ibid, S.147

Religion in einer säkularisierten Gesellschaft ihre Bedeutung verloren haben, dann fehlen die Institutionen, welche die Treue und die Dauer der Ehe stabilisieren, dann verringern sich die Laufzeiten des Ehevertrags auf den Zeitraum der partnerschaftlichen Sympathie und die Kündigungsbereitschaft nimmt zu und wird zur normalen Erscheinung. Die Scheidungsrate steigt. Das Gesellschaftliche übertönt jetzt die Gemeinschaft.

Als Grundformen der Solidarität werden von Tönnies wie von anderen Soziologen ganz ähnlich Gemeinschaft und Gesellschaft unterschieden, die Form der Gemeinschaft selbst wieder nach Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft, was nach der Lektüre völkerkundlicher Studien im Falle der Verwandtschaft und Nachbarschaft nicht mehr ohne entsprechende Hinweise auf die Komplementarität von Gemeinschaft und Gesellschaft reflektiert werden kann, "*denn in der Kinshipgruppe blühen und herrschen Rivalität, Streit und krassester Egoismus über das ganze Netz der Kinshipbeziehungen hinweg*",⁵⁰ weshalb sich die Formen ihrer Überwindung oder Beilegung deutlich auch als Formen der Gesellschaft herausgestellt haben, so daß sich der Kreis der Beispiele einer reinen Gemeinschaft auf Beispiele wie die Glaubensgemeinschaft, Freundschaft oder die Geschwistergruppe etc. reduziert, auf jene Formen, die deutlich in abhängiger Position zur Gesellschaft stehen. Nicht von ungefähr sehen besonders die religiösen Gemeinschaften in der Brüderlichkeit das eigentliche Ideal der Gemeinschaft und beziehen ihr Ideal auf jenen Typus der Gemeinschaft, der in jeder Gesellschaft als konstitutives Element ihrer Formen der Solidarität begriffen wird. Diese Referenz stimmt sehr gut mit der Bedeutung überein, welche Radcliffe-Brown der Solidarität der Geschwistergruppe in jedem Verwandtschaftssystem zuspricht. Die Geschwisterbeziehung, vor allem die Äquivalenz der Brüder, ist die einzige Abstammungsbeziehung, die ausschließlich Abstammungsbeziehung ist, während das Verhältnis der Kinder zu den Eltern immer auch eine Beziehung zu zwei verschiedenen Abstammungsgruppen darstellt, ganz gleich ob nun die eine Relation unterdrückt wird oder nicht. Der entscheidende Unterschied der Geschwister zu den Eltern beruht schließlich in der Funktion der Kinder als Ausweis der Wirksamkeit des Allianzvertrages, der wiederum das Sexualmonopol der Gatten begründet. In Analogie dazu fungieren die Mythen von dem Urelternpaar als den Ahnen aller Menschen, weshalb sich die Botschaft der hohen Religionen auch an alle Menschen richtet, die guten Willens sind. Da sie alle gemeinsamer Abstammung sind, auch wenn mancher das vergessen hat oder nicht wahrhaben will, hängt ihre Verbindung in religiöser Gemeinschaft nur noch von ihrem guten Willen ab.

Ethnologisches zum gesellschaftlichen Kern gemeinschaftlicher Verbände

⁵⁰ B.Malinowski, Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern, ibid, S.48

Die Bindungsalternativen in den verschiedenen Formen der Solidarität heißen mit Tönnies im Falle der Gemeinschaft: Vertrauen, Liebe, Treue, Achtung, Hilfsbereitschaft etc. und die der Gesellschaft: Interesse, Vorteil oder Zweck etc. Gesinnung und Gemüt einerseits, Bestrebung und Berechnung andererseits regulieren das Verhalten des einzelnen. Die Regeln oder Normen der Gemeinschaft lassen sich als Eintracht, Ritus (Kultus), Sitte und Brauch und die der Gesellschaft als Konvention, Recht (Vereinbarung) und öffentliche Meinung bestimmen; während die Wirkung der Gemeinschaft ausschließend ist, bedacht darauf, eine überschaubare und den direkten Kontakt garantierende Größe aufrechtzuerhalten, die Gemeinschaft also den Fremden und das Feindliche deutlich markiert, sucht die Gesellschaft die Öffentlichkeit, die große Zahl an Mitgliedern und an Zustimmung, erscheint die Gesellschaft als Institution der Neutralisierung des Fremden, seiner Feindschaft. Die Gesellschaft erweitert das Reich des Friedens während die Gemeinschaft den Raum des Friedens auf die Heimat oder das Schweißgebiet einschränkt. Der Einzelne erscheint in der Gemeinschaft als Person und in der Gesellschaft als Individuum und so wie Sitte und Brauch verbinden, so unterscheidet der Vertrag und das Recht, woran ein Sprichwort erinnert: *"Recht scheidet wohl, aber es freundet nicht."* Und diese Unterscheidungen sind ihrerseits wieder durch unterschiedliche Formen der Kommunikation vermittelt, welche wir hier kurz als Formen des Einverständnis und Formen der Auseinandersetzung zusammenfassen wollen, und damit unterstreichen, daß man nicht nur die Gesellschaft als ein durch die Kommunikation verbürgtes Verfügen können über die Handlungen der anderen bestimmen darf, sondern auch die Gemeinschaft als ein Zurverfügung-Stellen seiner selbst und seiner Handlungen bestimmen muß, sowie als ein Verfügen-Können über die Handlungen anderer, welches durch das Einverständnis vermittelt wird.

