

Bezugspunkt Gesellschaft

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß der Mensch ein *animal sociale* ist, und ich, der ich nicht begreife, daß die Dinge anders sein könnten als auf die Weise, wie sie sind; ich, der ich nicht glaube, daß etwas anderes passieren könnte als das, was passiert, versuche folglich nicht, es zu leugnen. Gesetzt der Fall, daß der Mensch in Gesellschaft lebt, so ist er zweifellos sozial.

Mariano José de Larra

Helmut Hofbauer

Bezugspunkt Gesellschaft

Über die Geselligkeit und Ungeselligkeit
der Menschen

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen
Fakultät der Universität Wien



Oficyna Wydawnicza ATUT
Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe

Wrocław 2005



Dissertationes Inaugurales Selectae

Herausgegeben von
Edward Białek und Eugeniusz Tomiczek

Vol. 11
Helmut Hofbauer
Bezugspunkt Gesellschaft. Über die Geselligkeit
und Ungeselligkeit der Menschen
Wrocław 2005

Begutachter:
Prof. Dr. habil. Alfred Pfabigan
Prof. Dr. habil. Helmuth Vetter

DTP:
Agnieszka Lachowicz
Layout:
Paweł Wójcik, Przemysław Włodarczyk

ISBN 83-7432-045-1

Diese Arbeit wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des Germanistischen Instituts der Universität Wrocław sowie
des Vereins Österreich-Kooperation in Wissenschaft, Bildung
und Kultur, Wien.



Verlag:
Oficina Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe
50-010 Wrocław, Podwale 62,
Tel./Fax (71) 341 32 04, Tel. (71) 342 20 56,
E-mail: oficina@atut.ig.pl, <http://www.atut.ig.pl>

Inhalt

Vorwort zur Buchausgabe	7
Obsession	8
Der momentane Stand meiner Vorurteile – ein Vorwort	18
I. Phänomenologischer Teil	
Vorwort zum phänomenologischen Teil	49
Wie ich in die Gesellschaft kam	51
Kleiner Exkurs über die Wahrnehmung des anderen Menschen über den Umweg der Gesellschaft:	70
Angewiderte Blicke	100
Das ist objektiv	158
II. Theoretischer Teil	
Vorwort zum theoretischen Teil	237
Bezugspunkt Gesellschaft	253
Gehören Individuum und Gesellschaft zusammen?	254
Ist das Individuum ein Teil der Gesellschaft?	266
Welche Realität erklärt uns die Soziologie als Gesellschaft?	282
Was erklärt Luhmann eigentlich, wenn er die Gesellschaft erklärt? – Exkurs über Niklas Luhmann	295
Die Frage nach der Freiheit des Einzelmenschen – Exkurs über Pierre Bourdieu	328
Wir verstehen uns heute auch selber als Gesellschaft	356
Wie erfahren wir heute Gesellschaft?	373
Menschen miteinander	401
Der persönliche Vertrauensbereich	402
Unsere kleinen Zoos	423

Freundschaft durch den Staat	444
Über Recht und Rechtssystem – kleiner Exkurs	463
Soziale Position	494
Individuum und Gesellschaft – Teil und Ganzes	502
Unsere Ansprüche an die Mitmenschen	520
Die Balzac-Maschine	530
Statt einem Schluß	535
Verwendete Literatur	541

Vorwort zur Buchausgabe

Was sich der Leser oder die Leserin von dieser Arbeit erhoffen kann?

Dies ist ein philosophisches Werk. Darunter verstehe ich, dass die Wissenschaft konfrontiert wird mit der subjektiven Wahrheit. Denn es ist schon eine alte philosophische Erkenntnis, dass die Wahrheit an sich gleichgültig ist; nur was die Dinge für uns sind, macht uns glücklich oder unglücklich.

Wissenschaftlich ist an dieser Arbeit, dass genau zitiert und logisch argumentiert wird.

In diesem Sinne wird in dieser Arbeit die Soziologie befragt, was sie uns denn über die Gesellschaft zu sagen habe. Und ich meine, insbesondere im ersten großen Text des zweiten Teils der Arbeit mit dem Titel „Bezugspunkt Gesellschaft“ eine komplette Einführung in die Soziologie gegeben zu haben entlang der des Diktums von Emile Durkheim, wonach die sozialen Tatsachen wie Dinge behandelt werden müssten.

Dass die Gesellschaft etwas an sich ist, ist klar. Aber die Gesellschaft ist keine gleichgültige Sache. Was sollte sie für uns sein? – um diese schwere Frage dreht sich alles in dieser Arbeit.

Helmut Hofbauer
Wrocław, im März 2005

Obsession

Ein Diskurs ist wahr, wenn ich ihn für wahr halten will, wenn er Wahrheit ist für mich. Hier wird man sofort die Objektivität vermissen, den anderen Namen für diese Einzige Wahrheit, vor der die verschiedenen Partikularitäten sich beugen müssen. Es ist eigenartig: es fehlt niemals jemand, um die verlorene Objektivität und das heruntergemachte Kriterium der intersubjektiv bestimmten Wahrheit zu beweinen – auf ins Chaos! – aber, im Gegensatz dazu, pflegt sich niemand auf das persönliche Interesse zu berufen, das in der Welt der Objektivität verschwindet. Denn es ist genau im Bereich des Objektiven, wo uns alles egal ist, das Wahre ebenso wie das Falsche oder das Irrtümliche.¹

Fernando Savater

Ich glaube, daß man jedem Menschen das Recht auf eine Obsession zubilligen sollte. Das ist dann *seine* Obsession, seine Besonderheit, das Zentrum, um das sich der Rest des Ichs angruppiert. Für Elias Canetti beispielsweise war der Tod diese Obsession. Wenn man seine Schilderung vom Begräbnis seiner Mutter liest, wie er da mit geschwellter Brust und entschlossenem Blick hinter dem Sarg einhermarschiert ist, im Kopf nur einen Gedanken, nämlich: „Du Tod, Du Scheusal, hast wieder einmal gewonnen, hast Dir wieder ein Opfer geholt – aber Du wirst uns nicht besiegen! Ich werde Dir zeigen, daß man so leben kann, als ob das Leben unendlich lang dauerte. Ich werde Dir zeigen, daß man sich von Dir nicht entmutigen lassen muß! Du wirst mein Leben nicht von innen her auffressen, ich werde Dir zeigen, daß ich Dich einfach ignorieren kann!“ – bekommt man einen guten Eindruck davon, was ich mit einer Obsession meine. Es ist das ein Motiv, das sich durch das ganze Leben von Elias Canetti zieht. Es findet sich zum Beispiel auch in *Masse und Macht* wieder, wenn er

¹ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Ediciones Destino, Barcelona 1992. S. 320.

vom „Überlebenden“ spricht: die Schwäche des menschlichen Körpers, der Haut, des Fleisches; fast ein jedes Material kann ihn durchbohren; und es fliegt viel Material herum in einer Schlacht! Wenn nun ein Mensch durch Zufall trotzdem überlebt, dann muß er doch das Gefühl haben, den Tod besiegt zu haben! Und daß er sich gleichsam gestärkt hat durch die Lebenskraft all der anderen Krieger oder Soldaten, die nun tot um ihn herum im Kreis liegen.

Ich habe auch eine Obsession. Sie besteht in dem Gefühl, das mich immer und überallhin verfolgt, in dieser Welt unwillkommen zu sein. Wenn man nun vernünftig wäre, würde man sich mit diesem Gefühl arrangieren. Denn das ist einfach so und nicht zu ändern! Man würde einfach auf die realen Tatsachen sehen und zugeben müssen, daß die Welt eine große ist und sich nicht um jeden einzelnen kümmern kann. Man würde sagen, daß es hier viele Menschen gibt, sechs Milliarden, man aber nur ganz wenige von ihnen kennenlernen kann, so daß es klar ist, daß man auf der Straße an vielen von ihnen vorbeirent, ohne daß sie sich die Zeit nehmen, einen extra willkommen zu heißen. Und zuletzt oder zuerst würde man die Hände über dem Kopf zusammenschlagen und darüber froh sein, daß alles überhaupt so gut geht, wie es heute ist, denn immer noch ist der Großteil der Welt damit beschäftigt, die Verschnaufpause, die seit den letzten zwei Weltkriegen andauert, nach Möglichkeit zu verlängern. Wie Menschen miteinander umgehen in Ländern, wo es nicht einmal gelingt, den Frieden aufrecht zu erhalten, können wir uns regelmäßig in den Medien anschauen. Irgendwo auf der Welt ist immer was los.

Und da kommst Du, könnte man sagen, und fühlst Dich unwillkommen! Es ist wahr, ich habe wirklich eine blöde Obsession. Ich könnte auch sagen, sie ist mindestens so blöd wie die von Canetti. Ich meine, was hat es für einen Sinn, sich über den Tod zu erregen? Wenn wir realistisch bleiben, wir müssen alle mal sterben. Das reizt mich jetzt zu einer Bemerkung über die Vernünftigkeit. Vernünftigkeit ist nicht gleich Vernunft. Vernünftigkeit ist der gewöhnlich irriige Glaube, den Standpunkt der Vernunft innezuhaben oder jedenfalls nicht allzu weit von ihm entfernt zu sein. Gewöhnlich halten alle Menschen sich selbst für vernünftig. Und in diesem Sinne läßt sich sagen, daß vernünftige Menschen nicht leicht veranlaßt sind, einmal über etwas ein wenig länger nachzudenken oder gar zu philosophieren zu beginnen. Ihre Vernünftigkeit hält sie davon ab, ihr Realitätssinn, die Selbst-

verständlichkeit der Welt. Ich würde dieser Vernünftigkeit der Menschen auch nicht mehr widersprechen. Das habe ich früher getan, aber davon hat niemand etwas, sie nicht und ich nicht. Die Zeit von Sokrates ist einfach vorbei. Da ist es im Vergleich dazu weit besser, die eigene Unvernünftigkeit einzugestehen, ja nicht nur das, sie zu proklamieren, sie vor sich her zu tragen.

Ich meine, ich sehe nicht ein, warum jemand Verständnis aufbringen müßte für Canettis Problem oder für irgendeine andere philosophische Verrücktheit, sei das jetzt Pascals Wette mit Gott, ob es besser sei, ein gläubiges Leben zu leben oder nicht; sei es Nietzsches Faszination für das Leben und seine Vorstellungen darüber, wie man dessen Intensität und Qualität steigern könnte oder von mir aus auch Platons Faible für die Ideen oder Epikurs Evangelium des Glücks und der Sinnenfreude. Philosophische Ambitionen gehen ganz grundsätzlich an jedem weltlichen Konzept von Vernünftigkeit vorbei. Es ist nur so, manchmal stirbt einem ein Freund, so wie dem Thomas von Aquin, und dann fängt man zu philosophieren an. Das Beispiel meines Professors im Gymnasium war sogar noch eindringlicher: Ein Kind fällt auf den Asphalt und schürft sich die Knie auf, und die Mutter sagt in einer automatischen Reaktion zu ihm: „Es wird alles wieder gut!“ Aber da fällt dem Kind ein, daß nichts wieder gut wird (vielleicht nicht unbedingt bei dieser Gelegenheit, nicht jeder eingezwickte Finger oder jede verbrannte Handfläche reizt garantiert die Seele, mit einem Philosophiestudium zu beginnen), aber vielleicht gerade bei dieser. Da merkt das Kind plötzlich: jetzt habe ich mir nicht nur das Knie, sondern das Leben aufgerissen, und das wird nie mehr heilen! Und die Mutter mit ihrem Allerweltsspruch, den sie jedesmal vom Stapel läßt, wenn ich mir wehtue, sie hat unrecht. Sie lügt vielleicht sogar, eine nützliche Lüge wahrscheinlich, aber doch eine Lüge. Jedenfalls bestätigt sie mit diesem Spruch die Ordnung der Welt mit einer Geste vollkommener Achtlosigkeit. Ich aber will selber einmal sehen, ob da irgendetwas für mich in Ordnung ist. Alles, was ich sehen kann, sieht nach Unordnung aus, ja es ist ein regelrechter Skandal.

