

WEITERE HAUPTARTIKEL

Die soziale Frage und die Wiederentdeckung der Gemeinschaft Das Erstarken der Neuen Rechten in Zeiten des Community-Kapitalismus

Silke van Dyk

In den aktuellen Debatten um die Ursachen für die Erfolge rechter Kräfte in Europa und Nordamerika spielt die soziale Frage eine herausragende Rolle. Kontrovers gestritten wird dabei vor allem über die Frage, ob die Hinwendung zu rechten Parteien als eine Form des Sozialprotests der unteren Schichten bzw. der im Neoliberalismus verunsicherten Bevölkerungsgruppen zu begreifen ist. Umstritten ist ferner, ob, wo und in welchen Feldern die Wirtschafts- und Sozialpolitik rechtspopulistischer Akteure kompatibel mit neoliberalen Prämissen ist.¹ In diesen Debatten bleibt jedoch ein entscheidender Sachverhalt zumeist außer Acht, nämlich dass der Neoliberalismus selbst in Bewegung geraten ist: Seit der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008 und den darauf folgenden politischen, ökonomischen und sozialen Erschütterungen, hat nicht nur die Hegemonie des Neoliberalismus Risse bekommen; in Zeiten radikaler Austerität und tiefgreifenden wohlfahrtsstaatlichen, demografischen und geschlechterpolitischen Wandels ist zudem eine Krise der sozialen Reproduktion zu verzeichnen, die eine Kritik des radikalen Individualismus befördert und die Suche nach gemeinschaftsförmigen Krisenlösungen vorantreibt. Es zeichnet sich die Entstehung einer Konfiguration ab, die ich „Community-Kapitalismus“ nenne² und deren Analyse – so die These dieses Beitrags – unverzichtbar ist, um die soziale Frage und ihre Adressierung in Zeiten des erstarkenden Rechtspopulismus zu verstehen.

1. Multiple Krisen des Gegenwartskapitalismus: Hegemonie- und Reproduktionskrise

Seit den 1980er-Jahren hat sich in den früh industrialisierten Ländern des globalen Nordens, wenn auch mit länderspezifischen Unterschieden, eine Hegemonie des Neoliberalismus etabliert: Diese schaffte den ideologischen Rahmen für eine umfassende Praxis der Deregulierung, Privatisierung und Flexibilisierung, des Abbaus sozialer Rechte und öffentlicher Infrastruktur, der Entlastung von Unternehmen und Vermögenden, der Spar- und Austeritätspolitik. Regiert wird dabei im Modus der Alternativlosigkeit und des Sachzwangs, basierend auf vermeintlichen Marktimperativen, die den für die Demokratie so zentralen politischen Streit, wie Wirtschaft und Gesellschaft organisiert sein sollen, suspendieren. Doch kein System ist unangefochten: Spätestens seit der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise 2008ff befindet sich der neoliberale Kapitalismus – seiner fortgesetzten Dominanz zum Trotz³ – in einer Hegemoniekrise. Als 2008/2009 plötzlich Hunderte Milliarden zur Rettung privater Banken zur Verfügung standen, hat dies dazu beigetragen, dass die lange Zeit erfolgreich propagierte Alternativlosigkeit von Sparmaßnahmen im Sozialbereich und in der Infrastruktur zunehmend in Frage gestellt wurde. Dies fing mit den weltweiten „Occupy“- und Protestbewegungen an,⁴ setzt sich fort in der innereuropäischen Uneinigkeit ob der von Deutschland forcierten Austeritätspolitik⁵ und hat seinen stärksten Ausdruck mit dem Wahlsieg von Syriza in Griechenland und dem Aufstieg der Bewegungspartei Podemos in Spanien gefunden. Während die soziale Frage in den 1990er- und 2000er-Jahren vor allem (und wenn überhaupt) in Bezug auf marginalisierte Bevölkerungsgruppen und die gesellschaftlichen Ränder thematisiert wurde, verdichtet in Perspektiven auf „die neue Unterschicht“ und Prozesse der Prekarisierung und Entkoppelung,⁶ sind im Gefolge der globalen Finanz- und Wirtschaftskrisen die sich in allen OECD-Ländern verschärfende soziale Ungleichheit⁷ sowie die Versorgungsdefizite öffentlicher Infrastrukturen (z. B. im Bildungs- und Gesundheitsbereich) auf die Tagesordnung zurückgekehrt. Selbst langjährige Verfechter neoliberaler Politik, denen soziale Ungleichheit seit den 1970er-Jahren als notwendiger Motor einer dynamischen Wirtschaft galt, problematisieren derzeit das Ausmaß der Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen als zunehmend systembedrohlich.⁸

Vor allem aber waren es im Nachgang der Krise zunächst linke Bewegungen, die an Zulauf und Zuspruch gewannen und die die soziale Frage vom Nischenthema interessierter AktivistInnen und SozialwissenschaftlerInnen zum gesellschaftlichen Top-Thema machten. Zu diesem Zeitpunkt war noch nicht zu ahnen, wie schnell sich das politische Blatt wenden würde: Das Erstarken rechter politischer Kräfte in Nordamerika und Euro-

pa, das Rechtspopulisten nicht nur in osteuropäischen Ländern wie Ungarn und Polen, sondern auch in den USA, Österreich und Italien in die Regierung gebracht hat,⁹ wird derzeit von zahlreichen BeobachterInnen als Arbeiterbewegung oder soziale Revolte von rechts analysiert, die einen Protest der im Neoliberalismus deklassierten, aus den Binnenzonen der Gesellschaft herausgefallenen Menschen darstelle.¹⁰ Zentraler Stichwortgeber für die deutschsprachige Debatte war Didier Eribon, der in seinem breit rezipiertem autobiografischen Buch „Rückkehr nach Reims“ konstatierte, „dass man die Zustimmung zum Front National zumindest teilweise als eine Art politische Notwehr der unteren Schichten interpretieren muss“.¹¹ So strittig diese Ursachendiagnose ist,¹² besteht doch weitgehende Einigkeit darüber, dass mit dem Rechtspopulismus gegenwärtig die rechte Kritik am Neoliberalismus wächst, auch wenn die konkrete Nähe bzw. Distanz zu wirtschaftsliberalen Instrumenten kontrovers debattiert wird.¹³ Neben der Favorisierung von Protektionismus und wirtschaftlicher Abschottung und dem Versprechen, den Industriearbeitern vergangener Zeiten wieder zu ihrem Recht zu verhelfen, geht es dabei auch um die progressiven Elemente des Liberalismus, um Freiheitsrechte, Minderheitenschutz und Anti-Diskriminierungspolitik. Der „progressive Neoliberalismus“, wie Nancy Fraser (2017) ihn genannt hat, ist vielleicht noch nicht am Ende, sicherlich aber zunehmend unter „Beschuss“ von rechts.

Die von links wie rechts forcierte Hegemoniekrise des Neoliberalismus geht dabei nicht nur einher mit den erwähnten sozialen Spaltungen und wirtschaftlichen Krisen im Nachgang der finanz- und wirtschaftspolitischen Turbulenzen 2008ff, sondern auch mit einer profunden Krise der sozialen Reproduktion.¹⁴ Der Rückbau öffentlicher Infrastruktur und Daseinsvorsorge in Zeiten radikaler Austerität bei gleichzeitig neu entstehenden Sorgebedarfen hat Sorge- und Dienstleistungslücken entstehen lassen, die den praktischen Alltag vieler Menschen zur Herausforderung werden lassen. Vor diesem Hintergrund ist gegenwärtig die von mir als Community-Kapitalismus charakterisierte Konfiguration zu beobachten, die sich durch eine gezielte Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage auszeichnet:¹⁵ Es geht um unbezahlte oder geringfügig entschädigte Tätigkeiten jenseits von Staat, Markt und Familie, die – mobilisiert durch eine Gemeinschaftsethik – einen Beitrag zur sozialen Infrastruktur und Daseinsvorsorge leisten sollen: Ehrenämter, Freiwilligenarbeit, zivilgesellschaftliches Engagement, Nachbarschaftsprojekte, Pflegekollektive, *Community Gardening*, Mehrgenerationenhäuser, *Repair-Cafés*, *Service-Learning* an Schulen oder *Open-Source*-Projekte geben einen Eindruck davon, wie heterogen diese zivilgesellschaftliche Post-Erwerbssphäre der Gegenwart ist.

In den vergangenen Jahren war diesbezüglich eine spannungsvolle doppelte Bewegung zu beobachten: einerseits ein Gemeinsinn- und Com-

munity-Boom „von oben“, im Sinne einer staatlich induzierten Politik der Krisenbewältigung in Zeiten zunehmender Sorgelücken, andererseits eine Renaissance von Gemeinsinn und *Community* in (linken) Bewegungen und programmatischen Ansätzen „von unten“. Besondere Aufmerksamkeit verdient vor diesem Hintergrund nun das Erstarken des Rechtspopulismus und der Versuch, die soziale Frage von rechts zu besetzen. Im Anschluss an die Rekonstruktion der doppelten Bewegung hin zum Community-Kapitalismus und die konzeptuelle Bestimmung seiner Prämissen, Implikationen und Fallstricke, werde ich im Folgenden deshalb erörtern, inwiefern diese gemeinschaftsförmige Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage eine offene Flanke nach rechts hat und wo sie anschlussfähig (nicht deckungsgleich!) ist an Konzepte exklusiver Solidarität. Dabei wird zu diskutieren sein, wie sich die zentralen Bezüge auf Nation und Gemeinschaft in rechten Kreisen als folgenreich für progressive Akteure erweisen, denen in der jüngeren Vergangenheit daran gelegen war, das Gemeinschaftskonzept zu enttraditionalisieren.

