

Steffen Wasko

Armut an Gemeinschaft

Eine Untersuchung zu Formen der Gemeinschaft
im Frühwerk von Bakunin und Marx

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

1 Einleitung

„Das Bedeutendste und wohl Schmerzlichste, wovon die moderne Welt Zeugnis ablegt [...], ist das Zeugnis der Auflösung, des Zerfalls oder der Erschütterung der Gemeinschaft.“¹

Mit diesem Satz leitet der Philosoph Jean-Luc Nancy seine Schrift *Die undarstellbare Gemeinschaft* ein. Diese Schrift löst Ende der 1980er-Jahre eine Debatte über die Möglichkeit von Gemeinschaft abseits von Identität, Essenzialismus und Naturalismus aus, an der sich besonders Maurice Blanchot, Giorgio Agamben und Roberto Esposito beteiligten.² Diese Debatte ist bis heute nicht ‘abgeschlossen’, sondern gerade durch den Ausbruch der globalen Corona-Pandemie unter neuen Vorzeichen neu aufgeflammt.³

Auflösung, Zerfall und Erschütterung der Gemeinschaft in der Moderne heißt bei Nancy, dass sich das Projekt einer universellen Solidarität und Gleichheit, für die der Begriff des Kommunismus stand, scheiterte. Auflösung, Zerfall und Erschütterung der Gemeinschaft im Sinne einer universellen Solidarität und Gleichheit erfuhr man nach Ausbruch der Corona-Pandemie in einer spezifisch fremden und ambivalenten Weise.

Viele soziale Vertrautheiten wurden durch Social Distancing und Lockdowns aufgelöst. Zugleich kann aus der Auflösung eine Sehnsucht resultieren, die eine neue gemeinschaftliche Verbundenheit auf Distanz konstituiert. Einige erfuhren das eigene Zuhause als Ort einer wertvollen Gemeinschaft, andere als gewaltvolle Zwangsgemeinschaft. Manchen zerfiel jegliche Form von Gemeinschaft und sie finden sich in einer Isolation wieder. Gleichwohl bildete diese Einsamkeit nicht die Verneinung von Gemeinschaft, da man aufgrund digitaler Vernetzung gerade keine „authentische Einsamkeit“⁴ erfährt. Obgleich die für die Pandemie charakteristische Erfahrung von Kontingenz, Unsicherheit und Nichtwissen

1 Nancy (1988), S. 11.

2 Vgl. Blanchot (2015); Agamben (2003); Esposito (2004).

3 Für eine Übersicht vgl. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> (Stand 25.01.2021)

4 So bspw. der Philosoph Slavoj Žižek (vgl. Žižek (2020))

die gemeinschaftliche, d.h. solidarische Vertrautheit, Sicherheit und Gewissheit konterkariert, schließen sich Quarantäne und Gemeinschaft nicht grundsätzlich aus. Abstandhalten kann eine Geste menschlicher Solidarität sein – auch wenn Agamben bezweifelt, „dass eine Gemeinschaft, die sich auf das Social Distancing gründet, menschlich und politisch überlebensfähig wäre.“⁵ Ohne Zweifel aber beherrschte eine bedrückende Ruhe öffentliche Orte, die vor dem Ausbruch der Pandemie durchaus die Möglichkeiten bereitstellten, Orte zu sein, an denen man Gemeinschaft erfahren konnte. Selbst jene, die durch den neoliberalen Individualismus zugerichtet sind, die sogenannten Impfgegner*innen erfahren in der Pandemie Gemeinschaftlichkeit in Form ihres Protests und ihrer Vernetzung. Wie Helene Thaa überzeugend darlegt, so kommt in dieser Gemeinschaft der Impfgegner*innen „die Unfähigkeit der Subjekte“ zum Ausdruck, „solidarisch zu denken und zu handeln.“⁶ Doch zugleich bilden diese Individuen Gemeinschaften, in denen sie sich gegenseitig unterstützen.

Die philosophischen Debatten zur Pandemie zeigen, dass Auflösung, Zerfall und Erschütterung der Gemeinschaft sowie fremde Weisen und neue Erfahrungen von Gemeinschaft die Gegenwart prägen, in der diese Arbeit geschrieben wurde. Wohlgemerkt: Der Zufall entschied, dass eine Arbeit über die Armut an Gemeinschaft in einer Zeit geschrieben werden musste, in der die Möglichkeit frei gewählter Gemeinschaft weitgehend versperrt wurde.

Auflösung, Zerfall oder Erschütterung der Gemeinschaft in der Moderne bedeutet gleichwohl mehr als Social Distancing, Maskentragen und Quarantäne. Es ist die Moderne selbst, die Zeugnis von der Zerstörung der Gemeinschaft ablegt. Nancy meint damit zweierlei: zum einen die kapitalistische, liberale Auflösung des Sozialen in das souveräne Individuum, welches sich durch seine wesentliche Beziehungslosigkeit auszeichnet; zum anderen aber das Scheitern des Kommunismus, aus dem der Totalitarismus folgte.⁷ Nancys 1986 erschienene Schrift *La communauté désœuvrée* steht im Spannungsfeld zwischen dem sich abzeichnenden Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Siegeszug des Neoliberalismus. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Moderne in doppelter Hinsicht als eine Epoche der *Armut an Gemeinschaft*. Es ist die *bestehende* Armut an Gemeinschaft, d. h. eines Mangels der universellen strukturellen Solidarität, Freundschaft und Zuneigung, die die Moderne kennzeichnet, wie auch die Armut *möglicher* Ge-

