

Metadata of the chapter that will be visualized online

Chapter Title	Gesellschaftliche Gemeinschaft bei Talcott Parsons und Hegel	
Copyright Year	2019	
Copyright Holder	Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature	
Corresponding Author	Family Name	Opielka
	Particle	
	Given Name	Michael
	Suffix	
	Organization/University	ISÖ – Institut für Sozialökologie gGmbH/Ernst-Abbe-Hochschule
	City	Siegburg/Jena
	Country	Deutschland
	Email	michael.opielka@isoe.org
Zusammenfassung	Zunächst wird der gesellschaftliche Gemeinschaftsbegriff bei Tönnies und Parsons skizzenhaft rekonstruiert. Dabei wird erkennbar, dass Gemeinschaft zugleich ein Subsystem der Gesellschaft wie ein komplexes Set von Handlungsmodalitäten und -erwartungen gerade auch in modernen Gesellschaften bedeutet. Im zweiten Schritt wird der Hegelsche Begriff von Gemeinschaft insoweit rekonstruiert, als Hegel zwar diesen Begriff nicht verwendete, den Sachverhalt jedoch sehr wohl. Dies wird im dritten Schritt mit einem systematischen Blick auf die Kontroverse Liberalismus vs. Kommunitarismus verbunden.	
Schlüsselwörter (separated by “-”)	Gemeinschaft - Identität - Kommunitarismus - Soziologie - Parsons - Hegel - Sozialtheorie	



Gesellschaftliche Gemeinschaft bei Talcott Parsons und Hegel

Michael Opielka

Inhalt

1	Zur Soziologie der Gemeinschaft nach Tönnies und Parsons	2
2	Gemeinschaft und Staat nach Hegel	10
3	Parsons, Hegel und Kommunitarismus	14
	Literatur	16

Zusammenfassung

Zunächst wird der gesellschaftliche Gemeinschaftsbegriff bei Tönnies und Parsons skizzenhaft rekonstruiert. Dabei wird erkennbar, dass Gemeinschaft zugleich ein Subsystem der Gesellschaft wie ein komplexes Set von Handlungsmodalitäten und -erwartungen gerade auch in modernen Gesellschaften bedeutet. Im zweiten Schritt wird der Hegelsche Begriff von Gemeinschaft insoweit rekonstruiert, als Hegel zwar diesen Begriff nicht verwendete, den Sachverhalt jedoch sehr wohl. Dies wird im dritten Schritt mit einem systematischen Blick auf die Kontroverse Liberalismus vs. Kommunitarismus verbunden.

Schlüsselwörter

Gemeinschaft · Identität · Kommunitarismus · Soziologie · Parsons · Hegel · Sozialtheorie

In *Gemeinschaft in Gesellschaft – Soziologie nach Hegel und Parsons* (Opielka 2006a) habe ich versucht, die seit Ferdinand Tönnies schwärende Diskussion über eine ‚Soziologie der Gemeinschaft‘ und die Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus durch einen Theorievorschlag voran zu bringen, der sich auf Talcott Parsons und Georg Wilhelm Friedrich Hegel bezieht (vgl. Opielka 1990,

M. Opielka (✉)

ISÖ – Institut für Sozialökologie gGmbH/Ernst-Abbe-Hochschule, Siegburg/Jena, Deutschland

E-Mail: michael.opielka@isoe.org

2005, 2006b, c). Die Pointe ist dabei das ‚in‘, damit das Programm, Gemeinschaft nicht als Gegenprogramm zu Gesellschaft zu fassen, sondern die ‚gesellschaftliche Gemeinschaft‘ in den Blick zu nehmen, das Subsystem der Gesellschaft und die Handlungselemente mit gemeinschaftlichem Charakter. Die hohe Relevanz dieser Perspektive zeigt das Thema „Identität“, das als Problemanzeiger für gemeinschaftliche Defizite dient (Fukuyama 2019). Zugleich wird der Zusammenhang von Identität und Gemeinschaft von all denen bestritten, denen eine Theorie *der* Gesellschaft aus poststrukturalistischen Erwägungen nicht (mehr) möglich erscheint, ‚Gemeinschaft‘ ist dann nur die Chiffre für eine unerfüllbare, letztlich vormoderne Sehnsucht (Spitta 2013).

1 Zur Soziologie der Gemeinschaft nach Tönnies und Parsons

Dass für Ferdinand Tönnies ‚Gemeinschaft‘ eine soziologische Kategorie ‚in‘ Gesellschaft war, hieße in gewisser Weise Eulen nach Kiel tragen. Eine der bis heute fehlgedeuteten Gegensetzungen lieferte Helmuth Plessner mit seiner 1924 erschienenen Schrift *Grenzen der Gemeinschaft*, einer „Kritik des sozialen Radikalismus“ (Plessner 1981). Tönnies selbst rechnete in einer Besprechung „das geistreiche Büchlein“ zwar „mehr zur Ethik als zur Soziologie“, schrieb aber dennoch: „ich gebe dem Verfasser beinahe in jedem Punkte recht“ (Tönnies 2002, S. 356). Karl-Siegbert Rehberg, der mit Tönnies’ Kategorien bisweilen hart ins Gericht ging, hat in einem Vergleich von Plessners Buch mit Elias’ Zivilisationskonzept auf diese sozialetische performative Differenz auch zu Tönnies hingewiesen, dessen grundsätzliche Gesellschaftsbejahung er nicht (mehr) in Abrede stellt: „Aber sein Buch ist dennoch von unterschwelligem Vorzugswertungen durchzogen und mündet schließlich ja auch in der von Plessner nie geteilten Hoffnung auf eine sozialistisch-genossenschaftliche Vergemeinschaftung, in der das Kontraktuelle und Formale der Gesellschaft wirklich ‚aufgehoben‘ wäre“ (Rehberg 2002, S. 214). Und weiter: „Vor solchen Ambivalenzen war man bei Plessner sicher (der allerdings andere Fallstricke legte, etwa durch seine Nähe zur Carl Schmittschen Auffassung von Politik)“ (Rehberg 2002, S. 214). Sein anti-gemeinschaftlicher Affekt, der auch nach 1924 von Parsons’ Konzeptionen – trotz seines Göttinger Soziologielehrstuhls – unberührt blieb (dies legen auch die Beiträge in Eßbach et al. 2002 nahe), war für die bundesdeutsche Nachkriegssoziologie und ihren Anti-Tönnies-Bias prägend (Opielka 2006a, S. 55 ff.). Wie Wolf Lepenies ziemlich begeistert nachzeichnet, beeinflusste Plessners Gesellschafts-Pathos die westdeutsche politische Kultur der Nachkriegsjahre außerordentlich (Lepenies 2006, S. 405 ff.). Zwei Gesichtspunkte sind hier wichtig: die Konstruktionslogik von Gemeinschaft/Gesellschaft und das Verhältnis von Staatstheorie und Sozialpolitik.

Peter-Ulrich Merz-Benz schließt an Tönnies’ Gedanken aus der *Vorrede zur zweiten Auflage von Gemeinschaft und Gesellschaft* an: „Alle sozialen Gebilde sind Artefakte von psychischer Substanz, ihr soziologischer Begriff muss zugleich psychologischer Begriff sein“ (Tönnies 1979, S. XXXIV). Für Merz-Benz macht

Tönnies „die Willens- oder Affekttheorie zum eigentlichen Fundament des menschlichen Zusammenlebens“ (Merz-Benz 1995, S. 230) und „fernab jeglicher Sozialmetaphysik begreift Tönnies die Gebilde der Sozialwelt weder als höherstufige Personen noch als an sich bestehende Entitäten, sondern einzig als von den Menschen gedachte“ (Merz-Benz 1995, S. 305). Womöglich übertreibt diese Interpretation, wengleich bereits Emile Durkheim in seiner Rezension von *Gemeinschaft und Gesellschaft* und auch später Talcott Parsons vergleichbare Deutungen vornahmen – und ähnlich kritisierten. Auch hier wird eher einer „Sozialmetaphysik“ gefolgt, im Sinne einer „Geistigkeit“ des Sozialen bzw. einer „Durchgeistigung des Sozialen“ (Opielka 2006a, S. 458), wie sie bei Hegel analysiert wurde – was Tönnies in der schon erwähnten Vorrede ähnlich sah: „Das Bedeutende dieses Systemes war, dass es auch und sogar vorzugsweise die *modernen* sozialen Gebilde – Gesellschaft und Staat – als geistig-natürliche zu begreifen, d. i. als notwendig zu erweisen unternahm“ (Tönnies 1979, S. XXVII). Dass Tönnies Hegel dann die „Verherrlichung des Staates“ vorwarf (Tönnies 1979, S. XXVII), also eine Übertreibung, muss man nicht übernehmen (Opielka 2006b). Cornelius Bickel hat korrekt „Tönnies’ ambivalente Stellung zu Hegel und zur Dialektik“ markiert (Bickel 1989, S. 163). Um den ‚Geist‘-Begriff bei Tönnies und dessen sicherlich implizite, freilich – wo explizit – recht geschichtsmetaphysische Konstruktion geht es hier nicht. Vielmehr interessiert im weiteren Fortgang der zweite Gesichtspunkt, sein Staatsverständnis.