Entsprechend seiner prinzipiellen Ausgrenzung jener Willensverbindungen, denen keine Bejahung zugrundeliegt (Rache, Neid, Mißgunst, Geiz, Habgier etc.), hat Tönnies angesichts der Gründe der Feindschaft, der Angriffsreaktion, der angesichts des Feindes in der Vorstellung vorweg genommenen Notlage, des Krieges, der Erpressung oder weiter der negativen Herausforderungen, des abweichenden Verhaltens und der notwendigen Aggressionsabfuhr nach außen, die durch Solidarität provoziert werden können oder deren Antwort Solidarität verlangt oder erzeugt, methodisch begründet eingeklammert. Daß die Solidarität auch ihnen dienlich sein kann, sie also nicht nur durch Solidarität aufgehoben werden, sondern auch durch die Solidarität noch verstärkt werden können, hat er ausgeblendet, genauso wenig wie er die Identifizierung mit dem Angreifer im Falle der Sozialisation oder bei dem Verhältnis ethnischer Gruppen zueinander ins Auge faßte, was aber seiner Formenunterscheidung keinen Abbruch tut, da auch diese Gründe zu keinen anderen als den von ihm genannten Formen der Solidarität führen. Bestimmte Kultgesellschaften oder Kultbünde ebenso wie die geheimen Gesellschaften in den gegenwärtigen Industriegesellschaften, etwa die illegalen Kartelle, revolutionären Zellen oder "ehrenwerten Gesellschaften" sind in dem gleichen Maße Produkte der Solidarität wie die Mönchsorden,

die caritativen Verbände oder die Taubenzüchtervereine. Ein typisches Beispiel für die kollektive Form einer Identifizierung mit dem Angreifer liefert die Geschichte der katholischen Kirche, deren Siegeszug erst nach der Identifizierung mit Rom, nach der Übernahme der institutionellen Organisation ihres Verfolgers anfang. Daß diese Identifizierung mit Rom zugleich auch den Anfang ihres geistigen Verrats an der Lehre ihres Gründers darstellte, zeigen die Kritiken der Gnostiker an dem herrschsüchtigen Verhalten der Kirchenmänner aus der sog. patristischen Periode.

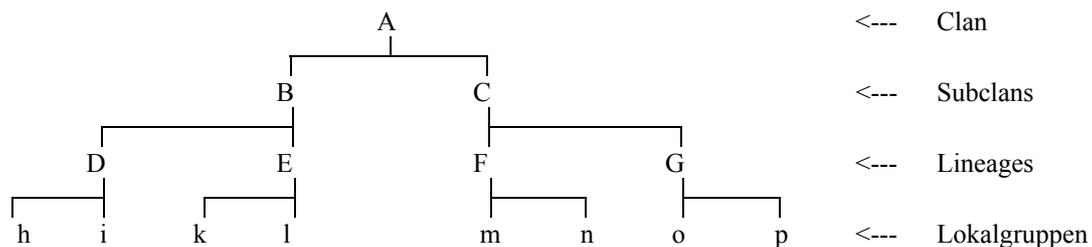
Folgt man der schon erwähnten Arbeit von Meyer-Fortes über das Prinzip der Amity und ihren über jeden Zweifel erhabenen ethnographischen Belegen, dann kann man nur den Schluß ziehen, daß die negativen Gründe der Solidarität die Feindschaft, um die sie sich konzentriert, wie die Feindabwehr und der Konflikt wie die Konflikthemmung, welche zu den Heiratsallianzen und den Scherz- und Meidungsverhältnissen führen, Gründe der Gesellschaft darstellen, die von Tönnies ausgeblendet oder nur in euphemistischer Umschreibung zur Geltung gebracht worden sind, obwohl Tönnies die Funktion der Neutralisierung des Feindlichen durch die Gesellschaft in anderen Zusammenhängen deutlich beschrieben hat, und daß die Gesellschaft eine elementare Voraussetzung der Ehegemeinschaft und jeder Familienform ist, während die Gemeinschaft, zumindest in der Darstellung durch Tönnies, die soziale Form darstellt, in der sich der gute Wille, den Kant als die Quelle der Moral begreift, ausdrückt, nämlich in der Achtung, Freundschaft, Brüderlichkeit oder Nächstenliebe und in dem Ideal der Religionsgemeinschaft, welche den Maßstab der Brüderlichkeit auf die ganze Menschheit, zumindest aber auf ihre Glaubensgenossen ausdehnt.

Was Tönnies auch ignoriert hat, ist die politische Organisation der Verwandtschaft in den Primitiv- und Frühgesellschaften, die gesellschaftliche Funktion der Verwandtschaft als Mittel der Herausstellung von politischen Allianzen, die durch die Heiraten geschlossen und mit den aus der Ehe hervorgegangenen Nachkommen besiegelt wurden. Aber diese Fehleinschätzung der politischen Funktion der Verwandtschaft und ihres organisatorischen Charakters in der Primitiv- und Frühgesellschaft teilt er mit Durkheim.

Der segmentäre Charakter, den Durkheim als repräsentatives Merkmal der primitiv genannten Gesellschaft begriff, fehlt in der Wildbeuterkultur ganz, weshalb er sie monosegmentär nannte, und findet sich in der Regel nur in Verbindung mit der Lineage- oder Clanorganisation, in der die Segmente aber deutlich Teile einer hierarchischen Schichtung sind (Abstammungsnähe zur Urzelle), deren politische Konnotation unübersehbar ist. Der Begriff ist inspiriert von der Anschauung der Zellteilung, nach deren Vorbild Durkheim sich die rein quantitative Verdopplung oder Vervielfachung einer monosegmentären Gruppe in polysegmentäre Gruppen vorgestellt hat, die aus jenen Teilungen hervorgeht, welche der Bevölkerungsdruck erzwungen hat, und welche die Grundeinheit immer nur wiederholen. Daß auch monosegmentäre Gruppen ihre Frauen aus anderen monosegmentären Gruppen beziehen müssen und deshalb gar keine monosegmentären Gruppen sein können, sondern Gesellschaften, die sich grosso modo aus so vielen Gruppen zusammensetzen, wie die

Zahl der Gruppen ihrer Gattinnen, ohne daß sie deshalb dem Typus der segmentären Gesellschaft entsprechen müssen, dieser Hinweis ist eigentlich trivial. Aber nachdem Durkheim diese Idee auf die Horde projiziert hat, hat er wohl die Rücksicht auf diese Trivialität im Versuch der Projektion vernachlässigt.