5 Agamben (2020).

6 Thaa (2020).

7 Vgl. Nancy (1988), S. 11–17. Nancy geht es hier um das *Scheitern* des Kommunismus, nicht um seine *Niederlage*.

meinschaften, die über die gesellschaftlichen Bedingungen hinausweisen. Arm ist die Moderne sowohl an universalen, qualitativ wertvollen Beziehungsweisen, als auch an Vorstellungskraft über mögliche gesellschaftliche Bedingungen dieser Beziehungsweisen. Zugleich prägt die Moderne das Wissen und die Erfahrung universalen, qualitativer, selbstzweckhafter Beziehungsweisen. Anders könnte nicht die Rede sein von einer Armut an Gemeinschaft, wenn die Moderne nicht auch um ihren Reichtum wüsste. Freiheit, Gleichheit und *Brüderlichkeit* waren die Losungen der beginnenden Moderne, die das Versprechen einer gelingenden Gemeinschaft aller implizieren. In der Realisierung dieser Losungen scheiterte die Moderne allerdings bisher, wenngleich es immer wieder Augenblicke gab, in denen sie erfahrbar wurden. Für Nancy und auch Blanchot war der Mai 1968 das letzte Ereignis, in dem sich dieses Versprechen einer freiheitlichen, gleichen Gemeinschaft aller für einen Moment materialisierte.⁸

Die Armut an Gemeinschaft ist jedoch der Gemeinschaft nicht äußerlich. Ganz im Gegenteil produziert Gemeinschaft dort, wo sie politisch ins Werk gesetzt wird, die größte soziale Armut.⁹ Auch hierfür legt unsere Gegenwart beredtes Zeugnis ab. Ins Auge fällt dabei das Comeback der Volksgemeinschaften im Rahmen einer globalen Rechtsentwicklung: Trumps *America First*, der Aufstieg der AfD, des Linkskonservatismus oder auch der Brexit sind beide gleichermaßen Ausdruck eines Willens zur souveränen nationalen Gemeinschaft. Ebenso formierten sich in Abgrenzung dazu der *Umma*-Islamismus oder der iranische *Sunna*-Islamismus als eine souveräne religiöse Gemeinschaft in Abgrenzung zum 'Westen'.

Gemeinschaft als ein solches politisches Projekt ist regressiv, reaktionär, exklusiv; sie legitimiert und befördert Ausschluss und Gewalt – auch das Pogrom ist eine Erfahrung von Gemeinschaft der Täter. Der Wunsch nach Gemeinschaft in seiner reaktionären nationalistischen und völkischen Fassung konstituiert sich in einem verklärenden, romantisierenden, aber auch gewaltvollen Zerrbild einer exklusiven vergangenen Gemeinschaft, die es so niemals gab. In diesem Zusammenhang bedeutet jede konsequente Politik der Gemeinschaft die Anwendung von Techniken der Homogenisierung, die in Pogrom, Terror und Gewaltherrschaft münden. Mit dieser singulären, exklusiven Form der Gemeinschaft erwächst zugleich eine allgemeine Armut an Gemeinschaft aller, die ausgeschlossen werden. Diese Form der Armut an Gemeinschaft ist nicht für die Gegenwart reserviert: Das gesamte 20. Jahrhundert offenbart die Dystopie der Gemeinschaft, wobei die Volksgemeinschaft der deutschen Nationalsozialisten an Homogenität nach

8 Vgl. Nancy (1988), S. 48; Blanchot (2015), S. 54–56.

9 Vgl. Bauman (2014).

innen und Brutalität nach außen unübertroffen bleibt. Diese Gemeinschaft ist eine, wie Joachim Bruhn feststellt, „dem konkreten Individuum völlig fremde, ganz und gar abstrakte, unvorstellbare Allgemeinheit [...], vor der alle gleicher sind als gleich, nicht als Gleichgedachte, sondern als Gleichzumachende: Ihre Sterblichkeit, genauer [...] ihre Umbringbarkeit.“¹⁰ Das Lager kann paradigmatisch für die Erfahrung von Gemeinschaft im 20. Jahrhundert stehen.¹¹

Es mag daher vielleicht überraschen, dass gerade Carl Schmitt, der „Kronjurist des Dritten Reiches“¹², auf die Destruktivität von Gemeinschaft hinwies. Gemeinschaft ist, so Schmitt, seit Ende des 19. Jahrhunderts „in den Strudel des Wert-Denkens hineingeraten“¹³, eines Denkens, dessen wesentliche Logik in der Abwertung, Entwertung und schließlich der Vernichtung des Unwerten besteht.¹⁴ In Opposition zu Gesellschaft profilierte sich Schmitt zufolge Gemeinschaft schließlich ab dem 20. Jahrhundert innerhalb einer zweigliedrigen Wertunterscheidung, die es nahelegte, sie mit weiteren zweigliedrigen Antithesen zu verbinden: die organische Gemeinschaft gegen die mechanische Gesellschaft, oder die natürliche gegen die künstliche, die völkische gegen die kosmopolitische, schließlich die warme Gemeinschaft gegen die kalte Gesellschaft. Innerhalb einer solchen zweigliedrigen Wertunterscheidung entfaltet Gemeinschaft die „Suggestivkraft einer einfachen und klaren Antithese“¹⁵ und damit auch ihre spezifische Destruktivität, da binäre Antithesen nicht auf Ausgleich oder Vermittlung von Gegensätzen angelegt sind.¹⁶

10 Bruhn (2019), S. 22.

11 Vgl. Agamben (2015). Wildt weist darauf hin, dass „neben den Lagern, die auf Exklusion und Vernichtung angelegt waren, [...] es [...] eine Vielzahl von Lagern [gab], die der Erziehung von ‘Volksgenossen’ und deren Integration in die ‘Volksgemeinschaft’ dienen sollten“ (Wildt (2019), S. 224). Zwang- und gewaltvoll sind sowohl Ausschluss wie auch Eingliederung in die ‘Volksgemeinschaft’.

