

Motive der Vergemeinschaftung

Weber, Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weber, J. (2012). Motive der Vergemeinschaftung. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 32(124), 71-93. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-425631>

Nutzungsbedingungen:

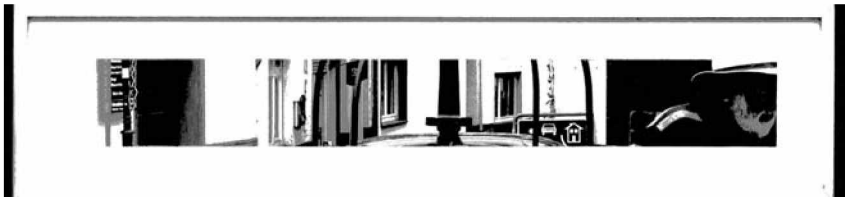
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Joachim Weber

Motive der Vergemeinschaftung

Hannah Arendt schreibt in einem frühen Brief an Karl Jaspers über ihre noch jungen Erfahrungen mit der amerikanischen Mentalität. Dort bringt sie ihr Erstaunen darüber zum Ausdruck,

„daß die Menschen sich hier in einem Maße mitverantwortlich für öffentliches Leben fühlen, wie ich es aus keinem anderen europäischen Lande kenne. Als z.B. zu Beginn des Krieges alle Amerikaner japanischer Herkunft mir nichts dir nichts in Konzentrationslager gesperrt wurden, ging ein wirklicher Sturm der Empörung durch das Land, der sich heute noch spürbar macht. Ich war damals in New England bei einer amerikanischen Familie zu Besuch. Das waren ganz durchschnittliche Leute – was man bei uns Kleinbürger genannt hätte – und sie hatten bestimmt nie in ihrem Leben einen Japaner gesehen. Die und viele ihrer Freunde, wie ich später erfuhr, schrieben sofort spontan an ihren Congressman, insistierten auf den konstitutionellen Rechten aller Amerikaner gleich welcher Herkunft, erklärten, daß wenn so etwas passieren könne, sie sich auch nicht mehr sicher fühlten (die Leute waren anglosächsischer Herkunft und seit mehreren Jahrhunderten im Lande) usw.“ (Arendt/Jaspers 1993: S.66)

Arendt beschreibt hier die amerikanische Gesellschaft als eine solche, in der sich Menschen aufeinander beziehen, ohne dass dieser Bezug aus dem Eigeninteresse der Mitglieder erklärlich ist. Wir beschreiben üblicherweise die Motivation für eine solche Verbundenheit im Allgemeinen als Solidarität im weiteren Sinn, ein Begriff, mit dem zunächst nicht viel mehr ausgesagt ist als eine wie auch immer geartete Haltung der Verbundenheit zwischen Menschen über diverse Verschiedenheiten hinweg. Arendt beschreibt diese Solidarität als typisch amerikanisch im Gegensatz zu europäischem Denken und Handeln, die jedoch nach ihrer Beobachtung in den USA in auffälligem Kontrast steht zum gleichfalls allgemein gegenwärtigen kapitalistischen Konkurrenzdenken (S.67).

Was motiviert Menschen zu solcher Solidarität? Sind wirklich ihre eigenen individualistischen Interessen betroffen, wenn amerikanische Bürgerinnen und Bürger sich für Bürger anderer Herkunft einsetzen, wie die Bürgerinnen und

Bürger in dem Beispiel behaupten? Das scheint wenig glaubhaft! Läge es nicht gerade im Kontext kapitalistischen Konkurrenzdenkens viel näher, sich um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern und die Betroffenen sich selbst zu überlassen? Oder gibt es ein ursprüngliches Mitleiden von Menschen mit solchen, die Leid erfahren (Hutcheson 1725, Løgstrup 1989)? Arendt selbst diskutiert das Mitleid mit den sozial Marginalisierten im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und zeigt dabei die politische Gefährlichkeit von Mitleid auf (Arendt 1994, S.113f.). Mitleid ist ein privates Gefühl, das sich pervertiert bis zur Gewalttätigkeit, wenn es im öffentlichen Raum erscheint. Zudem ist das Mitleid am Leid anderer interessiert und verstetigt es insofern (Weber 2001, S.124ff.).

Etwas anders sieht es aus mit der Solidarität der Unterprivilegierten untereinander, die Arendt jedoch ebenfalls als unpolitisch charakterisiert:

„Es ist richtig, daß in ‘finsternen Zeiten’ die Wärme, die den Parias das Licht ersetzt, eine große Faszination hat für alle, die sich der Welt, so wie sie ist, so schämen, daß sie sich in die Unsichtbarkeit flüchten möchten. Und in der Unsichtbarkeit, in dem Dunkel, in dem man selbst verborgen auch die sichtbare Welt nicht mehr zu sehen braucht, kann allerdings nur die Wärme und die Brüderlichkeit der eng aneinander gerückten Menschen für die unheimliche Realitätslosigkeit entschädigen, die menschliche Beziehungen überall da annehmen, wo sie schlechterdings weltlos, unbezogen auf eine den Menschen gemeinsame Welt, sich entfalten. [...] Was nun die Menschennatur und die ihr entsprechende Menschlichkeit anlangt, so gilt für sie leider nicht nur, daß sie sich nur im Dunkeln manifestiert und also weltlich nicht feststellbar ist, sondern auch, daß sie in der Sichtbarkeit sich gleich einem Phantom in nichts auflöst. Die Menschlichkeit der Erniedrigten und Beleidigten hat die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt. Das heißt nicht, daß sie nichts sei, sie macht in der Tat die Erniedrigung tragbar; aber es heißt, daß sie politisch schlechterdings irrelevant ist.“ (Arendt 1989, S.31f.)