Die Gesellschaften, deren Organisation seiner Vorstellung einigermaßen entsprechen, haben mit den ersten Formen sozialer Schichtung schon die politische Organisation ausgebildet und stellen relativ komplexe Formen der sozialen Organisation dar.⁵¹ In diesen Gesellschaften erfüllt die Verwandtschaftskategorie zwar noch reaktiv ungebrochen die Funktion der Rollenzuschreibung innerhalb der echten Verwandtschaft, aber sie dient außerdem der Abbildung von Statusunterschieden (Mitgliedschaft in Gruppen mit unterschiedlichem sozialen Status) und der Rechtfertigung der Schichtungsdifferenzierung (Hypo- oder Hypergamie) in dem politischen Verband. Deutlich werden Verwandtschaftskreise höheren und niederen Rangs unterschieden, engerer oder weiterer Filiation, und die Beziehungen der Clanangehörigen werden stets eingeleitet durch die Koordination der Genealogien, mit deren Hilfe die verwandtschaftsrechtliche Position der Beteiligten bestimmt wird. Weiderechte, Landzuteilung oder Verteidigungsbündnisse, sozialer und politischer Vorrang werden in den zugeschriebenen Verwandtschaftskategorien reflektiert.



Der Kreis der Personen, mit denen man ständig persönlich verkehrt, hört schon oberhalb der Ebene der Lineage auf, und von den Subclans und dem Clan sind nur noch die Vertreter, die zu einem in direkter linealer Beziehung stehen, die einerseits genealogisch und andererseits politisch von Bedeutung sind, persönlich bekannt. Im weiteren Kreis gilt zwar die Verwandtschaftsvermutung, aber sie will aktuell unter Beweis gestellt werden. Nur wer den Verwandtschaftsbeweis erbringt, kann auch auf Rechte als Verwandter pochen.

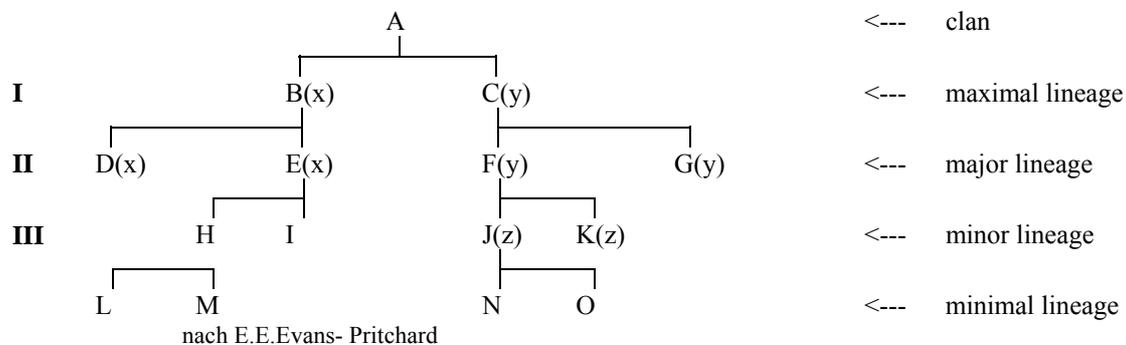
Bezieht man sich allein auf das Differenzierungspotential, das in dem oben wiedergegebenen Schema durch die vertikale und horizontale Zuordnung der Buchstaben A bis p abgebildet worden ist, dann erkennt man unschwer, daß die vertikalen Relationen hierarchische Beziehungen abbilden und die horizontalen egalitäre (mindestens innerhalb eines Abstammungskegels), obgleich sich auch mit der Einführung der Altersdifferenzierung in der horizontalen Ebene die vertikalen Relationen ihrerseits wiederum in einer Statusdifferenzierung des horizontalen Typs abbilden lassen. Gilt eine fiktive Abstammung von A für alle Gruppen von B bis p, eine reale vielleicht für B

⁵¹ Siehe: E.E.Evans- Pritchard, Meyer- Fortes, African Political Systems, London, New York 1950

bis G, dann könnten frühestens die Gruppen D bis G einen neuen endogamen Kreis bilden, in dem wahrscheinlich die Frauen aus E für D (aus D für E) verboten werden und die Frauen aus G für F (aus F für G), da der Filiationsabstand zwischen ihnen, die jeweils nur eine Generation oder einen Segmentierungsschritt von ihrem Ursprungssegment entfernt sind, noch nicht weit genug ist, während D und E vier Generationen oder vier Segmentierungsschritte von F und G entfernt sind.

Auch die Selektion der Gruppen nach den Connubien, die sie in der horizontalen oder vertikalen Richtung ihrer Relationen unterhalten, führt eine weitere Dimension sozialer Differenzierung hierarchischer Natur ein, die durch das Modell der mechanischen Solidarität alleine nicht mehr hinreichend beschrieben werden kann.

Evans-Pritchard hat in dem von ihm mit Meyer Fortes herausgegebenen Handbuch "African Political Systems"⁵² das Clan- und Lineage-System der Nuer skizziert (siehe folgendes Schema).



Demnach gliedert sich ein Nuer-Clan in eine primäre Clansession (Ix,Iy), welche die >maximal lineages< umfaßt, eine sekundäre Clansession (Iix,Iiy), welche die >major lineages< umfaßt, und eine tertiäre Clansession (IIIz), welche die >minor lineages< zusammenfaßt. Die >minimal lineage< deckt sich mit der Einwohnerschaft eines Dorfes, das selbst wieder in Weiler, Gehöfte und Haushalte differenziert werden kann. Die nächst größere territoriale Einheit, der Distrikt, entspricht ungefähr dem Siedlungsgebiet der >minor lineage<. Die minimalen Lineages (Dörfer) bilden hinsichtlich ihrer gemeinsamen >minor lineage< keine Opposition, sondern Teile dieser >minor lineage<. Ihre Mitglieder gelten einem Mitglied der Lineage D als Mitglieder der >major lineage< E, während sie für einen Vertreter der >maximal lineage< C als Mitglieder der >maximal lineage< B gelten, die allesamt ihrerseits einem Vertreter eines Clans P als Mitglieder des Clans A gelten, der zugleich auch die exogame und politische Einheit der Nuer darstellt, eine politische Assoziation zur Verteidigung der Weidegebiete und der Herden.