12 Wildt (2019), 224: 280.

13 Schmitt (1960), S. 177.

14 Vgl. Schmitt (1960), S. 176.

15 Schmitt (1960), S. 166.

16 Carl Schmitts Schüler Reinhart Koselleck übernahm dessen Thesen zur zweigliedrigen Wertunterscheidung und zeigte anhand ausgewählter historischer Kollektivbegriffe (Hellenen Barbaren, Christen Heiden, Mensch Unmensch) wie die jeweilige spezifische Gegenposition negiert wurde. Auch hier handelt es sich um Gemeinschaftsbegriffe, die als „asymmetrische Gegenbegriffe“ darauf abzielen „eine wechselseitige Anerkennung auszuschließen“ (Koselleck (2015), S. 213). Auf diesen Aufsatz Kosellecks wird in Kap. eingegangen.

Innerhalb einer solchen zweigliedrigen bzw. asymmetrischen Unterscheidung entleert sich aber zugleich der Begriff der Gemeinschaft. Gemeinschaft wird gleichsam zum Exponenten (scheinbar) positiver Werte, während ihr eigentümlicher Sinn in den Hintergrund tritt. Diese *semantische Armut von Gemeinschaft* tritt besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervor. Helmut Plessner kritisiert 1924, dass Gemeinschaft angesichts der schmerzvollen Modernisierungsprozesse vermehrt zu einem pauschalen Platzhalter eines gelingenden sozialen Lebens avanciert. Diese Gemeinschaftsdiskurse driften ihm zufolge einerseits aufgrund der realen Auflösung traditioneller Gemeinschaften und andererseits aufgrund der naiven Gegenüberstellung von Gemeinschaft gegen die kapitalistische Moderne in romantizistischen Kitsch ab. So schreibt Plessner: „Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft. Wie zum Ausgleich für die Härte und Schaltheit unseres Lebens hat die Idee alle Süße bis zur Süßlichkeit, alle Zartheit bis zur Kraftlosigkeit, alle Nachgiebigkeit bis zur Würdelosigkeit in sich verdichtet.“¹⁷

Diesen Umstand der semantischen Armut von Gemeinschaft bekräftigt der Historiker Eric Hobsbawm auch für die 1970er-Jahre, wenn er feststellt, dass „die Worte ‘Gemeinschaft’, ‘Gemeinde’ und ‘Gruppe’ [noch nie] derart wahllos und sinnlos gebraucht worden [waren], wie in den Jahrzehnten, in denen Gemeinschaften im soziologischen Sinn im realen Leben kaum noch zu finden waren“.¹⁸ Hobsbawm spielt hier auf jene Neogemeinschaften an, die sich vermehrt ab den 1970er-Jahren bilden und die ihm zufolge eine Antwort auf die Zuspitzung der sozio-ökonomischen Verhältnisse im Kapitalismus durch den sich abzeichnenden Siegeszug des Neoliberalismus waren.

Armut an Gemeinschaft in der Moderne besitzt unterschiedliche Gesichter und spiegelt sich ebenso in den individualistischen Paradigmen des Spätkapitalismus der Selbstverwirklichung, Selbstsorge, Selbstoptimierung gegen die beständige, totalitäre Kommodifizierung des Sozialen,¹⁹ wie auch in dem Umstand, dass es fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative zu diesen Paradigmen überhaupt vorzustellen.²⁰ Und schließlich speist sich diese Armut an Gemeinschaft sowohl aus dem Scheitern politischer Projekte der Gemeinschaft²¹,

17 Plessner (2002), S. 28.

18 Hobsbawm (2009), S. 532.

19 Vgl. Bröckling (2016).

20 Vgl. Fisher (2009).

21 Ich habe hier die frühsozialistischen Kommunenversuche im 19. Jahrhundert, das anarchistische und kommunistische Projekt im Allgemeinen eingeschlossen des Realsozialismus vor Augen.

wie auch aus ihrem 'Triumph' und dem daraus resultierenden Auftreten des Lagers in der Moderne. Angesichts dieser Armut an Gemeinschaft in der modernen Gesellschaft stellt sich aber die Frage, ob sich eine Gesellschaft überhaupt durch einen Reichtum an Gemeinschaft auszeichnen könne.