2. Der Strukturwandel des Wohlfahrtsstaats und die Entdeckung der Gemeinschaft¹⁶

Die Re-Vitalisierung von gemeinschaftsförmiger Solidarität ist eingebettet in das Zusammenspiel des wohlfahrtsstaatlichen Paradigmenwechsels zum aktivierenden Sozialstaat mit dem Wandel der Geschlechterverhältnisse und der Alterung der Gesellschaft. Seit den 1990er-Jahren steht in Deutschland wie in vielen anderen europäischen Ländern – aller länderspezifischen Besonderheiten zum Trotz – eine vom Verschuldensprinzip entkoppelte, auf soziale Rechte rekurrierende soziale Sicherung zunehmend zur Disposition. Im Zentrum des Aktivierungsparadigmas steht ein Prozess multipler Grenzverschiebungen: Zu beobachten ist der „tendenzielle Übergang von der „Staatsversorgung“ zur Selbstsorge, von der öffentlichen zur privaten Sicherheitsverantwortung, vom kollektiven zum individuellen Risikomanagement“.¹⁷ Hierbei handelt es sich nicht um einen Rückzug des Staates, sondern um einen Wandel der sozialstaatlichen Steuerungslogik, der zufolge (potenzielle) LeistungsempfängerInnen zunehmend weniger als TrägerInnen von Rechten und verstärkt als zur Eigenverantwortung Verpflichtete gelten. Diese Entwicklungen gehen einher mit einem Prozess der forcierten „inneren Landnahme“,¹⁸ durch die gesellschaftlichen Bereiche in den Kapitalverwertungsprozess einbezogen werden, die im Fordismus der Marktlogik entzogen waren: Folge ist die Re-Kommodifizierung und Privatisierung von Dienstleistungen und öffentlicher Infrastruktur, insbesondere in den Bereichen Transport und Kommunikation, Bildung und Erziehung, Gesundheit und Pflege, verbun-

den mit einer zunehmenden Unterfinanzierung öffentlicher Infrastruktur.¹⁹ Darüber hinaus werden die sozialstaatlichen Sicherungssysteme selektiv eingeschränkt und Sanktionsmechanismen verschärft.²⁰ Die aktuelle Entwicklung der öffentlichen Finanzen lässt den lange Zeit debattenprägenden Verweis auf den Sachzwang der leeren Kassen verblassen, wodurch einmal mehr deutlich wird, dass der sozialpolitische Paradigmenwechsel hin zum aktivierenden Sozialstaat stets mehr war und ist als ein reines Sparprogramm. Es geht um eine Neuinterpretation des Sozialstaatsgebots, die auf „eine normativ-ideologische Neuprogrammierung des informellen sozialen Hilfe- und Verantwortungssystems hinzielt“.²¹

Diese Entwicklung ist eng mit dem Wandel der Geschlechterverhältnisse verbunden, welcher durch die spannungsvolle Gleichzeitigkeit von Veränderung und Beharrungskraft gekennzeichnet ist: Immer mehr Frauen sind erwerbstätig und stehen nicht mehr ganztätig als „heimliche Ressource der Sozialpolitik“²² zur Verfügung. Beharrungskräftig ist hingegen – wie zahlreiche Studien belegen²³ – die häusliche Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, bleibt hier doch der Erwerbseinbindung zum Trotz die vorrangige Zuständigkeit der Frau bestehen. Zwar ist im Bereich der Kinderbetreuung eine Expansion der öffentlichen Infrastruktur zu konstatieren, tatsächlich aber deckt das erweiterte Angebot nicht annähernd den Bedarf. Das tatsächliche Ausmaß der „Dienstleistungslücke“²⁴ wird aber erst im Kontext des demografischen Wandels erkennbar, da durch die steigende Lebenserwartung und die Alterung der Gesellschaft die Betreuung und Pflege älterer Menschen zusätzliche sorgende Kräfte bindet.²⁵

Vor allem feministische AutorInnen haben auf die konstitutive Bedeutung unbezahlter Sorgearbeit im Kapitalismus hingewiesen und aufgezeigt, dass das kapitalistische System für seine soziale Reproduktion auf systemfremde Elemente angewiesen ist, die nicht vollständig kapitalisierbar und rationalisierbar sind.²⁶ Die Nachfrage nach unbezahlter Arbeit ist somit systemisch bedingt und lenkt angesichts der gegenwärtigen Krise der sozialen Reproduktion den Blick auf neue Felder und Akteure.²⁷ Gerade weil die kapitalistische Marktwirtschaft konstitutiv auf ein nicht marktförmiges „anderes“ angewiesen ist, spielen in gesellschaftlichen Umbruchphasen „auch Neukonstruktionen bestimmter nichtkapitalistischer Räume“²⁸ eine zentrale Rolle – eine bislang viel zu wenig analysierte Dynamik. Die Formation des Community-Kapitalismus stellt eine solche Neukonstruktion dar, die Engagement, Freiwilligenarbeit, Nachbarschaftshilfe, *Community*-Projekte und digitale Netzwerke als (kostenlose oder kostengünstige) Ressourcen zur Lösung der Reproduktionskrise erschließt. Im Sinne der von Amitai Etzioni in die Debatte eingeführten, dreistufigen „Verantwortungsgesellschaft“ geht es neben der Eigenverantwortung auf der Ebene der Person (erste Stufe) und der Familie (zweite Stufe) zunehmend die dritte Verantwortungsstufe auf der Ebene der Nachbarschaften, Ge-

meinden und Gemeinschaften.²⁹ Die staatliche Aktivierung dieser dritten Verantwortungsstufe kann mit Niklas Rose (2000, S. 81) als „Regieren durch Community“ bezeichnet werden. Konkret geschieht dies in Deutschland gegenwärtig auf drei Wegen: (1) durch die programmatische Anrufung und Aufwertung von Engagement und Freiwilligenarbeit, z. B. in Gestalt zahlreicher Veranstaltungen, Preise und Würdigungen und der Verabschiedung einer Nationalen Engagementstrategie (2010); (2) durch konkrete Förderprogramme und *Policy*-Instrumente: vom Bundesfreiwilligendienst und dem Bundesprogramm „Engagierte Stadt“ über Qualifizierungs- und Beratungsprogramme für Engagierte und die Förderung von Mehrgenerationenhäusern bis hin zur Verankerung aufwandsentschädigten Engagements in der Pflegeversicherung oder der Etablierung von *Service-Learning*-Modulen an Schulen, durch die SchülerInnen schon früh an freiwilliges Engagement herangeführt werden sollen; (3) durch eine Politik des Unterlassens und (Ein-)Sparens, die BürgerInnen aktiviert, die entstehenden Lücken der Infrastruktur und Daseinsvorsorge selbsttätig zu schließen – zum Beispiel in der Flüchtlingshilfe oder bei den Tafeln, aber auch in lokalen Bibliotheken, Kultureinrichtungen oder Bürgerbussen.³⁰

Dieses „Regieren durch Community“ erweist sich interessanterweise nun als durchaus anschlussfähig an *Community*-Diskurse und kooperative Praktiken in sozialen Bewegungen und Alternativökonomien.

2.1 *Community*-Boom „von unten“

Wir erleben gegenwärtig den Boom von Alternativprojekten jenseits von Markt, Staat und Familie – aufgerufen durch Schlagworte wie *Caring Community*, *Sharing Economy*, *Commons*, Konvivialismus – die sowohl das Prinzip des (Privat-)Eigentums und Profits als auch den staatlichen Zugriff auf die Daseinsvorsorge in Frage stellen. Diese Ansätze begegnen der Anonymität staatlicher Strukturen, den im wohlfahrtsstaatlichen Wandel entstehenden Versorgungslücken sowie der Profitorientierung der Marktgemeinschaft mit der Wiederbelebung gemeinschaftsbasierter Ideen und Praktiken; Teilhabe und Solidarität im Kleinen, der Aufbau neuer sozialer Beziehungen sowie die Erprobung neuer Formen des Wirtschaftens stehen im Zentrum.³¹ Technologische Entwicklungen und die Rolle der *Social Media* dynamisieren diese Entwicklung und ermöglichen neue Formen des Teilens, der Kooperation und der gemeinsamen Nutzung von Gütern, Wissen und Räumen.³²

Auch an konzeptionellen Ansätzen, die auf gemeinschaftsförmige Solidaritäten setzen, mangelt es derzeit nicht. Von Frankreich ausgehend hat sich eine illustre Runde linker WissenschaftlerInnen – von Chantal Mouffe und Ève Chiapello über Serge Latouche und Alain Caillé bis hin zu Susan George und Éva Illouz – zusammengefunden und ein „Konvivialistisches

Manifest“ für eine „neue Kunst des Zusammenlebens“³³ verfasst. Das Manifest kreist um die Idee gemeinschaftlicher, ressourcenschonender (Für-) Sorge, die auf dem „Prinzip der gemeinsamen Menschheit“³⁴ basiert und „unterhalb der Ebene des Staates und des Marktes für die Vermehrung gemeinsamer und assoziativer Tätigkeiten“ eintritt. Im Zentrum der konvivialen Ordnung steht „der unentgeltlich freie Austausch unter den Menschen“, verbunden mit der Abgrenzung „von einer allein materiell und quantitativ-monetär definierten Version von Wohlstand“.³⁵ Soziale Ungleichheit oder Armut spielen in diesem Zusammenhang keine Rolle und auch die potenziell prekariätsfördernden Implikationen einer unentgeltlichen Tätigkeitsgesellschaft findet keine Erwähnung. Im Konvivialistischen Manifest sind nicht soziale Rechte, sondern „die Fürsorglichkeit und die Gabe [...] die konkrete und unmittelbare Umsetzung der allgemeinen Abhängigkeit des Menschen in die Praxis“.³⁶

In eine ähnliche Richtung zielen Ansätze alternativen Wirtschaftens, die auf Gemeingüter- und *Commons*-Basis funktionieren. „Commons lassen sich im Wesentlichen als institutionelles, rechtliches und infrastrukturelles Arrangement für ein Miteinander – das Commoning – beschreiben, bei dem Nutzung, Erhaltung und Produktion vielgestaltiger Ressourcen gemeinsam organisiert und verantwortet werden. Die Regeln des Commoning werden (idealerweise) im gleichberechtigten Miteinander von peers festgelegt [...]. Dieses Miteinander wurde und wird in unterschiedlicher Ausprägung von Gemeinschaften auf der ganzen Welt praktiziert.“³⁷ Ähnlich wie im Konvivialistischen Manifest geht es um alternative Formen der Solidarität jenseits von Markt, Staat und Familie der Gemeinschafts- und Gemeinnsinnbezug ist auch hier zentral: „*No commons without community*“.³⁸ Konkrete soziale Bindungen treten an die Stelle abstrakter sozialer Rechte, Fragen des Wohlfühlens, der Verbundenheit und Sympathie stehen im Zentrum der Vergemeinschaftung.³⁹

Commoning wird in vielen Feldern als praktische Reaktion auf Staats- und Marktversagen analysiert, wobei Wert daraufgelegt wird, dass aus der Not durchaus tragfähige und in emanzipatorischer Hinsicht zukunftsweisende Projekte entstehen, „neue Foren der Reproduktions-Zusammenarbeit [...], die die Richtung zu einer Welt außerhalb kapitalistischer Verhältnisse weisen“⁴⁰. Ob und inwiefern Alternativökonomien tatsächlich über die kapitalistischen Verhältnisse hinausweisen (können), ist eine kontrovers diskutierte Frage, werden hier doch sowohl Spielräume für praktizierte Alternativen jenseits von Markt und Staat eröffnet wie auch neue Ressourcen in Zeiten der Reproduktionskrise erschlossen.⁴¹ Für eine kritische Diskussion dieser Ambivalenz erweist es sich als hinderlich, dass sowohl im Konvivialistischen Manifest wie auch in weiten Teilen der *Commons*-Debatte eine Kapitalismusanalyse vorherrschend ist, die den Kapitalismus als Marktwirtschaft engzuführt und alle anderen ökonomischen Formen

als nicht-kapitalistische affirmiert⁴² – und damit den Blick auf ihre konstitutive Funktion und Bedeutung für die Reproduktion des Systems verstellt. Insgesamt ist in der Bandbreite von *Commons*-Ansätzen⁴³ ein starker Anti-Etatismus vorherrschend, der sich als anschlussfähig an eine neoliberale Sozialstaatskritik erweisen kann.⁴⁴