Die Mitgliedschaft erweist sich in diesem Beispiel als ein Zuschreibungsmerkmal, das relativ zu der Stammes-, Clan- oder Lineagemitgliedschaft der nach ihr fragenden Person bestimmt wird und dementsprechend sozial oder politisch definiert wird, je nach der Beziehung auf wirkliche oder fiktive Ahnen. Mit jeder Abgrenzungs-

⁵² E.E.Evans- Pritchard, Meyer- Fortes, African Political Systems, ibid, S.284 ff

möglichkeit erscheint auch die Möglichkeit zum Konflikt oder zu seiner Aufhebung in Solidarität, die mit der Entfernung zum Gruppenkern von der Wahrnehmung gemeinsamer Interessen und der Bereitschaft zu ihrer vertraglichen Regelung abhängt. Wenn der Grund dieser Differenzierung durch äquivalente Reduplikation die Aufrechterhaltung der mechanischen Solidarität sein soll, dann kann dieser Modus der Differenzierung seine Funktion nicht erfüllen, weil im Unterschied zur Zellteilung, die Segmente hier nicht gleich sind, sondern sich durch Alter, Generation, durch die genealogische Entfernung von den Begründern der "Urzelle" und nicht zuletzt durch ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung, d.h. durch alternativ integrierte Interessen und unterschiedlicher Stellung zur übergeordneten Solidarität, unterscheiden, und damit durch jene Merkmale, welche in jeder abstammungsorientierten Gesellschaft den Status der Mitglieder differenzieren. In den sog. segmentären Gesellschaften gibt es wenigstens eine politische Differenzierung, in der Regel aber auch eine wirtschaftliche Arbeitsteilung und häufig auch eine ethnische Schichtung, die mit der wirtschaftlichen Arbeitsteilung korrespondiert. Diese Merkmale weisen sie deutlich als das aus, wofür Durkheim die Kategorie der *organischen Solidarität* reserviert.

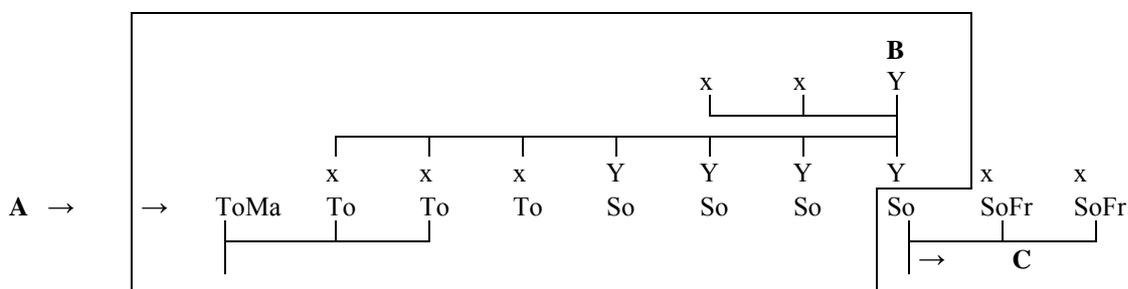
Der Begriff der Ähnlichkeit, wenn er als Grundlage der Solidarität genommen werden soll, muß sowohl weiter gefaßt werden, so z.B. wie Tönnies das getan hat, als er die Blutsverwandtschaft, will sagen die consanguine mit ihrer Differenzierung nach Filiation und Deszendenz, seinem Gemeinschaftsbegriff zugrunde legte und damit das Kriterium der Anwesenheit durch Geburt geltend machte, und den Inzuchtskreis, die nach dem Allianzmodus definierte Reichweite der Endogamie, in der Gemeinschaftsform der Gesellschaft anvisierte, als auch enger, nämlich hinsichtlich der Abstammungsgruppen, in die sich der endogame Kreis der Verwandtenheirat jeweils ausdifferenziert.

Der endogame Kreis, der die consanguine und affinale Verwandtschaft repräsentiert, welche den äußersten politischen Verband verkörpert, unterscheidet sich von den internen Segmenten des endogamen Kreises in einem ethnischen Areal oder einem Kulturareal wie z. B. in dem der südafrikanischen Bantuvölker nicht nur durch seine genetische Zusammensetzung, sondern auch durch seine politische Repräsentation, während die Abstammungsgruppen innerhalb dieses Kreises genealogische Alternativen der Verwandtschaftszuschreibung realisieren, deren gegenseitiges Verhältnis so organisiert ist, daß der Grad der genetischen Verwandtschaft der Endogamieeinheit aufrechterhalten wird. In dieser funktionalen Differenzierung von Endo- und Exogamie, von Clan oder Stamm und Abstammungsgruppe wird die komplementäre Ergänzung der beiden Solidaritätsformen "Gemeinschaft und Gesellschaft" oder "mechanische und organische Solidarität" sichtbar, welche es also verbietet, die Sozialstruktur der menschlichen Gesellschaft auf die eine oder andere Form der Solidarität im Sinne der reinen Theorie zu reduzieren.

Auch die soziale Organisation der Wildbeutervölker läßt sich nicht auf das soziale System unmittelbarer Interaktionen reduzieren, auf die direkte und persönliche

Verbundenheit und Interaktion als repräsentativem Dauerzustand, weil sie eben Organisation ist. Die Zusammensetzung der schweifenden Lokalgruppen fluktuiert beträchtlich. So wie der Vorteil einzelne Familien zusammenbringt, so trennt sie auch der Streit wieder. Annahme und Kündigung der Regeln des Gruppenfriedens erweisen sich als Vereinbarungen oder Verträge, welche die Grundlage ihrer Solidarität darstellen und finden ihren Niederschlag in zugebilligten Rechten oder in den ständigen Erörterungen (Zusammenkünfte, Räte), welche die öffentliche Meinung bilden. Der gesellschaftliche Charakter dieser Assoziationen ist offensichtlich, obwohl auch der gemeinschaftliche Hintergrund gemeinsam geteilter Sitten, Bräuche und Kulte als Voraussetzung ihrer politischen Assoziationen aufdringlich in Erscheinung tritt.