Dies schreibt sie im Kontext ihrer eigenen Erfahrung dieser solidarischen Mitmenschlichkeit als deutsche Jüdin, die die jüdische Geschwisterlichkeit gegen das Politische bewusst getauscht hat:

„Ja, man bezahlt teuer für die Freiheit. Die spezifische jüdische Menschlichkeit im Zeichen des Weltverlustes war ja etwas sehr Schönes [...]: dieses Außerhalb-aller-gesellschaftlichen-Bindungen-Stehen, diese völlige Vorurteilslosigkeit [...]. All das hat natürlich außerordentlichen Schaden genommen. Man zahlt für die Befreiung. [...] Ich weiß, man muß einen Preis für die Freiheit zahlen; aber ich kann nicht sagen, daß ich ihn gern zahle.“ (Arendt 1997, S.64)

Die brüderliche bzw. geschwisterliche Solidarität der Gleichbetroffenen ist die Solidarität der Marginalisierten, die diese Marginalisierung und die damit verbundene Unsichtbarkeit voraussetzt. Solidarität ersetzt den fehlenden Zugang

zum politischen Raum. Die Vergemeinschaftung ist eine solche der Unsichtbaren, die ihr Abgeschnittensein von der sichtbaren Welt ersetzen durch die geschwisterliche Nähe der Gleichbetroffenen. Die solidarische Vergemeinschaftung ist damit radikal unpolitisch. Wird sie politisch, engagiert sie sich in der Öffentlichkeit, so verwandelt sich die solidarische Nähe in soziale Enge und kollidiert mit der politischen Handlungsfreiheit. Die Unterprivilegierten halten zusammen, solange ihre Unterprivilegierung dauert, solange sie des öffentlichen Handelns beraubt sind und sich als Opfer der Herrschenden verstehen, doch sobald sie aus ihrer Lage befreit werden, zerfällt das gemeinsame Band. Sichtbarkeit und Solidarität verhalten sich augenscheinlich antagonistisch zueinander.

Doch ein solches Motiv der solidarischen Mitbetroffenheit fällt im anfänglich beschriebenen Beispiel von Arendt aus der amerikanischen Gesellschaft aus. Die kleinbürgerlichen Beschwerdeführer sind nicht wirklich in Gefahr eingesperrt zu werden, wie sie vorgeben. Das eigentliche Motiv des Engagements für die Angelegenheiten anderer muss auf einer anderen Ebene gesucht werden. Arendt führt es in ihrem Brief an Jaspers auf einen spezifischen amerikanischen Sinn für das Politische zurück. Diesbezüglich spielen in ihrem Denken die Ideen von Alexis de Tocqueville eine herausragende Rolle (Lloyd 1996), der den Unterschied zwischen europäischen und amerikanischen Vergesellschaftungsformen am gründlichsten durchdacht hat vor dem Hintergrund seiner eigenen Amerikaerfahrung. Diese Reflexion geschieht vor dem Hintergrund einer seiner Auffassung nach zutiefst neuzeitlichen Phänomens, des neuzeitlichen Individualismus als Konsequenz der Angleichung der Verhältnisse (1987, Bd. 2, S.147ff.). Dieser Angleichungsprozess führt zu einer Auflösung der vormodernen, als naturgegeben hingenommenen, aristokratischen Vergesellschaftungsform, die auf Standesunterschieden basierte (Bd.1, S.9ff.). Die Neuzeit entdeckt das Private und bewertet es neu. War noch im griechischen Altertum der sich absondernde Einzelne ein *idiotēs*, ein Idiot, nach Aristoteles entweder ein Tier oder ein Gott (Aristoteles pol 1253a29), und das Private im römischen Kontext das dem öffentlichen Raum, der *res publica*, Beraubte (*privari* – berauben), so zeichnet sich spätestens die bürgerliche Gesellschaft durch die apolitische Überzeugung aus, dass die Freiheit in der Freiheit von Politik (Arendt 1994), im Rückzug auf den je eigenen Verfügungsraum besteht, wobei von diesen bürgerlichen Privatiers nicht mehr gesehen wird, dass sie sich in ihrer apolitischen Haltung freiwillig ihrer politischen Handlungsmöglichkeiten entheben und sich damit zum Spielball einer modernen Despotie machen (Tocqueville 1987, Bd2 S.460ff.). Der Rückzug auf das Private und die damit verbundene Abgrenzung von anderen und Konzentration auf die eigenen Angelegenheiten ist nach Tocqueville nicht eine Möglichkeit unter mehreren,