Der *Community*-Boom „von unten“ beschränkt sich natürlich nicht auf das exemplarisch erörterte programmatische Beispiel des Konvivialismus und das Praxisfeld der *Commons*, sondern prägt zum Beispiel auch die feministische *Care*-Revolution-Debatte⁴⁵ und lokale *Caring-Community*-Initiativen; im US-amerikanischen Kontext spielen zudem Ansätze des *Empowerment* von benachteiligten Gruppen durch *Community Development* eine zentrale Rolle.⁴⁶ Ein ganz eigenes Feld sind schließlich die an Bedeutung gewinnenden *Online-Communities* und digitalen Netzwerke, in denen ebenfalls unbezahlte Aktivitäten eine zentrale Rolle spielen.⁴⁷

3. Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft – konzeptuelle Anmerkungen und kritische Reflexion

Die Klage über den Verlust von Gemeinschaft(lichkeit) und Gemeinsinn ist aus modernen Gesellschaften ebenso wenig wegzudenken wie die zahlreichen Appelle, Gemeinschaft(en) als sozialen Kitt in Zeiten von Individualisierung, Vereinzelung und Verunsicherung wiederzubeleben. Dieser Vergangenheit und Zukünftigkeit von Gemeinschaft, dieser Verlust- und Verheißungserzählung, korrespondiert zugleich eine gelebte Gegenwart der Vergemeinschaftungen und Gemeinschaftsbezüge – von religiösen Gemeinschaften über ethnische und nachbarschaftlichen Gemeinschaften bis hin zu politischen Gemeinschaften und Nationalstaaten als „*imagined communities*“ (Anderson 1983) –, deren Praxis, Identifizierung und Bewertung ob der Vieldeutigkeit des Gemeinschaftskonzepts höchst unterschiedlich ausfallen. Aller Vieldeutigkeit zum Trotz teilen Gemeinschafts- und Gemeinsinnbezüge die Affirmation mikro-moralischer Sozialbeziehungen, die häufig verbunden ist mit einer gewissen „*romance of community*“.⁴⁸ Für das Verständnis des hegemonialen Potenzials der Formation des Community-Kapitalismus lohnt hier ein zweiter Blick.

Gemeinschaft trägt nicht nur eine unbestimmt positive Bedeutung, sondern vermittelt, in den Worten von Zygmunt Bauman (2011, S. 1), ein gutes Gefühl: „*It feels good: whatever the word ‚community‘ may mean, it is good ‚to have a community‘.*“ Als Alltagsbegriff evoziert Gemeinschaft Qualitäten wie Homogenität, Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, Lokalität und Nähe, persönliche Bindung, Solidarität und Harmonie im Sinne identischer Interessen.⁴⁹ Die positiven Alltagsbezüge sind eingebettet in eine lange Diskursgeschichte der Gemeinschaft als Antipoden des modernen Kapita-

lismus mit seinen entfremdenden Effekten. Variationen und Konzeptualisierungen der Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft begleiten die Soziologie seit ihren Anfängen, und die Idee der Ablösung kleinräumiger, konkreter Sozialbeziehungen durch abstrakte, institutionell vermittelte und rationalisierte Bezüge macht den Kern der Modernisierungstheorien aus.⁵⁰

Die verbreiteten, Harmonie, natürliche Bindung und Homogenität akzentuierenden Perspektiven werden seit einiger Zeit von einem kritischen Diskurs begleitet, der auch die angesprochenen *Community*-Bewegungen und Alternativökonomien prägt. Im Rekurs auf die zunehmende empirische Evidenz post-traditionaler Gemeinschaften wird das Gemeinschaftskonzept von seiner vormodernen, essenzialisierenden Bestimmung und der damit verbundenen Schicksalshaftigkeit und Zwangsförmigkeit gelöst. Gemeinschaften haben demzufolge gerade keine vorgängige Essenz oder Bestimmung, sondern sind gekennzeichnet durch „*Commitment*“ und Gefühle der Zugehörigkeit,⁵¹ an „*inessential commonality, a solidarity that in no way concerns an essence*“.⁵² Sie erweisen sich damit als heterogene, dynamische Entitäten mit freiwilliger und wandelbarer Mitgliedschaft: das „Wir“ wird „vom Schicksal zur Aufgabe“.⁵³ Diese Versuche einer Neubestimmung bzw. Rehabilitierung von Gemeinschaft sind nicht ohne Kritik geblieben. So war Jacques Derrida der Überzeugung – und die Empirie scheint ihm Recht zu geben –, dass die Illusion einer natürlichen Zusammengehörigkeit so wirkmächtig ist, dass sie die Versuche, den Begriff der Gemeinschaft zu rehabilitieren, fortwährend durchkreuzen: „Bejaht, verneint oder neutralisiert, stets ginge diese gemeinschaftlichen, ‚kommunitaristischen‘ oder ‚kommunalen‘ Werte mit dem Risiko einher, den Bruder wiederkehren zu lassen.“⁵⁴

Für die hier akzentuierte Entwicklung des Community-Kapitalismus ist von besonderer Bedeutung, dass sich die kritische Neubestimmung von Gemeinschaft als freiwillig gewähltes *Commitment* als hochgradig anschlussfähig an Prämissen des flexiblen Kapitalismus erweist. Es ist diese Form der Gemeinschaft als gewählte Aufgabe, die erst die Voraussetzungen dafür schafft, dass sie zum Gegenstand der Steuerung durch Aktivierungspolitiken werden kann. Die zuvor skizzierte Aktivierung gemeinschaftlicher (Für-)Sorge im Sozialstaat, zeigt, dass es hier gerade nicht um eine Rückbesinnung auf traditionelle Gemeinschaften und primäre soziale Netze der Familie geht, sondern um die Erschließung neuer, post-traditionaler Gemeinschaften und ihrer Sorgequalitäten: „Die ‚Community‘ [wird] aufgrund einer Vielzahl wissenschaftlicher Darstellungen, Forschungen und statistischer Untersuchungen zu einer kalkulierbaren Größe und damit zur Voraussetzung und zum Gegenstand von Techniken des Regierens.“⁵⁵ Diese Steuerung setzt dezidiert darauf, dass „die individuellen Selbstregulierungspotenziale im gesamten Spektrum der Schau-

plätze und Orte genutzt werden, das heißt in Initiativen, Vereinen, ‚Kiez-Projekten‘, Interessengruppen und natürlich in den ‚Communities‘.“⁵⁶ Es ist dieser Modus der Steuerung, der den ambivalenten Charakter der Indienstnahme der Ressource Gemeinschaft zu erkennen hilft, wird hier doch deutlich, dass an die Stelle der Zwangsförmigkeit traditionaler Gemeinschaften nicht die Freiheit, sondern die Regierung post-traditionaler Gemeinschaften im Modus der Freiwilligkeit getreten ist. Die im kritischen Gemeinschaftsdiskurs verbreitete Position, die Überwindung der feudalen und traditionellen Restbestände des Gemeinschaftskonzepts leite automatisch in eine emanzipatorische Gemeinschaftsperspektive über, verkennt die Einbettung post-traditionaler Gemeinschaften in die politökonomischen Bedingungen des flexiblen Kapitalismus. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang auch, dass ein wesentliches Bestimmungskriterium von Gemeinschaft (in Abgrenzung zur Gesellschaft) unhinterfragt bleibt bzw. sogar als zentraler Bezugspunkt einer emanzipatorischen Re-Akzentuierung dient: Dies betrifft die Unmittelbarkeit, Personalität und Emotionalität sozialer Bezüge in Gemeinschaftskontexten, die affirmiert und der abstrakten Rationalität, Anonymität und Mittelbarkeit von Vergesellschaftung entgegengestellt werden.

Welche Probleme sind damit verbunden, wenn Gemeinschaften nicht nur Zielgröße und Modus politischer Steuerung, sondern auch und vor allem Ressource in Krisenzeiten werden? Zunächst ist im sozialpolitischen Feld der Versuch zu beobachten, „Gemeinschaft zum Gesellschaftsmodell zu verallgemeinern“⁵⁷ und damit strukturelle polit-ökonomische Konflikte und soziale Interessengegensätze zu verschleiern. Das einflussreiche Erbe traditionaler Gemeinschaften, das die Zuschreibungen der sozialen Nähe, Homogenität und Harmonie bis in die Gegenwart fortschreibt, bedingt eine explizite De-Thematisierung von Klassenverhältnissen, die breit anschlussfähig ist. Im Konvivialistischen Manifest wird das gemeinsame Menschsein zum Bezugspunkt, das sich in konkrete Gemeinschaften übersetzt, aber frei von Interessengegensätzen und Klassenspaltungen zu sein scheint. In der häufig romantisierten Verallgemeinerung von Gemeinschaftsbezügen identifiziert Georg Vobruba (1986, S. 226) „die Sehnsucht der Bürger nach der Stilllegung der Dynamik des Gesellschaftskonflikts, die Sehnsucht nach einem Kapitalismus ohne Proletariat“. Entscheidend in Vobrubas Argumentation ist, dass die Kritik an der Verallgemeinerung ansetzt, dass es also gerade nicht um die Kritik jeglicher gemeinschaftlicher Fürsorge in reziproken Beziehungen von Subjekten geht, sondern um eine Problematisierung, die dort einsetzt, wo eine „Gesellschaft der Fürsorglichkeit“ etabliert werden soll.