Zunächst und wesentlich: Staat und Gemeinschaft werden bei Tönnies ausdrücklich entgegengestellt. Der Staat ist, so in § 29 des dritten Buchs von *Gemeinschaft und Gesellschaft*, „die Gesellschaft *selber* oder die soziale Vernunft, welche mit dem Begriffe des einzelnen vernünftigen gesellschaftlichen Subjektes gegeben ist; die Gesellschaft in ihrer Einheit, nicht als besondere Person außer und neben die übrigen Personen gesetzt, sondern als die absolute Person, in Bezug auf welche die übrigen Personen allein ihre Existenz haben“ (Tönnies 1979, S. 198–199). In diesen von Tönnies als „soziologische Gründe des Naturrechts“ reklamierten Überlegungen klingen vordergründig Hegelsche Gedanken an. Doch Tönnies versteht den Staat – zumindest in seinem Hauptwerk und damit zugleich hinter Hegel zurückfallend, weil mit Marx'schem Reduktionismus – vor allem politisch-ökonomisch: „In Wahrheit ist es der Kürwille aller Verkäufer *wirklicher* Waren, der in Produkten verkörperten Arbeitskräfte. Der Staat ist kapitalistische Institution und bleibt es, wenn er sich für identisch mit der Gesellschaft erklärt. Er hört daher auf, wenn die Arbeiterklasse sich zum Subjekte seines Willens macht, um die kapitalistische Produktion zu zerstören“ (Tönnies 1979, S. 200). In seinem zuerst 1907 erschienenen Buch *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege* resümierte Tönnies entsprechend und melancholisch die Situation des Deutschen Reiches: „Man sah nicht oder wollte nicht sehen, dass der *Staat* kaum weniger als die Gesellschaft von der wachsenden Macht des syndizierten und in der hohen Finanz zentralisierten Großkapitals umklammert wird. [...] Unmessbare Schwierigkeiten und Gefahren sind mit den Übergängen zum Staats- und Gemeinde-, manche auch mit dem zum genossenschaftlichen Sozialismus verbunden“ (Tönnies 1989, S. 148).

Ob sich, wie Bickel optimistisch interpretiert, Tönnies’ „Theorem von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ in dieser [gemeint ist die sozialpolitische, MO] Publizistik

in erkenntniserschließender wie auch in kritischer Absicht“ auswirkt (Bickel 1989, S. 156), muss offen bleiben. Zwar kann das Genossenschaftsprinzip „zur Wiederbelebung gemeinschaftlicher Organisationsformen unter modernen Bedingungen“ (Bickel 1989, S. 156) sicher beitragen, doch ist damit für eine Idee von Sozialpolitik noch wenig gewonnen, es bleibt politisch-ethisch bei einem „Misstrauen gegenüber dem Reform-Potenzial der Staatsbürokratie“ (Bickel 1989, S. 167), das für den monarchischen Obrigkeitsstaat berechtigt war, aber das gemeinschaftliche Moment *innerhalb* des beginnenden Sozialstaats unterschätzte.

Letztlich beruht dieses Misstrauen wohl auch auf elementaren kategorialen Problemen der Tönniesschen Begriffspaarung, vor allem auf der *Unterkomplexität dualer Begrifflichkeiten*, die schon Parsons kritisierte (Parsons 1968). Erwähnenswert erscheint deshalb die von Herman Schmalenbach entwickelte soziologische Kategorie des „Bundes“ als dritte soziale Grundform neben Gemeinschaft und Gesellschaft (Schmalenbach 1922, vgl. dazu Opielka 2006a, S. 37 f.). Schmalenbachs soziologische Phänomenologie reservierte „Gemeinschaft“ für soziale Einheiten, die dem bewussten Gestaltungswillen vorgängig und darin gewissermaßen „unbewusst“, gleichwohl „psychisch“ sein können; aber „unbewusst“ ist, auch als Psychisches, die Basis der Gemeinschaft“ (Schmalenbach 1922, S. 49 f.). Und weiter: „Darauf, dass ‚Unbewusstes‘ die Grundlage von ‚Gemeinschaft‘ ist, beruht, was vielleicht ihre im konkreten Erleben eingreifendste Unterscheidung vom ‚Bunde‘ bildet: die ‚Selbstverständlichkeit‘“ (Schmalenbach 1922, S. 53), was sich darin bemerkbar macht, dass „das Hin-,Gehören‘ wieder alles [ist], was man ‚weiß‘; von ‚Gemeinschafts-Fühlen‘ gibt es da nicht sehr viel“ (ebd., S. 55). Auf die affekttheoretische Grundlegung von Gemeinschaft bei Tönnies machte dagegen, wie bereits erwähnt, auch Merz-Benz aufmerksam. Erstaunlich ist freilich, dass der Schmalenbach-Tönnies-Diskurs von psychoanalytischen Erkenntnissen des Unbewussten – und damit der Genese von Ambivalenzen auch als Folge von Verdrängung – unberührt schien, die nicht nur für mikro- und mesosoziale Gemeinschaftsphänomene, sondern gerade für die Kultur-, also Gesellschaftsanalyse erhebliches Potenzial anbieten (vgl. Smelser 1998; Opielka 2006a, S. 193 ff.). Wenn sich der Phänomenologe Schmalenbach insofern von „psychologischen Theorien“ (Schmalenbach 1922, S. 50) abgrenzt, so mag er dies vielleicht sogar implizit auf Freud beziehen, explizit aber setzt er sich für die Gewinnung seiner Konzeption des „Unbewussten“ besonders positiv mit dem Ansatz (Karl Robert) Eduard von Hartmanns auseinander, an den er auch selber anknüpft (vgl. Schmalenbach 1922, S. 51). Die Tönniessche Gefühls-Gemeinschaft ist für Schmalenbach der „Bund“ – was Tönnies selbst wiederum heftig kritisierte und den „Bund“ seinerseits mit Nachdruck als eine „geistige oder näher moralische Körperschaft von gemeinschaftlichem Charakter“ fasste (Tönnies 1979, S. XLII), in systematischer Sicht als eine Mischform von Gemeinschaft und Gesellschaft. Tönnies unterscheidet nochmals zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen „Bündnissen“ und „Verbindungen“, wobei gleich dem historischen Fortgang von „Gemeinschaft“ zu „Gesellschaft“ ein solcher von „Bündnissen“ zu „Verbindungen“ auftrate: „Die Parallele von Leben und Recht wird demnach zuerst einen Fortgang zeigen von gemeinschaftlichen Verbindungen zu gemeinschaftlichen Bündnisverhältnissen; an deren Stelle treten alsdann gesell-

	Gemeinschaft	Gesellschaft
	historische Phasen	
Bündnisse (Kürwillen)	gemeinschaftliche Bündnisse	gesellschaftliche Bündnisse
Organisationsformen/ Willensformen		
Verbindungen (Wesenwillen)	gemeinschaftliche Verbindungen	gesellschaftliche Verbindungen

Abb. 1 Tönnies' Kombinatorik von „Gemeinschaft und Gesellschaft“. (Quelle: Opielka 2006a, S. 38)

schaftliche Bündnisverhältnisse, und hieraus entstehen endlich gesellschaftliche Verbindungen“, schreibt Tönnies im (synthetischen) Dritten Buch von *Gemeinschaft und Gesellschaft*, den bereits angeführten „Soziologischen Gründen des Naturrechts“ (Tönnies 1979, S. 169). Mit dieser doppelten Dichotomie erzeugt Tönnies (ähnlich wie Parsons' AGIL-Schema) eine Vier-Felder-Matrix (ohne sie selbst zu zeichnen oder so zu benennen) (s. Abb. 1). Den Schmalenbachschen „Bund“ verortet er im Feld 1/2: „gemeinschaftliche ‚Bündnisse‘“, die „am vollkommensten als Freundschaften aufgefasst“ werden sollten (Tönnies 1979, S. 169). Ob es sich bei Tönnies' Begriffen dabei um „Idealtypen“ im Weberschen Sinn, oder, wie er bevorzugte, um „Normalbegriffe“, „Normaltypen“ oder „ideelle Typen“ handelt, kann hier offen bleiben. Der 80-jährige Tönnies hat sich in der Vorrede zur 1935 erschienenen 8. Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft*, die in dieser Form zu Lebzeiten ungedruckt blieb – publiziert wurde nur ein sehr kurzes Vorwort –, nochmals vom Weberschen Begriff des ‚Idealtyps‘ distanziert:

„Was der Verfasser hier und in späteren Schriften über den Staat ausgesprochen hat, unterliegt der Voraussetzung und dem Verständnis dafür, dass es in Anlehnung an den Begriff gemeint war, den ein Mann wie Max Weber mit großem Erfolge als Idealtypus charakterisiert hat; nachdem ich selber schon viel früher die Sache gedacht und dafür das Wort Normalbegriff eingesetzt hatte, um ihn dann in Anlehnung an Weber, um aber Missverständnissen zu wehren, den ‚ideellen Typus‘ nenne, nachdem solche Missverständnisse schon ans Licht getreten waren“ (Tönnies 2005, S. 504).

1925, also knapp zehn Jahre zuvor in der Vorrede zur 6. und 7. Auflage, führt er ebenfalls mit Verweis auf die in seiner Perspektive missverständliche epistemologische Terminologie Webers zur präziseren erkenntnistheoretischen Abgrenzung seiner Kategorien der reinen Soziologie den Begriff des „Normaltypus“ ein (Tönnies 1979, S. XLII). Entscheidend ist für unsere Argumentation, dass Tönnies Organisationsbegriffe einsetzt, die für ein systemisches Verständnis von Gesellschaft nur Näherungen bereithalten.

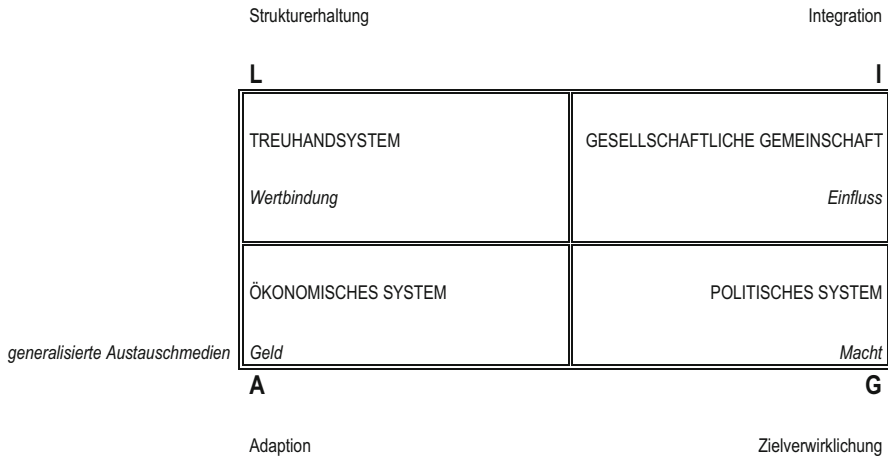


Abb. 2 Das soziale System nach Parsons (AGIL-Schema). (Quelle: Eigene Darstellung in Opielka 2006a, S. 279; siehe auch Parsons 1990, S. 554 und 570)

Es ist Talcott Parsons' Verdienst, den Begriff der *Gemeinschaft* für die moderne Soziologie systematisch erschlossen zu haben. Weitaus prononcierter als in der eher kultur- und verlaufdiagnostischen Perspektive von Ferdinand Tönnies wird die „gesellschaftliche Gemeinschaft“ (societal community) in seiner entfalteten Theorie der funktionalen Differenzierung zu einem *gleichursprünglichen* Element der Gesellschaftsanalyse, neben dem Wirtschafts-, Politik- und Legitimationssystem (siehe Abb. 2) – also keineswegs als „vopolitisch“, sondern neben der Politik etc. als logisch eigenständig. Der Gedanke der Gleichursprünglichkeit und damit Unreduzierbarkeit ist für eine handlungssystemische, differenzierungstheoretische Perspektive zentral. Er widerspricht insbesondere den Annahmen eines (radikalen) methodologischen Individualismus (dazu ausführlich Opielka 2006a).

Dass die bei Parsons als ‚Integration‘ bestimmte Funktion des Gemeinschafts-systems für die moderne Gesellschaft konstitutiv ist, hat er in seinem letzten, erst lange nach seinem Tod veröffentlichten Buch-Manuskript *The American Societal Community* entlang mehrerer inhaltlicher Felder rekonstruiert (Parsons 1979, 2007). In Bezug auf die Sozialpolitik beschränken sich Parsons' analytische Überlegungen auf eine Erweiterung der Marshallschen Evolution von Bürgerschaft (Opielka 2006a, S. 432 ff.; Marshall 1992). Aus gemeinschaftssoziologischer Perspektive erscheint für Parsons eine Analyse der Funktion des modernen Nationalstaats daher hinsichtlich der Rolle der Sozialpolitik und der Gestaltung der Demokratie bedeutungsvoll.

Bereits intuitiv liegt es nahe, die Sozialpolitik als eine moderne Vergemeinschaftungsform zu begreifen, als eine Erweiterung traditionell im Familiensystem verankerter Solidaritätsfunktionen auf das nationalstaatlich integrierte System Gesellschaft. In modernisierungstheoretischen Analysen geschieht dies stets, unterdessen verknüpft mit hoch komplexen und aggregierten Massendaten. Demgegenüber wird

die Rolle der Demokratie seltener mit der gemeinschaftlichen Systemebene moderner Gesellschaften verbunden. Üblicherweise gilt Demokratie als Gegenstand des politischen Teilsystems. Allerdings hat die ‚Sozialkapital‘-Forschung (Putnam 2001; Offe 2019; Rothstein 2001; vgl. Opielka 2006a, S. 424 ff.) den kulturellen Einbettungsbedarf der Demokratie in gemeinschaftliche Interaktions-, Normen- und Wertekontexte betont, ähnlich auch die in der Politikwissenschaft schon etwas länger reüssierende ‚Politische Kulturforschung‘. Während Parsons’ Gemeinschaftskonzept in letzterer teils explizit aufgegriffen wird (Eckstein 1996; Berg-Schlösser 2004, S. 12 ff.; Almond und Verba 1980), schien es vielen – gerade auch soziologischen – Autoren bislang zu unklar, um es ertragreich für die empirische Staats- und Demokratieforschung verwenden zu können.

Dazu dürften nicht nur die fehlende Kenntnis des entfaltetsten, aber erst spät veröffentlichten (Parsons 2007) Beitrags Parsons’ zur Gemeinschaftstheorie beigetragen haben, sondern auch systematische, theoriekonstruktive Probleme: Parsons’ Systemprogramm ist womöglich zu abstrakt. Unterhalb der vier großen Handlungssysteme der Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, gesellschaftliche Gemeinschaft, Treuhandsystem), die man sich noch vorstellen kann und deren Unterscheidung in Variation von vielen Soziologen aufgegriffen wurde, finden sich überwiegend Funktions- oder Prozessbeschreibungen, aber kaum institutionenbezogene Systemelemente: beispielsweise „Allokation von Loyalitäten auf vielfältig ausgewogene Fertigkeiten und Möglichkeiten“ usf. als A-Level der „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ in der „Struktur des Sozialsystems“ (Parsons 1990, S. 557; siehe Abb. 3). Daran hat auch der bisher elaborierteste Versuch einer neoparsonianischen Weiterentwicklung bei Richard Münch wenig geändert. Als die vier Untersysteme des Gemeinschaftssystems figurieren bei ihm entweder vier Inklusionstypen (ökonomisch, politisch, sozial, sozial-kulturell), die institutionell blass bleiben (Münch 1984, S. 300), oder später „zivilgesellschaftliche Organisation“, „Pluralismus“ und „kompetitiver Voluntarismus“, was sich empirisch auch nicht leicht übersetzen lässt (Münch 2002, S. 447 ff.).