Man frage mich daher nicht, ob ich eine unglückliche Kindheit gehabt habe. Das ist von keinerlei Interesse. An meiner Einsamkeit und meinem Gefühl der Unwillkommenheit hätte auch die größte Mutterliebe nichts bessern können. Ich möchte nur grundsätzlich von mir geben, wohin ich glaube, daß solche Suggestionen, von deren Art es

viele gibt, drängen: Es gibt tatsächlich sehr viele Strategien der Abwehr, die verwendet werden, wenn jemand ein Problem in der Welt sieht und es zu kommunizieren versucht und die so funktionieren, daß man dieses Problem von der Welt in den spezifischen Menschen hineinverlegt: Mit Dir ist das und das passiert und deshalb kämpfst Du mit diesem Problem. Wenn man das geschafft hat, dann gibt es das Problem nicht mehr in der Wirklichkeit, sondern nur mehr in diesem Menschen. (Das ist das alte Übel der Psychoanalyse, die beispielsweise zu Freuds Zeiten an den Symptomen von Überlastungen herumkurierte, deren wahre Ursachen in den engen Sozialstrukturen der bürgerlichen Kleinfamilien zu finden gewesen wären.) Und zweitens hat man es auch geschafft, das Problem zu privatisieren, so wie ich das nennen würde. Das heißt, daß das Problem mit dieser Person nun untrennbar zusammenhängt, während andere dieses Problem nicht einmal kennen. Die Haltung, die sich in der Folge leicht einnehmen läßt, ist die, daß man sagt: Natürlich könnte ich mich jetzt mit dieser Frage, mit Deinem Problem auseinandersetzen, wenn ich mich mit Dir auseinandersetzen wollte. Aber wer will sich schon mit Dir auseinandersetzen? – Ich nicht!

Das ist diese Zwei-Schritte-Methode. Mit dem ersten Schritt wischt man ein Thema aus der Welt hinaus; im zweiten Schritt wischt man die Person weg, die dieses Thema aufgestellt und als ihr Problem vorgebracht hat. Das geht nun umso leichter als eine Person mit einem Problem leichter zu diskreditieren ist als eine ganz ohne Probleme. Aber ich verstehe das: Wer sich nicht für etwas interessiert, sollte nicht damit beglückt werden. Ob die Sache gut, wichtig, von Bedeutung für alle sein könnte oder was immer sonst, das ist gleichgültig. Es gibt ohnehin Instanzen und Institutionen genug, welche die Menschen belangen können, wann immer sie was falsch gemacht haben. Vom Gesetzbuch bis zum Arbeitgeber, unser Leben ist zum Großteil verregelt. Umso mehr sollte man seinen Nächsten mit Philosophie in Ruhe lassen. Philosophie ist nicht für alle; sondern nur für die, die es interessiert. Vor allem aber ist sie nicht für vernünftige Leute. Ich könnte einem vernünftigen Menschen nicht einmal widersprechen, wenn er sagt, wir müssten alle sterben, das Beste sei es also, möglichst nicht daran zu denken. Das soll er halten, wie er will. Ich kann nur sagen, ich verstehe Canetti irgendwie. Ich teile seine Obsession nicht. Der Tod hat mich nie erschreckt. Zwar weiß ich, daß auch ich unerträgli-

che Angst haben werde, wenn es einmal soweit ist. Umgekehrt dünkt es mir das Normalste von der Welt zu sein, daß dieses lineare biologische Leben einmal zu Ende sein muß. Zu allen Anhängern des ewigen Lebens kann ich nur sagen, daß es einem irgendwann nach 500 oder 5000 Jahren doch einmal fad werden muß; oder ich könnte von Gullivers Reise in dieses Land erzählen, wo manche Bewohner unsterblich sind, aber fortwährend altern und von ihren Mitmenschen sehr bedauert werden; oder von Borges' Erzählung „El inmortal“, der Unsterbliche, in welcher ein Mann unsterblich wird und anderen Unsterblichen begegnet, Homer beispielsweise. Der Unsterbliche muß in dieser Erzählung erfahren, daß in einem ewigen Leben alles gleichgültig wird, weil es niemals etwas geben kann, das man jetzt tun muß, weil man später nicht mehr die Gelegenheit dazu haben wird. Eine erschütternde Vorstellung davon, wie lange die Ewigkeit dauert, gibt Borges schließlich mit der Formulierung, daß in der Ewigkeit ein jeder einmal die *Odyssee* schreibt...

Aber ich kann auch Canetti verstehen, weil ich mir vorstellen kann, daß der Gedanke an den Tod das Leben bedrohen kann. Auch der Tod entwertet das Leben, beraubt es seines Sinnes, und der Mensch muß irgendwie mit ihm zurechtkommen. Man könnte behaupten, daß jeder philosophische Satz, der den Tod nicht mitbedenkt, unbedingt falsch sein muß. Ich würde eigentlich lieber sagen „daneben“ – was soll „falsch“ schon heißen? Es geht ja schließlich darum, in diesem philosophischen Bogenschießen auf die Wahrheit mit den Pfeilen was zu treffen.

Vor allem aber verstehe ich Canetti, weil ich auch eine Obsession habe. Ich fühle mich hier völlig deplaziert, und das irritiert mich fortwährend. Ich habe das Gefühl, ein kleines Marsmännchen zu sein, das durch ein Loch im Himmel auf diese Erde gefallen ist und das keine Idee davon hat, was es hier soll. Wo immer ich hinkomme, empfinde ich mich als Außenstehender, als Fremder oder gar als Störfaktor – das kann krasser sein oder milder und natürlich gibt es auch Augenblicke, wo ich das vergesse, aber insgesamt ist dieses Gefühl allen anderen gegenüber dominant und so konstant, daß meine gesamte Identität sich daran ausrichtet. Das ist übrigens fast eine Garantie für mich, daß sich diverse Selbstverständlichkeiten und Vernünftigkeiten bei mir nicht entwickeln können. Über alles kann man sich wundern, wenn man den Antrieb dazu hat.

Ich wundere mich in erster Linie über meine Mitmenschen und über etwas, das ich Gesellschaft nenne. Oder anders gesagt, ich will einmal etwas als Gesellschaft beschreiben, um auf diese Weise den Grund dafür zu suchen, warum ich mich so unwillkommen fühle. Die Idee dazu ist eine ganz naive: Es heißt doch, daß der Mensch ein soziales Wesen ist – und man meint damit, wenn man so was wirklich in den Mund nimmt, daß er offen ist für das Du, für den nächsten Menschen, daß er ein Bedürfnis nach Geselligkeit und nach Gemeinschaft hat und mit anderen zusammenleben und ihre Solidarität spüren will. Das will ich „dem“ Menschen einmal zugestehen, erstens, weil ich das ganz ähnlich empfinde und zweitens, weil ich in keinen anderen Menschen hineinschauen kann. Das Problem ist jetzt nur, daß dieser anthropologische Befund jeder tatsächlich beobachtbaren Praxis widerspricht: Gewöhnlich leben die Menschen nicht zusammen, sondern bestenfalls nebeneinander und am liebsten, selbst wenn sie miteinander verheiratet sind, mit Mauern dazwischen. Wenn sie aber zusammenkommen, dann meistens für Intrigen. Das ist jedenfalls das Resultat, das vom „sozialen Menschen“ übrigbleibt, wenn ich Gesellschaft zu ihm addiere (oder subtrahiere – offenbar ist es ein negativer Wert). Der tiefere Grund aber, warum ich genau das, was aus dem „sozialen Menschen“ einen verbohrteten Eigenbrötler macht, der nur noch schaut, wo er selber bleibt, „Gesellschaft“ nennen will, ist der, daß es einerseits diesen skandalösen Zustand der Vereinsamung ja wirklich massenhaft gibt, während es andererseits gerade die Gesellschaft ist, die vorgibt, unsere individualisierten Einzelleben zu integrieren. Das Wort selbst kommt von Geselligkeit; die Gesellschaft schafft für uns die Möglichkeit zu einem geregelten Leben, in welchem wir unserem Nächsten begegnen könnten, ohne die Angst, sofort von ihm körperlich mißhandelt oder getötet zu werden; sie offeriert uns alles Lebensnotwendige und darüber hinaus alles Unnötige, um dem Konsumrausch zu frönen; mit einem Wort, wir leben alle im gesegneten Haus unserer Mutter Gesellschaft. Fragt sich also nur, warum ich immer Leute auf der Straße schlafen sehe, mit zerschlissenen Kleidern und einer Flasche fest umklammert, selbst im Winter bei Minusgraden – wird sie am Ende wohl doch nicht so gesellig sein, die Gesellschaft; oder aber diese Menschen sind aus der Gesellschaft herausgefallen. Aber wer von sich behaupten kann, daß er *in* der Gesellschaft verblieben ist, der werfe den ersten Stein!

Gesellschaft bei mir hat also nichts damit zu tun, was die Soziologen mit ihr meinen. Das heißt, eigentlich hat es schon viel damit zu tun, mit dem gravierenden Unterschied allerdings, daß es mich überhaupt nicht interessiert, die große Gesellschaft da draußen zu beschreiben und genau zu verstehen, wie sie funktioniert. Meine Obsession ist, wie gesagt, eine andere. Mein Interesse besteht darin, aufgrund eines möglichst realistischen Welt- und Gesellschaftsverständnisses (und deswegen interessiere ich mich schon dafür, was mir die Soziologen zu erzählen haben, wenn sie die Gesellschaft beschreiben) alles das als Gesellschaft darzustellen, was die Impulse des „Menschen als soziales Wesen“ so umlenkt, daß er am Ende von allen anderen die Nase voll hat und sie nur noch aufsucht, wenn sich ihm die Gelegenheit bietet, ihnen eins auszuwischen – und sei es nur, daß man seine neue Garderobe ausführt, damit sie vor Neid erblassen. (Ich denke, das heißt doch auch Gesellschaft: das Tragen von schöner Kleidung, um zur besseren Gesellschaft zu gehören oder in sie aufgenommen zu werden.)

(Neulich ging ich eine Runde um den Wiener Schwedenplatz, wo sich die stadtbekannteste Anhäufung von Lokalen mit Namen „Bermuda-Dreieck“ befindet. Erwähnenswert ist, daß diese Lokale unter der Woche gewöhnlich leer sind und nur freitags und samstags voll, dann aber richtig. Jugendliche stehen dicht gedrängt, Körper an Körper, in laute Musik gehüllt, schwitzen, nehmen soviel Bier zu sich wie möglich und sind auf der Suche nach einem Sexualpartner, die aber in den allermeisten Fällen frustriert wird. Allein diese Sonderbarkeiten ließen sich alle auf Gesellschaft zurückführen – dieser unerträgliche Alltag, den man nur durchhalten kann, wenn man einmal wöchentlich in einen Alkoholrausch ausbricht; die gesellschaftliche Organisation von Schulausbildung und Arbeitsleben, die zur Folge hat, daß sich das Leben freitags und samstags abspielen muß; dieses riesige Bedürfnis nach Sexualität, Nähe und Intimität, das sie dazu bewegt, alle auf einem Haufen zusammenzulaufen, ja und die anschließende Frustration, die daraus resultiert, daß es einem vor seinem besoffenen Mitmenschen graust oder auch aus dem Eindruck, daß es den Mitmenschen vor dem eigenen besoffenen Selbst graust.

Ich ging dort also an einem Samstag spazieren, und mir entgegen kam ein Bursche von siebzehn oder achtzehn Jahren mit seinen zwei Freunden. Er zeigte auf ein Mädchen, das zehn Schritte vor ihnen ging und deklamierte lautstark: „Sie ist ein Scheißhaufen!“ und dann

zeigte er auf mich und setzte fort: „und er ist auch ein Scheißhaufen... es sind alle nur Scheißhaufen!“ Am Tag zuvor hatte ich dasselbe schon einmal erlebt, so daß ich nicht völlig baff war, sondern im Gegenteil schon zu vermuten begann, daß eine solche Haltung eigentlich ziemlich normal sein müßte, und ich dachte mir: „Irgendwie hast Du recht.“ Ich meine, eine solche Haltung ist sehr realistisch, erleichtert sie einem im Leben doch die Skrupel im Umgang mit Menschen. Zudem muß man in der harten Welt sehr bald erkennen, wie wenige wirkliche Freunde man eigentlich hat. Wenn man dann noch daran denkt, daß man dort, wo man niemanden kennt und wo man selber nicht bekannt ist, keine Freunde hat, und dann noch, daß dieser Bursche weder das Mädchen noch mich kannte, nun dann kann man schon verstehen, warum wir beide Scheißhaufen sein mußten. Ja, ich glaube, daß das eine richtig tiefe philosophische Einsicht gewesen sein muß für diesen Kerl, die er einmal gehabt hatte und nun im Suff seinen Freunden eröffnen konnte. „Du hast recht“, mußte ich denken, „weil alle so denken – und weil alle so denken, das ist genau der Grund, warum Du recht hast.“)

Kann man meine Obsession verstehen? Wird es jemanden geben, der Einsehen hat mit mir und meiner Verrücktheit? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, daß das nichts mit Wissenschaft zu tun haben kann, weil die Wissenschaft in keinem Fall Verständnis für die Obsessionen eines Menschen aufbringen kann. Des Menschen Obsession ist aber umgekehrt sehr oft der Antrieb und das Vereinheitlichungsprinzip all seines Wissens- und Wahrheitsstrebens. Aus diesem Grund halte ich es für Philosophie, was dieser Mensch dann unternimmt, um sein Wissensbedürfnis zu stillen. Mein Projekt besteht darin, mich über all das gehörig zu wundern, was für den einzelnen Menschen Gesellschaft darstellt. (Die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung, auf die wir uns verlassen können oder die geniale Arbeitsteilung, die es ermöglicht, daß wir täglich darüber erstaunt sind, was wir alles zustande bringen können, etc.) Vor allem aber will ich mich fragen, warum es so viele Überzeugungen gibt (und welche es sind), die wir alle teilen, obwohl sie an sich unsinnig sind. Die „Scheißhaufen-Überzeugung“ gehört hier sicher dazu. Wir teilen sie alle, vor allem natürlich, wenn wir etwa gerade dabei sind, einen Vertrag zu unterschreiben und fürchten, übervorteilt zu werden oder wenn man uns soeben die Tasche geklaut hat. Aber wir sind so vernünftig, daß es uns nur be-

trunken möglich ist, es einzugestehen, daß wir so denken. Bei anderer Gelegenheit formulieren wir die ebenfalls allgemein geteilte Überzeugung, daß wir alle „anständige Bürger“ seien – und, ehrlich gesagt, will mir diese Überzeugung gar nicht weniger absurd erscheinen wie die „Scheißhaufen-Überzeugung“.