Residenzschema der Jivaro:



Die Wohnform der hortikalen Jivaro mit bilateraler Abstammungszuschreibung und matri- bzw. neolokaler Residenz (nach anderen Autoren mit patrilinearer Deszendenz) beschreibt Harner: *"Adjacent houses, when they occur, invariably belong to close relatives, ususally one being that of a middel-aged man and the other(s) of his son(s)- in- law... A household tends to have a typical composition of: one man, two wives, and seven children, or a man, one wife, and three children. Often another relative, such as the widowed mother or unmarried brother of the head of the household, also resides in the dwelling. Upon marriage of a daughter the house's population is augmented by the son- in- law (awe), who will tend to remain until the birth of his wife's first child. Thereafter, according to the norm, the son-in-law and his family dwell in a new house nearby."*⁵³

Der Wohnort der Jivaro integriert die Gatten der Töchter, bis jene das 1. Kind geboren haben, bildet aber auch später mit den Tochterfamilien Nachbarschaften, während die Söhne in die Weiler ihrer Gattinnen ausziehen. Die Residenzeinheit vereinigt hier also mehrere Familien von mindestens zwei Abstammungsgruppen, d.h. consanguine und affinale Verwandte, Abstammungs- und Schwiegerverwandte. Sie verbindet also die beiden elementaren Solidaritätsformen von Gemeinschaft und Gesellschaft, zugeschriebener und erworbener Mitgliedschaft, von denen das gesellschaftliche, d.h. vertragliche Verhältnis, jederzeit kündbar ist; und selbst wenn im Streitfall die Ehe noch nicht geschieden wird, so kann sich der Schwiegersohn mit seiner Familie

⁵³ M.J.Harner, *The Jivaro*, Berkeley, Los Angeles 1984, S.78-9

dieser Resideneinheit durch Abwanderung entziehen. Die Nachbarschaft der Jivaro wird durch die matrilocale Residenzregel organisiert, welche im Falle der nicht selten praktizierten bilateralen Kreuzbasenheirat die Verwandten über das Territorium des Connubiums verteilt und die Kongruenz zwischen Nachbarn und Verwandtem versichert.

Die Bevölkerungsstatistik der Wildbeutervölker offenbart jene "magi-schen Zahlen" der Gruppen- und Stammesgröße, welche die Bedingung persönlicher Verbundenheit mit allen Mitgliedern erfüllen, welche nur um den Preis der Aufhebung dieser Bedingung überschritten werden können. Aber auch diese Horden sind sowohl gemeinschaftlich als auch gesellschaftlich verbunden, d.h. ihre Bindungen unterscheiden sich nach ihrer Begründung durch Identifizierung oder durch Vertrag.

Radcliffe-Brown hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Systeme der unilinearen Deszendenz mit klassifizierender Terminologie die Organisationsformen darstellen, welche die maximale Größe erreichen, in denen noch direkte persönliche Beziehungen, wenn auch nicht mehr ohne spezielle Organisation, zu allen Mitgliedern aufrechterhalten werden können. Sie stellen daher auch die maximale Größe der Gesellschaft dar, welche durch die Gemeinschaftsidee oder die verwandtschaftliche Identifizierung noch zu integrieren sind. Die sog. Heiratsklassenordnungen stellen unter diesen unilinearen Systemen wiederum die kompliziertesten Beispiele dar, Endformen einer Entwicklung steigender Komplexität ihrer Struktur, deren artifizierlicher Charakter sich einem enormen geistigen Aufwand verdankt und deren Funktion durch einen erheblichen institutionellen Einsatz garantiert wird und sich nur durch ihn aufrechterhalten läßt.⁵⁴ Mit den nächst komplexen Ordnungen, welche die Völkerkunde in den Crow-Omaha-Systemen zusammenfaßt, verliert die Verwandtschaftsordnung ihre Funktion als Leitform der sozialen Integration, die sie an die politische Organisation abgetreten hat und auf welche diese Systeme als Integrationshilfe schon angewiesen sind.

Murdock hat nach selbst durchgeführten Erhebungen in den USA festgestellt, daß ein heutiger Amerikaner im Durchschnitt 800 bis 1200 Menschen mit ihrem Vornamen kennt. Die Zahl der mehr oder minder persönlich bekannten Mitmenschen korrespondiert mit den Bedingungen einer hochmobilen Gesellschaft mit extrem hoher Populationsdichte und übersteigt die Durchschnittsgröße der Wildbeuterverbände von 500 Menschen, stimmt aber noch mit den Beispielen der überdurchschnittlichen Größe der Wildbeutergesellschaften überein. Die Beziehungen, die auf gegenseitigem Kennen, auf persönlicher Begegnung und auf individuellen Gewohnheiten beruhen, können selbst unter der Bedingung extrem gesteigerter Kontaktwahrscheinlichkeit und der Organisation ihrer Möglichkeit, jenen Umfang, welcher die Wildbeutergruppen charakterisiert und genauso wie dort durch die Unmittelbarkeit der persönlichen Beziehungen begrenzt wird, nicht wesentlich überschreiten.