Was spricht gegen eine solche Gesellschaft? Auf den ersten Blick klingt die Sprache des Konvivialismus und der *Commons* verlockend: neues Miteinander, Kultur des Helfens, Kunst des Zusammenlebens, Geist der Für-

sorglichkeit. Erst auf den zweiten Blick erschließen sich die Kehrseiten der persönlichen Abhängigkeit, Schuld und Verpflichtung, die sich zu einer moralischen Affizierung sozialer Sicherheiten zusammenfügen. Hier geht es um die Preisgabe einer wesentlichen Errungenschaft im modernen Wohlfahrtsstaat: die Entkoppelung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung durch die Gewährung sozialer Rechte, so z. B. in den – historisch allerdings überwiegend den männlichen Lohnarbeitern vorbehaltenen – Sozialversicherungen. Diese Problematisierung soll nicht auf eine entproblematisierende Würdigung des Sozialstaats als Sozialversicherungsstaat hinauslaufen, der stets (auch) ein spaltender und ungleichheitsstiftender Sozialstaat war und ist;⁵⁸ es geht vielmehr um das Versicherungsprinzip, das als Politik und Risikoteilung der großen Zahl funktioniert und gerade durch die Entkoppelung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung – bei allen Problematiken – eine Form der Verlässlichkeit und Autonomiegewinnung schafft: „Die Versicherung geht Hand in Hand mit dem Zerfall feudaler Solidargemeinschaften, mit der Befreiung und Autonomisierung des Individuums. [...] Die Versicherung ist eine Technik des Schadensausgleichs, die sich in die lange Geschichte der Hilfeleistungen einreicht. [...] Sie hat sich allmählich herausgelöst sowohl aus nachbarschaftlichen Solidaritäten, die lange Zeit mit ihr konkurrierten, als auch aus Unterstützungsvereinen auf Gegenseitigkeit. Sie hat sie rationalisiert, indem sie die unmittelbaren Beziehungen ‚brüderlicher‘ Hilfe umwandelte in dauerhafte vertragsrechtliche Beziehungen.“⁵⁹ Der Risiko- bzw. Schadenseintritt wird entindividualisiert und entmoralisiert, an die Stelle klassischer gemeinschaftsbasierter Solidaritätsformen (und ihrer Ausschlüsse) tritt ein anonymen Ausgleichsmechanismus.

In weiten Teilen der *Commons*-Debatte werden ebenso wie im Konvivialistischen Manifest die entfremdenden Effekte eines solchen Systems – nicht zu Unrecht – problematisiert, ihre autonomiefördernden Implikationen aber verkannt. Unterschätzt wird, dass eine Gesellschaft fürsorglicher Gemeinschaften und mikro-moralischer Reziprozitäten strukturell voraussetzungsvoll ist und dass Vertrauen und Kooperationsbereitschaft vor allem dort entsteht, wo ein größtmögliches Maß an sozialer Gleichheit institutionell und für alle BürgerInnen gewährleistet wird – wie Richard Wilkinson und Kate Pickett in ihrer Studie „Gleichheit ist Glück“ (2012) im Ländervergleich belegen. So fraglos unverzichtbar und existenziell soziale Nähe und soziale Bindungen sind, so wichtig ist es, das Spannungsfeld von Verbundenheit und Autonomie im Blick zu behalten, denn Autonomie ist – um es mit Adorno zu formulieren – nicht zuletzt „die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“.⁶⁰ Institutionalisierte soziale Rechte entlasten vom Imperativ des permanenten Mitmachens, sie entkoppeln das Recht vom Charakter, sie schaffen Bedingungen, unter denen auch diejenigen versorgt, aufgefangen oder gepflegt werden, die

sich nicht durch Liebenswürdigkeit, Anpassungsfähigkeit oder Dankbarkeit qualifiziert haben.

Neben dieser grundsätzlichen Problematik der Umstellung vom Recht auf die Gabe zeichnet sich eine bis heute kaum analysierte Entwicklung ab – die der Prekarisierung, Informalisierung und De-Professionalisierung von Arbeit im Gewand von Engagement, Nachbarschaftshilfe und Freiwilligenarbeit.⁶¹ Die auch im kritischen Gemeinschaftsdiskurs evidente Affirmation nicht marktförmiger und nicht entlohnter Leistungen im sozialen Nahraum verschließt den Blick vor den sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen diese Leistungen erbracht werden: Von Aufwandsentschädigungen weit unter Mindestlohn, freiwilliger Arbeit jenseits etablierter arbeitsrechtlicher Standards und der Übernahme professioneller sozialarbeiterischer, pflegerischer, pädagogischer oder beratender Tätigkeiten durch notdürftig angelernte Freiwillige ist in den verbreiteten Lobeshymnen auf die Freiwilligengesellschaft und den neuen Gemeinsinn nur selten zu hören. Am Beispiel der Laienpflege hat Tine Haubner (2017) die „Ausbeutung der sorgenden Gemeinschaft“ mit ihren informalisierenden und deprofessionalisierenden Effekten in einem besonders brisanten Feld analysiert.

4. Community-Kapitalismus und das Erstarken der Rechten – Anschlüsse und Fortschreibungen

Die Entdeckung der fürsorglichen Gemeinschaft in Zeiten der Hegemonie- und Reproduktionskrise des neoliberalen Kapitalismus gilt es im Blick zu behalten, wenn die Frage adressiert wird, ob und inwiefern rechte Kräfte und Parteien die soziale Frage in neuer Weise stellen und beantworten. Der Zusammenhang ist umso bedeutsamer, weil der Rekurs auf Gemeinschaft und Gemeinsinn in der Programmatik rechter Parteien eine bedeutende Rolle spielt. Auch wenn sich die Gemeinschaftsbezüge von der liberalen Indienstnahme gemeinschaftsförmiger Ressourcen ebenso unterscheiden wie von bewegungsnahen Konzepten posttraditionaler Gemeinschaften, eröffnet die grundlegende Idee der Substitution abstrakter sozialer Rechte durch konkrete (solidarische) Beziehungen im Nahraum Anschlüsse für populistische Kräfte, die unter den gegebenen Kräfteverhältnissen die Hegemoniefähigkeit der Konfiguration des Community-Kapitalismus befördern könnte.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass rechtspopulistische Kräfte nicht nur auf die Essenz und Bedeutung konkreter Gemeinschaften wie insbesondere die Familie in ihrer traditionellen Form verweisen, sondern dass sie grundlegender noch (mehr oder weniger explizit) dazu tendieren, Gesellschaft als Gemeinschaft zu denken. Die Nation als „*imagi-*

*ned community*⁶² ist sicherlich kein Refugium der Rechtspopulisten, spielt in ihrem Denken aber eine herausgehobene Rolle und bildet die wesentliche Grundlage für flüchtlings- und einwanderungsfeindliche Positionen. Isolde Charim hat die Nationenbildung historisch treffend als Versuch beschrieben „die Gemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne in die Gesellschaft einzuführen – eine vorgestellte Gemeinschaft, die suggeriert, einander völlig Unbekannte würden einen Verbund von Gleichen, von Ähnlichen bilden“.⁶³ Der imaginierten Gemeinschaft der Nation wird, entfremdungstheoretisch konturiert, die abstrakte Rationalität der bürokratisch verfassten, rechtlich regulierten Gesellschaft entgegengestellt, historisch aufgeladen in der Gegenüberstellung „einer primären, gemeinschaftlichen Seinsweise und einer sekundären, künstlich-scheinhaften Gesellschaftsform“⁶⁴ – eine Lesart, die sich, wie gezeigt, auch in linken Bewegungen findet. Diese Gegenüberstellung ist im Rechtspopulismus nun mit der grundlegenden dyadischen Struktur der Entgegensetzung eines homogenen, guten einheitlichen Volkes (als Verkörperung der primären Seinsweise) und einer korrupten, abgehobenen Elite (als Verkörperung der bürokratischen Gesellschaftsform) verbunden.⁶⁵ „System versus Community“⁶⁶ lautet die mobilisierte Polarität, die eine „Wiedereinbettung des Sozialen, in eine überindividuelle Gemeinschaft“⁶⁷ verspricht, die schon in den frühen populistischen Bewegungen in den USA durch die Affirmation vormoderner, funktional kaum differenzierter Gesellschaften charakterisiert war.⁶⁸ Manchen AnhängerInnen der Rechten in Ostdeutschland gilt heute die ehemalige DDR als eine solche, verloren gegangene Gesellschafts-Gemeinschaft.⁶⁹

Tatsächlich erweist sich die dyadische Struktur des Populismus („Elite – Volk“ bzw. „System – Gemeinschaft“) jedoch als eine triadische Struktur, die im Rekurs auf die Nation als *imagined community* nicht nur die (durchaus changierenden) Eliten aus dieser Gemeinschaft ausgliedert, sondern zudem alle Nicht-StaatsbürgerInnen, MigrantInnen und Geflüchtete als andere bzw. notwendig Außenstehende markiert. Indem die Eliten sowohl mit dem System verknüpft als auch als ort- und heimatlose Kosmopoliten adressiert werden,⁷⁰ entsteht ein Gegenpol der räumlich situierten, homogenen auf konkreten Sozialbeziehungen aufruhenden Gemeinschaft der „normalen“, „einfachen“ Leute.⁷¹ Paul Taggart (2000, S. 95) hat diesen Gegen-Ort der Populisten als *Heartland* beschrieben, das im Herzen der imaginierten Gemeinschaft liege: Es schließe explizit einige soziale Gruppen aus und „*is based around the idea of an organic community that has some natural solidarity and therefore is more circumscribed than the sort of community contained within the national boundaries*“. Variabel zu bestimmende Eliten werden ebenso wie StaatsbürgerInnen mit Migrationsgeschichte oder „nicht produktive“ Gesellschaftsmitglieder (z. B. Obdachlose) außerhalb des *Heartland* verortet. Während Klassenverhältnisse

und Interessengegensätze in der homogenisierenden Verdichtung des *Heartland* mit seinem Rekurs auf unhintergehbare Traditionen, lokale Verankerung und den *Common Sense* der „einfachen“ Leute suspendiert werden, zeichnen sich rechtspopulistische Positionen durch eine Logik des Produktionismus aus,⁷² die gleichermaßen die Ausgrenzung und Diskriminierung sogenannter Finanzeliten (mit antisemitischer Konnotation) wie Obdachloser oder nicht erwerbstätiger Geflüchteter begründet.

Die Anrufung und der Schutz der produktiven Gemeinschaft stehen damit im Zentrum rechter Antworten auf die soziale Frage, denen eine konstitutiv exklusive Solidarität zu eigen ist. Eine gewisse wissenschaftliche „Adelung“ erfährt diese Neuakzentuierung der sozialen Frage durch den am Wissenschaftszentrum Berlin forschenden Politikwissenschaftler Wolfgang Merkel und seine Kollegen Ruud Koopmans und Michael Zürn, denen zufolge die entscheidende Konfliktlinie nicht mehr zwischen rechts und links, sondern zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen verlaufe: „Letztere präferieren überschaubare Gemeinschaften, kontrollierte Grenzen; befürworten eine Beschränkung der Zuwanderung; optieren für kulturelle Identität und betonen den Wert des sozialen Zusammenhalts. Dieser, so das kommunitaristische Credo, sei leichter in kleinen abgrenzbaren Gemeinschaften herzustellen als in unbegrenzten soziopolitischen Räumen.“⁷³ Die als kommunitaristisch ausgewiesene Position wird dabei als ökonomisch rational affirmiert, schütze sie doch diejenigen, die die Hauptlasten (angeblich) offener Grenzen tragen. Die Frage, ob es Formen des Schutzes und der Sicherheit geben könnte, die gerade nicht auf gemeinschaftsförmige Solidarität und Schließung, sondern auf soziale Rechte setzt – und die eher auf einer Rechts-Links-Achse der Sozial- und Wirtschaftspolitik zu verorten wären –, bleibt hier unbeantwortet.