Welche Haltungen nehmen wir unseren Mitmenschen gegenüber an, um in dieser harten, unfreundlichen Welt zu überleben? Und worin besteht ihre Überzeugungskraft? Als jene Ursache, welche die Fragen der meisten schon im Keim erstickt, habe ich die Vernünftigkeit genannt, ihren Realitätssinn. Diese Vernünftigkeit besteht darin, zu sehen, daß vielerlei so ist, wie es ist und solange so bleiben muß, wie die Gesellschaft sich nicht ändert. Man sieht, auch die Vernünftigkeit bezieht sich zurück auf die Gesellschaft! Ich denke also, daß ich wissen kann, was die Gesellschaft zu meinem Projekt sagen würde, wenn ich mir vorstelle, was die Vernünftigkeit zu meiner Obsession sagt. Ich denke, daß sie wohl am ehesten sagen würde, daß das Leben nicht leicht sei, die Wirklichkeit rauh sei und Freundschaft selten, sodaß meine Obsession irgendwie gegenstandslos aussieht. Ich kann ohnehin nicht erwarten, daß alle meine Freunde sind; ich kann nicht einfach auf die Straße hinauslaufen und mir wünschen, allen willkommen zu sein. Und das Gegenteil würde ebenso zwecklos sein. Soll man denn herumlaufen und annehmen, daß man von allen gehaßt wird? Das eine wie das andere kann man nicht feststellen und außerdem stellt sich diese Frage ohnehin nie, weil man guten Grund hat anzunehmen, daß die meisten Menschen, dieser Stadt oder dieser Gesellschaft, meistens nicht mit einem beschäftigt sind – sie kennen mich ja gar nicht – sondern mit ihren eigenen Angelegenheiten. Kurz und gut, deshalb soll man keine Energie darauf aufwenden, über so etwas nachzudenken, sondern sich lieber mit Dingen beschäftigen, die ein Mensch tatsächlich zustande bringen kann und die ihn wirklich weiterbringen. Mit anderen Worten, man soll vernünftig sein.

Ebenso würde die Gesellschaft zu mir sprechen, wenn sie sich die Mühe machen würde: „Was Du da daherphilosophierst, das interessiert uns nicht (die Gesellschaft spricht im Plural), weil wir das nicht brauchen können. Daß Du Dich nicht wohl fühlst, das ist traurig, aber solange dieses Phänomen nicht allgemein ist, muß es wohl an Dir liegen. Also laß Dich therapieren! Am liebsten aber wäre es uns, wenn Du ver-

nünftig bist, einen ordentlichen Beruf ergreifst, Kinder zeugst und so wie alle anderen Deinen Beitrag zum Wohle der Gesellschaft leistest.“

Darauf könnte ich dann nur noch antworten: „Gesellschaft, mit Dir rede ich ja gar nicht. Wenn mich einmal ein Problem drückte, zu Dir würde ich bestimmt nicht damit kommen. Ich weiß schon, daß meine Obsession wahrscheinlich niemanden interessiert. Aber vielleicht interessiert sie ja doch jemanden! – keinen Vernünftigen natürlich, aber einen anderen für die Obsession Begabten. Dann könnten wir philosophieren. Nur eines möchte ich nicht! – In meinem Realitätssinn und meinem Wissensdrang diskreditiert und verunglimpft werden, nur weil ich meiner Obsession huldige. Es ist durchaus nicht so, daß man sofort den Bezug zur Welt verliert, wenn man es einmal probiert, sich sein Bild der Welt so anzuordnen, wie es einem selber entspricht und nicht wie es die allgemeine Vernünftigkeit verlangt. Ja, vielleicht ist letzten Endes das die einzige Methode, die Verbindung zur Welt in ihren verschiedenen Dimensionen zu wahren, während jedes Verständnis einer Sache, das man sich nicht selber erarbeitet hat, Oberfläche bleibt.“

Der momentane Stand meiner Vorurteile – ein Vorwort

Philosophie ist, vor allem, philosophieren, und philosophieren ist unbestreitbar leben; so wie es das Laufen ist, das sich Verlieben, das Golf spielen, das sich über die Politik Aufregen und das Dame der Gesellschaft Sein. Es sind Weisen und Formen zu leben.

José Ortega y Gasset

Die Philosophie ist eine eigenartige Erkenntnisdisziplin, die nicht in unsere Zeit paßt und, vermute ich, den meisten Menschen auch nicht in ihr Lebensalter. Denn für die meisten Menschen ist jene Zeit, in der ihre „philosophische Epoche“ stattfindet, in der sie sich über das Leben, die Veränderungen, die an ihrem Körper stattfinden, die Sexualität, warum ihre Eltern so abgestandene Spießbürger sind, und sonst alles mögliche, Fragen stellen, die Zeit ihrer Pubertät, für welche sie sich später *schämen*. So kommt es, daß viele die Fragen, mit welchen sie einmal in ihrem Leben in die Nähe der Philosophie gekommen sind, in ein Sperrgebiet der Seele verbannen und sich für die philosophischen Fragen schämen, da sie diese Fragen als sehr dumm und lächerlich empfinden – und möglicherweise erst viel später wieder bereit sind, wenn überhaupt, sich mit ihnen abzugeben, dann, wenn sie sich selber nicht mehr für besser halten als diese, ihre Fragen, sondern im Gegenteil, für noch viel dümmer und lächerlicher: im Alter, allein und einsam in einem Krankenhausbett liegend, nicht mehr fähig aufzustehen und in allen Lebensverrichtungen auf andere Menschen angewiesen – dann, wenn sie so beschämt sind, weil sie nicht mehr fähig sind, ihren Stuhl zu halten, sind auch philosophische Fragen möglicherweise auch wieder gut genug, um über sie nachzusinnen.

Andere Menschen wenden die Philosophie so, daß sie zur Wissenschaft wird, Bildungsbürger und Professionelle der Philosophie tun das. Das ist gewissermaßen das, was man im öffentlichen Raum von der Philosophie bemerkt – dergestalt, daß viele denken, das, was im

öffentlichen Raum unter Philosophie verhandelt wird und die Art, wie es dort als Philosophie verhandelt wird, sei Philosophie, sei DIE Philosophie, und alles andere wäre keine Philosophie oder jedenfalls keine richtige Philosophie. Ich hege allerdings die Vermutung, daß die Philosophie in Wirklichkeit mehr schlecht als recht in diesen Bereich des Öffentlichen paßt, das heißt in den Bereich des Offiziellen und Offiziösen, den Bereich, in welchem Diskurse tonangebend sein wollen für eine ganze Gesellschaft oder für eine bestimmte Ebene in der Hierarchie dieser Gesellschaft (die Intellektuellen, den akademischen Raum, die Politik, die Kunst). Über die Gründe, die hinter dieser Vermutung liegen, soll es im folgenden gehen.

Die Philosophie ist nämlich eine sehr *fragile* Angelegenheit, viel zu wenig stabil und wehrhaft für den alltäglichen gesellschaftlichen Bürgerkrieg der Diskurse. Die Wissenschaft hingegen besitzt eine solche Härte und eignet sich zum Aufbau stabiler Strukturen. Die Wissenschaft ist „unhintergebar“, in diesem Wort liegt der harte Kern der Wissenschaft. Wenn man das Wort „unhintergebar“ in einer gewissen Hinsicht gebraucht: Wenn sich alle über eine Sache gestritten haben, sie einander aus den Händen gerissen, „kritisch hinterfragt“ und zerfetzt haben – was hernach, aus Müdigkeit und Erschöpfung², noch

² Ich möchte mit dieser Anspielung darauf hinweisen, daß in der Wissenschaft nicht nur alles das aufgenommen wird, was tatsächlich „wissenschaftlich erwiesen“, also völlig unbestreitbar ist, sondern auch das, was prinzipiell bestreitbar wäre, aber worüber schon solange gestritten worden ist, daß der Streit selber müde und matt geworden ist und keinen Neuanfang mehr finden kann. Beispielsweise ist es immer noch möglich, ein wissenschaftlicher Marxist zu sein. Über den Marxismus ist soviel geschrieben worden, daß es für einen Einzelnen oder für eine kleine Gruppe unmöglich ist, das alles zu lesen und Punkt für Punkt zu erledigen. Hingegen werden die Marxisten dann immer wieder einen anderen Weg finden, einen „wahren“ Marxismus zu postulieren, den man gegen ein falsches, „oberflächliches“ Verständnis verteidigen kann. Dasselbe gilt aber auch für viele andere wissenschaftlichen Theorien. Wenn es sich bei einer solchen Theorie so verhält, wie ich es beschrieben habe, daß sie einem zwar von vornherein fadenscheinig erscheint, andererseits aber so vielschichtig ist und sich so gut hinter der Vielzahl ihrer eigenen Texte verbirgt, dann läßt man die Leute, die diese Theorie vertreten, einfach in Ruhe, so wird das, denke ich, allgemein gemacht, und gesteht ihnen bis auf weiteres (bis China und Cuba auch noch kapitalistisch geworden sind oder auch: bis alle Marxisten ge-

von dieser Sache übrigbleibt, ist „wissenschaftlich erwiesene“ Tatsache geworden. Sie ist für den Einzelnen unhintergebar. So funktioniert das.

Wagt der Einzelne sich an eine solche Sache heran, wird er unmißverständlich darauf hingewiesen: „Hier haben sich schon Gescheitere als Du gestritten!“

Vor der Streiterei oder *nach* der Streiterei, daß das einen Unterschied macht und worin dieser Unterschied besteht, davon fehlt den Leuten jede Vorstellung, manchen, weil es ihnen gänzlich egal ist, anderen, weil sie an diesem gesellschaftlichen Spiel, so wie es ist, beteiligt sind und keine Sonderinteressen unter dem Namen „Philosophie“ mit sich herumtragen, und einer dritten Gruppe, weil nur die Wissenschaft als Projekt für sie irgendeine Bedeutung, einen Sinn hat, weswegen die Sache für sie, so wie sie ist, auch in Ordnung ist.

Also entweder ist einem selber die Erkenntnisfrage egal – so läßt man die anderen halt machen; dann wird die Wissenschaft schon recht haben – man hält sich gewöhnlich fern von ihr, nur in manchen Fällen fragt man einen von ihren (wissenschaftlichen) Spezialisten um Rat.

Oder man spielt das gesellschaftliche Spiel mit, so wie es ist. Man versucht, sich selber als Wissenschaftler zu geben. In dem Fall braucht man nicht lang nachzudenken, welchen Rang die wissenschaftliche Konzeption der Realität hat. Die Wissenschaft ist die *oberste Autorität* in Sachen Erkenntnis im Staate. (Die Philosophie ist bestenfalls das unbedeutendste Orchideenfach in der Universität der Wissenschaft und ihr deshalb gänzlich nach- und untergeordnet.) Will man also in diesem Spiel des Anspruchs aufs Rechthaben in Fragen der Erkenntnis in der Gesellschaft mitspielen, so macht man automatisch Wissenschaft. Alle akademischen Philosophen/Philosophiestudenten sind hier einzuordnen. Sie werden zwar nicht sehr oft als Produzenten von Wissenschaft von der Öffentlichkeit wahrgenommen, aber prinzipiell streben sie schon genau nach einem solchen Wahrgenommen-Werden.

Eine dritte Gruppe besteht aus denjenigen, die sich in keinem Fall selber „Philosophen“ nennen würden. Es handelt sich beispielsweise

storben sind) einen Raum im Bereich der Wissenschaft zu – aber aufgepaßt: andere Theorien, die vielleicht überzeugender wären, finden keinen Platz in der Wissenschaft, weil nicht so viele Menschen hinter ihnen stehen, um ihnen mit einer Texte-Lawine die Tür zur Wissenschaft zu öffnen.

um die Angehörigen anderer wissenschaftlicher Disziplinen oder um Bildungsbürger, die sich beunruhigt fühlen, wenn ein Philosoph was sagt, weil sie nicht verstehen, was ihnen der mit seiner verdrehten Sprache sagen will und weil sie dieses eigenartige Fach als Ganzes irritiert. Und da es für sie keinen Horizont außerhalb ihres wissenschaftlichen Weltbildes gibt, wird ihnen von selber alles zur Wissenschaft, mit dem sie es zu tun bekommen. So wollen sie es aber auch, weil sie die Wissenschaft so sehr verehren.