Um das zu ändern, sollte Parsons’ Theorieprogramm fortgeschrieben werden. In einem neueren Versuch, der Parsons’ Gemeinschaftskonzept durch einen Rekurs auf Hegels Systemprogramm dynamisiert (Opielka 2006a), wird deshalb argumentiert, dass die gemeinschaftliche Handlungs- und Systemebene stets durch kommunikatives Handeln konstituiert wird – bei Parsons ist vom ‚integrativen‘ Handeln die Rede, was empirisch vage bleibt – und sich im Gesellschaftssystem in die weiteren Subsysteme „Hilfe“, „Bildung“, „Öffentlichkeit“ und „Kunst“ ausdifferenziert (siehe Abb. 4). Der Gedanke der reflexionstheoretischen Stufung von Handlungssystemen verdankt sich dabei dem Sozialphilosophen Johannes Heinrichs, der ihn in seinem 1976 erschienenen und lange vergriffenen Buch ‚Reflexion als soziales System‘ entwickelte (Heinrichs 1976, 2005).

Soziale Systeme müssen in dieser an Parsons AGIL-Theorie anschließenden Perspektive vier grundlegende Problemdimensionen berücksichtigen, wenn sie integriert und das heißt über einen Zeitraum hin stabil sein sollen. Zum ersten geht es im Prozess des sozialen Lebens um das *Problem der Anpassung an die Objektivwelt* und um ihre Gestaltung durch Technologien und wirtschaftliches Handeln. Es stellt sich

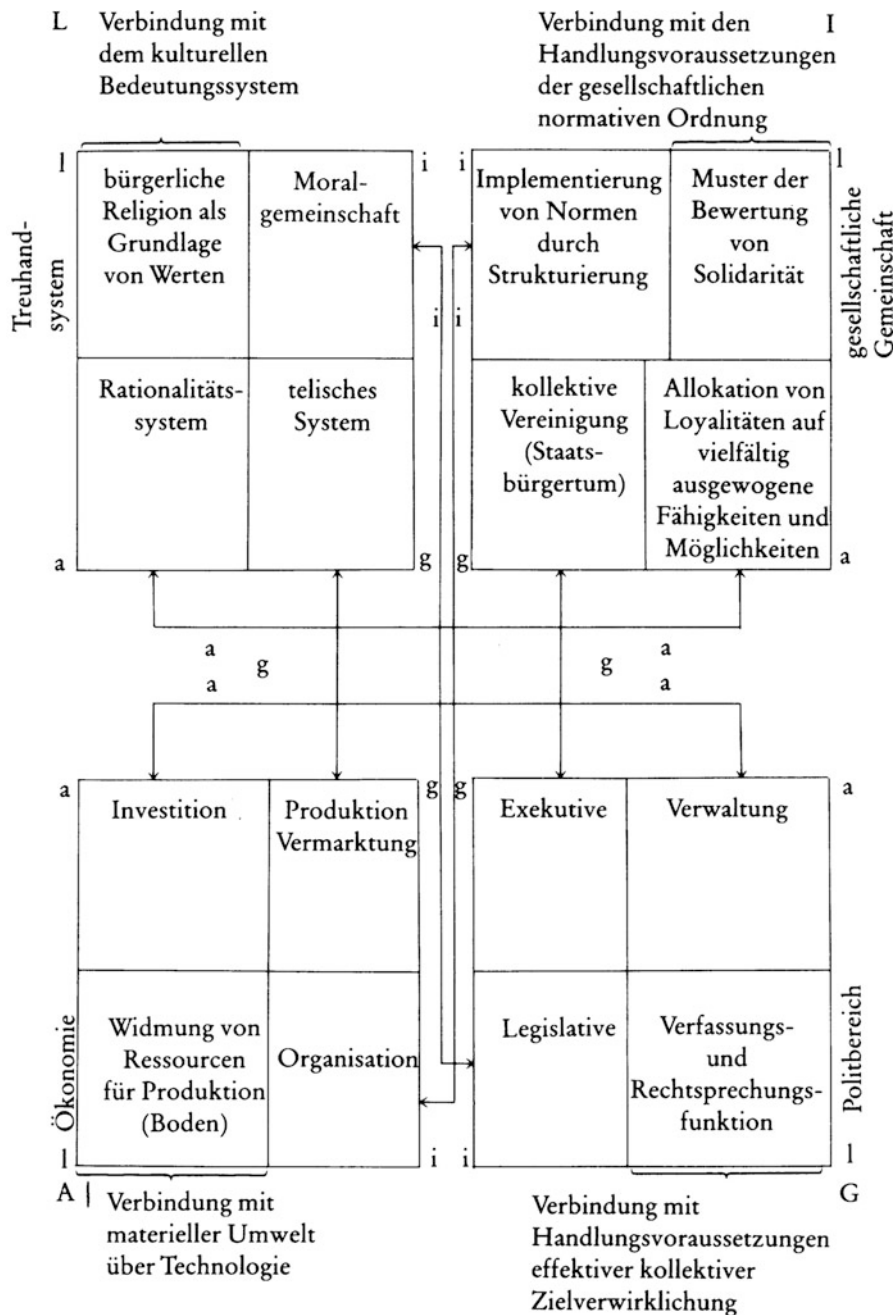


Abb. 3 Struktur des Sozialsystems nach Parsons (AGIL-Schema). (Quelle: Parsons 1990, S. 557)

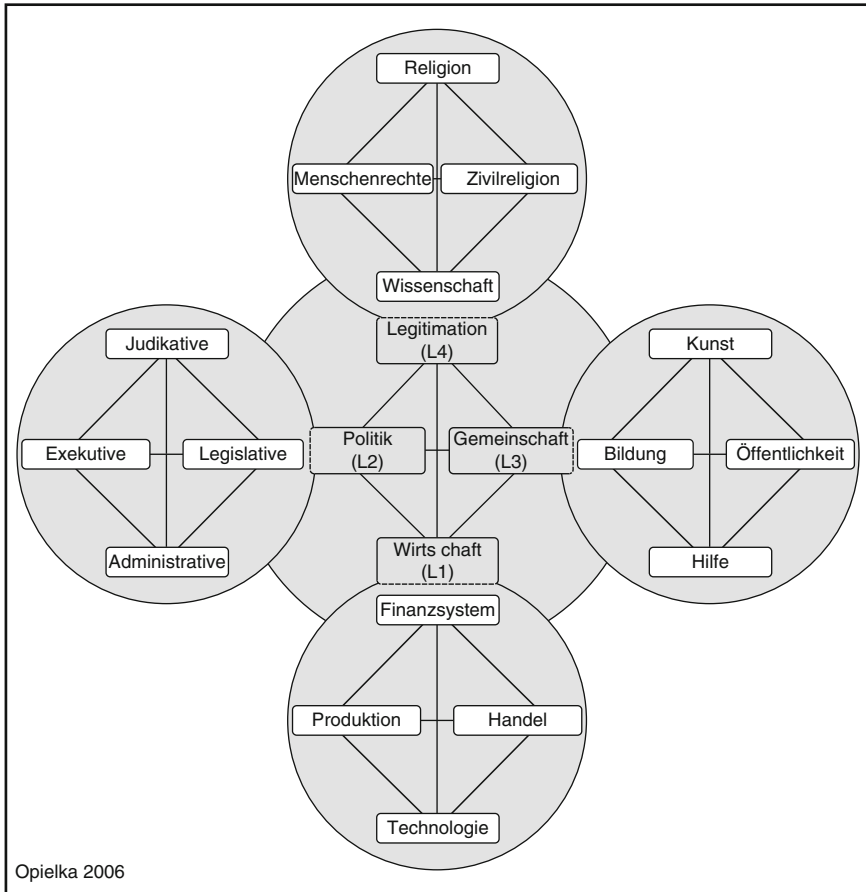


Abb. 4 Das Gemeinschaftssystem der Gesellschaft innerhalb der Viergliederung der Subsysteme der modernen Gesellschaft. (Quelle: Opielka 2006a, S. 167)

zweitens das *Problem des Umgangs mit Interessen und Macht* sowie um ihre soziale Gestaltung durch politisches Handeln. Als drittes muss das *Problem der Kommunikation der Mitglieder des sozialen Systems* gelöst werden. Hier sind Gestaltungsformen für die zwischenmenschlichen Beziehungen und ihre Hervorbringung durch Sozialisationsprozesse notwendig. Es handelt sich dabei um die soziale Organisation affektiver Bedürfnisse, des Weiteren aber auch um die soziale Organisation von Prozessen gegenseitiger Anerkennung und von Kommunikation im engeren Sinn. Diese Organisation erfolgt durch gemeinschaftliches Handeln. Schließlich muss viertens das *Problem des Sinnbezugs* in zweierlei Hinsicht gelöst werden: soziales Handeln im weitesten Sinn muss selbst gedeutet werden und Kommunikation darüber muss möglich sein, ob nun eher metaphorisch oder in wissenschaftlicher Strenge. Und die Beziehung zu nicht-sozialen Sinnquellen – das Absolute, Göttliche – muss gestaltet werden. Dies geschieht durch legitimatorisches Handeln. Entsprechend

dieser Problemsicht spreche ich deshalb von den vier Dimensionen des sozialen Handelns: der adaptiven, der strategischen, der kommunikativen und der metakommunikativen Dimension. In Bezug auf das System Gesellschaft spreche ich von den vier Dimensionen des wirtschaftlichen, politischen, gemeinschaftlichen und legitimatorischen Handelns (Level 1 bis 4). Die Vierstufigkeit von Handlungen konstituiert die *Viergliederung* sozialer (und anderer) Handlungssysteme, hier die Gesellschaft.