sondern vielmehr Schicksal, göttliche Vorsehung (1987, Bd.1, S.14ff.). Wir sind zum Individualismus verdammt. Angesichts dieser drohenden Entwicklung des neuzeitlichen Individualismus', der bis heute immer wieder reflektiert wird (Beck 1986), stellt sich die Frage, welche Motive es überhaupt geben kann, dass Bürger eines Gemeinwesens sich aus der drohenden Selbstmarginalisierung herausreißen, um sich aktiv zu vergemeinschaften. Tocqueville nennt dazu zwei verschiedene Motive, wobei er das eine als europäisch klassifiziert, während er das andere als amerikanisch beschreibt.

Das europäische Vergemeinschaftungsmotiv wird von Tocqueville als ein aristokratisches beschrieben. Es basiert auf einer aristokratischen Form von Moralität, die geprägt ist von einer übermenschlichen und damit elitären Selbstlosigkeit, die in ihrer Seltenheit jedoch zu großen Taten fähig ist (1987, S.179ff.). Das politische Engagement eines Mahatma Gandhi beispielsweise hat tatsächlich übermenschliche Wurzeln. Mehr noch als von der Moral der Bergpredigt Jesu ist es geprägt von einer tiefen hinduistischen Einsicht in die universale Einheit der Menschheit, der Aufhebung alles Einzelnen und damit aller Individualität (Atman) in eine letzte, alles umgreifende Alleinheit (Brahman) zu der spirituellen Erfahrung: „Atman ist Brahman“ (Upanishaden BÄU 1.4.21), die im Fall von Gandhi ein bewundernswertes selbstloses, radikales und gewaltloses Engagement in der Welt ermöglicht. Doch gemessen an solchen höchst seltenen Idealen einer radikalen Selbstlosigkeit, die jede Form von Individualismus restlos überwunden hat, verstrickt sich der Normalfall der aristokratischen Moral allzu schnell in seine Ideale. Je höher die Ideale, desto weiter entfernen sie sich von der aktuellen Realität und desto tiefer ist der Fall. Mit einigem Recht könnte man sagen, dass der moralische Idealismus geeignet ist, diejenigen Fehlthaten hervorzurufen, gegen die er antritt, wie beispielsweise die Erfahrung des sexuellen Missbrauchs in pädagogischen Institutionen der Reformpädagogik sowie der Kirchen gezeigt hat (Weber 2011). Insbesondere Kirchen sind bis heute über die Ideologie der kirchlichen Dienstgemeinschaft dafür bekannt, von ihren Mitarbeitern aus moralisch-religiösen Motiven entsprechende soziale Opfer zu verlangen, ohne dabei ihre eigenen Institutionen verlässlich gegen Machtmissbrauch abzusichern. Moralität und Heuchelei liegen insofern eng beieinander.

Das Ideal der moralischen Überwindung des Selbstinteresses ist trotz aller kommunitaristischen Versuche der Wiederbelebung (Etzioni 1997) weitgehend auf dem Rückzug. Allerdings ist die Umkehrung dieser Moral noch immer weit verbreitet. Allgemein gilt als akzeptiert, dass das Ideal der Selbstlosigkeit scheitert. Das Denkmodell des Helfersyndroms (Schmidbauer 1977) im Kontext helfender Berufe macht deutlich, dass selbst hinter vordergründig selbstlosen Idealen und

Motiven selbstsüchtige Hilfemotive wirksam sind, was in der Praxis zu einem weit verbreiteten Misstrauen gegen jedes nichtindividualistische Motiv führt. Einen nicht-egoistischen Einsatz für andere oder mit anderen ist dann gar nicht mehr möglich, und es wird fast schon zum Sport, hinter jedem sozialen oder politischen Engagement egoistische Interessen der Akteure aufzudecken. Zurück bleibt eine leere Form der Ehrlichkeit, die rücksichtslos die eigenen Interessen in jeder zwischenmenschlichen Aktion verfolgt. Da jedem der gleiche Egoismus unterstellt wird, ist man ja in guter Gesellschaft.