Sie ist ja auch zweifelsohne verehrungswürdig, die Wissenschaft. Nur geht das hohe Maß der Verehrung, die wir ihr zollen, auf Kosten anderer Bereiche: Wem mit seinem wissenschaftlichen Weltbild nichts fehlt, dem werde ich schwerlich erklären können, worüber ich hier überhaupt rede. Wer aber den Eindruck mit mir teilt, daß er von der Wissenschaft teils eingeengt wird und daß das, was die Wissenschaft tut, oft sehr weit von ihm entfernt liegt, während er sich andererseits genötigt sieht, die Antworten für viele Fragen, die ihn beschäftigen, allein und ohne Hilfe der Wissenschaft suchen zu müssen – der könnte möglicherweise der richtige Leser für meinen Text sein.

Welchen Unterschied macht es nun, ob man sich mit einem Thema *vor* der Streiterei oder *nach* der Streiterei befindet? *Nach* der Streiterei hat man das Thema „gleichgeredet“ (oder – geschrieben). Es sieht dann für alle Beobachter gleich aus. Das nennt man „intersubjektiv“, was in der alltäglichen wissenschaftlichen Praxis fast schon so gut ist wie „objektiv“. (Wenn man also eine „intersubjektive“ Beobachtung noch mit ein wenig Theorien und komplizierten Rechnungen unterfüttert, so wird sie dadurch „objektiv“.)

In einer solchen Streiterei, man nennt das „Diskussion“, stürzen alle Partizipanten auf einander los und ein jeder wirft einem anderen dessen Partikularitäten vor, während er gleichzeitig um die Anerkennung der „Allgemeingültigkeit“ seiner eigenen Sichtweise kämpft. So werden alle Partikularitäten, alle Subjektivitätereien weggeschnipselt, bis am Ende ein gemeinsamer Nenner übrigbleibt, (wenn einer übrigbleibt. Wie wir wissen, gibt es bei einigen Streitthemen mehrere wissenschaftliche „Schulen“. Das Procedere bzw. der soziale Prozeß verlaufen aber immer ähnlich).

Man muß also darauf bestehen, daß man mit dem recht hat, was man selber sagt und die anderen davon zu überzeugen suchen, indem man die eigenen Thesen, so gut das geht, mit Beweisen untermauert.

Ich glaube, daß die allgemeine Vorstellung diejenige ist, daß diese Haltung gegenüber der Erkenntnis, dieses Ansinnen zu diskutieren und dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit als Gültigkeit für alle Menschen für Wissenschaft und Philosophie gleichermaßen gelten, ja daß das eben die einzige und allgemeinste Weise ist, um mit Erkenntnis umzugehen (alles andere wäre ja gewissermaßen schon „Kunst“, „künstlerische Freiheit“ oder nur mehr „bloße Meinung“). Beide, Philosophie und Wissenschaft, wollen das Gleiche, nur mit unterschiedlichen Mitteln, sagt der gesellschaftliche Mythos. Während die Philosophen nur ihre Köpfe benutzen, verwenden die Wissenschaftler, die auch nicht auf dieselben gefallen sind, zusätzlich noch eine wissenschaftliche Methode und meistens auch allerhand Meßgerät – und aus diesem Hang zum Empirischen erklärt sich für die Mehrheit der Normalmenschen auch der im Vergleich zur Philosophie größere Erfolg und Output der Wissenschaft.

Ich behaupte aber, daß eine solche Vorstellung von Erkenntnis höchst unphilosophisch ist. Wo soll ich nun anfangen, um das zu erklären? Wohl am besten ganz am Anfang, denn ich gehe davon aus, daß unser heutiges Allgemeinverständnis von Philosophie ein wissenschaftsdominiertes ist und daß man „Philosophie“ von ihrer ursprünglichen Gestalt ausgehend ziemlich ummodellieren muß, damit man sie so vor sich hat, wie sie für uns heute aussieht: Unsere Disziplin heißt „Philosophie“. „Sophia“ aber ist die Weisheit und nicht irgendwelches Wissen. Die Weisheit ist dasjenige Wissen, das sich auf das Menschenleben bezieht und auf die dringenden und weniger dringenden Fragen des Menschen in bezug auf dieses, sein eigenes Leben, als da zum Beispiel wären: Wie kann ich gut leben und glücklich werden? Das ist die Frage der Ethik, welche das Herz der Philosophie ist. Im Grunde geht es in allen Disziplinen der Philosophie um Ethik. Aber weil wir wissen, daß uns nicht alles im Leben in unsere Hände gegeben ist, so daß wir es selber verändern können, haben die anderen Teildisziplinen ihren Blick eher auf die Welt da draußen gerichtet. Die Erkenntnistheorie beispielsweise liegt sehr nahe bei der Ethik, denn das gute Leben besteht zu einem Gutteil im guten Erleben: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen – ohne all dem kann der Mensch nicht gut leben. Nur, manchmal sehen wir halt eben auch etwas, das uns nicht gefällt, oder stärker sogar, mit dem wir nicht gut leben können, dann beginnen wir uns für die Erkenntnis des Ganzen der Welt zu interes-

sieren und über sie zu reflektieren, um uns die Frage beantworten zu können, ob wir dieses Ganze trotz dem skandalösen Schmutzfleck, den wir wahrgenommen haben, insgesamt doch als in Ordnung ansehen und akzeptieren können.

Ontologie und Metaphysik kümmern sich um das Sein der Dinge und um unser eigenes Dasein. Aber das Sein der Dinge interessiert uns ebensowenig allein für sich wie uns in der Erkenntnistheorie die Erkenntnis von einem Ding allein für sich interessiert. Was die Philosophen am Sein interessiert, ist, ob es ein gutes Dasein für uns ermöglicht oder ob diese Erde ein Jammertal ist, das man nur stoisch ertragen kann und keine Hoffnung in irgendeinen Genuß legen sollte.

Zusammenfassend könnte man sagen: Die Philosophen interessiert alles, aber für alles nur in Zusammenhang mit dem Leben des Menschen. Dieser Zusammenhang mit dem Leben des Menschen – und zwar gewöhnlich zuerst einmal mit dem eigenen – ist jeweils der Ausgangspunkt für philosophisches Fragen: hier scheiden sich „-sophie“ und „-logie“.

Das ist derjenige Punkt, der, wenn es darum geht, was Philosophie eigentlich ist oder sein könnte, immer außer Acht gelassen wird. Ich vermisse jegliche Sensibilität für diesen Unterschied. Wie es scheint, kann man diesen Punkt straflos vernachlässigen, von ihm einfach abstrahieren, aber das kann man, wie ich meine, letztlich nur zum Schaden der Philosophie, denn aus diesem Punkt der Bezogenheit alles Philosophierens auf das Menschenleben folgen eine Reihe weiterer Punkte, die klären, was genau die Philosophie eigentlich ist, das heißt insbesondere, was eigentlich ihr spezifisches Anliegen ist und woraus man in der Folge sehen kann, worin sie sich von anderen Erkenntnisbedürfnissen, wie zum Beispiel dem der Wissenschaft, unterscheidet.

Um eines vorwegzunehmen: Die Philosophie interessiert sich prinzipiell für dieselbe Realität wie die Wissenschaft, das ist für die ganze Realität, nur eben aus einer anderen Perspektive, die sich daraus ergibt, was das Leben für uns ist.

Von all den Punkten nun, die aufzuzählen wären als Antwort auf die Frage: Was das Leben eigentlich für uns ist? möchte ich vorerst nur den wichtigsten herausnehmen: Das Leben ist uns, jedem einzeln, individuell aufgegeben. Sowenig der einzelne Mensch auch ein „besonderes“ Leben lebt, das sich von der Masse abhebt, aber noch viel weniger kann man sich einfach fallen lassen, damit die anderen mei-

nen Teil des Lebens mittragen. Man muß, als Mensch, das Leben alleine bewältigen. Jeder einzelne ist gefordert, sich in seinem Leben für sein Leben zu engagieren: Man handelt für das eigene Leben, man erkennt für das eigene Leben, man denkt nach für das eigene Leben (oder eben: man philosophiert).

Natürlich erkennen die Menschen insofern das Gleiche, als sie selber gleich sind, beziehungsweise erkennen sie die gleiche Welt verschieden, insofern sie verschieden sind. Das befreit den einzelnen Menschen aber nicht von der Notwendigkeit, die Welt für sich zu erkennen.

Die Menschen sind einander durchaus ähnlich, aber gleich sind sie nicht. Und selbst wenn sie an einem bestimmten Punkt in der Zeit gleich sind, so werden sie wieder verschieden, weil sie von allem Anfang individualisiert sind, das heißt ein jeder findet sich allein vor, eingesperrt in seinen Körper, in sein Bewußtsein und kann in der Folge nichts anderes erleben als seine eigene Geschichte, sein Schicksal, welches ihn von allen anderen Menschen unterscheidet.

Auf diesem Punkt muß ich ebenfalls sehr beharren. Ich meine: Die Menschen sind einander wahrscheinlich noch viel ähnlicher, als wir das gemeinhin annehmen (und dabei pflegen wir gewöhnlich nur dann für jemanden Aufmerksamkeit aufzubringen, wenn uns dieser Mensch in außerordentlicher Weise anders erscheint), aber gleich sind sie einander nicht. Und weiter: wenn die Menschen einander auch sehr ähnlich sind, so sind sie doch wesensmäßig absolut separiert. Jeder einzelne Mensch lebt sein Leben als eine Abenteuerreise, in welcher er der Welt „begegnet“ – und jede dieser Reisen ist einzigartig. Jede „Begegnung“ mit der Realität, jede Erfahrung, die ein Mensch macht, unterscheidet sich von den Erfahrungen, die andere Menschen in der gleichen Situation machen. Und das ist auch gut so. Ansonsten wäre es ziemlich langweilig.

Zu bestimmen, welcher Teil unserer Erkenntnisse uns allen gemeinsam ist, wie das die Wissenschaft tut, ist nur *ein* mögliches Erkenntnisprojekt. Aber dieses Erkenntnisprojekt kann das Individuum nicht befriedigen. Die Aufgabe des Einzelmenschen im Sinne seines Lebens, das heißt in dem Sinn, daß er versuchen will, authentisch zu erfahren, was es für ihn bedeutet, sein Leben hier auf dieser Welt zu leben, besteht hingegen darin, der Welt auf seine eigene Weise zu begegnen. Also in all dem, was die Wissenschaft beschneiden will, in

diesen Subjektivitätären und erkenntnismäßigen Partikularitäten, besteht der eigentliche „Witz“ der Philosophie. Liegt das Ziel der Wissenschaft darin, die gemeinsame Realität zu erkennen (oder vielleicht besser „festzumachen“ oder „festzuschreiben“, denn ich denke, daß sich DIE Wissenschaft im Grunde nicht für das Erkennen der Welt interessiert, was sie hingegen anstrebt, ist das *Erkannt-Haben* der Welt, das fertige Wissen), was dazu führt, daß ein kleinster gemeinsamer Nenner zwischen den vielen Stimmen gefunden werden muß, die alle die Wahrheit gefunden zu haben behaupten, so geht es im Gegensatz dazu in der Philosophie darum, daß *keine authentische Erfahrung verlorengehen soll*, denn eine jede Erfahrung bereichert ja das Leben.