Anders als die von Parsons vertretene These, wonach die Integration eines sozialen Systems immer auf Level 3 erfolgt (im Gesellschaftssystem hat das Gemeinschaftssystem die Funktion ‚integration‘), scheint innerhalb der in Opielka 2006a skizzierten Theorie der Viergliederung die weiter reichende These plausibler, wonach die Integration eines sozialen Systems – hier der Gesellschaft – durch *alle* vier Systemfunktionen erfolgt (vgl. Peters 1993, S. 114; Münch 1995). Man könnte von *multipler* oder *Vierfachintegration* sprechen. Hier soll die Vermutung angeführt werden, wonach die vier Integrationsformen – entsprechend ihrer handlungstheoretischen Fundierung – je spezifisch und nicht aufeinander reduzierbar sind (ähnlich argumentiert auch Luhmann). Ein soziales System benötigt immer alle vier Integrationsformen und sucht nach einer Balance, die – je nach Differenzierungsgrad und Umweltbeziehungen – unterschiedlich gestaltet sein kann; Integration ist damit ein „Erfolgsbegriff“ (Peters 1993, S. 92), sie kann misslingen und das Scheitern von Integration auf einer Ebene bedeutet nicht zwangsläufig Auflösung des Systems.

Die *Interpenetration* des politischen Systems mit den gemeinschaftlichen Subsystemen „Hilfe“ und „Öffentlichkeit“ ist das hier interessierende Problem für eine gesellschaftliche Konzeption von Gemeinschaft, die erste konstituiert die Sozialpolitik, die zweite die Demokratie. Es geht also nicht nur um Autonomisierung funktional differenzierter Subsysteme wie Politik und Gemeinschaft, sondern um die Dialektik von Differenzierung und Integration *durch* Interpenetration.

2 Gemeinschaft und Staat nach Hegel

Neben seiner geisteswissenschaftlichen Wahrheitstheorie ist Hegels Staatstheorie nach wie vor der zweite Rubikon eines Denkens nach ihm. Ohne Nachvollzug der dialektischen Theorie des Geistes bleiben zentrale Sätze mystisch: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee (. . .) An der *Sitte* hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewusstsein* des Einzelnen, dem Wissen und der Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substanzielle Freiheit* hat“ (Hegel 1999, S. 207–208). Im Nachvollzug freilich gewinnt Hegels Theorie des Staates eine geradezu atemberaubende Modernität. Was soll der Staat? In der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erklärt Hegel dessen Begründung als Reich der Freiheit: „Dies, dass ein Dasein überhaupt, *Dasein* des *freien Willens* ist, ist das *Recht* – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee“ (Hegel 1999, S. 45). Ein ‚wahrer Staat‘ ist derjenige, der dieser Bestimmung folgt: „Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, dass die Objektivität mit dem Begriff identisch ist.

Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem *wahren* Staat oder von einem *wahren* Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind *wahr*, wenn sie das sind, was sie sein *sollen*, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht. So aufgefasst ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird“ (Hegel 1970, S. 369, Zusatz zu § 213 der Encyclopädie).

Bevor versucht werden kann, ein Verständnis des Kerns der Hegelschen Staatstheorie zu entwickeln, gilt es auch heute das Argument zu entkräften, bereits dieser Versuch erfolge „nur um den Preis der Unterbietung unserer nachmetaphysischen Rationalitätsstandards“. So lautet jedenfalls das Honnethsche Verdikt gegen einen Versuch, die *Rechtsphilosophie* „gemäß ihrer eigenen methodischen Standards zu aktualisieren und dabei zugleich den Hegelschen Staatsbegriff zu rehabilitieren“. Honneth begnügt sich „nachmetaphysisch“ und insoweit als Schüler von Habermas (1990) mit einem „bescheidenerem Ziel“, für das „weder der substantialistische Staatsbegriff noch die operativen Anweisungen der ‚Logik‘ eine erklärende Rolle spielen“ (Honneth 2001, S. 13). Denn „weder der Staatsbegriff Hegels noch sein ontologischer Begriff des Geistes scheinen mir heute noch in irgendeiner Weise rehabilitierbar zu sein“ (Honneth 2001, S. 14). Nun mag mancher angesichts einer verzerrten und hoch kontroversen Hegel-Rezeption (Fulda 2003, S. 305 ff.; Jaeschke 2003, S. 501 ff.) einen Rehabilitations-Impuls verspüren. Hegel-gemäßer erscheint der nüchterne Blick auf den Wahrheits- oder zumindest evaluativen Gehalt jener auch von Honneth diskreditierten Annahmen. Immerhin sieht selbst Honneth als „Gefahr“ seines Aktualisierungsversuches, „die eigentliche Substanz des Werkes aus den Augen zu verlieren“ (Honneth 2001, S. 14). In Bezug auf den Geist-Begriff bei Hegel (und Kant) soll auf das herausragende Werk *Die 25 Jahre der Philosophie* von Eckart Förster verwiesen werden (Förster 2018), der den Bogen zu Kant (und zur Agnostik von Honneth und anderen) in einem Symposium zu seinem Buch markant schlägt: „Die Eigendynamik der Frage nach Philosophie als möglicher Wissenschaft führte demnach in nur 25 Jahren von (a) die Philosophie kann Wissenschaft sein, nur insofern sie auf übersinnliche Erkenntnis verzichtet, zu (b) die Philosophie kann Wissenschaft sein, nur insofern sie übersinnliche Erfahrung macht.“ (Förster 2013, S. 352)

Gegenüber Honneth und anderen Geist-Skeptikern legte Karl-Heinz Ilting die wohl subtilste Analyse von Hegels Staats- und Rechtstheorie vor (Ilting 1975, S. 52–78; vgl. Opielka 2005, S. 42 ff.). Während die antike Polistheorie nicht mit dem Grundsatz begann, das Individuum als Träger von Rechten zu begreifen, sondern als gemeinschaftsgebundenes Wesen, dessen Gemeinschaft nicht als den Ansprüchen des Individuums entgegengesetzt aufgefasst werden dürfe, müssen in der Moderne beide Grundsätze vereinbart werden können. Die platonische ‚Idee des Guten‘ als vorindividualistisches, gleichwohl republikanisches Gemeinschaftsdenken erscheint Hegel letztlich harmonistisch und obsolet. Das mag als eine wohlwollende Deutung zurückgewiesen werden, zumal seine Idee der „Sittlichkeit“ durchaus mit einer Idealisierung des antiken politischen Lebens einherkommt. Doch das Wohlwollen findet seinen Halt, wenn wir Hegels Theorie als Suche lesen nach „einer Antwort auf die Frage, wie sich unter den Bedingungen der Moderne die sozialmoralischen Grundlagen einer Republik reproduzieren lassen“ (Fischer 2002, S. 117).