Vor allem jedoch wirkt das Ideal einer sich selbst und die eigenen privaten Interessen verleugnenden Motivation und Orientierung an gemeinschaftlichen Werten in einem Zeitalter zunehmender Individualisierung nicht mehr zeitgemäß. Nur eine solche Vergemeinschaftung hat Aussichten auf Erfolg, deren Motive die individualistischen Interessenlagen nicht zu bekämpfen versucht, sondern vielmehr voraussetzt und an sie anknüpft. Ein solches Vergemeinschaftungsmotiv benennt Tocqueville mit der „aufgeklärten Selbstliebe (1987, Bd. 2, S.183)“ bzw. dem „wohlverstandenen Eigennutz“ (S.180ff.)¹, der jedoch eine andere Wendung nimmt als das rücksichtslose Bekenntnis zum eigenen ökonomischen Nutzen, der von unsichtbarer Hand ein Gemeinschaftsinteresse herstellt (Mandeville 1980, S.84-86, Smith 2001, S.371)¹. Zunächst gibt es eine deutliche Parallele zwischen der Selbstregulierungsidee des Marktes und dem wohlverstandenen Eigennutz. In beiden Konzepten wird der Anfang genommen bei der Unterstellung der Handlungsorientierung am je eigenen privaten Nutzen. Doch in Tocquevilles Modell geschieht der Gesamtnutzen nicht hinter dem Rücken der Akteure, sondern der Eigennutz wird einem Bildungsimpuls zugeführt. Durch Aufklärung erfahren die Individuen, dass sie ihre eigenen Interessen am besten verfolgen können, indem sie in der Verfolgung des je eigenen Nutzens die Interessen anderer mitberücksichtigen. Durch diesen Akt der Aufklärung ist ein erstes Motiv der Vergemeinschaftung geschaffen. Bereits dadurch werden sie aus ihrer individualistischen Nabelschau herausgerissen. Und die Folgen dieser Aufklärung sind nach Tocqueville beträchtlich. Zwar werden nun die Menschen nur dann

1 Mandeville zeigt insbesondere, wie solche Berufe, die sich selbst moralisch definieren wie Anwälte und Ärzte (Mandeville S.81f.), von ihren ökonomischen Interessen korrumpiert sind. Dennoch unterstellt er eine volkswirtschaftliche Harmonie dieser egoistischen Interessen, die nichts mehr gemein hat mit Hobbes' Krieg von jedem gegen jeden (Hobbes 1991, S.96). Auch die invisible hand bei Adam Smith trägt deutlich antimoralische Züge (2001, S.371). Die Selbstregulierung des Marktes entsteht gerade jenseits moralischer Versuche der Etablierung eines wie auch immer gearteten Gemeinwohls (Vollrath 1994, Schmitz 1997, Weber 2006).

bereit, sich für andere einzusetzen, wenn es nicht allzu viele Opfer erfordert, dafür jedoch ist das Prinzip der Vergemeinschaftung sehr volkstümlich und damit weit verbreitet (Tocqueville 1987, Bd.2 S.181ff.). Es verliert seinen elitären Anspruch und hat mit den vielen kleinen Opfern mehr Effekt als die elitäre moralische Vergemeinschaftung über die großen Opfer der kleinen moralischen Elite. Doch ist diese bürgerliche Form der Vergemeinschaftung höchst unbefriedigend. Wer die Interessen anderer berücksichtigt, wird oftmals dazu neigen, diese Interessen der anderen möglichst zweckdienlich in die rücksichtslose Verfolgung der eigenen Interessen zu integrieren. Die Bürger bleiben in der Verrechnung stecken, die die Nutzenkalküle des Utilitarismus kennzeichnen. Sie engagieren sich nur dann, wenn für sie genug dabei herauspringt.

Doch Tocqueville beobachtet im Amerika des 19. Jahrhunderts interessanterweise ein ganz anderes Phänomen:

„Die Amerikaner [...] lieben es, fast sämtliche Handlungen ihres Lebens aus dem wohlverstandenen Eigennutz abzuleiten; sie zeigen selbstzufrieden, wie die aufgeklärte Selbstliebe sie ständig dazu drängt, sich gegenseitig zu helfen und für das Wohl des Staates bereitwillig einen Teil ihrer Zeit und ihres Reichtums zu opfern. Ich denke, daß sie sich hierin häufig selbst Unrecht tun; denn man sieht manchmal in den Vereinigten Staaten wie anderswo Bürger, die sich von einer uneigennütigen und unberechnenden, dem Menschen natürlichen Begeisterung hinreißen lassen; die Amerikaner geben es aber nicht zu, daß sie derartigen Anwendungen gehorchen; sie wollen lieber ihrer Philosophie als sich selbst Ehre erweisen.“ (S.181)

Tocqueville konstatiert damit quasi eine Heuchelei mit umgekehrtem Vorzeichen. Während der moralische Heuchler sich und andere betrügt, indem er hinter einer altruistischen Fassade egoistische Motive verfolgt, heuchelt diese Form der Vergemeinschaftungsmotivation ein Eigeninteresse, wo die Handlung, die diesem angeblichen Eigeninteresse entspringt, mit diesem Eigeninteresse schlechterdings nicht mehr zu erklären ist. Dabei spielt jedoch offenbar keinerlei Moral in die Motivation hinein. Im Gegenteil vermeidet der wohlverstandene Eigennutz sorgfältig jede Verwechslung mit einer altruistischen Moral. An der Stelle des moralischen Altruismus' entsteht eine eigennützige Selbstlosigkeit, die von einer „natürlichen Begeisterung“ für das Miteinander getragen ist. Während die Aufklärung des Eigeninteresses dazu führt, dass Menschen sich vergemeinschaften, ergibt sich offensichtlich die Möglichkeit, dass diese Erfahrung der Vergemeinschaftung sich verselbständigt und in einem tragfähigen Sinn für das Soziale mündet. Aus dem gemeinsamen Handeln erwächst ein Interesse an solchem gemeinsamen Handeln, das derart mächtig werden kann, dass es die ursprünglichen individualistischen Bestrebungen überformt und Menschen schließlich zu Opfern befähigt, die bisher lediglich von selbstloser Moral bean-