Es hat in der Geschichte der Philosophie von Anfang an eine starke Polarisierung zwischen der individuellen und der gemeinsamen Welt-sicht gegeben, die meisten³ haben es allerdings mit Platon gehalten,

³ Beispielsweise Epiktet: „Nun denk an den Anfang der Philosophie: Erkenntnis des Widerspruchs der Menschen untereinander und Nachforschung nach dem Punkt, wo der Widerspruch entspringt, und Mißtrauen gegenüber der bloßen Meinung, ja Verwerfung dieser und Untersuchung solcher Meinung, ob sie richtig ist, und dann Suche nach einem festen Maßstab, wo man zur Feststellung der Schwere der Körper die Waage erfunden hat und für die geraden und krummen Linien das Lineal. Das ist der Anfang der Philosophie. Ist etwa all das wahr, was alle meinen? Und wie ist es möglich, daß Meinungen, die sich widersprechen, richtig sind? Also nicht alle; vielmehr das, was uns gut scheint? Warum dieses mehr als das, was die Syrer oder die Ägypter meinen? Warum mehr als das, was mir gut scheint oder was irgendeinem anderen?“ – „Um nichts mehr.“ – Es genügt also nicht, was dem einzelnen gut scheint, zur Erkenntnis der Wahrheit. Wir sind ja auch bei der Feststellung von Maß und Gewicht nicht mit dem einfachen Sinneseindruck zufrieden, sondern wir haben einen festen Maßstab für beide Bereiche gefunden – gibt es nun hier keinen höheren Maßstab als das „Meinen“? Und wie wäre es möglich, daß die allerhöchsten Fragen für die Menschen unbestimmbar und unlösbar wären? Es gibt also eine solche Lösung – und warum suchen wir diesen Maßstab nicht und finden ihn und gebrauchen ihn dann, ohne von ihm abzuirren, ohne auch nur einen Finger auszustrecken? Denn diese Entdeckung ist es ja, denke ich, die von dem Unsinn alle befreit, die nur das bloße „Meinen“ als Maßstab aller Dinge gebrauchen, damit wir fortan von gewissen anerkannten und scharf bestimmten Wahrheiten ausgehen und die vorher klar bestimmten Vorbegriffe gegenüber den Einzelfällen des wirklichen Lebens richtig anwenden.

den das „bloße Meinen“ gegen die „Wahrheit“ stellte, wobei das Kennzeichen der „Wahrheit“ deren Gültigkeit für *alle* Menschen und möglichst auch für alle Zeiten darstellte. Das muß man natürlich verlangen, wenn man in einer Diskussion recht behalten will, aber sonst nicht. Man sollte es gar nicht tun, wenn man herausfinden will, ob *andere* Menschen in ihrer Andersartigkeit Erfahrungen gemacht haben, die man selber nicht kennt, die einem *fremd* sind, und wenn man an diesen Erfahrungen durch die Erzählung des anderen Menschen teilhaben will.

Die moderne Wissenschaft hat diese Polarisierung zwischen der individuellen Erkenntnis und der gemeinsamen Erkenntnis schließlich absolut gemacht und zu dem heutigen Zustand geführt: Man kann heute „Erkenntnis“ überhaupt nur mehr als gemeinsame Erkenntnis begreifen (oder umgekehrt ausgedrückt: das, was ich hier mühsam auszudrücken versuche, ist schon ziemlich in Vergessenheit geraten) – also, wir erkennen alle dieselbe Welt und tun es auf dieselbe Weise. Das Individuelle, meinen wir, wäre dabei zu bekämpfen, denn es ist Zeichen von Irrtum und Illusion. So steht heute der „subjektive Eindruck“ gegen die (wissenschaftlich erwiesene) „Tatsache“. Diese Haltung hat sich als sehr erfolgreich herausgestellt. Aber alle diese Erfolge können mir den Kopf nicht so sehr vernebeln, daß ich meine

„Was für ein Gegenstand unterliegt zur Zeit unserer Untersuchung?“ – „Die Sinnenlust.“ – „Wohlan prüfe sie an unserem Maßstabe, wirf sie auf die Waage!“ – „Muß das Gute ein solches sein, das wert ist, daß man darauf seine Zuversicht und sein Vertrauen gründet?“ – „Ja.“ – „Verdient nun etwas Unsicheres, Grund unserer Zuversicht zu sein?“ – „Nein.“ – „Die Sinnenlust ist doch nicht etwas Sicheres?“ – „Nein.“ – „Nimm sie also und wirf sie von der Waage herunter und jag sie weit weg aus dem Bereich der wahren Werte!“⁴⁴

– aus: Walter Ruegg (Hg.), *Antike Geisteswelt I. Eine Sammlung klassischer Texte*. dtv, München 1967. S. 55-56.

Dazu kann ich nur anmerken, daß das das gerade Gegenteil meiner Vorstellung von Philosophie ist. Darüber könnte ich mich höchstens ärgern. Ich will anstattdessen lieber darauf aufmerksam machen, daß Epiktet an dieser Stelle gerade die „Sinnenlust“, die eine menschliche Grunderfahrung darstellt, für das Leben verloren hat – eine Todsünde für alles, was ich mir unter Philosophieren vorstellen könnte. Gerade das Gegenteil von der ursprünglichen philosophischen Ambition wird hier praktiziert: anstatt das Leben zu bereichern, wird es verarmt!

Fragen aus den Augen verliere: *Leben* wir nicht trotzdem (trotz der Wissenschaft) jeder für sich in subjektiven Eindrücken? Zwar macht uns die Wissenschaft glauben, daß wir alle in einer gemeinsamen, von ihr, der Wissenschaft, erkennbaren Welt leben – das heißt wohl eher: „sind“ oder „uns befinden“; aber leben, *erleben* tun wir die Welt jeder für sich. Und die wissenschaftliche Haltung scheint mir in der Suggestion zu bestehen, daß man sich nicht um dieses eigene Erleben bemühen muß, weil das ohnehin von alleine läuft, ja umgekehrt, daß man es oft bekämpfen sollte, um zu einem würdigeren Erkenntnisurteil zu gelangen.

Wonach streben wir, wenn nicht danach, *subjektiv* zum Eindruck eines glücklichen Lebens zu gelangen?

Oder, um die Sache noch etwas mehr anzuspannen: was nützt einem objektiver Reichtum, wenn man sich subjektiv armselig fühlt? Oder auch: Oft einmal ist objektiv was passiert, und man hat aber subjektiv nichts erlebt. Dann kann man das Geschehene nur „zur Kenntnis nehmen“, was aber nicht dasselbe ist wie erleben, sondern unendlich viel blasser und schwächer...

Ich glaube, daß der eigentliche (individuelle) Ursprung der Philosophie darin liegt, daß man bemerkt, daß man sich auch um das eigene Erleben bemühen muß – ähnlich wie der/die Pubertierende aus Anlaß der Veränderungen, welche er/sie an seinem/ihrem Körper wahrnimmt, anfängt, in den eigenen Gefühlen zu forschen („Wie sehe ich diese Sache jetzt; wie habe ich sie früher gesehen?“).

Blicken wir noch einmal kurz zurück auf Platons (und Epiktets) „bloßes Meinen“ – dieser Ausdruck klingt nach etwas Unreflektiertem: dieser Mensch hat etwas gesehen, aber nicht nachgedacht und deshalb „meint“ er bloß, anstatt zu wissen. Eben das meint auch unsere moderne Ausdrucksweise: auf der einen Seite steht der „subjektive Eindruck“, auf der anderen die „wissenschaftliche Erkenntnis“ – ein „Eindruck“ ist etwas sehr Passives, der Ausdruck zeugt von der Vorstellung, die sich mit ihm verbindet, daß der Mensch subjektiv nur Eindrücke habe, um die er sich nicht bemüht, während jener andere Mensch (die Kaste der Wissenschaftler), der sich über diesen bloßen Zustand des Eindrücke-Habens aktiv erhoben hat, mit vielen Methoden, Theorien und Meßapparaten Aufwand treibt, um der Wahrheit näher zu kommen.

Sehen wir diese Vorurteile des Rechthabens Platons und der modernen Wissenschaft jetzt? Philosophie treiben heißt, ihnen zu zeigen, daß sie mit diesen Vorurteilen unrecht haben. Philosophische Gemüter sind um ihr Erleben bemüht und versuchen es zu steigern, zu bearbeiten und zu ergründen.

In einem anderen Punkt geben wir einem Vorurteil der Anhänger der Einwahrheit gerne nach, indem wir zugeben: Wir Philosophen werden die Welt nie so gut verstehen und technisch bewältigen können, wie die Wissenschaft das kann. Darum geht es uns aber auch nicht, und das brauchen wir andererseits auch nicht, denn das leistet ohnehin schon die Wissenschaft. Ich bin also nicht für ein Gegeneinander von Philosophie und Wissenschaft und will hier keinen Streit vom Zaun brechen, sondern für ein Nebeneinander und zwar aus dem Grund, weil ich sehe, daß diese beiden Erkenntnisdisziplinen ganz entgegengesetzte Anliegen und Zwecke haben.

Das heißt im Verhältnis zur wissenschaftlichen Wahrheit ist die philosophische Wahrheit tatsächlich nur „bloßes Meinen“⁴. Und was ich in dieser Arbeit aufschreiben kann, ist nur der „momentane Stand meiner Vorurteile“. Aber ich möchte trotzdem auf einen Unterschied hinweisen: es sind keine „bloßen“ Vorurteile, sondern „bearbeitete“ Vorurteile.

⁴ Der/die Philosoph/in kann auch gar nichts anderes tun, als seine/ihre Meinung sagen. Man vergleiche meine Behauptungen mit folgendem Absatz von Fernando Savater: „Der empirische Wissenschaftler weiß nicht, wo er ankommen wird, aber was der Philosoph nicht weiß, ist, wo er angekommen ist. Daher kommen die Unterschiede ihrer Haltungen und auch die Entgegensetzung in der Bescheidenheit, die man ihnen abverlangen kann. Wenn zum Beispiel ein Wissenschaftler eine seiner Behauptungen mit einem „meiner Meinung nach“ oder „wenn ich mich nicht irre“ einleitet, so zeigt er die respektable Vorsicht von jemandem, der sich mit der Einbringung neuer Daten oder der Konfrontation mit einer Theorie, die sich in einer ökonomischeren und kompletteren Form koordiniert, beschäftigt; aber die „meiner Meinung nach“ eines Philosophen sind erbärmlich unnütze Ticks oder Zeichen von unsagbarer Eitelkeit, denn in keinem Fall kann das, was er behauptet, etwas anderes sein, als seine Meinung, das heißt ein Zeugnis einer Entdeckung, die bereit ist, sich reflexiv in eine Suche zu verwandeln.“ (Übersetzung von mir, H.H.) aus: Fernando Savater, *Etica como amor propio*. Mondadori, Barcelona 1989, S. 25.

Die Gründe und Ursachen für die Ausgestaltung von Antrieb und Zielsetzungen der Wissenschaft liegen in der *gesellschaftlichen Verfaßtheit* der Wissenschaft. Ein einzelner Mensch kann zwar unter Umständen eine Sache sehr genau überdenken oder erforschen, aber er kann nicht *alle Dinge*, kann nicht die ganze Welt erforschen. Die Wissenschaft aber mit ihren hunderttausenden Wissenschaftlern in tausenden Instituten rund um den Globus, mit all ihren teuren Geräten und Experimentaleinrichtungen, die ein einzelner Mensch niemals aufbauen könnte, kann das sehr wohl – und sie tut es ja auch Tag für Tag. Von daher gesehen ist es für die Philosophie gar nicht sinnvoll, für sich dasselbe Ziel anzusetzen wie für die Wissenschaft, nämlich die Erforschung unserer gemeinsamen Welt.

Jene Realität, um die der Philosoph sich kümmert, ist zwar im Grunde dieselbe, denn es gibt ja nur die eine Welt, aber doch in gewissem Sinne auch eine andere. Er erforscht die Welt *nicht an sich* und auch *nicht für uns*, sondern *so wie sie sich ihm darbietet*. Philosophie ist auf einer ersten Stufe einfach der Versuch, eigene Erfahrungen zu *fassen* und sie auszudrücken, was schon ein besseres Erfassen ist. Es geht darum, mit den eigenen Erfahrungen zurechtzukommen, um im späteren Leben auf sie aufbauen zu können, und dafür muß man ihnen zuerst einmal auf den Grund gehen.

Man sieht schon, daß das eine Realität ist, die die Wissenschaft überhaupt nicht interessieren kann, mit Ausnahme vielleicht der Psychologie, aber auch die Psychologie interessiert sich für persönliche Erfahrungen im Grunde nur als pathologische und als jene der Patienten.

Man sieht auch, daß Philosophie wohl kein *gesellschaftliches Anliegen* sein kann. „Gesellschaftliches Anliegen“ ist hier nicht so gemeint, daß jetzt alle philosophieren müßten, damit die Gesellschaft zu einem höheren Bewußtsein von sich selber kommen könnte, es treiben ja auch nicht alle Menschen Wissenschaft, trotzdem ist es unbestreitbar, daß die Wissenschaft ein gesellschaftliches Anliegen ist, sondern so, daß Philosophie eine mehr oder weniger wichtige Funktion in der Gesellschaft erfüllen würde, ganz so wie das eben beispielsweise die Wissenschaft, die Wirtschaft, das Recht oder das Erziehungssystem tun. Manche Menschen halten die Philosophie heute noch für wichtig, die meisten von ihnen aus anderen Gründen als ich es tue. Schließlich ist es natürlich der Fall, daß die Philosophie ihren Platz in der Universität schon seit deren Gründung innehatte, heute

bekäme sie ja keinen neuen mehr. Die Philosophie hat also eine große Tradition und ein großes Prestige (wenn auch letzteres wohl mehr in Frankreich als in Österreich), und es gibt manche Leute, die meinen, sie *sollte* eine gesellschaftliche Funktion haben – aber, leider, sie hat letztenendes in der Realität keine – und selbst wenn sie auf irgendeine Weise positive Effekte auf die Gesellschaft haben sollte, (dergestalt, daß Menschen, die Philosophie studiert haben, „bessere“ Menschen – im Sinne des Humanismus – geworden sind) so ist das für die Gesellschaft trotzdem nicht direkt von Bedeutung. Die Philosophie könnte für die Gesellschaft ebenso gut verschwinden – alles würde so weitergehen wie zuvor.