Ilting fragt, warum sich Hegel in der „Rechtsphilosophie“ nicht Rousseaus Überwindung der liberalistischen Staatsauffassung und dessen Ideal eines demokratischen Staates zu eigen macht. Neben möglichen opportunistischen Erwägungen betrifft „Hegels ausdrücklich erhobener Einwand gegen Rousseaus Staatsauffassung (...) indes die Radikalität, mit der in Rousseaus demokratischem Staat alle sozialen und politischen Verhältnisse auf politische Entscheidungen zurückgeführt werden sollen. (...) Dieser Auslöschung des Individuums in der radikalen Demokratie stellt Hegel das Postulat entgegen, die Freiheit des Individuums mit der Kraft der Gemeinschaft zu verbinden. (...) Der Staat soll zwar den Sphären des Privatrechts und des Privatwohls, der Familie und der Bürgerlichen Gesellschaft Grenzen setzen; aber grundsätzlich soll er in diese Sphären nicht hineinwirken und sie den autonomen Individuen überlassen. Hegels Staat soll also, im Gegensatz zu Rousseaus radikal-demokratischer Demokratie, nicht totalitär sein“ (Ilting 1975, S. 66 f.). Subjektivität und ‚Substantialität‘ (die Idee der Gemeinschaft) sollen für Hegel im modernen Staat so vereinigt werden, dass beide voll zur Geltung kommen und einander ergänzen. Das ist für Ilting der „Kern der Hegelschen politischen Philosophie“ (Ilting 1975, S. 67–68). Wer Hegel eine ‚Vergöttlichung des Staates‘ vorhält, müsste ihm zugleich eine ‚Vergöttlichung des Individuums‘ vorhalten.

Ist Hegel gescheitert, ist seine Suche nach dem ‚wahren Staat‘ im erkennenden Pragmatismus einer restaurativen Epoche erfolglos geblieben? Ging es ihm tatsächlich ‚nur‘ um eine Theorie des modernen Staates – oder nicht vielmehr um eine Theorie der modernen Gesellschaft? Der soziologische Blick, der – Parsons und Niklas Luhmann folgend – von Staatstheorie auf Gesellschaftstheorie umstellt, liest bei Hegel eine höchst moderne, dialektische Gesellschaftskonzeption.

Gegen ein konservatives monistisches – aristokratisch oder monarchistisch angelegtes – Staatsverständnis zeigt Hegel, dass der Staat nur im Rückbezug auf die anderen gesellschaftlichen Teilsysteme seine spezifische Leistung erfüllt: Familie und Bürgerliche Gesellschaft sind gar nicht denkbar ohne den Staat – und umgekehrt. An die Stelle eines Dualismus Staat – Gesellschaft stellt Hegel ein komplexes System der Gesellschaft, dessen Logik dialektisch konstruiert wurde und insoweit nur dialektisch rekonstruiert werden kann. Hegel machte seinen politisch verstandenen Begriff von „Sittlichkeit“, „der zugleich auf dem Boden der spekulativen Bestimmung des Begriffs der Freiheit exponiert und am Vorbild der griechischen Polis orientiert ist, zum Grundbegriff einer Staatstheorie, in der er nicht allein ein System des Staatsrechts, sondern auch den wichtigsten Teil einer Ethik zu geben beansprucht“ (Baum und Meist 1977, S. 120). Axel Honneth erinnert daran, dass in Hegels Theorie der „Sittlichkeit“ solche Interaktionsverhältnisse normativ ausgezeichnet werden, die sich als „Grundgüter“ moderner Gesellschaften verstehen lassen, an denen also alle Subjekte teilhaben können sollen, um zur Verwirklichung von Freiheit in der Lage zu sein. Jene Interaktionssphären müssten zudem auf den „Nenner einer Verschränkung von Selbstverwirklichung, Anerkennung und Bildung“ gebracht werden können: „Hegel scheint nun aus diesen Prämissen den Schluss gezogen zu haben, dass sich nur solche Interaktionsverhältnisse der modernen Gesellschaft als soziale Elemente von Sittlichkeit begreifen lassen, die in die Organisationsbefugnisse des Staates fallen und daher positiv-rechtlich institutiona-

lisierbar sind; denn ohne eine derartige staatliche Zugriffsmöglichkeit würden die entsprechenden Sphären gar nicht den Grund an Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und Herstellbarkeit besitzen, der nötig ist, um von einer uns verfügbaren Bedingung von Freiheit zu sprechen. Daher ist der Staat, obwohl er nur die dritte Sphäre der ‚Sittlichkeit‘ darstellt, zugleich der organisatorische Rahmen für die beiden anderen sittlichen Interaktionssphären“ (Honneth 2001, S. 111). Die Gefahr einer staatlichen Überintegration liegt auf der Hand. Natürlich kann man Hegel vorhalten, sein Blick sei „zu stark auf konkrete Institutionengebilde gerichtet“ (Honneth 2001, S. 123) gewesen und Hegel hätte sich „die moderne Gesellschaft auch als einen Komplex von Anerkennungssphären vorstellen können, die genügend Spielraum für unterschiedliche Formen der sozialen Institutionalisierung bieten“ (Honneth 2001, S. 116). Doch das sind Überlegungen in Kenntnis einer Gesellschaftsgeschichte von bald zwei Jahrhunderten nach Hegel. Dessen spezifischer Beitrag kann deshalb kaum in der konkreten Beschreibung historischer Formen bestehen – zumal sein Konzept der ‚Sittlichkeit‘ auf ihrer Historizität besteht –, sondern vielmehr in seinem theoretischen, man kann sagen: soziologischen Gehalt.

Diesen soziologischen Gehalt verdankt Hegels Gesellschaftstheorie, ein aktualisierendes Lob Stekeler-Weithofers aufgreifend, ihrem „spekulativen‘ Bemühen um topografische oder logische Übersicht“ (Stekeler-Weithofer und Schnädelbach 2001, S. 78). Denn Hegels Sozio-Logik lässt sich unschwer in die bildhafte Sprache einer logischen Topografie der Gesellschaft übersetzen und darin weiter entwickeln. Wir können die drei Sphären der Sittlichkeit – Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat – in soziologischer Sicht als Subsysteme des Systems Gesellschaft verstehen, auch wenn Hegel, wie Johannes Heinrichs zurecht kritisch bemerkt, hinsichtlich der Unterscheidung von korporativen und strukturellen Subsystemen unpräzise vorgeht (Heinrichs 2005, S. 143). In Abb. 5 werden diese drei Subsysteme nun in eine spezifische, nicht von Hegel stammende, vielmehr an Talcott Parsons’ AGIL-Schema angelehnte vierstufige, reflexionslogische Hierarchie eingebaut.

Die drei Sphären der Sittlichkeit entsprechen bei Hegel dem ‚objektiven Geist‘. Doch auch die Sphäre des ‚absoluten Geistes‘ findet ihre Entsprechung innerhalb der Gesellschaft und ihren Institutionen. Sie soll hier – in aller Unvollständigkeit und Vorläufigkeit (so stellt sich die Abgrenzung zum Kunstsystem und zur Philosophie sowie den Wissenschaften generell) – als ‚Religion‘ bezeichnet werden. So wird in Opielka (2006a) das Kunst-System nicht dem Legitimationssystem (L4) der Gesellschaft zugeordnet, sondern als vierte Stufe (L4) des Gemeinschaftssystems (L3) betrachtet, das bei Hegel nur die Familie und die Korporationen umfasst. Der moderne und soziologische Gedanke bei Hegel liegt nun darin, dass er die spezifischen Beziehungen dieser Teilsysteme über – mit Parsons zu sprechen – symbolisch generalisierte Interaktionsmedien sicherstellt. Diese Medien sind zugleich verantwortlich für den Bestand der jeweiligen Teilsysteme selbst: das Recht im Subsystem Staat und vom Staat aus; die Liebe im Subsystem Familie und von dort aus; das Geld in der Bürgerlichen Gesellschaft; Sinn im Religionssystem. Nun dürfen diese soziologischen Weiterführungen der Hegelschen Gesellschaftsverfassungstheorie nicht überstrapaziert werden. So ist die Familie als Markierung eines Subsystems der Gesellschaft nur dann nicht überfordert, wenn sie nicht in aristokratisch-erbmonarchistischer



Abb. 5 Das Gesellschaftssystem nach Hegel. (Quelle: Opielka 2005, S. 44, überarbeitet)

Tradition zugleich die Souveränität von Staaten begründen soll (Weber 1986, S. 98). In der Bürgerlichen Gesellschaft findet sich wiederum ein großer Teil der Wohlfahrtsproduktion (Fürsorge usw.), der in einer modernen Gesellschaftstheorie eher dem auch die Familie einschließenden Gemeinschaftssystem zugerechnet werden müsste. Generell erscheint Hegels Ökonomie-Konzeption einerseits zu kameralistisch, andererseits noch an ein spätmittelalterliches, dem Zunftprinzip entlehntes Korporationsdenken gebunden, was sich beispielsweise darin ausdrückt, dass Hegel das Konzept der Markt-Allokation nur für den Güter-, nicht aber für den Arbeitsmarkt übernimmt (Priddat 1990, S. 200). Hält man sich gleichwohl vor Augen, dass eine vergleichbare, auf Interpenetration von logisch begründeten Subsystemen angelegte Gesellschaftstheorie erst in der Soziologie nach dem zweiten Weltkrieg auftaucht – Versuche, wie Tönnies’ *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in Bezug auf Hegel, oder Webers *Wirtschaft und Gesellschaft*, eher in Rückgriff auf Kant (und Rickert) ragen allerdings heraus –, wird die Leistung Hegels sichtbar.