Wie Nancy in Anlehnung an Sartre sagt, bildet der Kommunismus den unhintergehbaren Horizont für das Denken über Gemeinschaft.²² Diesem Imperativ folgt diese Arbeit, da sie auch von Badiou's Feststellung überzeugt ist, „dass von Platon an Kommunismus die einzige politische Idee ist, die eines Philosophen wert ist“.²³ Im 19. und 20. Jahrhundert nahmen die sozialistische, die anarchistische und die kommunistische Bewegung die Losung der beginnenden Moderne von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf und stellten sie in den Kontext einer Gemeinschaft aller. Emanzipation, Versöhnung und Gemeinschaft rückten sowohl während der Pariser Commune 1871 als auch während der Oktober-Revolution 1917 und des Spanischen Bürgerkriegs 1936 in einen Zusammenhang. Zugleich können alle drei Bewegungen als besiegte und gescheiterte gelten. Diese Geschichte der Niederlagen und des Scheiterns betrifft aber nicht allein die Bewegungen und die Praxis. Es sind auch die Niederlagen und das Scheitern ihrer Theorie, ihrer Philosophien. Marx galt spätestens ab 1990 als überholt, historisch widerlegt, wengleich man seit der Finanzkrise von 2007/08 von einem gewissen „Marx-Revival“²⁴ sprechen kann. Die anarchistischen Größen wie Michail Bakunin, Pjotr Kropotkin oder Gustav Landauer erfreuen sich keiner entsprechenden Aufmerksamkeit. Das Scheitern und die Niederlage des Anarchismus scheinen tiefer und gründlicher gewesen zu sein als diejenige des Marxismus/Kommunismus. Doch besonders im Anarchismus stehen Gemeinschaft und Philosophie in einem selbstverständlichen Kontext. Bakunin, Kropotkin und Landauer dürften sich einig sein, dass Philosophie sich allein in einem gesellschaftlichen Reichtum an Gemeinschaft verwirklichen könne. Die Auflösung, der Zerfall und die Erschütterung der Gemeinschaft in der Moderne schlägt sich daher auch in der Auflösung der selbstverständlichen Einheit von Philosophie und Gemeinschaft nieder.

Die gegenwärtige Armut an Gemeinschaft hingegen provoziert einen Zusammenhang von Philosophie und Gemeinschaft, der nicht selbstverständlich ist. Fraglich ist sogar, ob ein Zusammenhang wünschenswert oder möglich ist.²⁵

22 Nancy (1988), S. 11.

23 Zit. n. Douzinas/Žižek (2012), S. 11.

24 *Die Zeit*: „Marx lebt“, 24.10.2008 (online verfügbar: <https://www.zeit.de/online/2008/44/marx-revival/komplettansicht>)

25 Vgl. Brumlik/Brunkhorst (1995b).

Mit dieser Frage ist der Horizont eröffnet, dem sich die vorliegende Arbeit widmet:

Sind der Sozialphilosophie Bakunins und Marx' jene destruktiven Potenziale des Gemeinschaftsdenkens eingeschrieben oder lassen sich auch alternative Anknüpfungspunkte bei ihnen finden?

1.1 Ausgewählte Anknüpfungspunkte

Nancys *La communauté désœuvrée* von 1986 bildet den Auftakt einer ganzen Reihe an Schriften, in denen sich der Autor dieser Frage des Zusammenhangs von Philosophie und Gemeinschaft stellt.²⁶ In seiner Dekonstruktion an den überkommenen politischen Gemeinschaftsbegriffen des 20. Jahrhunderts arbeitet er dabei vor allem ihren spezifischen Technik-Charakter heraus, den er als „In-Werk-Setzung“ bezeichnet. Beherrscht werden diese Begriffe von „einer Vision der Gemeinschaft von Wesen, die wesensmäßig ihre eigene Wesenheit als ihr Werk herstellen und darüber hinaus genau diese Wesenheit als *Gemeinschaft* herstellen“.²⁷

Mit dieser kritischen Bemerkung erfasst Nancy ein wesentliches Charakteristikum des Gemeinschaftsdenkens.²⁸ Da universale Gemeinschaften sich durch ihr gemeinsames Menschsein auszeichnen, sei die Bezugnahme auf einen anthropologischen Essentialismus unvermeidbar, so das Argument. Damit werde eine technische Rationalität entfesselt, in der die Wesensverwirklichung zum politischen Projekt wird. Am Ende dieses Projekts steht allerdings die unterschiedslose Identität der Gemeinschaft mit sich selbst, eine Konzeption des Einheitlichen, die völlige Immanenz des menschlichen Wesens in der Gemeinschaft; eine Immanenz, die Nancy mit Totalitarismus übersetzt. Genau diesem Totalitarismus der Gemeinschaft verweigert sich Nancy, indem er dessen identitätslogischen Prämissen angreift: ein angemessener Gemeinschaftsbegriff fände sich nur „radikal jenseits von jeder Ontologie der Substanz, der Ordnung und des Ursprungs“.²⁹ Es sind diese beiden Themen, Immanenz und Essentialismus, mit denen Nancy in seiner Dekonstruktion der Gemeinschaft bricht.

26 Vgl. Nancy (1994); Nancy/Osten (2007); Nancy (2016).

27 Nancy (1988), S. 13–14.

28 Zum bisherigen Gemeinschaftsdenken kann u.a. gezählt werden: Tönnies (2005); Durkheim (2016); Plessner (2002); Weber (2015); Simmel (2018); Bataille (1999).