sprucht wurden. Das politische Handeln erzeugt einen Sinn für das Politische, eine Liebe zur Welt, die keiner moralischen Appelle bedarf. Die Erfüllung einer sozialen Moralität in Form von Solidarität, Mitgefühl oder Gerechtigkeit spielt gar keine Rolle mehr, im Gegenteil haben die Engagierten ein vehementes Interesse daran, dass mit ihrem Engagement kein moralisches Motiv verbunden wird. Lieber konstruieren sie die Verbindung zu ihren eigenen Interessen, auch wenn dies nicht immer plausibel erscheint. Hannah Arendts Beispiel des Einsatzes für die inhaftierten Amerikaner japanischer Abstammung ist ein anschauliches Beispiel dafür.

Das spezifische Vergemeinschaftungsmotiv, das Hannah Arendt im zwanzigsten Jahrhundert wie Alexis de Tocqueville im neunzehnten Jahrhundert in der amerikanischen Gesellschaft aufspüren, überrascht insbesondere insofern, als es sich quer verhält zum kapitalistischen Geist (Weber 1988, S.30ff.), der von beiden in keiner Weise übersehen wird, sondern schonungslos wahrgenommen wird (Tocqueville 1987, S.189ff.; Arendt/Jaspers 1993, S.66f.). Die zivilen Assoziationen liegen quer zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen und deren Triebkräften, aber sie werden auch nicht kapitalistisch aufgesogen. Es liegt nahe, dass die kapitalistische Gesellschaft versucht, auch diese wiederum auszubeuten, doch verhalten sie sich durchaus gegenüber solcher Ausbeutungsabsichten widerständig, wie beispielsweise die aggressive amerikanische Gemeinwesenarbeit von Saul Alinsky zeigt. Der wohlverstandene Eigennutz bedarf keiner Aufhebung des kapitalistischen Geistes, um zu entstehen, er verwandelt vielmehr die kapitalistischen Motive durch Aufklärung. Das Erleben von freiheitlicher Vergemeinschaftung selbst bildet einen Sinn für Vergemeinschaftung aus. Der kapitalistische homo oeconomicus erscheint von dieser Perspektive aus dumm und unaufgeklärt. Allerdings revolutioniert der wohlverstandene Eigennutz auch nicht die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, sondern richtet sich neben ihnen ein.

Eine Fülle von Perspektiven lassen sich von Tocqueville aus auf die Soziale Arbeit werfen. Im Folgenden sollen einige angedeutet werden:

1. Die individualistische Borniertheit, die in ihre je eigenen Interessen und Perspektiven eingesperrt erscheint (Kant KU §40), ist kein Schicksal unserer Kultur und es gibt ein ganz einfaches Mittel dagegen: die Erfahrung von Vergemeinschaftung. Wer gemeinsinnige Vergemeinschaftung erlebt, kann dabei eine Begeisterung für das Soziale bzw. Politische entwickeln, und befreit sich dabei womöglich selbst aus dem Eingeschlossensein in das eigene Ich zu einem Blick für das dieses Ich einbettende wie transzendierende Wir. Diese „erweiterte Denkungsart“ (ebd.) kann tatsächlich als befreiend erlebt werden. Vorrangiges Ziel Sozialer Arbeit ist es dann, solche Formen der Ver-