3 Parsons, Hegel und Kommunitarismus

Blicken wir im dritten Schritt auf die explizite und implizite Rezeption der bisher skizzierten Soziologie bzw. Sozialtheorie der Gemeinschaft in der Kommunitarismus-Diskussion. Beachtlich ist ihre soziologische Theoriearmut. Eine Ausnahme hinsichtlich der sozialtheoretischen Verankerung eines kommunitaristischen Ansatzes bildet die zweite Arbeit der Forschergruppe um Robert N. Bellah, ihre Studie *The Good Society* (Bellah et al. 1991). Im Unterschied zu ihrer ersten Veröffentlichung, dem Band *Habits of the Heart* – deutsch: *Gewohnheiten des Herzens* (Bellah et al. 1987) – wurden ausdrücklich die Institutionen thematisiert, die die Gemeinschaftsgestalt der amerikanischen Gesellschaft auf Dauer stellen (v. a. Bildungssystem, Medien, und im Vergleich der Gemeinschaftsimpuls und -gegenimpuls, der in Wirtschaft und Politik wirkt). Im Anhang wurde ein institutionentheoretischer Rahmen entfaltet, der sich ausdrücklich auf die Sozialtheorie von Parsons bezieht, und insoweit die ‚gesellschaftliche Gemeinschaft‘ als dritte ‚Stufe‘, als integratives

Subsystem (im Rahmen des AGIL-Schemas) der Gesellschaft konzeptualisiert (auch Selznick 1992).

Die von Rawls vertretene liberale Theorie konzeptualisiert Sozialität nach einem entscheidungstheoretisch formulierten Verfahren des Vertragsschlusses. Rawls verbleibt damit im Grundsatz auf den ersten beiden Reflexionsebenen, indem er utilitaristische und strategische Kalküle als konstitutiv für einen sozialen Zusammenhang betrachtet. Rawls gelangt damit nicht zu einer Konzeption gemeinschaftlicher Intersubjektivität. Allerdings geht Rawls besonders in den späteren Reformulierungen seiner Gerechtigkeitstheorie insoweit einen Schritt weiter, als er die menschlichen Subjekte nicht mehr als nur isoliert zweckrational kalkulierende Einzelwesen betrachtet, sondern sie als bereits vorgängig (nämlich westlich-demokratisch) vergesellschaftet und prinzipiell wertorientierte Wesen vorstellt (Rawls 1988, 1992). Die Tatsächlichkeit von Gemeinschaft wird damit akzeptiert – doch sie geht nicht in die Theoriekonstruktion systematisch ein. Rawls bezieht sich zwar auf alle vier unreduzierbaren Geltungsebenen des Sozialen, fokussiert seine Theorie jedoch auf die beiden ersten Reflexionsstufen des utilitären und strategischen Handelns.

Demgegenüber fokussieren die Kommunitaristen vor allem auf die dritte soziale Reflexionsstufe, auf die Ebene sozialer Gemeinschaft, die als unreduzierbarer Bereich kommunikativer Intersubjektivität verteidigt wird. Die sich auf Hegel beziehenden Kommunitaristen wie Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und mit Einschränkung Axel Honneth gehen hier noch eine Reflexionsstufe weiter, insoweit sie die Selbstverwirklichung des einzelnen Subjekts an die Voraussetzung einer durch gemeinsame Wertbezüge konstituierten Legitimationsgemeinschaft gebunden sehen, an die Idee einer sittlich integrierten Gemeinschaft.

Die von Honneth getroffene Unterscheidung in eine ‚schwache‘ und eine ‚starke‘ Form des Kommunitarismus geht in eine ähnliche Richtung. Sie wird für ihn an der Entscheidung auf die Frage getroffen, für „welche Aggregationsebene der sozialen Integration überhaupt die Wünschbarkeit von Gemeinschaftsbildung normativ behauptet wird“ (Honneth 1991, S. 101). Die schwache Form des Kommunitarismus sieht wertbezogene Vergemeinschaftung beschränkt auf intermediäre Gruppen und Assoziationen und wäre mit dem Liberalismus im Prinzip vereinbar. Michael Walzer fordert beispielsweise ausdrücklich einen „moral minimalism“ (Walzer 1991, 1990). Richard Rorty plädiert radikal interaktionstheoretisch und säkular für Ironie und gegen starke (religiöse) Wertbegründungen (Rorty 1989). Die starke Form würde bspw. bei Taylor die Notwendigkeit ‚sittlicher‘ Vergemeinschaftung für die gesamtgesellschaftliche Integration im Sinne der staatlichen Sittlichkeit Hegels behaupten – womit nach Honneth der „politisch-philosophische Rahmen des Liberalismus vollständig verlassen“ (Honneth 1991, S. 101) wäre. Honneth unterscheidet hier umfangslogisch: kleine und große Gemeinschaften, zielt aber mit der Frage nach einer für alle verbindlichen Idee des ‚Guten‘ auf das Problem des Pluralismus, an dem sich die Hegelsche Staatskonzeption schon immer die Zähne ausbiss (Opielka 2006b, c). Unsere reflexionstheoretische Betrachtung löst dieses Dilemma zumindest teilweise dadurch, dass das Pluralismusebot – ein Aspekt der Freiheit – auf allen Systemebenen eingefordert werden muss, auch auf der legitimatorischen Integrationsebene.

Pointiert lässt sich die diesem zeitgenössischen, moralphilosophischen Konflikt zumindest teilweise zugrunde liegende Kontroverse zwischen Kantischer Pflichtethik und Hegelscher Sittlichkeitsethik reflexionstheoretisch folgendermaßen dechiffrieren: Die Kantsche Gemeinschaftskonzeption beschränkt sich auf die monologische Entwicklung metakommunikativer Handlungsanleitungen (*Sollensethik*) für soziales Handeln. Gerechtigkeitswerte sind allein innersubjektiv zu rekonstruieren. Praktisch wird die Vernunft zwar intersubjektiv (hier setzt die *Diskursethik* an), sie bleibt dem Sozialen jedoch äußerlich. Für Hegel ist das Geistige demgegenüber ein unreduzierbarer Wirklichkeitsbereich, der im menschlichen Denken reflektiert wird. Das Soziale wird vom ‚Geist‘ her dialektisch gedacht, das Subjektive dialektisch zum Gemeinschaftlichen. Die sittliche Gemeinschaft Hegels ist als moralische Gemeinschaft – in seiner Zeit – Bestandteil der (sozialen) *bürgerlichen Gesellschaft*, als Wertegemeinschaft sinn-kommunikativ vermittelt und insoweit geistige, meta-kommunikative Gemeinschaft.

Aus Sicht einer soziologischen Theorie der Gemeinschaft kann die Diskussion um ‚Moral‘ und ‚Ethik‘ folgendermaßen zusammengefasst werden: bei beiden Phänomenen handelt es sich nicht zuerst zum Sollenswerte, sondern um *generalisierte Institutionen*. Moral und Ethik markieren die Handlungsmuster, in denen im Sinne einer soziologischen Verobjektivierung „Wertprinzipien“ (Parsons 1990, S. 566) fokussiert werden. Ich habe vorgeschlagen, unter *Moral* den (kommunikativ gemeinschaftlichen) Bereich zu verstehen, in dem *Kommunikationswerte* (d. h. Normen i.e.S.) gelten, unter *Ethik* denjenigen (metakommunikativ gemeinschaftlichen), in dem es um die Praxis von *Metakommunikationswerten* (d. h. Werten i.e.S.) geht. Damit ist die hochrelevante Frage nach dem Verhältnis von Individualethik und Sozialethik (‚Sittlichkeit‘ im Sinne Hegels) noch nicht beantwortet, ebenso wenig, wie Sollensnormen an konkrete Sitten anknüpfen. ‚Gelten‘ heißt in sozialtheoretischer Sicht: logische Zugehörigkeit. Im Sinne der Offenheit (d. h. ontologischen Freiheit) sozialen Handelns und sozialer Systembildung bedeutet dies für beide Handlungsfelder praktischen Pluralismus und keineswegs ‚moralisierendes‘ bzw. ‚ethisierendes‘ Sollen zu postulieren.