29 Nancy (1988), S. 171.

Gegenüber Marx gibt er zu, dass dieser keineswegs den totalitären Systemen des Realsozialismus Pate stand, dennoch ist in Bezug auf das Denken über Gemeinschaft auch bei Marx jene Immanenz vorzufinden, die auf dessen Anthropologie basiert. Inwieweit jedoch Nancy mit seinem Urteil über Marx recht behält, soll unter anderem in dieser Arbeit erörtert werden. Nancy unterstellt Marx, dass er den Menschen in erster Linie als Produzent definiere, „der grundsätzlich als Produzent seines eigenen Wesens in Gestalt seiner Arbeit oder seiner Werke verstanden wird“.³⁰ Zugleich aber sei das Denken über Gemeinschaft bei Marx, aber auch bei Bakunin, von einem christlichen Grundschema gekennzeichnet, das Nancy als Denker der Relation und Differenz gleichsam als identitätslogisch und immanent kritisiert: „Die Gemeinschaft, der [...] Bakunin [und] Marx [...] nachtrauerten oder die sie herbeisehnten, wird als Einswerdung gedacht, und diese Kommunion vollzieht sich in ihrem Ursprung wie in ihrem Ende im mystischen Leib Christi.“³¹

Nancy verwirft eben jene Vorstellung, dass Gemeinschaften positiv als Werk hergestellt oder objektiviert werden könnten. Gleichwohl ist meines Erachtens seine eigene Konzeption zu weitläufig. Im Rückgang auf Heideggers Mit-Sein gelangt Nancy zu dem Minimalbegriff einer Gemeinschaft der Existenz. Durch diese sozialontologische Wende ufernt Gemeinschaft jedoch zu einem überzeitlichen Phänomen aus, das es immer schon gab. Man kann sagen, dass Nancy eine ko-existentielle Ontologie begründet, an deren Grund und lang vor jeder Gesellschaftlichkeit oder Interessenvermittlung das Mit-Sein steht. Dieses Mit-Sein sollte nicht als ein Untertyp des Seins missverstanden werden, vielmehr sei alles immer bereits mit etwas anderem. Mit dem für jede singuläre Existenz notwendigen Durchbrechen der eigenen Immanenz – der Ekstase „gelangt das Sein ‘selbst’ schließlich dazu, sich als Beziehung zu bestimmen, als Nicht-Absolutheit, und wenn man so will [...] als Gemeinschaft“.³²

In Anbetracht dieser Ontologisierung von Gemeinschaft trifft das, was Étienne Balibar und Frieder Otto Wolf allgemein für die links-heideggerianische Philosophie feststellen, im Speziellen auf Nancys Gemeinschaftsdenken zu: Dieser Theoriestrang, der in Figuren des Nicht-Verhältnisses, der ontisch-ontologischen Differenz, der Öffnung, denkt, „führt unvermeidlich dazu, dass die Einbeziehung der in der konkreten historischen Wirklichkeit bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen in das Denken vernachlässigt wird“.³³

30 Nancy (1988), S. 13.

31 Nancy (1988), S. 28.

32 Nancy (1988), S. 20.

33 Balibar (2013), S. 15.

Die vorliegende Arbeit knüpft an diese Kritik an. Denn innerhalb der gegenwärtigen Philosophie zu Gemeinschaft, insbesondere den ideengeschichtlichen Darstellungen und Genealogien, ist es auffällig, dass der Traditionsstrang der Sozialphilosophie „der konkreten historischen Wirklichkeit“ zwar Erwähnung, aber keine sachgemäße Bearbeitung findet.³⁴ In den sachorientierten Darstellungen findet sich in der Regel eine Diskussion verschiedener Standpunkte zu Gemeinschaft von Aristoteles, dem Liberalismus Rawls' über den Kommunitarismus, bis hin zur oben erwähnten dekonstruktivistischen Debatte, wohingegen eine Beschäftigung mit dem Anarchismus und Kommunismus kaum stattfindet.³⁵ In der zeitgenössischen philosophischen Diskussion ist zwar das Paradigma einer Ideengeschichte und Genealogie der Gemeinschaft verbreitet, dennoch lassen sich nur vereinzelt Ausführungen und keine tieferen Analysen und Interpretationen zur frühen Philosophie des Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus finden.³⁶ Dieses Schweigen des Gemeinschaftsdiskurses ist umso erstaunlicher, da die Sozialphilosophie eines Bakunins und Marx' in Form der anarchistischen, sozialistischen und kommunistischen Bewegungen zugleich mit einer politischen Praxis der Gemeinschaft im 19. und 20. Jahrhundert verbunden war. Ihre Niederlage und ihr Scheitern müssen zweifelsohne in eine Reflexion über die Armut an Gemeinschaft einfließen. Die wichtigsten Ausnahmen innerhalb der Gemeinschaftsdiskurse bilden neben Nancy, Maurice Blanchot³⁷ und Axel Honneth³⁸. Die Philosophie des Anarchismus bleibt aber weiterhin weitgehend außerhalb der akademischen Debatten.³⁹

Beispielhaft für dieses Schweigen kann Roberto Espositos Studie *Communitas* gelten. Espositos Betrachtungen des Denkens von Gemeinschaft gehen bis in die Antike zurück und nimmt ihren Ausgang bei Platon und Aristoteles, der *Polis* und der *koinonia*, schlägt einen Bogen über Hobbes, Rousseau, Kant bis hin zu Heideggers 'Mit-sein' und Batailles 'Exzess'.⁴⁰ Obzwar Esposito stark

34 Für einen Überblick vgl. Honneth (1993); Forst (1994); Brumlik/Brunkhorst (1995a); Delanty (2010); Gertenbach u. a. (2010).