Aus diesem Grund macht es eigentlich nur Sinn, die Philosophie als ein individuelles Anliegen zu fassen und zu akzeptieren. Aber ich fürchte jetzt, mißverstanden zu werden. Auch ich bin der Ansicht, daß es keine *homini clausi* gibt, keine Menschen, die ganz in sich eingesperrt wären, so daß sie nur das wahrnehmen können, was sich in ihrem Inneren abspielt. Wenn ich also sage, daß es Philosophie als individuelle Angelegenheit gibt, so meine ich damit nicht, daß ein Individuum in der absoluten Abgeschlossenheit seiner Individualität seine reinen und authentischen individuellen Gedanken finden wird, die sich vollkommen vom Denken anderer Menschen unterscheiden werden.

Ich meine hingegen, daß Philosophie eine individuelle Angelegenheit ist, weil man sie als individuelle Anstrengung, als persönliches Projekt auf sich nimmt: ich will mich aufklären. Ich will mein Leben für mich erforschen. Es ist auch klar, daß man die Dienste der Wissenschaft auch innerhalb eines solchen philosophischen Projekts in Anspruch nehmen kann und sollte, soweit einem das individuell von Bedingungen wie Zeit, Interesse oder Intelligenz her gestattet ist, um sich einzelne Dinge erklären zu lassen – es besteht kein Grund dafür, sich auf den eigenen Kopf zurückziehen zu müssen; aber, wenn man jene Haltung annimmt, die ich heute überall sehe, und welche darin besteht, daß man es als gegeben hinnimmt, von der Wissenschaft die gesamte Welt erklärt zu bekommen, dann braucht man natürlich keinen eigenen, individuellen Verstehensversuch mehr zu unternehmen. Es wird ja gerade so getan, als ob es damit getan sei, daß die Wissenschaft die Welt erklärt, als ob dieses Wissen, sobald die Wissenschaft es in Büchern herausgebracht und in den Bibliotheken verstaubt hat,

bereits in den Köpfen der Menschen wäre. Die Wissenschaft entwertet auf diese Weise tendenziell die philosophischen Versuche. So wie der große Fisch den kleinen auffrißt, möchte ich fast sagen, frißt auch die gesellschaftliche Einwahrheit die individuelle Erfahrung auf, indem wir zunehmend individuell nicht mehr fähig sind, der eigenen Erfahrung Bedeutung zuzumessen.

Beachtenswert ist, daß man diese Situation der Bedrohtheit von Erkenntnis traditionell immer umgekehrt dargestellt hat: immer handelte es sich um die zarte Knospe der einen Wahrheit, die von allen Seiten durch die vielen abstrusen Meinungen, Aberglauben, Irrtümer und ganz einfach von Verrückten bedroht wurde. Dieses schwache Eine galt es immer gegen die vielen boshaften Irrtümer und Halbwahrheiten zu schützen. Und pflegen wir nicht auch heute immer noch diese Tradition? Gibt es nicht viel mehr Irrtümer und Fehler als Wahrheiten, weswegen uns die Wahrheit als schutzbedürftig und schützenswert zugleich erscheint: schutzbedürftig, weil sie allein ist gegen die Vielzahl der „bloßen Meinungen“ und schützenswert, weil die vielen falschen Meinungen, selbst wenn man sich einmal nicht über ihre Schädlichkeit aufregt, sich jedenfalls immer vermehren wie die Heuschrecken, während man sich um die Wahrheit bemühen muß, damit sie gedeiht?

Aber sind die menschlichen Erfahrungen es denn nicht wert, daß man sich um sie kümmert? Mir scheint oft, dafür haben wir das Verständnis verloren. Wenn jemand versucht, seinen Erfahrungen Gestalt zu geben, sie in Worte zu fassen, sie in eine Form zu bringen, ihre innere Struktur zu finden usw. – so wissen wir gar nicht, was das sein soll! Dieser Mensch sagt irgendwas, und wir versuchen, eine wissenschaftliche Botschaft darin zu finden. Und alles, was zu sagen uns dann einfällt, ist: „Das ist unwissenschaftlich!“. Wäre es eine wissenschaftliche oder journalistische Information, nun gut, das wäre für uns auch noch in Ordnung, mit diesen Sorten sprachlicher Information kennen wir uns aus, also sind wir nicht verunsichert. Wäre es eine jener „nützlichen Geschichten“ von jemand mit viel Erfahrung in einem Beruf, so wüßten wir auch, was wir damit anfangen können; aber wenn uns ein Mensch einfach sagt, was er denkt über irgendeine Sache, so neigen wir, bevor wir noch darüber nachgedacht haben, ob das gescheit war oder nicht, was wir da gehört haben, dazu, dieser Mitteilung unsere Aufmerksamkeit zu entziehen.

Ich finde das tatsächlich bemerkenswert: daß wir heute anscheinend nichts mehr damit anfangen können, wenn ein Mensch uns erzählt, was er denkt – denn sonst würde ich eine solche Platttheit nicht aufschreiben.

Wir können überhaupt mit der Vorstellung nichts mehr anfangen, daß ein Mensch *für sich allein* nachdenken könnte, nur um *seine* Gedanken zu formulieren: Was soll das sein? Es ist offenbar keine Wissenschaft, denn wenn es sich um Wissenschaft handelte, dann müßte er entweder in einem wissenschaftlichen Werk nachschauen können, um das herauszufinden, was er wissen will, oder einen Experten befragen, oder auch er muß es erst selber erforschen, weil es noch nicht erforscht ist, und in dem Fall gilt es, eine Theorie, eine Methode, eine Versuchsanlage, eine für das Experiment geeignete Meßapparatur zu erarbeiten und so weiter. Wäre es ein journalistischer Gedanke, der aus diesem Menschen herauswill – das könnten wir immerhin einsehen, das es gut wäre, einen Gedanken von dieser Art anzuhören – dann könnte man diesen Gedanken mit der Frage abschätzen, ob er neu ist. Ist er nicht neu, dann ist er nichts wert. So etwas wie Berufserfahrung oder auch Reiseerfahrung könnte uns, jedenfalls für Lehrlinge dieses bestimmten Berufes, um den es sich in einem bestimmten Fall dreht, oder Interessierte an bestimmten Fachthemen (Fidschi-Inseln oder Modelleisenbahnen) auch als kommunizierenswertes Gut erscheinen – aber alles dieses ist ein philosophischer Gedanke nicht, so daß uns am Ende nur mehr die Möglichkeit bleibt, Art und Inhalt dieses mitgeteilten Gedankens der persönlichen Realität, also der Person ihres Urhebers, als Ausdruck seiner Persönlichkeit, zuzuschreiben. Und genau das und nichts mehr sind philosophische Aussagen, ganz gleich, ob es sich um Sokrates, Kant, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche oder Wittgenstein handelt: Ausdrücke der eigenen Befindlichkeit des jeweils Philosophierenden in seiner Begegnung mit der Welt.

Der spanische Philosoph Fernando Savater hat in dem folgenden Absatz genau dieses Anliegen ausgedrückt. Indem er an die ersten Philosophen erinnert, skizziert er vor unseren Augen das Bild eines recht braungebrannten Menschen, eines Reisenden, der der Welt mit Neugier begegnet und voller Unbehagen und Erstaunen vor der Überfülle und Buntheit der Welt dasteht.

Ich bestehe auf dem Charakter von Reisenden oder Verbannten, kurz von Entwurzelten, der ersten Philosophen, weil es mir als das Relevanteste erscheint, um zu begreifen, worin die Philosophie besteht und auch als das Würdigste, woran man sich heute aus Gründen der moralischen und politischen Zweckmäßigkeit erinnern sollte. Der Philosoph ist der Fremde schlechthin, dieser „unbekannte Ausländer“, gekommen von diesem oder jenem Ort, der in einigen platonischen Dialogen und auch in verschiedenen Tragödien auftaucht. Da er von außen kommt, fühlt er sich nicht mehr als durch Vorsicht an die traditionellen Glaubensartikel und an die etablierte Autorität gebunden: auch gehört er nicht zu den Sippen, die sich in Rechtsstreit befinden oder hat familiäre Angelegenheiten zu besorgen. Er betrachtet die Routinen mit kritischem Auge, denn für ihn sind sie keine solchen. Ihn interessiert die Politik, aber häufig (Aristoteles!) hat er nicht einmal Bürgerrecht in der Polis, in der er wohnt. Er bringt Neuigkeiten von außen und vergleicht die Urteile dieses Ortes mit anderen, die er weiter weg hörte. Er bemerkt, daß die Männer und Frauen sich überall im Grunde ähnlicher sind als es durch die lokalen Eigentümlichkeiten auf den ersten Blick scheint: die menschliche Natur ist gemeinsam, Gesetze und Gebräuche variieren. Manchmal ironisiert er mit größerer oder kleinerer Unverschämtheit gegen den patriotischen Stolz, wie jener, der sich über diejenigen lustig machte, die damit prahlten, in Athen geboren zu sein, indem er bemerkte, daß sie dieses Verdienst mit vielen Schnecken und verschiedenen Arten von Pilzen teilten. Es gibt fast immer etwas Mestizisches in den ersten Philosophen, sie pflegten alle ziemlich braungebrannt zu sein... Dem gehorsamen Sohn aus der Patrizierfamilie, dem Plebejer, der allem mißtraut, das von außen kommt, dem gezwungenen oder freiwilligen pur sang... pflegt niemals etwas Neues einzufallen. Dieser Philosoph mit Gedächtnis aber ohne Wurzeln, der das Ankertau zerrissen hat, drückt niemals eine nationale Verlegenheit aus oder eine Frage kollektiver Art, sondern das Erstaunen und Unbehagen desjenigen, der sich allein vorfindet gegenüber der ausgedehnten Buntheit der Welt, belagert von Mythen, Gesetzen, Aberglauben und praktischen Kenntnissen aller Art.⁵

Für ein solches Unbehagen und Staunen angesichts der Welt muß man Worte finden, um es auszudrücken, muß man nachdenken, man vergleicht diese Dinge mit jenen, die man schon anderswo gesehen

⁵ Fernando Savater, *Diccionario Filosófico*, Editorial Planeta, Barcelona 1995. S. 13. (Übersetzung von mir, H.H.)

hat und versucht, in das Ganze eine gewisse Ordnung zu bringen – aber soweit man diese Erfahrungen auch rational durchdringen kann, letztlich ist alles, was man sagen kann, doch wieder nur ein Ausdruck der subjektiven Befindlichkeit des Philosophierenden.

Eine Botschaft dieser Sorte pflegen wir aufgeklärten Menschen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert aber gewöhnlich nicht zu empfangen. Wir würden für den Fall, um doch bereit zu sein, uns anzuhören, was uns eine Persönlichkeit sagt, zumindest verlangen, daß das eine „außergewöhnliche Persönlichkeit“ sei, denn nur eine solche hätte ein Recht auf unser Interesse. Dieser Irrglaube an die „außergewöhnliche Persönlichkeit“, (die sich gewöhnlich in einfache „Prominenz“, also Medienpräsenz auflöst), hat bei uns heutigen Menschen die Ausgestaltung, daß wir, um das plakativ zu formulieren, sehr gerne mit Mozart zusammensitzen würden, auch wenn er uns Blödsinn erzählt, während wir nicht bereit sind, dem Gerede unseres Taxifahrers Bedeutung zuzumessen, auch wenn dieser zufälligerweise etwas außerordentlich Gescheites sagen würde. Mozart war nämlich ein „außergewöhnlicher“ Mensch, während der gewöhnliche Mensch nicht einmal den Mund aufmachen sollte.

Es gibt noch eine zweite, gewöhnlichere Ausnahme für die Regel, daß wir unserem nächsten Menschen gewöhnlich nicht gern zuhören, wenn dieser uns erzählt, was er sich ausgedacht hat, und zwar ist das der Fall, wenn wir ein persönliches Interesse an diesem Menschen haben – also für ein zwischenmenschliche Beziehung welcher Art immer. Aber ich würde für diesen Fall gerne die boshafte Vermutung deponieren – es kann ja jeder sein Gewissen erforschen, um sich zu versichern, wie er es selber macht –, daß wir auch in diesem Fall nicht so sehr auf den Inhalt der Botschaft achten, die der andere uns übermittelt, sondern wir nutzen eher die Form (des Gesprächs), um unsere Beziehung mit diesem Menschen zu vollziehen, wir machen Konversation. Das kann einem unter Umständen auf die Nerven gehen, etwa dann, wenn ein Mensch andauernd zuviel redet, aber es liegt bei uns, uns zu entscheiden, ob wir einen bestimmten mitmenschlichen Quälgeist in unserem Freundeskreis ertragen wollen oder nicht.