⁵⁴ A.R.Radcliffe- Brown, D.Forde, African Systems of Kinship and Marriage, London, New York 1950, Einleitung

Diese Zahlen markieren auch die Grenzen brauchbarer Abbildung sozialer Beziehungen durch deskriptive Verwandtschaftsnamen unter der Bedingung der bilateralen Abstammungszuschreibung, während die klassifizierenden Systeme eine Methode der Zusammenfassung verschiedener Verwandter unter einem Begriff darstellen, welche den Umfang der als Verwandtschaft integrierbaren Personen erheblich anheben und damit die Möglichkeit der Abbildung solidarischer Beziehungen ausdehnen, die durch Verwandtschaft vermittelt werden können, welche allerdings schon den bewußten Einsatz ergänzender Zuschreibungsregeln (unilineare Deszendenz, Heiratsklasse, Stammeshälfte oder Totem) voraussetzen, etwa in der Form, wie er am Beispiel australischer Aborigines beschrieben worden ist, welche bei der Zusammenkunft mit Fremden zuerst ihren verwandtschaftlichen Status überprüfen und bei dieser Gelegenheit stets einen näheren oder ferneren Grad der Verwandtschaft feststellen, da sie sich selten weit über ihre Stammesgrenzen hinaus begeben. Andernfalls kommt ihnen noch die Überprüfung der Totemgemeinschaften zustatten. Beide Beispiele sind allerdings Feststellungen, die heute auch schon wieder Vergangenheit sind. Auch die bewußte Bemühung um den genealogischen Verbindungsnachweis signalisiert den gesellschaftlichen Charakter dieses Gebrauchs einer Gemeinschaftsvorstellung, der Identifizierung durch Verwandtschaft.

Yengoyan hat mit statistischen Mitteln in Australien eine deutliche Korrelation zwischen Stammesgröße, Gebietsgröße, Bevölkerungsdichte und Kompliziertheit der Organisationsformen nachgewiesen: "*1. Those tribes characterized by subsections possess the largest tribal areas and sizes, and the lowest population densities. 2. Following the first point, as the number of sections decrease from eight to four to two, tribal areas and sizes also decrease and population density goes up.*"⁵⁵ Wir deuten sie als Zunahme der Komplikation der institutionellen Integration der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft oder der Verwandtschaft und sehen in der Zunahme zusätzlicher Integrationshilfen (Sections, Totems, etc.) die Anzeichen für den Übergang der politischen Organisation durch Verwandtschaft in Formen der nicht mehr verwandtschaftlich begründeten Schichtung, da der wachsende Umfang der zu integrierenden Fremden diese Idee der Integration durch Verwandtschaft zur Illusion macht.

Die Formen der Solidarität, die Tönnies unterschieden hat, lassen sich in den sozialen Beziehungen wiederfinden, die Gründe dann dementsprechend als Erwartungen, die mit ihnen verbunden werden, welche in bestimmten Rollen zum Ausdruck kommen, und die Regeln als Normen oder Vorschriften, nach denen das Verhalten beurteilt, gebilligt oder mißbilligt wird. Reflektiert wird auch die Beziehung der Rollen auf die Stellung oder den Status, die oder der in beiden sozialen Formen unterschiedlich vermittelt wird, einmal nach Abstammung und Alter, nach Freundschaft und Brüderlichkeit, das andere Mal nach Schwiegerschaft (Affinität), Zweckmäßigkeit, Qualifi-

⁵⁵ A. Yengoyan, Demographic and Ecological Influences of Aboriginal Australian Marriage Systems, in: Lee, DeVore, Man the Hunter, Chicago 1968, S.194

kation, Interesse und Bedarf etc., das eine Mal nach genealogischen, konstitutionellen und generationsspezifischen Gemeinsamkeiten, d.h. soziologisch nach zuschreibbaren (ascribed) Merkmalen, und nach dem durch sie bedingten Verständnis, das andere Mal nach willkürlichen Absichten, Vorteilen oder strategischen Motiven, d.h. nach erworbenen oder angenommenen Merkmalen oder Positionen, weshalb man die Positionen des zugeschriebenen Status grosso modo der Solidaritätsform der Gemeinschaft zuordnen und die Positionen des erworbenen Status der Solidaritätsform der Gesellschaft zuordnen kann.

Der Stamm, der weitere Zeugungskreis und die kulturelle Einheit der primitiv genannten Kultur, muß nach den Kategorien von Tönnies als eine Gesellschaft angesprochen werden, deren wesentliche kontraktuelle Beziehung die Ehe ist, welche ihr Verhältnis nach außen entweder durch Heirat oder durch Krieg, d.h. Feindschaft, definiert. In Australien sind mit Radcliffe-Brown gemeinsames Brauchtum und gemeinsame Sprache die einzigen zuverlässigen Kriterien, um einen Stamm von einem anderen abgrenzen zu können. Während die Familie und die Lokalgruppe vergleichsweise leicht zu bestimmen sind, kann man ihre übergeordneten Einheiten nur noch über den Vergleich der Riten, Mythen und Verhaltensnormen und mit diesen Normen auch schon mit vorausgesetzt, über den Vergleich der Sprachen erschließen.⁵⁶ Kulturelle Gemeinsamkeiten eröffnen den politischen Raum der Assoziation gemeinschaftlicher Gruppen zu Gesellschaften und halten diese Option aufrecht.

Der Stamm ist daher in Australien ähnlich wie bei den Wildbeuterstämmen in Afrika oder in der Arktis keine manifeste politische Institution, kein Verein, Verband und keine Anstalt, sondern ein Kreis kulturell ähnlicher und politisch vergleichbar verfaßter und genetisch enger oder ferner verwandter Gruppen, d.h. er ist daher auch keine kriegführende Einheit, sondern erscheint als ein politisches Potential, also als die den Lokalgruppen komplementäre Form möglicher Gesellschaft, nämlich als das effektive Angebot von Vertragspartnern der Heiratsallianz, welches zugleich mit der de facto Selektion der Allianzpartner auch die innerstammlichen Feindschaftsverhältnisse anzeigt. Aus diesem Grunde läßt sich der Stamm auch nicht exklusiv genealogisch abgrenzen, da die Exogamie auch Verbindungen der Verwandtschaft, die über die Grenzen des Stammes hinausführen, zuläßt, deren Häufigkeit in den Peripherieregionen zunimmt. Aber die zwischenstammlichen Ehen in Australien machen nach statistischen Erhebungen von Tindale nur einen Umfang zwischen 10% und 15% aus. D.h. auch diese Ziffern weisen die Endogamie als abgrenzendes Stammesmerkmal aus, sobald man die Konzentration zum Maßstab wählt. Der endogame Kreis erscheint dann nämlich als ein verwandtschaftliches Gravitationszentrum, während die zwischenstammlichen Ehen Interferenzen verschiedener verwandtschaftlicher Gravitationszentren darstellen. Als Konzentrationskriterium erscheint der Inzuchtkoeffizient, der die genetische Verwandtschaft des endogamen- oder Zeugungskreises zu bestimmen gestattet und den Stamm als jene genetische Einheit defi-