Für die Wirkmächtigkeit der rechtspopulistischen Ideologie des *Heartland* als organischer Gemeinschaft dürfte schließlich eine konstitutive Schwäche posttraditionaler Verhältnisse in der Spätmoderne eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen: Verglichen mit der vermeintlich schicksalhaften Zugehörigkeit zu traditionellen Gemeinschaften, zeichnen sich posttraditionale Gemeinschaften durch „eine (so gut wie) ‚unheilbare‘ strukturelle Labilität“⁷⁴ aus, die untrennbar mit der grundlegenden Freiwilligkeit der Zugehörigkeit verbunden ist. Diese Labilität übersetzt sich in eine begrenzte Verlässlichkeit der Gabe freiwilliger Arbeit, die immer weniger über lebenslange Bindungen oder religiöse Zugehörigkeit dauerhaft gewährleistet wird, was wiederum – wie skizziert – den aktivierenden Staat auf den Plan ruft. Tatsächlich nutzen rechte Akteure insbesondere die eklatanten Mängel von Infrastruktur und Daseinsvorsorge sowie die Schwäche der (stark alternden) Zivilgesellschaft in strukturschwachen ländlichen Regionen, um mit eigenen Angeboten (z. B. der Kinderbetreuung oder Nachbarschaftshilfe) die Re-Traditionalisierung der sozialen

Frage voranzutreiben. Generationenübergreifende Projekte der Dorfentwicklung sind hier ebenso zu beobachten wie die rechtsextreme „Eroberung“ des ländlichen Raums durch „völkische Siedler“ in Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern und im nördlichen Brandenburg.⁷⁵

5. Die Neue Rechte und die Re-Traditionalisierung von Gemeinschaft

Der skizzierten Struktur rechtspopulistischen Denkens ist ein anti-etatischer Impuls eigen, der mit einem Konzept von Zivilgesellschaft einhergeht, dass diese von ihren vermeintlich „unproduktiven“ Rändern löst und nach innen vereinheitlicht. Dieser Anti-Etatismus ist in mehrfacher Hinsicht anschlussfähig an die zu beobachtende Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage. Metz und Seßlen haben zu Recht darauf hingewiesen, dass ein anti-etatistischer Impuls, der auf die Stärke der Zivilgesellschaft setzt, zunächst einmal „nach mehreren Seiten hin offen [ist]“: „Der Anti-Etatismus ist nämlich ein übergreifender Trend, die ‚Entstaatlichung‘ der Politik wird von rechts wie links, von politischen wie ökonomischen Interessen betrieben. Er gehört so sehr zur radikalen Individualisierung wie zur Sehnsucht nach neuen Formen von Gemeinschaft. Und unter der Zivilgesellschaft kann man ebenso die Gesamtheit einer durch den ‚Alltagsverstand‘ (und seine Medien) verbundenen Kultur verstehen wie ein Netzwerk der ‚autonomen‘ und ‚antiautoritären‘ Bewegungen.“⁷⁶ Entscheidend für die aktuelle politische Konstellation der Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage ist nun der Umstand, dass sich die Kräfteverhältnisse auf Seiten der Kritik verschieben und dass nach Jahrzehnten, in denen Konzepte von „Zivilgesellschaft“ nahezu unauflöslich mit progressiven sozialen Protestbewegungen und Alternativkulturen verbunden wurden,⁷⁷ rechte Kräfte dieses Feld zunehmend für sich besetzten. Hinzu kommt, dass die von Rechten und Linken unterschiedlich akzentuierten Kritiken des neoliberalen Staates von einzelnen ProtagonistInnen auf beiden Seiten zu einer neuen „Querfront“ gegen den Liberalismus verdichtet werden: So konstatiert der linke Dramaturg und Vordenker der mit Sarah Wagenknecht ins Leben gerufenen Bewegung „Aufstehen“, Bernd Stegemann: „Denn eine positive Wirkung hat jede populistische Bewegung in der aktuellen Lage, egal ob sie rechts- oder linkspopulistisch ist: Sie schreckt die Eliten auf und zwingt sie das erste Mal seit Jahrzehnten, ihre feudalen Strukturen öffentlich zuzugeben.“⁷⁸

Zunehmend finden sich dabei auch auf linker Seite liberalismuskritische Töne, die weniger mit Klassengegensätzen als mit der Polarität von Elite – Volk operieren, wobei Letzteres als Zusammenschluss der über ihren „gesunden Menschenverstand“ verbundenen einfachen Leute bestimmt wird.

So identifiziert die sich im linken Spektrum verortende Bewegungsforscherin Donatella della Porta (2017, S. 70) einen einheitlichen Willen des Volkes, der den korrupten Eliten gegenübersteht und definiert Populismus „als eine Form der Subjektivität der einfachen Leute“. Auch der lange Zeit als Linker gehandelte französische Philosoph Jean-Claude Michéa setzt auf die sogenannten einfachen Menschen und kreist um den „Anstand“ der „unteren Volksschichten“⁷⁹, denen eine natürliche „common decency“⁸⁰ bescheinigt wird, die vom Liberalismus systematisch erodiert und unterlaufen werde: „Um den Dogmen seiner utilitaristischen Anthropologie zu genügen [...], ist der Liberalismus tatsächlich strukturell zu leugnen gezwungen, dass ein gemeinsamer historischer Grundstock verallgemeinerbarer Tugenden existiert, die seit Jahrtausenden die Menschen dazu animieren, ihr Bestes zu geben.“⁸¹ Rassismus oder Sexismus gibt es in dieser „anständigen“ Welt der einfachen Leute nicht, vielmehr geht Michéa noch einen Schritt weiter, indem er den Multikulturalismus als liberales Projekt identifiziert, dass die Menschen künstlich vereinheitliche. Indem er „kaum einen Hehl aus seiner Ablehnung des linken Antirassismus“⁸² macht, ist er in der jüngeren Vergangenheit äußerst anschlussfähig für rechte Akteure geworden.

Der gegenwärtige Einfluss rechter Kritik am liberalen System hat dabei nicht nur das Potenzial, die Re-Definition der sozialen Frage als Frage fürsorglicher Gemeinschaften mit einer weiteren Legitimationsquelle zu versehen. Darüber hinaus wirkt die Kritik auf jene emanzipatorischen Bemühungen zurück, die in der jüngeren Vergangenheit – wie dargelegt – auf eine Enttraditionalisierung von Gemeinschaft(en) zielen. Die von Derrida artikulierte Befürchtung, dass die Illusion einer natürlichen Zusammengehörigkeit so wirkmächtig sei, dass alle Versuche einer Neubestimmung von Gemeinschaft mit dem Risiko einhergingen, „den Bruder wiederkehren zu lassen“, ⁸³ scheint sich gegenwärtig zu bewahrheiten: Das Erstarren der Rechten hat bei nicht wenigen linken und linksliberalen Akteuren dazu geführt, Bezüge auf Nation, Heimat und Gemeinschaft in einer Weise zu re-artikulieren, die posttraditionale Elemente in den Hintergrund rücken oder suspendieren. Ein neuer Linksliberalismus, der den Rechten etwas entgegensetzen habe, würde – so der US-amerikanische Kulturwissenschaftler Mark Lilla (2017, S. 51) – „an die Nation im Geiste gemeinsamen Bürgersinns und gegenseitiger Hilfsbereitschaft appellieren“ und andere Anliegen, die eine solche nationale Einheit stören könnten – „insbesondere Fragen der Sexualität und der Religion“ –, nachrangig behandeln. Radikaler noch sind Versuche, die Essenz und Ursprünglichkeit von Gemeinschaften zu revitalisieren und an die Stelle einer sozialstaatlich vermittelten, über soziale Rechte erzielten Ähnlichkeit der BürgerInnen eine qua Gemeinschaftlichkeit gegebene Ähnlichkeit als Grundlage von Solidarität stark zu machen. Der slowenische Philosoph und Marxist Sla-

voj Žižek betont in seiner Flugschrift „Der neue Klassenkampf“ (2016, S. 81) eine ganz andere Trennungslinie als die eines antagonistischen Klassengegensatzes, wenn er unterstreicht: „Wir sind mehr oder weniger fest in einer bestimmten Lebensweise verwurzelt, mit jedem Recht, diese zu schützen.“ Bereits einige Jahre zuvor warnt er Linke wie Liberale davor, „die Sehnsucht nach authentischem Gemeinschaftsleben per se als protofaschistisch zu verdammen“.⁸⁴ In dem breit rezipierten Band „Das Volk gegen die (liberale) Demokratie“⁸⁵ identifiziert Olaf Jann (2017, S. 291) „eine gewisse kulturelle Homogenität“ als Grundlage für Vertrauen, Kooperation und Solidarität und verwehrt sich dagegen „nativistische Identitätsangebote stereotyp als Xenophobie zu identifizieren“.

Hier kehren essenzialisierende Gemeinschaftsbezüge zurück, die mit Ansätzen posttraditionalen Gemeinsinns gerade überwunden werden sollten. Damit soll keineswegs unterstellt werden, dass jedes *Commons*-Projekt und jedes Format fürsorglicher Solidarität in gemeinschaftlichen Kontexten für solche Anschlüsse offen oder anfällig ist. Die zitierten Beispiele zeigen gleichwohl deutlich, dass posttraditionale Konzepte von Gemeinschaft nicht nur ob ihrer Anschlussfähigkeit an die liberale Regierung der Ressource „Gemeinschaft“ in Zeiten der Reproduktionskrise kritisch in den Blick zu nehmen sind, sondern dass zugleich das traditionale Erbe herausfordernd und lebendig ist. Nicht zuletzt werden traditionelle Implikationen der Homogenität und Identität von Gemeinschaften zusätzlich durch die Entwicklung digitaler Netzwerke und *Online-Communities* forciert: Die Möglichkeiten, sich in immer spezielleren *Communities* mit Ähnlichen zusammenzufinden, „*the ability to selectively create communities that conform the notions of uniformity and harmony*“⁸⁶ hat, wie Creed bereits vor mehr als zehn Jahren treffend diagnostizierte, das romantisierete Gemeinschaftsideal in der digitalen Welt zur Wirklichkeit oder zumindest zur Möglichkeit werden lassen.