Was ich mit alledem sagen will, ist, daß wir meiner schmerzlichen Erfahrung nach sehr verschlossen sind gegenüber der Erlebenswelt unserer Mitmenschen – aber auch gegenüber unserer eigenen, ja, daß wir überhaupt unsere Sensibilität für unsere individuelle Erlebens-

welt verloren haben, weil wir das Gefühl haben, daß diese Tausende von Jahren, welche die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte umfaßt, doch nicht unrecht darin haben können, daß derartiges „bloßes Meinen“ nicht beachtenswert und schätzenswert wäre. Das einzige, was wir von einer menschlichen Erfahrung heute noch denken können, ist, daß es möglicherweise der Fall ist, daß sie uns das Verständnis für eine wissenschaftliche Tatsache verstellt.

Was wir damit eigentlich tun, ist, daß wir das Soziale absolut setzen gegenüber dem Interpersonalen. Das Eine der Einheitswahrheit, die von der ganzen Gesellschaft geteilt werden soll, erscheint uns um so viel hochachtenswerter als daß verschiedene Menschen, die unterschiedliche Meinungen haben, sich untereinander austauschen und sich so je individuell bereichern. Es ist diese Einstellung, die bei allen Menschen heute zu finden ist, eine Auswirkung des enormen sozialen Erfolgs, den die Wissenschaft gewonnen hat, der gesellschaftlichen Stellung, welche die Wissenschaft sowohl in den realen Strukturen wie auch in den offiziellen Diskursen einnimmt. Die Wissenschaft ist toll! Wenn jemand also etwas zu sagen hat und es uns sagt, dann kann diese Botschaft nicht sehr toll sein; andernfalls würde er es ja zuerst der Wissenschaft sagen und nicht uns. Er würde mit diesen seinen Ideen beispielsweise eine wissenschaftliche Karriere machen, und die Wissenschaft würde seine Ideen, wenn sie eben wirklich was taugen, später dann uns erzählen.

Ich habe, wie alle Menschen, eine Art Verständnis für diese Haltung entwickelt, da ich sie in Verbindung mit dem gesellschaftlichen Konkurrenzkampf und seiner frenetischen Suche nach wirtschaftlich, politisch, künstlerisch oder wissenschaftlich Verwertbarem sehe – aus diesem Grund versuche ich den Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft als einen „vor der Streiterei“ und „nach der Streiterei“ darzustellen. Wissenschaftlich ist vor allem das, was nach dem Kampf mit den Kritikern noch von dem übrigbleibt, was man zuerst als eigenen Beitrag in die Diskussion eingebracht hatte. Diese Darstellungsweise scheint mir auch deshalb ganz treffend zu sein, weil sie andeutet, daß es in der Wissenschaft nicht so sehr um die Erkenntnis der Welt, um die Aneignung von Wissen durch eine Person geht, als darum, wer sich mit welcher wissenschaftlichen Theorie oder mit welchen experimentell gefundenen wissenschaftlichen Tatsachen in der Schlacht aller gegen alle durchsetzt. Das sagt nichts über die Cha-

raktere der Wissenschaftler selber aus, sondern ist bloß der Modus des Konkurrenzsystems, das es in der Wissenschaft ebenso gibt wie in der Wirtschaft – oder auch in der Kunst. Und meine Argumentationsweise ist dabei auch gar keine andere, als wenn ich sagen würde: Es ist nicht primäres Ziel des Coca-Cola-Konzerns Coca-Cola zu produzieren und damit der Welt ein großartiges Produkt zu schenken, sondern mit Coca-Cola Geld zu verdienen. Das kann ich leicht behaupten in einem Wirtschaftssystem, in dem Geld Mittel und Zweck für alles ist und in dem obendrein durch die Konkurrenz ein Druck herrscht wie in einem Druckkochtopf: nur wer viel Geld verdient, bleibt auch in Zukunft mit im Spiel. Und wir alle haben diese Haltung angenommen: niemand schätzt heute mehr eine Firma, weil sie ein bestimmtes Produkt erzeugt und wir dieses Produkt hochschätzen, das tun wir vielleicht unabhängig von der Firma; aber grundsätzlich wissen wir, daß dieses Unternehmen alles produzieren, kaufen oder verkaufen und überhaupt alles unternehmen würde, was noch irgendwie ein wenig legal wäre, von dem man sich einen Profit verspricht. Ganz ebenso ist es in der Wissenschaft: man kann nicht leicht behaupten, daß es der Wissenschaft um die Erkenntnis der Welt geht, jedenfalls nicht angesichts des Publikationszwangs, der bei den Wissenschaftlern herrscht: Publish or perish! In Konkurrenzsystemen gibt es einfach nur ein Ziel: Gewinnen. Alle sonstigen Ziele werden nebensächlich.

Ich denke, daß sich die Philosophie aus diesem gesellschaftlichen Konkurrenzsystem in bezug auf die Erkenntnis, welches die Wissenschaft eigentlich ist, ausklinken muß. Erstens deshalb, weil sie ohnehin chancenlos ist, wenn sie mitspielt. Es gibt ja Philosophen, die versuchen mitzuspielen. Man kann dann sehen, wie die Gesellschaft ihnen mitspielt. Was Philosophen bestenfalls liefern können sind Interpretationen von irgendwas. Diese werden dann von den der Gesellschaft wie wissenschaftliche Theorien behandelt und total von ihr verwässert, weil diese Interpretationen ganz einfach niemals die gleiche Tatsachenhärte haben können wie wissenschaftliche Theorien. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den ein Philosoph mit seiner Theorie erheben will, ist nach den ersten medialen Reaktionen, in denen sich der erste Schwarm Kritiker auf ihn stürzt, nicht mehr überzeugend, während sich der Inhalt seiner Botschaft bald bis zur Unkenntlichkeit auffasert: da sind die, die wissen, daß man diesen Philosophen bisher immer falsch verstanden hat, und da sind die, die ihn besser verste-

hen, als er sich selber, dann sind da die, die bei der ganzen Sache wissen, worum es wirklich geht, und alle die sind für den Philosophen gar nicht nützlicher als die, die von seinem Geschwätz gar nichts halten.

Zweitens, und das ist mein eigentliches Argument, sollte die Philosophie in diesem Konkurrenzsystem nicht mitmachen, weil es für die Philosophie sinnvoller und fruchtbarer ist, in einem anderen Kommunikationsrahmen als in dem der Wissenschaft ausgetauscht zu werden. Philosophie ist nämlich eine derart fragile Angelegenheit, daß sie auf Verständnis angewiesen ist. Sehe ich mir die Seminare in der Universität an, so habe ich den Eindruck, dort auf Menschen zu stoßen, die es einen feuchten Kehrriech interessiert, was ich zu sagen habe, und die alles darum geben, um mich konstruktiv mißzuverstehen, das heißt, daß sie an irgendeinem Wort an der Oberfläche einer Argumentation hängenbleiben und dieses verwenden, um die Argumentation aufzureißen und sie schlecht dastehen zu lassen, ohne daß sie damit die tieferen Punkte überhaupt berührt hätten. Ich habe für ein philosophische Gespräch Gesprächspartner nötig, die Interesse haben für das, was ich sagen will, denn ich habe es ja meistens noch nicht so fertig und perfekt durchdacht zur Verfügung, Leute die geduldig sind und warten können, bis der andere einen Gedanken gebiert (man erkennt meine Affinität zu Sokrates, jenem Philosophen, der sich so sehr von Platon unterscheidet, daß es schade ist, daß er seine Dialoge nicht selber aufgeschrieben hat), und ich habe zuerst und zuletzt Gesprächspartner nötig, die sich eine Vorstellung davon gemacht haben, was Philosophieren, diese Tätigkeit des Philosophierens, eigentlich sein könnte und die Verständnis haben für dessen Schwierigkeiten (so wie andere Leute Verständnis haben für die Schwierigkeiten des Fußballs, dergestalt daß sie vor lauter Bewunderung für die Fähigkeiten der Spieler sogar bereit sind, ein ganzes Fußballspiel anzusehen, was mir deshalb bemerkenswert erscheint, weil ein solches Fußballspiel ja in seinem allergrößten Teil aus mißlungenen Aktionen besteht – man sieht immer nur gute Ansätze bis, ja bis meistens völlig zufällig dann doch einmal ein Tor geschieht.)

Ähnlich wie Fußballspielen besteht Philosophieren zum größten Teil aus guten Ansätzen, die vielleicht einmal was werden können, aber meistens halt doch nichts werden. Trotzdem darf man diese guten Ansätze nicht geringerschätzen, sonst fehlt einem bald alles, womit man weiterbauen könnte. Nur widerspricht das unserer gewohnten Rezep-

tionshaltung bei akademischen und gelehrten Texten. Wir wollen, wenn wir heute ein Buch, gleich ob es sich um das Buch eines Philosophen oder eines Wissenschaftlers handelt, die Ergebnisse des Denkens dieses Menschen lesen – der Weg seines Denkens selber interessiert uns nicht, oder wir denken jedenfalls, daß er unser Interesse nicht wert ist. Wenn sich dieser Mensch nicht kurz fassen kann, so wird aus den Ergebnissen seines Denkens dann möglicherweise ein 1164 Seiten langer Text, so wie bei Luhmanns *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Luhmann selbst hat dieses Werk als das Ergebnis seines Denkens gewertet⁶, als das Resultat seiner dreißigjährigen Forschungstätigkeit für die Soziologie. Die vielen Bücher vorher bezeichnete er bei verschiedenen Gelegenheiten als seine „Nullserie“. Ich komme in diesem Zusammenhang auf Luhmann zu sprechen, weil mir seine Vorstellungen von Theorie und Theoriebildung sehr fern liegen, weil ich nicht verstehe, wie man zuerst eine Nullserie schreibt und dann wird einmal etwas daraus – hingegen finde ich seine früheren Werke zum Teil interessanter als dieses große Abschlußwerk: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Ein jedes Denken und mit ihm ein jeder Text hat Ereignischarakter, ganz ebenso wie ich den Plan für ein ganzes Buch im Kopf haben kann und viele interessante Argumente davon einzeln ausgearbeitet dafür zur Verfügung haben kann, aber dann setze ich mich hin, um zu schreiben, und es gelingt nichts. Ein anderes Mal gelingt etwas, obwohl ich scheinbar nichts zur Verfügung gehabt habe, das die Substanz darstellt, der ich nur noch eine Form zu geben hatte. Dafür habe ich nun plötzlich einen Text vor mir, der mich überrascht⁷ und

⁶ „Bei meiner Aufnahme in die 1969 gegründete Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld fand ich mich konfrontiert mit der Aufforderung, Forschungsprojekte zu benennen, an denen ich arbeite. Mein Projekt lautete damals und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre, Kosten: keine.“ aus Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997, S. 11.