⁵⁶ Siehe: A.R.Radcliffe- Brown, *The Social Organization of Australian Tribes*, Melbourne, London 1931, S.5

niert, mit der seine Formen der Solidarität korrespondieren, aber die quantitative Genetik hat es bisher versäumt, diese Aufgabe wahrzunehmen, wenn man von der Ausnahme der Arbeiten Sanghvis, die sich auf Indien konzentrieren, einmal absieht. Mit Radcliffe-Brown wird der Stamm also wie mit Tönnies als Sprach- und Brauchgemeinschaft bestimmt: *"The name of the tribe and the name of the language are normally the same."*⁵⁷ Mathews erläutert, wie diese Feststellung zu verstehen ist: *"Some Victorian dialects are named after the word tyalli meaning >tongue< which the people have recognized as the source of speech. Nundatyalli, Buibatyalli, Tyat-tyalli, are examples of languages which have received their names in this way. Others are named by the combination of the native words meaning >no< and >tongue<, as the Yagwatyalli, Bewatyalli, and so forth, signifying >the no speakers<."*⁵⁸ Mathews Beispiele zeigen die Stammes selbstidentifizierung über den Unterschied von Sprechen und Plappern und Theodore G. Strehlow⁵⁹ weist auf die verächtliche Reaktion der Aranda gegenüber Aussprache- und Dialektunterschiede hin.

Curt Unkel, der den Indianernamen "Nimuendaju" angenommen hat, berichtet das gleiche von den südamerikanischen Guarani: *"Nur wer den gleichen Dialekt spricht, gilt unter den Guarani als zum Stamme gehörig. Sobald einer nur ein wenig im Tonfall von dem Dialekt der Horde abweicht, wird er deshalb verspottet und als Fremder angesehen."*⁶⁰

Hier erfüllt die Identifizierung mit der eigenen Sprache die Funktion der Abgrenzung der Gesellschaft von der Wildnis, ähnlich wie das griechische Wort Barbar oder die Bezeichnung der Deutschen in den slawischen Sprachen die Sprechenden von den Stammelnden unterscheiden, ein Brauch der auch hier sicher auf die alte Stammesidentität zurückgeht. Während der Sprachraum für jene, die sie als Muttersprache sprechen, ein politischer und gesellschaftlicher Raum ist, stellt er für den Fremdsprachler oder Außerhalbstehenden einen Ausdruck der Gemeinschaft dar, eine Qualifikation, welche in der Familiengruppe erworben und gepflegt wird, ein Vermögen, das ihm deshalb abgeht, weil in seiner Familie eine andere Sprache gepflegt wurde, das aber die Eingangsbedingung wirklicher Integration in der fremden Sprachgemeinschaft darstellt.

Nach der Auskunft der Völkerkunde repräsentieren in der primitiv genannten Kultur die Abstammungs- und Geschwistergruppen die Form der Solidarität, die Tönnies Gemeinschaft nennt, während die interkorporativ organisierte Verwandtschaft, welche die Gatten und die Affinalverwandtschaft integriert, die Form der Solidarität darstellt, die Tönnies Gesellschaft nennt. Die Extension der Gemeinschaftsidee auf die Freundschaft (Blutsbrüder, Handelsfreunde) und auf den Stamm (Integration der verschiedenen Clans nach der Idee einer Abstammung von einem gemeinsamen Ah-

⁵⁷ A.R. Radcliffe-Brown, The Social Organization of Australian Tribes, ibid, S.5

⁵⁸ R.H. Mathews, Australian Tribes, Zeitschrift für Ethnologie 38, 1906, S.940

⁵⁹ Th.G. Strehlow, Aranda Traditions, Melbourne 1947, S.83-4

⁶⁰ C. Nimuendaju-Uncel, Die Sagen von der Erschaffung... und Vernichtung der Welt etc. in: Zeitschrift für Ethnologie 46, 1914, S.286

nen) bezieht sich also auf Einheiten der Solidarität, die man mit Tönnies Gesellschaft nennen muß, welche aber durch die Verinnerlichung oder Assimilation ihrer Vergegenständlichungen in Verwandtschaftsformen (Verwandtschafts-metapher) den Charakter der Gemeinschaft angenommen haben und damit die Dominanz der Gemeinschaftsidee zum Ausdruck bringen, welche die Organisation der Solidarität in der primitiv genannten Kultur beherrscht. Diese Dominanz der Gemeinschaftsidee wird besonders handgreiflich in der negativen Konnotation der Gesellschaft, welche diese Form der Solidarität in der primitiv genannten Kultur bestimmt. Schon das Verhältnis zum Gatten offenbart seinen ambivalenten Charakter: Wir heiraten sie, weil sie unsere Feinde sind! *Bztshing dziri (Kinder des echten Vaters) heiraten biztshing uda (Kinder des Vaters von draußen)*, sagen die Mouktele⁶¹ Ebenso deutlich erscheint die vorwiegend negative Konnotation der Gesellschaft in der typischen Ausgrenzung jedes Fremden als Feind oder Kannibalen, in der Bestimmung des Fremden als Sündenbock, als "Hexer", der alle Übel, mit denen man sich plagen muß, verursacht, oder im Falle des Kannibalismus: mit der Reduktion des Fremden auf das begehrte Fleisch oder auf den, dessen Tötung die eigene Furcht vor dem Tode aufhebt.