35 Vgl. Delanty (2010); Gertenbach u. a. (2010).

36 So beispielsweise bei Vogl (1994b); Böckelmann/Morgenroth (2008); Spitta (2014).

37 Blanchot (2015).

38 Honneth (2017); Honneth (2020).

39 Eine Ausnahme bilden Todd May (May (1994)) und Saul Newman (Newman (2007)) als wichtige Vertreter des Postanarchismus, allerdings spielt bei ihnen die Frage der Gemeinschaft keine zentrale Rolle.

40 Esposito (2004).

auf Nancy Bezug nimmt, vermisst man jene sozialistische, anarchistische und kommunistische Tradition in seiner Studie.

In Anbetracht dessen scheint es mir notwendig, in dieser Arbeit diese Forschungslücke zu schließen und zu fragen, welche Formen und Konzeptionen der Gemeinschaft sich bei Bakunin und Marx finden.

Trotz der Kritik an der gegenwärtigen dekonstruktivistischen Debatte bin ich aber überzeugt, dass man keineswegs hinter die Kritik Nancys an Immanenz, Essentialismus und Produktivismus der Gemeinschaft zurückfallen darf, da sonst jener verhängnisvolle Totalitarismus reproduziert würde. Vor diesem Hintergrund ist gleichwohl Joseph Vogls kritischer Ausführung zuzustimmen, dass aufgrund der eingangs erwähnten Armut und Ambivalenz von Gemeinschaft, „in der sich die Leitbilder eines guten, kollektiven Lebens immer wieder zu einem Basismotiv totalitärer, völkischer oder nationaler Hypostasen verdichtet haben“, es umso dringlicher ist, „am Gemeinschaftsbegriff in einer Weise festhalten, die dessen Desymbolisierung anstrebt und die machtgestützten Rituale politisch-sozialer Identitätsstiftungen unterläuft“.⁴¹ Denn nur in einer solchen Negation am Gemeinschaftsbegriff ließen sich mögliche Wege aus der Armut an Gemeinschaft andeuten.

1.2 Fragestellungen

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage nach Formen der Gemeinschaft bei Bakunin und Marx. Es soll ihnen keine fertige Konzeption von Gemeinschaft gegenübergestellt werden, sondern es sollen Konzeptionen der Gemeinschaft aus den Werken selbst erarbeitet werden.

Konkret richte ich vier Fragen in Bezug auf *Formen, Funktionen, Relationen* und *Kritik* an die frühen Werke Bakunins und Marx', die sich einerseits aus Carl Schmitts Ausführungen zum Gemeinschaftsbegriff als zweigliedriger Unterscheidung zum anderen aus der gegenwärtigen, kritischen Gemeinschaftsphilosophie im Anschluss an Nancy ergeben:

1. *Welche Formen von Gemeinschaft und entsprechende Konzeptionen lassen sich in Marx' und Bakunins Frühwerk ausweisen?* Hier geht es zunächst um den Aufweis, dass Formen gemeinschaftlicher Verbundenheit, Organisation oder Utopien in den Frühwerken eine Rolle spielen. Ausgehend davon sollen die Konzeptionen dieser Gemeinschaften erfasst werden. Durch welche Mechanismen der Vergemeinschaftung konstituieren sich diese Gemeinschaften,

⁴¹ Vogl (1994a), S. 10.

was ist ihr Gemeinsames, und auf welche sozialen Entitäten beziehen sich die Gemeinschaftsformen?

2. *Welche Funktionen erfüllen diese Gemeinschaftsformen in den Texten?* Mit dieser Frage möchte ich die Perspektive auf den Sinn der Gemeinschaftsformen in den Texten legen. Handelt es sich bei ihnen um Gemeinschaften, die bestehen oder unmittelbar konstituiert werden sollen? Und stellen die Texte daher eine Anrufung einer konkreten Gruppe zur Gemeinschaft dar? Oder bilden Formen der Gemeinschaft vielmehr den impliziten oder expliziten Maßstab der Kritik an Staat und Gesellschaft? Ist Gemeinschaft bloßer Platzhalter für das 'gute Leben' oder geht es konzeptionell um Gemeinschaft? Besitzt Gemeinschaft einen eigenen Wert oder ist sie in eine Zweck-Mittel-Relation eingebettet?
3. *Wie verhalten sich die Konzeptionen von Gemeinschaft zu anderen normativ-politischen Legitimationsgrundlagen und anderen Modi des Sozialen?* Gemeinschaft ist als Konzeption zugleich ein normativer Begriff des Sozialen mit impliziten Werten und Prinzipien. Als ein solcher steht er unmittelbar in einem Verhältnis mit anderen sozialen Normordnungen und Normparadigmen, wie der ständischen oder bürgerlichen Gesellschaft, dem absolutistischen und konstitutionellen Staat, dem bürgerlichen Recht, der kapitalistischen Lohnarbeit und der feudalen Leibeigenschaft. Gefragt wird, wie sich dieses Verhältnis zwischen Gemeinschaft und anderen normativ-politischen Legitimationsgrundlagen und Modi des Sozialen darstellt: Ist es eines des gegenseitigen Ausschlusses, der Aufhebung des einen im anderen oder der Ergänzung und Bereicherung? Löst Gemeinschaft andere Formen der sozialen Vermittlung, beispielsweise durch ein Unmittelbarkeitsparadigma, auf, oder ist sie eine Form des Sozialen neben anderen?
4. *Welche kritischen Implikationen besitzen diese Gemeinschaftskonzeptionen gegenüber ihren jeweiligen antagonistischen Sozialordnungen?* Anhand der spezifischen Relationalität des Gegensatzes soll gefragt werden, welche gemessen am Maßstab der Gemeinschaft Negative die jeweiligen sozialen Ordnungen auszeichnen. D. h. welche Ideologien, sozialen Techniken und Herrschaftskomplexe werden an den jeweiligen sozialen Ordnungen sichtbar, wenn sie in einem Gegensatz zu Formen der Gemeinschaft treten.