6. Resümee und Ausblick

Das Verständnis der Konfiguration, die ich Community-Kapitalismus nenne, ist aus zwei Gründen unerlässlich, um das Erstarken der Rechten und die Adressierung der sozialen Frage im Gegenwartskapitalismus analysieren zu können: Zum einen trägt die Revitalisierung von Gemeinschaft und Gemeinsinn als soziale Ressource in Krisenzeiten ebenso wie die Popularität von Gemeinschaftsbezügen in Alternativökonomien dazu bei, Klassenverhältnisse und Interessengegensätze zu de-thematisieren und ein „Gemeinsames“ als Bezugsgröße politischen Handelns auszuweisen. Klassenverhältnisse lassen sich aber nicht wegdefinieren oder im vermeintlichen Kollektiv einer gemeinsamen Menschheit auflösen. Sie wirken

vielmehr, wie Klaus Dörre (2019, S. 239) in seinen Analysen zur demobilisierten Klassengesellschaft unterstreicht, auch dann, wenn sie nicht im Vordergrund öffentlicher Debatten stehen und das Alltagsbewusstsein prägen:

„In such constellations, social spaces open up in which classes emerge primarily as a result of negative classifications and attributions. To put it succinctly, if the everyday consciousness of dominated classes lacks orientations that could produce mobilized collectives, class relations operate in the mode of competition, as a result of a permanent separation into winners and losers, and by means of collective evaluations and devaluations.“

Nimmt man diese Beobachtung ernst, trägt die Ideologie des Community-Kapitalismus dazu bei, dass Klassenkonflikte de-thematisiert, deshalb potenziell umgelenkt und im Wettbewerbsmodus entlang anderer, häufig nationalistisch, rassistisch und/oder sexistisch konturierter Spaltungslinien ausgetragen werden.

Zum anderen finden rechte und rechtspopulistische Kräfte in der Revitalisierung von Gemeinschaft und Gemeinsinn einen Resonanzraum für die eigenen Ideen von Gesellschaft als organischer Gemeinschaft. Diese breite Anschlussfähigkeit des Gemeinschaftskonzepts, das in unterschiedlichen Diktionen von liberalen, linken und rechten Akteuren in Bezug genommen wird, könnte dazu beitragen, aus der Konfiguration des Community-Kapitalismus ein potenziell hegemoniefähiges Projekt werden zu lassen. Entscheidend ist hier zunächst, dass die Kombination aus Post-Erwerbs- und Gemeinschaftspolitik eine Antwort auf multiple Krisen der Gegenwart bietet, indem sie funktionale Lösungen für die Reproduktionskrise mit einer legitimationsstiftenden Antwort auf die Hegemoniekrise des Neoliberalismus verbindet:

„The emergence of a new political economy of social value extraction and cost reduction is accompanied by a moral economy that utilizes the emotional ladenness of voluntarism and community – an emotional ladenness that veils the precarious and exploitative implications of this solution.“⁸⁷

Ebenso wenig wie der neoliberale Kapitalismus jemals eine reine Marktökonomie war, operiert der Community-Kapitalismus ausschließlich im Modus von Gemeinsinn und Posterwerbspolitik. Der Topos beschreibt vielmehr eine neue Ära sozialer Reproduktion, in der unbezahlte Aktivitäten im sozialen Nahraum in neuer Weise organisiert, regiert und ausgebeutet werden, wobei sie sowohl sozialen Mehrwert als auch – entfremdungs-, staats- und marktkritisch konturiert – Legitimität stiften. Natürlich unterscheidet sich die liberale Regierung der Freiwilligengesellschaft grundlegend von gemeinschaftsförmigen linken Graswurzelprojekten und Alternativökonomien und diese wiederum von rechten Ideen einer organischen Gemeinschaft, basierend auf vermeintlich natürlicher Solidarität. Doch egal wie groß die Unterschiede sind, der heterogene Pol ‚Gemein-

schaft' mit seinen Implikationen der Unmittelbarkeit, Lokalität und (emotionalen) Bindung wird über die Abgrenzungsfolie der abstrakten Rationalität der bürokratisch verfassten, rechtlich regulierten Gesellschaft bestimmt. Welche Lesarten und Praktiken von Gemeinschaft sich gesellschaftlich durchsetzen, ist eine Frage der Kräfte- und Herrschaftsverhältnisse, wobei – wie dargelegt – das Erstarken rechter Kräfte eine Re-Traditionalisierung von Gemeinschaftsbezügen auch in linken und emanzipatorischen Kontexten befördert. Diese Entwicklung und das starke Erbe traditioneller Ideen von Gemeinschaft und Gemeinsinn⁸⁸ könnten dazu führen, dass selbst Akteure, die emanzipatorisch besetzte Aspekte von Gemeinschaften, wie z. B. Autonomie oder Selbstorganisation, stark machen, „*may unavoidably, if not intentionally, invoke the other qualities popularly associated with it*“⁸⁹ – zum Beispiel Homogenität, Harmonie oder kulturelle Ähnlichkeit.

Unter diesen Bedingungen ist es von zentraler Bedeutung, auf die Fallstricke und regressiven Implikationen einer Politik aufmerksam zu machen, die mit der Vorstellung eines – durchaus unterschiedlich bestimmten – Gemeinsamen als Bezugsgröße von Sozialpolitik operiert. So positiv Gemeinsamkeit und Gemeinschaft im Kleinen sein können und so unverzichtbar sie in alltäglichen Lebenskontexten sind, so wenig können sie Maßstab emanzipatorischer Politik sein. Im Rückgriff auf die Arbeiten Josef Piepers aus den frühen 1930er-Jahren weist Georg Vobruba (1986, S. 230) auf den konstitutiven Doppelcharakter von Gesellschaft hin, „zugleich die Hervorhebung des Nicht-Gemeinsamen“ zu sein *und* die anderen als gleichberechtigte Mitmenschen anzuerkennen. So sehr sich die Bezugsgröße der gemeinsamen Menschheit im Konvivialistischen Manifest von rechten Vorstellungen nationaler Gemeinschaften unterscheiden, so verkennen doch beide diesen Doppelcharakter und weisen in eine falsche Richtung: „Die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft ist ein Irrtum, die des planetarischen ‚Gemeinsamen‘ eine depolitisierte Utopie. Die soziale Welt besteht immer aus heterogenen, divergierenden, widerstrebenden Geschichten und Traditionen.“⁹⁰ Dort wo Einheit und Gemeinsamkeit zu existieren scheinen, überdecke – so Eribon (2017, S. 201) – „die beherrschende Tradition [...] all die anderen, die man deshalb zurückerobern muss“.

Zugleich zeichnet sich mit aller Deutlichkeit ab, dass der Bruder, wie Jacques Derrida es formuliert hat, aller Versuche der Enttraditionalisierung von Gemeinschaft zum Trotz beharrlich wiederkehrt. Um das hegemoniale Potenzial des Community-Kapitalismus zu verstehen, ist es deshalb erforderlich, die Sehnsucht vieler Menschen nach gemeinschaftsförmigen Lösungen ernst zu nehmen. Es ist zumeist eine Sehnsucht nach dem anderen des Kapitalismus, eine Sehnsucht nach weniger entfremdeten, unmittelbaren, solidarischen Verhältnissen. Historisch war die Ant-

wort auf diese Sehnsucht der Kommunismus – eine Antwort, die seit geraumer Zeit in alternativen Bewegungen, Initiativen und NGOs neu formuliert wird: „*they make this absence present but they give it another name, the name Community*“.⁹¹ Dort, wo diese Sehnsucht nicht ins Regressive, ins Rassistische, Sexistische und/oder Nationalistische umschlägt, gilt es, sie aufzugreifen und Antworten in einem anderen Register zu geben: im Register des sozialen Rechts, das Gleichheit bzw. Ähnlichkeit unter Bedingungen des Nicht-Gemeinsamen schafft, das soziale Sicherheit unabhängig von Charakter, sozialem Umfeld und Zugehörigkeit zu konkreten Gemeinschaften garantiert. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass posttraditionale Gemeinschaften kein emanzipatorisches Potenzial bergen, dass sie nicht Quellen der Kritik und der Entwicklung alternativer Formen des Arbeitens und Lebens sein können. Solange aber die problematischen Implikationen der systematischen Indienstnahme unbezahlter Tätigkeiten jenseits von Markt, Staat und Familie negiert oder gar als Tätigkeitsgesellschaft der Zukunft entproblematisiert werden, solange gerade die Frage der Lohnarbeit in der Verklärung des Gemeinsamen und Unentgeltlichen ausgeblendet bleibt, solange dürfte dieser Samen nicht in emanzipatorischer Weise sprießen.

Anmerkungen

- ¹ Jörke, Selk (2017) 33ff; Metz, Seßlen (2018) 91.
- ² van Dyk (2018).
- ³ Bischoff, Steinitz (2016) 67f; Schmidt, Thatcher (2013).
- ⁴ Sitrin, Azzellini (2014).
- ⁵ Kundnani (2016).
- ⁶ Castel (2000) 336-400.
- ⁷ Z. B. Piketty (2014); Milanovic (2016).
- ⁸ Z. B. OECD (2015).
- ⁹ Albertazzi, Mueller (2017).
- ¹⁰ Z. B. Fraser (2017); Streeck (2017).
- ¹¹ Eribon (2016) 124.
- ¹² van Dyk, Graefe (2018). Siehe dazu auch ein Interview mit Didier Eribon (2018), indem er sich u. a. kritisch zur Rezeption seines Buchs in Deutschland äußert.
- ¹³ Jörke, Selk (2017) 33ff; Metz, Seßlen (2018) 91.
- ¹⁴ Jürgens (2010).
- ¹⁵ Ausführlich: van Dyk (2018, 2019).
- ¹⁶ Die Abschnitte 2 und 3 beruhen auf dem Beitrag van Dyk (2019).
- ¹⁷ Lessenich (2009) 136.
- ¹⁸ Lutz (1984).
- ¹⁹ Gornig et al. (2015).
- ²⁰ Brütt (2011).
- ²¹ Dammert (2009) 68.
- ²² Beck-Gernsheim (1991) 66.
- ²³ Z. B. Koppetsch, Speck (2015).
- ²⁴ Geißler (2002) 20.