Unter diesen Vorbehalten erscheint die Unterscheidung eines Zeitalters der Gemeinschaft von einem solchen der Gesellschaft weiterhin sinnvoll. Die Dominanz der Solidaritätsform der Gesellschaft und vor allem die positive Konnotation, welche die moderne Zivilisation mit der Gesellschaft verbindet, wird gegenüber der vorwiegend negativen Vorstellung von der Gesellschaft als einer dauernden Gefahrenquelle, als einem unverschließbaren Quell der Konflikte sehr deutlich: der Fremde ist in der modernen Gesellschaft nicht mehr Feind, sondern Nachbar, Mitbürger, Staatsbürger, Kollege, Mitarbeiter, Vertragspartner, Mitglied verschiedener Verbände oder Vereine geworden, kurz jemand, mit dem man positiv und zu seinen eigenen Gunsten rechnen kann, der einem eher nützlich als schädlich ist, der Vorteile mit sich bringt. Er ist das zum nützlichen Anderen neutralisierte Gegenüber. In der Zivilisation werden die Restriktionen und Forderungen der Abstammung, Freundschaft, der Glaubensgemeinschaft als Beschränkung des individuellen Spielraums und deshalb als lästig empfunden, die Verpflichtungen der Solidaritätsform Gemeinschaft daher eher negativ als positiv bewertet. In Europa taucht dafür der Begriff der *Dorfidiotie* und ländlichen Rückständigkeit auf. Die historische Folge der Zeitalter, die Durkheim wie Tönnies im Auge hatten, erscheint dementsprechend eher in diesem Wechsel der Bedeutung von Gemeinschaft und Gesellschaft als Oberton oder Verleimungskonzept der Solidaritäten für die jeweilige Organisation des sozialen Handelns, der politischen Funktion, die beide Solidaritätsformen zusätzlich erfüllen, aber nicht als Problem ihrer An- oder Abwesenheit in den Sozialstrukturen, die das Verhalten des Menschen reguliert haben und regulieren. Während Tönnies die Gesellschaft vor allem politisch begriffen hat, hat er nicht immer deutlich die politische Funktion der Gemeinschaft

⁶¹ R.Lukas, Nichtislamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Wiesbaden 1973, S.158

von der sozialen Funktion differenziert. Die Organisation der Verwandtschaft, d.h. der Beziehung von Abstammungsgruppen nach der Idee gemeinsamer Deszendenz, stellt eine politische Organisation von verschiedenen Abstammungsgruppen dar, und zwar unter dem Zeichen der Abstammungsgemeinschaft. Die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten, Gesellschaft politisch als Gemeinschaft auszugeben oder zu reflektieren, wird von der ethnographischen Literatur dokumentiert. Den jüngsten Versuch dieser Form politischer Integration der Gesellschaft im Bilde der Gemeinschaft repräsentiert der Nationalsozialismus, der damit zugleich demonstriert hat, daß diese Methode der Verleimung solidarischer Gruppen keineswegs eine historische Signatur der Vergangenheit der Menschheitsgeschichte darstellt. Das Bedürfnis, welche die Beschwörung der Volksgemeinschaft ausgebeutet hat, bleibt weiterhin chronisch.

Literatur

Buber, M. (1934)
Ich und Du
Berlin

Clastre, P. (1984)
Chronik der Guayaki
München

Comte, A. (1933)
Die Soziologie
Stuttgart

DeCasper, A.J. / W.P.Fifer, W.P. (1980)
Of Human Bonding, New Borns Prefer their Mother's Voice
in: Science, 208

Evans- Pritchard, E.E./ Meyer Fortes, (1950)
African Political Systems
London, New York

Freud, S. (1980)
Massenpsychologie und Ich- Analyse
Frankfurt

Gehlen, A. (1986)
Urmensch und Spätkultur
Wiesbaden

Harner, M.J. (1984)
The Jivaro
Berkeley, Los Angeles

Herrmann, F. (1967)
Völkerkunde Australiens
Mannheim

Hoernle, W.A. (1950)
Social Organization
in: I.Schapera, Bantu Speaking Tribes of South Africa
London

- Jones, E. (1978)
Theorie der Symbole und andere Aufsätze
Frankfurt, Berlin, Wien
- Levi-Strauss, C. (1981)
Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft
Frankfurt
- Lukas, R.(1973)
Nichtislamische Ethnien im südlichen Tschadraum
Wiesbaden
- Malinowski, B. (1952)
Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern
Wien
- Marcel, G. (1957)
Philosophie der Hoffnung
München
- Mathews, R.H. (1906)
Australian Tribes
Zeitschrift für Ethnologie 38
- Nimuendaju-Uncel, C. (1914)
Die Sagen von der Erschaffung... und Vernichtung der Welt etc.
in: Zeitschrift für Etzhnologie 46
- Oosterwal, G. (1963)
Die Papua
Stuttgart
- Plessner,H. (1955)
Nachwort zu Ferdinand Tönnies
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,7, 3
- Plessner, H. (1982)
Mit anderen Augen
Stuttgart
- Radcliffe- Brown, A.R. (1931)
The Social Organization of Australian Tribes
Melbourn, London
- Radcliffe- Brown, A.R./ Forde, D. (1950)
African Systems of Kinship and Marriage
London, New York
- Radcliffe- Brown, A.R. (1963)

Structure and Function in Primitive Society
London

Reichard, G.A. (1938)
Social Life
in: F.Boas, General Anthropology
Washington

Strehlow, C. (1913)
Die Aranda- und Loritja- Stämme, I/IV,2
Frankfurt

Strehlow, Th.G. (1947)
Aranda Traditions
Melbourne

Thurnwald, R. (1957)
Grundfragen menschlicher Gesellung
Berlin

Tönnies, F. (1925)
Soziologische Studien und Kritiken I
Jena

Tönnies, F. (1935/1963)
Gemeinschaft und Gesellschaft
Leipzig/ Darmstadt

Warner, W.L. (1958)
A Black Civilization
New York

Yengoyan, A. (1968)
Demographic and Ecological Influences of Aboriginal Australian Marriage Systems
in: Lee, DeVore, Man the Hunter
Chicago