- gemeinschaftung erlebbar zu machen, damit Menschen durch dieses Erleben einen Sinn für das Politische entwickeln können.
2. Der Geschmack für das Gemeinsame erzeugt einen Gemeinsinn, der jenseits moralischer Normvorstellungen fähig ist, einen beachtlichen Einsatz für gemeinsame Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln und dafür zu erstaunlichem Einsatz an Zeit, Kraft und Mitteln fähig ist. Dies geschieht auf unterschiedlichen Ebenen angefangen bei der Allmendewirtschaft in Form von gemeinsam genutzten Weiden, Straßen, Flüssen etc. (Ostrom 1995, Helfferich 2009, Hardt/Negri 2010) bis zur peer production und freien Nutzung von open source Software oder Wissensplattformen wie beispielsweise wikipedia (Siefkes 2008). Das klassische Beispiel in der Geschichte der Sozialen Arbeit für solches Engagement der Nutzer für ihre gemeinsamen Angelegenheiten bleibt bis heute das von Jane Addams gegründete Hull House in Chicago (Müller 1999, S.60ff., Kunstreich 1997, S.88ff.)
 3. Voraussetzung für die Entwicklung solcher Vergemeinschaftungen ist das Anknüpfen an individuelle Interessen sowie die Etablierung von Freiräumen für die Entfaltung dessen, was aus diesen Interessen entstehen kann. Diese Form der Vergemeinschaftung ist insofern nicht planbar und von außen verfügbar, sie lässt sich nicht als politisches Steuerungsinstrument benutzen, wie dies manche Debatten um die Zivilgesellschaft gerne beabsichtigen (Thaa 2000). Vielmehr agieren diese künstlichen, alternativen Vergemeinschaftungen sehr selbständig und insofern höchst unabhängig (Penta 2007c). Hier liegt ihr kritisches Potential begründet gegenüber spezifischen gesellschaftlichen Strömungen wie beispielsweise das black power movement, gegenüber bestimmten Marktmechanismen wie Attac oder die Occupy-Bewegung oder auch gegen Entscheidungen der Parteiendemokratie wie im Fall von Stuttgart 21.
 4. Es gibt keine feste Grenzziehung zwischen sozialen Vereinen und politischen Verbänden (Vollrath 1995, S.250f.). Vergemeinschaftungen können sich immer abschließen nach außen und sich auf bürgerliche Vereinsmeierei beschränken. Doch der Gemeinsinn, wie ihn Tocqueville beschreibt, transzendiert gerade diesen Abschluss nach außen. Denn jedes Mitglied einer Gemeinschaft steht in unendlich vielen Kontakten über die Gemeinschaft hinaus. Das die unmittelbare Gemeinschaft transzendierende Bezugsgebeude ist in jeder Gemeinschaft unausweichlich wirksam und erzeugt mehr oder weniger deutlich sichtbare Interessen über die Gemeinschaft hinaus. Das Mitglied einer alternativen Wohngemeinschaft steht in Arbeits- oder Bildungskontexten, die Wohngemeinschaft selbst steht in Nachbarschaft zu anderen Wohnformen mit entsprechender Infrastruktur etc., die alle

mehr oder weniger deutlich Einfluss nehmen auf das Gemeinschaftsleben. Community Organizing (Penta)² ist insbesondere die Kunst, bestehenden Verbänden von bürgerlichen Vereinen über Kirchen bis hin zu alternativen Vergemeinschaftungsformen eine Bühne zu bieten, auf der sie diejenigen Interessen verfolgen können, die die je eigene interne Regulierung der gemeinsamen Angelegenheiten transzendieren, so dass daraus eine eigene Form der Vergemeinschaftung entstehen kann bzw. gestaltet werden kann, nämlich die die Verbände übergreifende politische Community.

5. Das kritische Potential alternativer Vergesellschaftung kann durchaus aggressive Züge annehmen, insofern sich darin der Protest gegen hegemoniale Übergriffe der verfassten politischen Institutionen oder gesellschaftliche bzw. ökonomische Diskriminierungskontexte niederschlagen. Doch diese Protestkultur alleine trägt nicht. Sie macht sich in ihrem Protest abhängig von der Aktivität des Gegners und mündet in einem klassischen Freund-Feind-Denken (Schmitt 2009). Schon Alinsky³ wusste, dass die Bürgerorganisation mit Spaß verbunden sein muss, um gelingen zu können. Sobald dieser Spaß verloren geht, geht auch der Geschmack für das Politische, der Gemeinsinn verloren.
6. Soziale Arbeit kann auch beschrieben werden als Vergemeinschaftungskunst, die bei der helfenden Beziehung zwischen Adressat und Sozialarbeiter anfängt über den unterstützenden Umgang mit sozialen Netzen bzw. familiären Systemen bis hin zu sozialraumorientierten Strategien. Das klinische Professionsverständnis erzeugt eine spezifische Distanz zwischen den Akteuren, die das berufliche Handeln weitgehend abkoppelt von der eigenen Person. Gemeinsinnige soziale Arbeit folgt einem alternativen Selbstverständnis mit einer alternativen zivilgesellschaftlichen Grammatik (Penta 2007a, S.102), die sich in ihrer Arbeit so einrichtet, dass persönliche Interessen durchaus vorkommen dürfen. Soziale Arbeit darf Freude machen und befriedigend sein, sie ist nicht lediglich professionelles Management der vielfältigen Probleme anderer. In manchen beruflichen Kontexten, insbesondere im Kontext mancher kirchlicher Dienstverständnisse, muss eine solche Einsicht eigens hervorgehoben werden. Die Kunst des gemeinsinnigen Agierens

2 Penta recurriert dabei ausdrücklich auf Tocqueville (2007b, S.13).

3 Auch Alinsky recurriert an zentraler Stelle auf das Individualismus-Konzept von Tocqueville und knüpft daran an. Bürgerorganisation reißt Betroffene aus ihrer Verinselung heraus, die zu dem spezifischen Ohnmachtsgefühl der modernen Despotie führt (1973, S.56f.).

besteht in der Fähigkeit, eigene Interessenlagen derart mit den Interessen anderer zu verbinden, dass daraus ein neues gemeinsames Drittes (Kunstreich u.a. 2004, S.36) entstehen kann.