- 25 Klie (2014).
- 26 Z. B. Federici (2012).
- 27 Dowling, Harvie (2014) 882f.
- 28 Kalmring (2013) 95.
- 29 Etzioni (1997) 236ff.
- 30 Vgl. im Überblick zu diesem Dreischritt: van Dyk, Haubner (2019). Dass nicht nur von politischer Seite ein strategisches Interesse an diesen Ressourcen besteht, zeigt dieses Statement des katholischen Wohlfahrtsverbandes Caritas: „Bürgerschaftliches Engagement ist systemrelevant, nachhaltig und erbringt eine ausgezeichnete Rendite - ohne Risiko. Eine klare Kaufempfehlung“ (<https://www.caritas.de/neue-caritas/heftarchiv/jahrgang2010/artikel/gewinnbringer-ehrenamt>; letzter Zugriff: 13.3.2018).
- 31 Habermann (2016); Helfrich, Heinrich-Böll-Stiftung (2014).
- 32 Z. B. Loske (2015); Daum (2017).
- 33 Les Convivalistes (2014).
- 34 Ebd. 61.
- 35 Adloff (2014) 25f.
- 36 Les Convivalistes (2014) 57.
- 37 Acksel et al. (2015) 134.
- 38 Caffentzis, Federici (2014) 102.
- 39 Acksel et al. (2015) 140.
- 40 Federici (2013) 50f.
- 41 Z. B. Caffentzis, Federici (2014).
- 42 Vgl. kritisch: van Dyk (2016) 252-255.
- 43 Commons-Perspektiven sind sehr heterogen und reichen von eher staatstragenden Ansätzen als bürgerschaftlichem Engagement in einer Mixed-Economy – so im Ansatz der Nobelpreisträgerin Elinor Ostrom (2009) – bis hin zu post-kapitalistischen Perspektiven, z. B. Caffentzis, Federici (2014).
- 44 Z. B. Kratzwald (2014) 81. Die Kritik an sozialstaatlichen Strukturen und Akteuren ist nicht neu: Doch während sie in den sozialen Bewegungen der 1970er- und 1980er-Jahre einem Geist der gesellschaftlichen Selbstbemächtigung gegenüber dem (stark auftretenden und regulierenden) Staat entsprang und auf mehr Partizipation und Autonomie zielte (Doering-Manteuffel, Raphael [2012] 50f), verkennen aktuelle Kritiken häufig, dass an die Stelle des fordistischen, regulierend-paternalistischen Staates längst ein flexibel aktivierender Staat getreten ist – womit sich auch die Bedingungen der Kritik verändert haben.
- 45 Winker (2015).
- 46 Z. B. Emejulu, Scanlon (2016).
- 47 Daum (2017) 108ff.
- 48 Joseph (2002).
- 49 Creed (2006) 4f.
- 50 Zahlreich sind auch die Analysen, die das Wechselspiel von Rationalisierung und Re-Traditionalisierung im Prozess der kapitalistischen Moderne analysiert haben: Mit kritischem Impetus gegen die Versuche, „in der Generalisierung von Gemeinschaft die Lösung aller Probleme der Gesellschaft“ (Vobruba [1986] 229) zu sehen, schrieb Helmuth Plessner im Jahr 1924: „Maßlose Erkaltung der menschlichen Beziehungen durch maschinelle, geschäftliche, politische Abstraktionen bedingt maßlosen Gegenwurf im Ideal einer glühenden, in allen ihren Trägern überquellenden Gemeinschaft“ (Plessner [1924] [1981] 28).
- 51 Amid (2012) 6f.
- 52 Agamben (1993) 19.
- 53 Hitzler et al. (2008) 10.

- ⁵⁴ Derrida (2002) 399.
- ⁵⁵ Rose (2000) 105.
- ⁵⁶ Ebd.
- ⁵⁷ Vobruba (1986) 226.
- ⁵⁸ Lessenich (2012) 25ff.
- ⁵⁹ Ewald (1989) 387. Mit ähnlicher Stoßrichtung stellt Roberto Esposito (2010) in seinem Buch „Ursprung und Wege der Gemeinschaft“ der *Communitas* die *Immunitas* als Entlastung von der zu gebenden Gabe entgegen, wobei er den Vertrag als zentrale Institution des „immunitären Projekts der Moderne (ebd. 25) identifiziert. Vertrag und Recht haben demzufolge das Potenzial, die „vergifteten Früchte“ (ebd. 27) der Gabe zu neutralisieren.
- ⁶⁰ Adorno (2015) 92; Hervorhebung SvD.
- ⁶¹ Dowling, van Dyk (2018); van Dyk, Haubner (2019).
- ⁶² Anderson (1983).
- ⁶³ Charim (2018) 21.
- ⁶⁴ Spitta (2010).
- ⁶⁵ Müller (2016) 42ff; Priester (2012) 12f.
- ⁶⁶ Dörre (2019) 236.
- ⁶⁷ Priester (2012) 11.
- ⁶⁸ Dubiel (1986) 36.
- ⁶⁹ Dörre (2019) 236.
- ⁷⁰ „Im Zuge der Globalisierung hat sich nach dem Ende des Ost-West-Konflikts eine neue urbane Elite gebildet, man könnte auch von einer neuen Klasse sprechen. [...] In einer abgehobenen Parallelgesellschaft fühlen sie sich als Weltbürger. Der Regen, der in ihren Heimatländern fällt, macht sie nicht nass“ (Gauland [2018] 8).
- ⁷¹ Priester (2012) 49.
- ⁷² Jörke, Selk (2017) 22.
- ⁷³ Merkel (2017) 54.
- ⁷⁴ Hitzler et al. (2008) 18.
- ⁷⁵ Amadeu-Antonio-Stiftung (2014) 5. Die Stärke und Präsenz rechter Akteure und rassistischer Positionen strukturieren zudem konkrete solidarischen Praktiken vor Ort. Gerade im ländlichen Raum in den neuen Bundesländern ist, wie verschiedene Untersuchungen zeigen, heimliches – und damit eingeschränktes – Engagement in der Flüchtlingshilfe keine Seltenheit, fürchten die Engagierten doch Kritik und Anfeindungen der flüchtlingsfeindlich eingestellten KollegInnen und NachbarInnen (Dowling, van Dyk [2018]).
- ⁷⁶ Metz, Seßlen (2018) 227.
- ⁷⁷ Roth (2003).
- ⁷⁸ Stegemann (2017) 92. Alexander Gauland, Parteichef der „Alternative für Deutschland“, lässt ebenfalls keinen Zweifel daran, dass der Hauptfeind im liberalen Feld steht und von rechts wie links herauszufordern ist: „Es war eine Konstellation, die nach einer Fundamentalopposition verlangte. Diese Opposition konnte von rechts wie links kommen, aber sie musste notwendig populistisch sein. Populistisch heißt: gegen das Establishment. Frau Wagenknecht hat das begriffen“ (Gauland [2018] 8).
- ⁷⁹ Michéa (2014) 109.
- ⁸⁰ Ebd. 98.
- ⁸¹ Ebd. 141.
- ⁸² Hanloser (2017) 112.
- ⁸³ Derrida (2002) 399.
- ⁸⁴ Žižek (2009) 23.
- ⁸⁵ Jörke, Nachtwey (2017).

- ⁸⁶ Creed (2006) 46.
⁸⁷ van Dyk (2018) 539.
⁸⁸ Derrida (2002) 399; Creed (2006).
⁸⁹ Creed (2006) 5.
⁹⁰ Eribon (2017) 201.
⁹¹ Joseph (2002) 73.

Literatur

- Acksel, Britta; et al., Commoning, in: Adloff, Frank; Heins, Volker M. (Hrsg.), Konvivialismus. Eine Debatte (Bielefeld 2015) 133-145.
- Adloff, Frank, Einleitung, in: Les Convivialistes: Das konvivialistische Manifest (Bielefeld 2014) 7-31.
- Adorno, Theodor W., Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969 (Berlin 2015).
- Agamben, Giorgio, The Coming Community (Minneapolis 1993).
- Albertazzi, Daniele; Mueller, Sean, Populism and liberal democracy: populists in government in Austria, Italy, Poland and Switzerland, in: Mudde, Cas (Hrsg.), The populist right. A reader (London/New York 2017) 508-526.
- Amadeu-Antonio-Stiftung, Völkische Siedler/innen im ländlichen Raum. Basiswissen und Handlungsstrategien (Berlin 2014).
- Amit, Vered, Community and Disjuncture, in: Amit, Vered; Rapport, Nigel (Hrsg.), Community, Cosmopolitanism and the Problem of Human Commonality (London 2012) 3-73.
- Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London 1983).
- Bauman, Zygmunt, Community: Seeking Safety in an Insecure World (Cambridge 2001).
- Beck-Gernsheim, Elisabeth, Frauen – die heimliche Ressource der Sozialpolitik, in: WSI-Mitteilungen 2 (1991) 58-66.
- Bischoff, Joachim; Steinitz, K., Götterdämmerung des Kapitalismus? (Hamburg 2016).
- Brütt, Christian, Workfare als Mindestsicherung. Von der Sozialhilfe zu Hartz IV – deutsche Sozialpolitik von 1962 bis 2005 (Bielefeld 2011).
- Caffentzis, Georg; Federici, Silvia, Commons against and beyond capitalism, in: Community Development Journal 49 (2014) 92-105.
- Castel, Robert, Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit, in: Castel, Robert; Dörre, Klaus (Hrsg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung (Frankfurt/New York 2009) 21-34.
- Charim, Isolde, Ich und die anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert (Wien 2018).
- Creed, Gerald W., Reconsidering Community, in: Creed, Gerald (Hrsg.), The Seductions of Community: Emancipations, Oppressions, Quandaries (Santa Fe 2006) 3-22.
- Dammert, Matthias, Angehörige im Visier der Pflegepolitik (Wiesbaden 2009).
- Daum, Timo, Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie (Hamburg 2017).
- Derrida, Jacques, Politik der Freundschaft (Frankfurt/Main 2002).
- Doering-Manteuffel, Anselm; Raphael, Lutz, Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte (Göttingen 2012).
- Dörre, Klaus, "Take Back Control! Marx, Polanyi and Right-Wing Populist Revolt, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44 (2019) 225-243.
- della Porta, Donatella, Progressive und regressive Politik im späten Neoliberalismus, in: Geiselberger, Heiner (Hrsg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit (Berlin 2017) 57-76.
- Dowling, Emma; van Dyk, Silke, „Über Community-Kapitalismus, helfende Hände und