Ein an Hegel und Parsons anschließendes Programm einer Sozialtheorie der Gemeinschaft erlaubt, so unser Resümee, eine systematische Konzeption von Gemeinschaft als Handlungssystem der Gesellschaft und als Handlungsorientierung, in Differenz zu anderen, gleichursprünglichen Modalitäten.

Literatur

- Almond, Gabriel, und Sidney Verba. 1980. *The civic culture revisited. An analytic study*. Boston: Sage.
- Baum, Manfred, und Kurt Rainer Meist. 1977. Recht – Politik – Geschichte. In *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Hrsg. Otto Pöggeler. Freiburg/München: Alber.
- Bellah, Robert N., et al. 1987. *Gewohnheiten des Herzens – Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln: Bund.
- Bellah, Robert N., et al. 1991. *The good society*. New York: Alfred Knopf.

- Berg-Schlosser, Dirk. 2004. Erforschung der Politischen Kultur – Begriffe, Kontroversen, Forschungsgegenstand. In *Politische Kultur in Deutschland*, Hrsg. Gotthard Breit, 8–29. Schwalbach: Wochenschau.
- Bickel, Cornelius. 1989. Nachwort. In *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg*, Hrsg. Ferdinand Tönnies, 153–169. Berlin: de Gruyter.
- Eckstein, Harry. 1996. Culture as foundation concept for the social sciences. *Journal of Theoretical Politics* 8(4): 471–497.
- Eßbach, Wolfgang, Joachim Fischer, und Helmut Lethen, Hrsg. 2002. *Plessners Grenzen der Gemeinschaft – Eine Debatte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fischer, Karsten. 2002. Die Tugend, das Interesse und der Weltlauf. Hegel jenseits des Etatismus. *Politisches Denken Jahrbuch* 2002:111–127.
- Förster, Eckart. 2013. Eine systematische Rekonstruktion? In *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*, Hrsg. Johannes Haag und Markus Wild, 347–364. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Förster, Eckart. 2018. *Die 25 Jahre der Philosophie*, 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Fukuyama, Francis. 2019. *Identität – Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Fulda, Friedrich. 2003. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: C.H. Beck.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In *Werke Bd. 8*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. *Grundlinien der Philosophie des Rechts – Hauptwerke in 6 Bänden, Band 5*. Hamburg: Meiner.
- Heinrichs, Johannes. 1976. *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*. Bonn: Bouvier.
- Heinrichs, Johannes. 2005. *Logik des Sozialen – Woraus Gesellschaft entsteht*. Varna: Steno.
- Honneth, Axel. 1991. Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus. *Philosophische Rundschau* 38(1): 83–102.
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Iltting, Karl-Heinz. 1975. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Hrsg. Manfred Riedel, Bd. 2, 52–78. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaeschke, Walther. 2003. *Hegel-Handbuch – Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: Metzler.
- Lepenius, Wolf. 2006. *Kultur und Politik – Deutsche Geschichten*. München: Hanser.
- Marshall, Thomas. 1992. *Bürgerrechte und soziale Klassen – Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt: Campus.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich. 1995. *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Münch, Richard. 1984. *Die Struktur der Moderne – Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Münch, Richard. 1995. Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. *Berliner Journal für Soziologie* 5(1):5–24.
- Münch, Richard. 2002. Die Grenzen der zivilgesellschaftlichen Selbstorganisation – Ein modernisierungstheoretischer Blick auf die amerikanische Debatte über Multikulturalismus, Gemeinschaft und Sozialkapital. *Berliner Journal für Soziologie* 4:445–465.
- Offe, Claus. 2019. *Der Wohlfahrtsstaat und seine Bürger*. Wiesbaden: Springer.
- Opielka, Michael. 1990. Gemeinschaft und Sozialpolitik. In *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Hrsg. Lars Clausen und Carsten Schlüter-Knauer, 163–190. Berlin: Duncker & Humblot.
- Opielka, Michael. 2005. Glauben und Wissen in der Politik – Zu einigen Folgen Hegels in der politischen Soziologie moderner Wohlfahrtsstaaten. In *Hegel-Jahrbuch 2005 – Glauben und Wissen*, Hrsg. Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann, 39–47. Berlin: Akademie.

- Opielka, Michael. 2006a. *Gemeinschaft in Gesellschaft – Soziologie nach Hegel und Parsons*, 2. Aufl. Wiesbaden: Springer.
- Opielka, Michael. 2006b. Der Sozialstaat als wahrer Staat? Hegels Beitrag zur politischen Soziologie. *Politisches Denken Jahrbuch* 2005:103–119.
- Opielka, Michael. 2006c. Tönnies im Wohlfahrtsstaat. Sozialpolitik als Organisationsmodus von Gemeinschaft in Gesellschaft. In *Neuordnung der Sozialen Leistungen – Verhandlungen des Fünften Internationalen Tönnies-Symposiums vom 14. und 15. Oktober 2005 in Kiel* (Tönnies-Forum, Sonderband 1/2006), Hrsg. Carstens, Uwe et al., 255–286. Norderstedt: Books on Demand.
- Parsons, Talcott. 1968. A Note on Gemeinschaft and Gesellschaft. In *The structure of social action – A study in social theory with special reference to a Group of Recent European Writers*, Bd. II, 686–694. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1979. The American Societal Community. *Unpublished Manuscript*, Harvard University Archives HUG (FP) 42.45.1, Box 1–2.
- Parsons, Talcott. 1990. Technischer Anhang. In *Die amerikanische Universität – Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis*, Hrsg. Talcott Parsons und Gerald M. Platt, 549–587. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott. 2007. *American society. A theory of the societal community*. Boulder/London: Paradigm.
- Peters, Bernhard. 1993. *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth. 1981 [1924]. *Grenzen der Gemeinschaft – Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Priddat, Birger. 1990. *Hegel als Ökonom*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Putnam, Robert D., Hrsg. 2001. *Gesellschaft und Gemeinsinn – Sozialkapital im internationalen Vergleich*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Rawls, John. 1988. The priority of the right and ideas of the good. *Philosophy and Public Affairs* 4:251–276.
- Rawls, John. 1992. *Die Idee des politischen Liberalismus – Aufsätze 1978–1989*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 2002. Positionalität und Figuration gegen jede Gemeinschaftsverschmelzung – Soziologisch-anthropologische Theorieverschränkungen bei Helmut Plessner und Norbert Elias. In *Plessners Grenzen der Gemeinschaft – Eine Debatte*, Hrsg. Wolfgang Eßbach et al., 213–247. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard. 1989. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rothstein, Both. 2001. Sozialkapital im sozialdemokratischen Staat – das schwedische Modell und die Bürgergesellschaft. In *Gesellschaft und Gemeinsinn – Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Hrsg. Robert D. Putnam, 115–197. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Schmalenbach, Herman. 1922. Die soziologische Kategorie des Bundes. *Die Dioskuren – Jahrbuch für Geisteswissenschaften* 1:35–105.
- Selznick, Philip. 1992. *The moral commonwealth – Social theory and the promise of community*. Berkeley: University of California Press.
- Smelser, Neil. 1998. The rational and the ambivalent in the social sciences. In *Social edges of psychoanalysis*, 168–194. Berkeley: University of California Press.
- Spitta, Juliane. 2013. *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*. Bielefeld: transcript.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, und Herbert Schnädelbach. 2001. Streit um Hegel – Antwort und Replik. *Information Philosophie* 1:70–78.
- Tönnies, Ferdinand. 1979. *Gemeinschaft in Gesellschaft – Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tönnies, Ferdinand. 1989. *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg*. Berlin: de Gruyter.
- Tönnies, Ferdinand. 2002. Rezension von ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. In *Plessners Grenzen der Gemeinschaft – Eine Debatte*, Hrsg. Eßbach et al., 353–356. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

-
- Tönnies, Ferdinand. 2005. Vorrede zur achten Auflage von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft. In *Ferdinand Tönnies – Nachgelassene Schriften 1919–1936*, Hrsg. Brigitte Zander-Lüllwitz und Jürgen Zander, 499–505. Berlin: de Gruyter.
- Walzer, Michael. 1990. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory* 1:6–23.
- Walzer, Michael. 1991. *Moral Minimalism*. Princeton: Institute for Advanced Study.
- Weber, Martin. 1986. *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*. Berlin: Duncker & Humblot.