7. Der von Tocqueville konstatierte antimoralische Gemeinsinn führt ein verbreitetes Vorurteil gegenüber diesem Gemeinsinn ad absurdum. Nach diesem Vorurteil ist hinter jedem einzelnen Engagement, ganz gleich ob sich darin ein Opfer an Zeit, Kraft oder finanziellen Mitteln äußert, ein verborgenes egoistisches Motiv zu vermuten, das dieses Engagement damit entwertet. Wer etwas tut für andere, verfolgt damit ohnehin letztlich eigene Interessen, angefangen bei moralischer Anerkennung als moralisch integrier Mensch bis hin zu Effekten, die unmittelbaren Nutzen für die eigenen Angelegenheiten versprechen. Diese Verfolgung von je eigenen Interessen schließt diesem Denken zufolge echte soziale Motive aus. Tocqueville zeigt dagegen, dass gemeinsinniges Engagement gar nicht moralisch funktioniert. Insofern sind eigene Interessen überhaupt nichts Verwerfliches. Doch der eigentliche Fehlschluss liegt an einer ganz anderen Stelle, die eher der homo oeconomicus-These entstammt, die seit Mandeville behauptet, dass jeder Mensch in allem, was er tut, an nichts als an sich interessiert ist. Tocqueville verdeutlicht, dass es zwischen radikalem Egoismus und radikalem Altruismus noch etwas Drittes gibt, nämlich einen wohlverstandenen Eigennutzen, der Menschen dazu befähigt, aus ihren je eigenen Interessen heraus ein originäres Interesse an den gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln.
8. Gemeinsinnige Sozialarbeit könnte man vor diesem Hintergrund kennzeichnen als Agententätigkeit für die Interessenlagen der Beteiligten, um diese Interessen zu vernetzen und in politischen Sprengstoff zu verwandeln. In mancherlei Hinsicht haben viele Aktionen von Saul Alinsky einiges gemein mit den medial inszenierten Flash Mobs. Die neuen medialen Möglichkeiten bieten eine Fülle von Möglichkeiten für spontane Aktionen, bei denen es auf der Hand liegt, diese Aktionen mit einer politischen Botschaft zu verbinden, statt als einzelne Spaßaktion im Nichts verhallen zu lassen.
9. Ein zentrales Argument gegen die Diskussion um die Zivilgesellschaft ist immer wieder der Vorwurf, dass die Zivilgesellschaft lediglich die soziale Ungleichheit reproduziert (Thaa 2000). In der Bürgergesellschaft engagiert sich primär die Mittelschicht, um durch zivilgesellschaftliches Engagement diejenigen Angelegenheiten zu regulieren, die bürgerlichen Interessen nahe stehen. Hannah Arendt reklamiert dagegen das Politische als einen Bereich, der soziale Unterschiede transzendiert. Politische Macht liegt auf einer anderen Ebene als individuelle Stärke bzw. Schwäche welcher Form auch immer,

die die sozialen Unterschiede markiert. Insofern ist die politisch qualifizierte Vergemeinschaftung dazu fähig, soziale Unterschiede zu transzendieren (so auch Penta 2007a, S.9). Das gemeinsame Dritte relativiert die sozialen Unterschiede. Erst wenn dieses Dritte verloren geht, reproduzieren sich die Unterschiede wieder. Sollten sich die gesellschaftlichen Diskriminierungsprozesse tatsächlich reproduzieren, so weist dies demnach auf eine Schwächung des gemeinsamen Dritten und mit ihm des Gemeinsinns hin. Allerdings steht dieser Zusammenhang unter einem deutlichen Vorbehalt: Das politische Engagement setzt voraus, dass keine existentiellen Mangelercheinungen vorliegen, insbesondere Mangel an sozialer Anerkennung (Verlassenheit), an Gesundheit, insbesondere durch Armut sowie an körperlicher und seelischer Integrität (die Abwesenheit von Gewalt) (Weber 2005, S.115ff.). Sind diese Voraussetzungen nicht gegeben, erleben sich Menschen als eingeschlossen in ihre nicht erfüllten, basalen Interessen, wodurch ihnen mehr oder weniger stark die Möglichkeit verwehrt ist, über diese je eigenen Interessen hinaus Engagement zu entwickeln. Gemeinsinniges Engagement setzt dann Befähigungsarbeit voraus (Otto/Scherr/Ziegler 2010), die erst die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass sich Menschen überhaupt politisch organisieren können.