1.3 Aufbau

Die Arbeit ist in sieben Kapitel gegliedert, die sich thematisch in drei Teile zusammenfassen lassen. Der erste Teil (Kap. 2) stellt die Interpretation der frühen Werke Bakunins (Kap. 2–4) dar. Der zweite Teil widmet sich entsprechend Marx

(Kap. 5–6), während der letzte Teil (Kap. 7) eine Diskussion der Gemeinschaftsformen und -konzeptionen bei Bakunin und Marx, sowie eine knappe Skizzierung von Anknüpfungspunkten für heutige Debatten umfasst.

Sowohl für den Teil zu Bakunin wie auch für den Teil zu Marx gilt, dass die Schriften in ihren spezifischen Kontext eingeordnet und für die Fragestellungen wichtige Bezüge hergestellt werden. Aufgrund der hier angewendeten Methodik des *close readings* werden lediglich die frühen Schriften der Autoren zwischen 1838 bis 1844 behandelt. Ferner werden Analysen längerer Passagen zu Hegel, anderen Linkshegelianern und den französischen Sozialisten gerade bei Bakunin und Marx aufgrund ihres eklektischen Stils und ihrer starken Verbindung zu der linkshegelianischen und der kommunistischen Bewegung nötig.

Entsprechend dem chronologischen Vorgehen beginnt Kapitel 2 mit den Frühschriften Bakunins in der Periode 1838 bis 1840. Diese 'russische' Periode setzt an mit Bakunins *Vorwort zu den Gymnasialreden Hegels*, seiner ersten selbstständigen philosophischen Publikation (Kap. 2.1). Im Spannungsfeld zwischen Romantik, Autokratie und Orthodoxie einerseits und einem modifizierten, kritischen Hegelianismus Bakunins andererseits kann Gemeinschaft nicht nur als Maßstab der Kritik an den russischen Verhältnissen ausgewiesen, sondern darüber hinaus auch eine konkrete Gemeinschaftsform aus dem Text erarbeitet werden: die *Bildungsgemeinschaft*. Der wichtigste Bezug zu Bakunins Hegelianismus bildet die Anerkennung aus der *Phänomenologie des Geistes*. Diesem bleibt Bakunin auch in den folgenden beiden Schriften von 1840 treu (Kap. 2.2). Die Abhandlung *Über die Philosophie* von 1840 ist in zwei Teile unterteilt und greift Topoi aus dem *Vorwort* von 1838 auf, wenngleich es sich hier stärker um wissenschaftstheoretische Ausführungen handelt. Gleichwohl interpretiert Bakunin Hegel in Hinblick auf eine gemeinschaftliche Versöhnung innerhalb einer *Anerkennungsgemeinschaft*, die ich als eine utopische Gemeinschaftsform expliziere. 1840 verlässt Bakunin Russland in Richtung Berlin. Folglich bildet dieses Datum sowohl sachlich als auch biographisch einen Einschnitt.

Angesichts der deutlich veränderten Verhältnisse, in denen Bakunin sich politisch, aber vor allem philosophisch ab 1840 bewegt, stellt Kap. 3 ein Zwischenkapitel dar, das in die linkshegelianischen Debatten einführt. Bakunin, nunmehr mit den deutschen Debatten bestens vertraut, tritt 1842 wieder mit einer seiner wichtigsten Schriften publizistisch in Erscheinung: *Die Reaktion in Deutschland* übertrifft viele vorhergegangene linkshegelianische Polemiken an Zuspitzung und Radikalität (Kap. 4.1). Dieses prä-anarchistische Manifest bedeutet eine Aufgabe des bisherigen Hegelianismus in Form einer Verschärfung des Negativen in der Dialektik. Allein am Ende eines von mir als eschatologisch

interpretierten Prozesses der Negation und Destruktion macht Bakunin die Möglichkeit der Versöhnung aus. Die religiös konzipierte Gemeinschaft am Ende der Dialektik stellt den Höhepunkt von Bakunins identitätslogischen Gemeinschaftskonzeptionen dar. Ferner steht die *Reaktion in Deutschland* sinnbildlich für den Übergang vieler Linkshegelianer von der Philosophie zur Politik. Die sogenannte Praxiswende vollzieht Bakunin souverän und konsequent, indem er eine revolutionäre Kampfgemeinschaft der Armen und Entrechteten sowie der Intellektuellen beschwört. Dieser politischen Ausrichtung wird Bakunin bis an sein Lebensende treu bleiben, wenngleich sich die 1842 bloß abstrakt gehaltenen Ausführungen 1843 konkretisieren. In der Artikelserie *Über Kommunismus und Philosophie* kritisiert Bakunin die kommunistische Bewegung um Wilhelm Weitling, wenngleich dieser Artikel vor allem eine Würdigung Weitlings bedeutet (Kap. 4.3). Bakunin wird 1843 zum Sozialrevolutionär. Den geläuterten Kommunismus, für den Bakunin nunmehr steht, interpretiere ich als utopische Gemeinschaftsform, die eine Ergänzung der Konzeption von 1842 darzustellen scheint; die 'kommunistische Bewegung' und das 'Proletariat' bedeuten eine Konkretisierung der Begrifflichkeiten und Bezugsgrößen, wenngleich die Grundlinien der Konzeption von 1842 folgen. Nach 1843 wird Bakunin allein kleinere politische Texte publizieren, weshalb mit *Über Kommunismus und Philosophie* das Kapitel zu Bakunin abgeschlossen wird.