- einen Arbeitsmarkt unterhalb des Mindestlohns“ – Emma Dowling und Silke van Dyk im Gespräch mit Friederike Bahl; Online-Beitrag auf: Soziopolis. Gesellschaft beobachten (14.11.2018); <https://soziopolis.de/beobachten/wirtschaft/artikel/interview/>.
- Dowling, Emma; Harvie, David. Harnessing the Social: State, Crisis and (Big) Society, in: *Sociology* 48 (2014) 869-886.
- Dubiel, Helmut, Das Gespenst des Populismus, in: Dubiel, Helmut (Hrsg.), *Populismus und Aufklärung* (Frankfurt/Main 1986) 33-50.
- van Dyk, Silke, Vorwärts in die Vergangenheit: Postwachstum als Gemeinschaftsprojekt?, in: *AK Postwachstum* (Hrsg.), *Wachstum – Krise und Kritik* (Frankfurt/New York 2016) 245-268.
- van Dyk, Silke, Post-wage Politics and the Rise of Community Capitalism, in: *Work, Employment and Society* 32/3 (2018) 528-545.
- van Dyk, Silke, Community-Kapitalismus. Die Rekonfiguration von Arbeit und Sorge im Strukturwandel des Wohlfahrtsstaats, in: *Berliner Journal für Soziologie* 29/3-4 (2019) [im Erscheinen].
- van Dyk, Silke; Stefanie Graefe, Identitätspolitik oder Klassenkampf? Über eine falsche Alternative in Zeiten des Rechtspopulismus, in: Becker, Karina; Dörre, Klaus; Reif-Spirek, Peter (Hrsg.), *Arbeiterbewegung von rechts? Ungleichheit – Verteilungskämpfe – populistische Revolte* (Frankfurt/New York 2018) 337-354.
- van Dyk, Silke; Haubner, Tine, Gemeinschaft als Ressource? Engagement und Freiwilligenarbeit im Strukturwandel des Wohlfahrtsstaats, in: Baumgartner Doris; Fux, Beat (Hrsg.), *Sozialstaat unter Zugzwang* (Wiesbaden 2019) [im Erscheinen].
- Emejulu, Akwugo; Scanlon, Edward, Community development and the politics for social welfare, in: *Community Development Journal* 51 (2016) 42-59.
- Eribon, Didier, Rückkehr nach Reims (Berlin 2016).
- Eribon, Didier, Das Problem ist sicher nicht der Feminismus, in: *Republik* (19.2.2018); <https://www.republik.ch/2018/02/19/interview-eribon-teil1>.
- Esposito, Roberto, *Communitas: The Origin and Destiny of Community* (Stanford 2010).
- Etzioni, Amitai, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie* (Frankfurt/Main 1997).
- Ewald, Francois, Die Versicherungs-Gesellschaft, in: *Kritische Justiz* 22 (1989) 385-393.
- Federici, Silvia, *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution* (Münster 2012).
- Federici, Silvia, Ursprüngliche Akkumulation, Globalisierung und Reproduktion, in: Backhaus, Maria; Gerlach, Olaf; Kalmring, Stefan; Nowak, Andreas (Hrsg.), *Die globale Einhegung* (Münster 2013) 40-52.
- Fraser, Nancy, *Against Progressive Neoliberalism, A New Progressive Populism* (2017); https://www.dissentmagazine.org/online_articles/nancy-fraser-against-progressive-neoliberalism-progressive-populism (zugegriffen: 10. Juli 2017).
- Gauland, Alexander, Warum muss es Populismus sein?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (6. Oktober 2018).
- Geissler, Birgit, Die Dienstleistungslücke im Haushalt, in: Gather, Claudia; Geissler, Birgit; Rerrich, Maria S. (Hrsg.), *Weltmarkt Privathaushalt* (Münster 2002) 30-49.
- Gornig, Martin; Michelsen, Claus; van Deuverden, Kristina, Kommunale Infrastruktur fährt auf Verschleiß, in: *DIW Wochenbericht* 43 (2015) 1023-1030.
- Habermann, Friederike, *Ecomony. UmCare zum Miteinander* (Sulzbach 2016).
- Hanloser, Gerhard, Französische Erklärungsversuche für die Schwäche der Linken. Eine Auseinandersetzung mit Luc Boltanski, Ève Chiapello, Didier Eribon und Jean-Claude Michéa, in: *Sozial. Geschichte Online* 21 (2017) 91-114.
- Haubner, Tine, *Die Ausbeutung der sorgenden Gemeinschaft. Laienpflege in Deutschland* (Frankfurt/Main 2017).

- Helfrich, Silke; Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemeingüter* (München 2014).
- Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela, *Zur Einleitung: Ärgerliche Gesellungsgebilde?*, in: Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.), *Posttraditionale Gemeinschaften* (Wiesbaden 2008) 9-31.
- Jann, Olaf, „Heartland“ oder: Die Kritik der infamen Bürger, in: Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver (Hrsg.), *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie* (Baden-Baden 2017) 279-302.
- Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver, *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie* (Baden-Baden 2017).
- Jörke, Dirk; Selk, Veith, *Theorien des Populismus zur Einführung* (Hamburg 2017).
- Joseph, Miranda, *Against the Romance of Community* (Minneapolis/London 2012).
- Jürgens, Kerstin, Deutschland in der Reproduktionskrise, in: *Leviathan* 38 (2010) 559-587.
- Kalrmring, Stefan, Die Krise als Labor gesellschaftlicher Entwicklungen, in: Maria Backhaus, Maria; Gerlach, Olaf; Kalrmring, Stefan; Nowak, Andreas (Hrsg.), *Die globale Einhegung* (Münster 2010) 72-111.
- Klie, Thomas, *Wen kümmern die Alten? Auf dem Weg in eine sorgende Gesellschaft* (München 2014).
- Koppetsch, Cornelia; Speck, Sarah, *Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist* (Berlin 2015).
- Kratzwald, Brigitte, Commons und das Öffentliche, in: Helfrich, Silke; Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat* (Bielefeld 2014) 79-84.
- Kundnani, Hans, Der deutsche Neoliberalismus und die Krise Europas, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 61/9 (2016) 75-84.
- Les Convivialistes, *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens* (Bielefeld 2014).
- Lessenich, Stephan, Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte* (Frankfurt/Main 2009) 126-177.
- Lessenich, Stephan, *Theorien des Sozialstaats* (Hamburg 2012).
- Lilla, Mark, *The once and the future liberal. After identity politics* (New York 2017).
- Loske, Reinhard, Sharing Economy: Gutes Teile, schlechtes Teilen?, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 60 (2015) 89-98.
- Lutz, Burkart, *Der kurze Traum immerwährender Prosperität* (Frankfurt/Main 1984).
- Merkel, Wolfgang, Die populistische Revolte, in: *Welt. Kultur. Politik* 157/II (2017) 53-56.
- Metz, Markus; Seeßlen, Georg, *Der Rechtsruck. Skizzen zu einer Theorie des politischen Kulturwandels* (Berlin 2018).
- Michéa, Jean-Claude, *Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft* (Berlin 2014).
- Milanovic, Branko, *Die ungleiche Welt. Migration, das eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht* (Berlin 2016).
- Müller, Jan-Werner, *Was ist Populismus? Ein Essay* (Berlin 2016).
- OECD, *In it together. Why less inequality benefits all* (Paris 2015).
- Ostrom, Elinor, *Gemeingütermanagement – eine Perspektive für bürgerschaftliches Engagement* (München 2009).
- Piketty, Thomas, *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (München 2014).
- Priester, Karin, *Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon* (Frankfurt/New York 2012).
- Rose, Niklas, Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens, in: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart* (Frankfurt/Main 2000) 72-109.

- Roth, Roland, Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 2 (2003) 59.
- Schmidt, Vivian A.; Thatcher, Marc (Hrsg.), *Resilient Liberalism in Europe's Political Economy* (Cambridge 2013).
- Sitrin, Marina; Azzellini, Dario, *They can't represent us. Reinventing Democracy from Greece to Occupy* (London/New York 2014).
- Spitta, Julia, *Gemeinschaft, Multitude oder das Kommune*(2010); online: .
- Stegemann, Bernd, Der liberale Populismus und seine Feinde. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 62/4 (2017) 81-94.
- Streeck, Wolfgang, Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus, in: Geiselberger, Heiner (Hrsg.), *Die große Regression – eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (Berlin 2017) 253-275.
- Taggart, Paul, *Populism* (Buckingham/Philadelphia 2000).
- Vobruba, Georg, Die populistische Anrufung der Gemeinschaft, in: Dubiel, Helmut (Hrsg.), *Populismus und Aufklärung* (Frankfurt/Main 1986) 221-247.
- Wilkinson, Richard; Pickett, Kate, *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind* (Berlin 2012).
- Winker, Gabriele, *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft* (Bielefeld 2015).
- Žižek, Slavoj, *Ein Plädoyer für die Intoleranz* (Wien 2009).
- Žižek, Slavoj, *Der neue Klassenkampf* (Berlin 2016).

Zusammenfassung

In den aktuellen Debatten um die Ursachen für die Erfolge rechter Kräfte in Europa und Nordamerika spielt die soziale Frage eine herausragende Rolle. Kontrovers gestritten wird dabei vor allem über die Frage, ob die Hinwendung zu rechten Parteien als eine Form des Sozialprotests der unteren Schichten bzw. der im Neoliberalismus verunsicherten Bevölkerungsgruppen zu begreifen ist. Umstritten ist ferner, ob, wo und in welchen Feldern die Wirtschafts- und Sozialpolitik rechtspopulistischer Akteure kompatibel mit neoliberalen Prämissen ist. In diesen Debatten bleibt jedoch ein entscheidender Sachverhalt zumeist außer Acht, nämlich dass der Neoliberalismus selbst in Bewegung geraten ist: Seit der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008 und den darauf folgenden politischen, ökonomischen und sozialen Erschütterungen, hat nicht nur die Hegemonie des Neoliberalismus Risse bekommen; in Zeiten radikaler Austerität und tiefgreifenden wohlfahrtsstaatlichen, demografischen und geschlechterpolitischen Wandels ist zudem eine Krise der sozialen Reproduktion zu verzeichnen, die eine Kritik des radikalen Individualismus befördert und die Suche nach gemeinschaftsförmigen Krisenlösungen vorantreibt. Es zeichnet sich die Entstehung einer Konfiguration ab, die ich Community-Kapitalismus nenne und deren Analyse – so die These dieses Beitrags – unverzichtbar ist, um die soziale Frage und ihre Adressierung in Zeiten des erstarkenden Rechtspopulismus zu verstehen.

Abstract

In current debates on the causes of the success of right-wing parties in Europe and North America, the social question plays a prominent role. The most controversial issue is whether turning to right-wing parties should be seen as a form of social protest on the part of the lower classes and population groups insecure under neoliberalism. It is also disputed whether, where and in which fields the economic and social policies of right-wing populist actors are compatible with neoliberal premises. In these debates, however, one key issue

is usually ignored, namely the fact that neoliberalism itself has set in motion: Since the financial and economic crisis of 2008 and the subsequent political, economic and social shocks, it is not only the hegemony of neoliberalism that has cracked; in times of radical austerity and far-reaching welfare state, demographic and gender-political change, there is also a crisis of social reproduction that promotes a critique of radical individualism and drives forward the search for community-based crisis solutions. The emergence of a configuration that I call community capitalism is looming. The present article argues that its analysis is indispensable for the understanding of both the social question and its addressing in times of increasing right-wing populism.

Schlüsselbegriffe: Community-Kapitalismus, Wohlfahrtsstaat, Soziale Frage, Gemeinschaft, Alternativökonomien, Rechtspopulismus.

JEL codes: H40, H55, I10, P10, P16.