Literatur

- Alinsky, Saul D. 1973: Leidenschaft für den Nächsten: Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit. Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus-Verlag
- : Anleitung zum Mächtigtsein: Ausgew. Schr. Bornheim-Merten: Lamuv-Verlag
- Arendt, Hannah 1989: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in Arendt, Hannah (Hg.): Menschen in finsternen Zeiten. München: Piper, 17-48
- 1994: Freiheit und Politik, in Arendt, Hannah (Hg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. München u.a.: Piper, 201-226
- 1994: Über die Revolution. 4. Aufl., München; Zürich: Piper
- 1997: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Arendt, H.: Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Ludz, U., Hrsg. München, 44-70
- 1999: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Ungekürzte Taschenbuchausg., München [u.a.]: Piper
- & Jaspers 1993: Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969. München: Piper
- Aristoteles 1989: Politik: Schriften zur Staatstheorie. Stuttgart: Reclam
- Beck, Ulrich 1986: Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Etzioni, Amitai 1997: Die Verantwortungsgesellschaft: Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie. Frankfurt/Main; New York: Campus
- Hardt, Michael & Negri, Antonio 2010: Common Wealth: Das Ende des Eigentums. Frankfurt, M.; New York, NY: Campus
- Helfrich, Silke (Hg.) 2009: Wem gehört die Welt?: Zur Wiederentdeckung der Gemeingüter. München: Oekom-Verlag
- Hobbes, Thomas 1991, c1966: Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hoffmann, Sören & Majetschak, Stefan (Hg.) 1995: Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Berlin; New York: Walter de Gruyter
- Hutcheson, Francis 1725: An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue: in tow treatises, in which the principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, aigainst the author of the fable of the bees. London
- Kant, Immanuel 1990: Kritik der Urteilskraft. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kunstreich, Timm, u.a. 2004: Dialog statt Diagnose, in Heiner, Maja (Hg.): Diagnostik und Diagnosen – ein Überblick. Berlin, 26-39
- 1997: Grundkurs Soziale Arbeit: Sieben Blicke auf Geschichte und Gegenwart Sozialer Arbeit. Band 1, Hamburg: Rauhes Haus
- Lloyd, Margie 1996: In Tocqueville's shadow: Hannah 'Arendt's liberal republicanism. Review of politics Vol. 57, No1, S.31ff
- Løgstrup, Knud E. 1989: Norm und Spontaneität: Ethik zwischen Technik und Dilettantokratie. Tübingen
- Mandeville, Bernard de 1980: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Müller, C. Wolfgang 1999: Wie Helfen zum Beruf wurde: Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit. Band 1. Weinheim/Basel: Beck
- Ostrom, Elinor 1995: Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Repr. Cambridge: Cambridge University Press
- Otto, Hans-Uwe, Scherr, Albert & Ziegler, Holger 2010: Wieviel und welche Normativität benötigt die Soziale Arbeit? (S. 137-163): Befähigungsgerechtigkeit als Maßstab sozialarbeiterischer Kritik. neue praxis(2), 137-163
- Penta, Leo 2007a: Die Macht der Solidarität, in Penta, Leo (Hg.): Community Organizing, 99-108
- 2007b: Vision braucht Fahrpläne, in Penta, Leo (Hg.): Community Organizing, 7-15
- 2007c: Von Ohnmacht zur Hoffnung, in Penta, Leo (Hg.): Community Organizing: Menschen verändern ihre Stadt. Hamburg: edition Körber Stiftung, 54-68
- Schmidbauer, Wolfgang 1977: Die hilflosen Helfer: Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. Online im Internet: URL: <http://www.worldcat.org/oclc/17170273>
- Schmitt, Carl 2009: Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 8. Aufl., Nachdr. der Ausg. von 1963. Berlin: Duncker & Humblot

- Schmitz, Heinz-Gerd 1997: Das Mandeville-Dilemma: Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral. Köln: J. Dinter
- Siefkes, Christian 2008: Beitragen statt tauschen: Materielle Produktion nach dem Modell freier Software. Version 1.0, 1. Neu-Ulm: AG-SPAK-Bücher
- Smith, Adam 2000: The theory of moral sentiments. Amherst (N.Y.): Prometheus Books
- 2001: Der Wohlstand der Nationen: Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. 9. Aufl. München: dtv
- Thaa, Winfried 2000: „Zivilgesellschaft“: Von der Vergesellschaftung der Politik zur Privatisierung der Gesellschaft. Widersprüche (76)
- Thieme, Paul (Hg.) 2008: Upanischaden: Ausgewählte Stücke. [Nachdr.]. Stuttgart: Reclam
- Tocqueville, Alexis de 1987: Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde. Zürich: Manesse
- Vollrath, Ernst 1995: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus, in Hoffmann, Sören & Majetschak, Stefan (Hg.): Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 293-252
- 1994: Das Konzept des „Besitzindividualismus“: Reflexionen im Anschluß an Adam Smith. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19(3), 19-38
- Weber, Joachim 2001: Diakonie in Freiheit?: Eine Kritik diakonischen Selbstverständnisses. Bochum: SWI
- 2005: Spiritualität und soziale Arbeit. Münster: Lit
- 2006: Ethik und Ökonomie – Begegnung auf Distanz: Hinweise von Adam Smith zur Ökonomisierung Sozialer Arbeit. Zeitschrift für Sozialpädagogik 4(2), 151-167
- 2011: Moralischer Idealismus und sexueller Missbrauch, in Baldus, Marion & Utz, Richard (Hg.): Sexueller Missbrauch in pädagogischen Kontexten: Faktoren. Interventionen. Perspektiven. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 29-50
- Weber, Max 1988: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Weber, Max (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 17-206

*Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,
Paul-Wittsack-Str. 10, 68163 Mannheim
E-mail: j.weber@hs-mannheim.de*