Marx erste für diese Arbeit relevante Publikation datiert aufs Jahr 1843 und ist zugleich einer der schwierigsten Texte von Marx, die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Diese Schrift interpretiere ich als *prä-anarchistische* Philosophie. Das Volk wird bei Marx 1843 zum Subjekt-Objekt, das sich in einer gemeinschaftlichen Demokratie selbst verwirklicht. Die Immanenz von Gemeinschaft erreicht in dieser Konzeption Marx' ihren Höhepunkt, und zugleich stellt sie die wichtigste anarchistische Konzeption des Linkshegelianismus dar, wie im Zwischenresümee (Kap. 5.2) dargestellt wird. In diesem Kontext findet eine Parallelisierung mit Rancière und Rousseau statt, um die spezifisch Marxsche Gemeinschaftskonzeption des Volkes herauszuarbeiten.

Ähnlich wie Bakunins Reise von St. Petersburg nach Berlin bedeutet auch Marx' Emigration nach Paris Ende 1843 einen deutlichen Einschnitt. Aufgrund der Komplexität der Marxschen Gedankengänge werden hier dieselben Schriften dieser Periode (1843–1844) innerhalb zweier Kapitel behandelt: Das Kapitel *Von der Staatskritik zum Kommunismus* (Kap. 6.1) analysiert und interpretiert die Entwicklung der Marxschen Kritik an Staat, bürgerlicher Gesellschaft, dem Recht sowie des Geldes und der entfremdeten Arbeit auf Basis der Schriften *Zur Judenfrage*, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, den *Ökonomisch-*

Philosophischen Manuskripten sowie den dazuzählenden *Mill-Exzerpten*. Aus der Kritik wird so ex negativo eine Skizze des Seinsollenden entworfen, das Marx aber schließlich 1844 in den *Mill-Exzerpten* (Kap. 6.1.4) separat darstellt. Deutlich verwandt mit Bakunins *Anerkennungsgemeinschaft* zeichnet Marx hier das Bild einer gemeinschaftlich verbundenen Gesellschaft, die sich ferner ökonomisch als Arbeits-, Schenkungs- und Genussgemeinschaft fassen lässt. Gemeinschaft und Gesellschaft werden bei Marx nicht gegeneinander ausgespielt, sondern am Maßstab sozialer Praxis als unterschiedlich Modi der menschlichen Gesellschaftlichkeit erfasst. Diese utopische Gemeinschaft bildet zweifellos die gelungenste Gemeinschaftsform in dieser Arbeit.

Die Entwicklung der Marxschen *Kampfgemeinschaft* wird im Kapitel *Die Entdeckung des Proletariats* nachvollzogen. Das Volk als soziale Bezugsgröße ist bald vergessen und an seine Stelle tritt das Proletariat. In diesem Kapitel interpretiere ich Marx' Klassenkampfschema als Formen der Vergemeinschaftung und hebe ferner ihre religiöse Sprache hervor, die ich als Ausdruck von Marx' Unfähigkeit lese, Vergemeinschaftung, ihre Affekte und Emotionen in 'seiner' Sprache wiederzugeben. Das Proletariat als Kampfgemeinschaft zeichnet sich darüber hinaus durch eine höhere Eigenwertigkeit aus als Bakunins entsprechende Konzeption. Wenngleich es interessant wäre, den Textkorpus von Marx bis hin zur *Deutschen Ideologie* auszuweiten, würde das den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb der Teil zu Marx mit den *Mill-Exzerpten* und dem anschließenden Resümee endet.

Das Ende der Arbeit (Kap. 7) besteht nach einer Zusammenführung und einem Vergleich der Gemeinschaftsformen und -konzeptionen in dem Versuch, auf die eingangs gestellte Frage: „*Sind der Sozialphilosophie Bakunins und Marx' jene destruktiven Potenziale des Gemeinschaftsdenkens eingeschrieben oder lassen sich auch alternative Anknüpfungspunkte bei ihnen finden?*“, die jeweilige Antwort Bakunins und Marx' zu formulieren (Kap. 7.2). Philosophie und Gemeinschaft verschränken sich bei Bakunin und Marx in einer dialektischen Konstellation aus Kritik, philosophischen Prinzipien und Praxis. Gemeinschaft ist dabei bei beiden Autoren untrennbar mit den gesellschaftlichen Antagonismen im Allgemeinen und mit dem Proletariat im Speziellen verbunden. Armut an Gemeinschaft weicht damit der schöpferischen Immanenz der Gemeinschaft im Proletariat, die ich ferner als eine Umwertung der Kategorie des 'Pöbels' aus Hegels Philosophie begreife.