⁷ Ich sage das wieder mit Bezug auf Luhmann, weil ich mich daran erinnere, daß er an einer Stelle sagt, es wäre der große Vorteil einer umfassenden Theorie, (und er meint damit mit Sicherheit eine wissenschaftliche Theorie, also eine komplizierte Maschine aus Begriffen, die miteinander verbunden sind), daß man von ihr im eigenen Denken überrascht werden kann, gewissermaßen als ob man für gewöhnlich, im Alltag ,notwendigerweise immer nur in den gleichen Denkschienen dahingleiten würde, sodaß man ein wis-

kann mich darüber wundern, wie ich überhaupt auf diese Dinge gekommen bin, die ich da aufgeschrieben habe. Ich würde sogar soweit gehen, Philosophie zu definieren als eine Disziplin, als ein Denken, das ich veranstalte zu dem Zweck, um mich auf Gedanken zu bringen. Ich denke vor mich hin, sinniere, um in mir den Boden bereit zu machen, auf den vielleicht das Samenkorn des Einfalls fällt. Ich würde nämlich den Einfall nicht ausschließen wollen, er gehört einfach mit zum Denken, ganz ähnlich wie der kleine Wickie aus der Zeichentrickserie grübelt – und dann fällt ihm was ein. Aus allen wissenschaftlichen Theorien und aus den umfassenden philosophischen Welterklärungssystemen ist der Einfall ausgeschlossen, darum sind sie mir suspekt. Man kann intellektuelle Redlichkeit ja durchaus auch so auffassen, daß man sagt: ich will den Einfall nicht ausschließen. Das verlangt eine Haltung der Bescheidenheit, denn den Einfall hat man nicht in der Hand. Er ergibt sich nicht mit Notwendigkeit, so wie sich angeblich das eine Argument notwendigerweise aus dem anderen ergibt. Ich sage „angeblich“, weil das meistens ohnehin nicht der Fall ist. Dafür muß man sich selber besser erforschen, die eigenen Gedanken danach befragen, woher sie kommen, möglicherweise bekommt man sogar den obersten Bereich des eigenen Unbewußten zu fassen, welches angeblich unfaßbar ist. Ich denke tatsächlich, daß man bei viel mehr Gedanken herausfinden kann, woher sie gekommen sind, als man denken würde, wenn man das gar nicht versucht, denn das, was man denkt, paßt ja immer zusammen, fügt sich in Muster und in eine zusammenhängendes Gesamt-Denkssystem, das allerdings immer unfertig ist (sonst wären ja auch früher keine Menschen auf die Idee gekommen, solche großartige philosophische Welterklärungssysteme zu schreiben). Allein die großen Systeme haben in der Philosophie nicht gehalten, aber das ist nicht alles: auch für sich selber nimmt man sich die Beweglichkeit weg, wenn man das eigene Denkssystem für absolut erklärt. Durch diese Erkenntnis kann man zu einer Haltung der Offenheit gegenüber allem, das einem vielleicht in Zukunft begegnen wird und dem man die Möglichkeit zugestehen möchte, von ihm überzeugt zu werden, kommen: ein jedes abgeschlossene Denk-system ist borniert; was mir passiert, ist hingegen zum Teil immer

senschaftliches Theoriegestell nötig hätte, um sich bisweilen einmal aus dieser tief eingegrabenen Gewohnheits-Denkspur herausheben zu lassen.

vom Zufall abhängig: dergestalt ist philosophisches Denken immer Selbstvergewisserung in den Erfahrungen und Gedanken, die ich schon gehabt habe und Vorwegnahme des Zufalls im Denken, so weit das geht. Es ist als solches dem künstlerischen Vorgehen ähnlich, beispielsweise wenn der Maler sich eine Maltechnik aneignet, gleichzeitig aber mit ihr experimentiert: er versucht sie soweit in die Hand zu bekommen, daß die Hand schon selber weiß, was sie zu tun hat, und versucht gleichzeitig, dieses Können herauszufordern, durcheinanderzubringen und dadurch zu überschreiten. Ähnlich gehen die Philosophen vor: Sie argumentieren. Aber im Argumentieren liegt nicht die Hauptsache, vor diesem Vorurteil möchte ich warnen. Man versucht nur, argumentierend die Welt zu erfassen, die eigentlichen Früchte der ermüdenden Argumentationsanstrengung stellen sich dann ein, wenn einem zu all dem etwas Neues einfällt. (Nur um wieder die Erwartungen zurückzuschrauben: es ist auch schon etwas Großartiges, wenn es sich um etwas Neues für mich handelt, es muß also nicht etwas für die ganze Menschheit Neues sein.)

Mit all dem möchte ich in der Philosophie das Prozeßhafte, das werdende vor jedem möglichen Resultat oder Endpunkt hervorheben. Auch das, was ich in dieser Dissertation über die Gesellschaft schreiben kann, also das, was herauskommt, die Endaussage, die sich zusammenfassen läßt, ist nicht das eigentlich Interessante. Das Interessante ist die Grundfrage, von der man ausgeht, in meinem Fall die Frage nach der Gesellschaft selber, und dann der Weg, den man zurücklegt, von einem Gedanken zum anderen, von einem Argument zum nächsten, immer auf der Suche, vorbei auch an vielen Dingen, Ideen, Aussagen von anderen, denen man auf dieser Suche begegnet. Wichtig ist nicht so sehr die Stringenz der Argumente, sondern die Möglichkeit, von einem zum nächsten zu gelangen und so immer weiter, bis man am Ende wieder zum Anfang zurückkommt und draufkommt, daß man eigentlich nichts anderes getan hat, als die Frage, die man sich gestellt hat, in einem immer größeren Zusammenhang zu denken und zu formulieren. Am Ende der Philosophie stehen keine Antworten, sondern nur Fragen. Ich erinnere mich hier wieder an die Worte meines ehemaligen Philosophielehrers Herbert Warnung, der darauf bestanden hat, daß keine einzige Frage in der Geschichte der Philosophie gelöst worden ist.

Was also liegt näher, als die Philosophie aus diesem Prozeßhaften, aus der Tätigkeit und Anstrengung des Philosophierens heraus zu verstehen? Was liegt näher als die Vorteile des gesellschaftlichen Diskurses (der Streiterei) der Wissenschaft zu überlassen und für die Philosophie die Vorteile des intrasubjektiven Diskurses (des intimen Nachdenkens) und des intersubjektiven Diskurses unter Freunden zu beanspruchen? Denn der wissenschaftliche Diskurs ist sowohl von der Form her, wie wissenschaftliche Arbeiten abgefaßt sind, als auch von der verbissenen und „feindlichen“ Art her, wie in der wissenschaftlichen Arena disputiert wird, nicht gerade dazu geeignet, daß man durch ihn auf neue Gedanken kommt. Aber nicht nur das, ich denke, daß man mit einer wissenschaftlichen Erkenntnishaltung auch für sich allein in kein „philosophisches“ Nachdenken verfallen kann. Der Grund hierfür liegt darin, daß man in der Wissenschaft lernt, alles, das man nicht beweisen (oder durch ein Experiment, eine Forschung, beweisbar machen) kann, weit von sich wegzuschieben; man lernt, nur das Bekannteste, das, dessen man sich ganz sicher ist, an den Anfang zu stellen und dann um dieses Bekannte herum eine Theorie zu bauen. In der Philosophie hingegen geht man aus von einem Rätsel, einem Geheimnis und versucht darum herum soviel rational zugänglich oder zumindest abwägbar zu machen, wie möglich ist, aber den Kern macht weiterhin das Geheimnis aus, das man umkreist. Alles andere wäre völlig überzogen, wer vorgibt, philosophisch die Welt von A bis Z erklären zu können, ist ein Aufschneider. Daher kann man nur sagen: Wir sind unwissend, aber es geht darum, daß wir dieses Nichtwissen, soweit uns das, einem jeden für sich, möglich ist, rational durchkreuzen und mit Gedankenbrücken überspannen, um mit diesem Nichtwissen zurechtzukommen, weil wir leben müssen und zwar mit diesem Geheimnis, das da im Kern des Lebens liegt – und uns beunruhigt.

Ich bin mir dessen bewußt, wie komisch ein solches philosophisches Projekt der Welt- und Lebenserkenntnis in unserer Zeit aussieht, in der die Wissenschaft soviel weiß und die Technik soviel kann. Aber gerade deswegen glaube ich daran erinnern zu müssen: Wer einen Spezialisten fragen muß, ist nicht mehr autonom! Solange sich dieses Spezialisten-fragen in Grenzen hält, stellt es ja kein Problem dar, aber sobald es normal geworden ist in einer Gesellschaft, daß

man sich nicht mehr selber um Erkenntnis bemüht, weil es ja Spezialisten für alles und jedes gibt – wie in unserer Gesellschaft, wie es jedenfalls aussieht – dann ist es eigentlich vorbei mit der Philosophie.

Ich wehere mich also dagegen, daß irgendein Wissenschaftler über jene Themen, die mich beschäftigen, besser Bescheid weiß als ich, und wie könnte ich das anders vollziehen, als indem ich sage: In der Wissenschaft mag das ja tatsächlich so sein, aber in der Philosophie gelten andere Spielregeln. Und der Unterschied liegt darin, daß in der Philosophie nicht die Ausschließlichkeit von Sachfragen besteht. Es geht in der Philosophie nicht um das „Ding an sich“, darum ist es in der Philosophie noch nie gegangen, sondern es geht um meine Ideen und um mein Fragen über die Welt, es geht um meinen Bezug zur Welt, über meinen Bezug zur Welt (und meinen Bezug zu mir selber als ein Teil der Welt) will ich mir gewiß werden, im Hinblick auf dieses Ziel gebe ich mich auch mit Sachfragen ab, aber eigentlich ist es mir nicht so wichtig, wie die Welt-an-sich ist.

Ebenso ist es mir ganz gleich, was die Gesellschaft „wirklich“ ist. Von daher erwarte man nicht, daß ich über die Gesellschaft etwas schreibe, weil ich etwas über sie weiß, oder gar noch, weil ich es besser wüßte, als die anderen, so wie die wissenschaftliche Haltung das erwarten würde. Im Gegenteil, ich schreibe über sie, weil ich nichts über sie weiß. Aber ich schreibe über sie, weil sie mich beunruhigt. Und nach der Arbeit werde ich mehr über die Gesellschaft wissen, ich werde die Gesellschaft besser kennen, aber das eigentliche Rätsel werde ich nicht aufgelöst haben, schon deshalb, weil mir dazu alle Mittel fehlen.

Wenn es beim Thema der Gesellschaft ein Rätsel gibt, das aufgelöst werden kann, so daß die Gesellschaft, das Gesellschaftliche, dann ganz offen vor uns liegt und wir gänzlich verstehen können, worin dieses Gesellschaftliche besteht, so wird die Soziologie dieses Rätsel auflösen. Die Wissenschaft hat immer und immer wieder die Möglichkeit, die Philosophie zu überholen, denn, wie gesagt, die Philosophie ist ja nichts anderes als der individuelle Versuch, mit dem eigenen Nichtwissen zurechtzukommen. Das ist der Grund, warum man nicht gescheiter sein kann, als es die Zeit ist, in der man lebt. So gescheit zu sein wie die Zeit, in der man lebt – was heute aus Gründen der Wissensmasse kaum mehr möglich ist – sollte man allerdings schon versuchen. Das bedeutet ja auch nur, daß man so gescheit zu sein versucht,

wie man sein könnte, also, daß man sich bemüht. Aus diesem Grund habe ich einige Streifzüge durch das Land der Soziologie unternommen. Ich wollte sehen, ob mir ein paar interessante Gedanken begegnen. Mein Umgang mit diesen Stoffen ist allerdings – eigentlich brauche ich es kaum noch zu wiederholen – natürlich kein wissenschaftlicher, sondern ein philosophischer und darum auch nicht mit dem Maßstab des Wissenschaftlers zu bewerten.

Ob man ein Thema, Inhalte, die einen bewegen, einen ganzen Diskurs mit sich selbst in der Intimität seines einsamen Nachdenkens oder auch im Gespräch mit guten Freunden ausgemacht hat und somit *vor* der Streiterei steht – oder aber, ob darüber gestritten worden ist, was bedeutet, daß der scharfe Wind des Streites, der über diesen Garten gefegt ist, die zartesten Zweiglein bereits alle abgerissen hat, welche zuvor noch hoffnungsvoll nach oben gezeigt hatten – und nach vorne und einem so Wegweiser gewesen waren, um zu wissen, wo man eigentlich mit all dem hinwollte, und am Ende nur mehr das übrigbleibt, was indiskutabel und evident ist, einsichtig, aber nicht interessant: das ist der Unterschied, der mir so wichtig ist, daß ich in diesem Text unbedingt gesondert auf ihn hinweisen wollte.

Ich sehe das Vorurteil weit verbreitet, daß die Philosophie in der *Diskussion* von Gedanken bestehe – allein, ich glaube, daß in der Philosophie keine Diskussion möglich ist. Denn eine Diskussion ist jene gesellschaftliche Veranstaltung, in welcher die Leute einander mit aufgestellten Nackenhaaren und aggressivem Blick gegenüber sitzen, bereit, ihre eigene Position bis aufs Letzte zu verteidigen. Die Diskussion ist jene Veranstaltung, in welcher der Einzelne nur dann einen Gewinn erzielen kann, wenn er sich möglichst verständnis- und kompromißlos verhält, denn derjenige, der seinen Standpunkt bis zuletzt verteidigen kann, ist der Sieger in einer Diskussion. Wer in einer Diskussion hingegen seinen Standpunkt aufgibt und seine Meinung ändert, das muß ein Dummkopf oder ein Schwächling sein, schließlich weiß er doch, daß es den anderen Diskussionsteilnehmern völlig egal ist, welcher Ansicht er, persönlich, schlußendlich tatsächlich sein wird und ebenso welche Ansicht die eigentlich richtige ist – hingegen wollen sie ja alle nur gewinnen. In der Diskussion will man mit einer solchen Wildheit und Hitze gewinnen, daß man oft dem Gegenüber gar nicht mehr zuhört oder eben nicht mehr so genau zuhört. Auch gerät man ja, wenn man dem anderen nicht mehr so genau zuhört,

selber weniger in die Gefahr, von ihm überzeugt zu werden. Aber da auch noch andere zuhören (oder mitlesen), ist Nicht-so-genau-Zuhören dann doch wiederum ein Nachteil. Also gibt es jene, die besonders schlau sind, die ganz genau zuhören und dann die für ihre eigene Position geeignetste Weise finden, um das Gehörte mißzuverstehen. So können sie in einem einzigen eleganten Zug zugleich die Inhalte der anderen diskreditieren und ihre eigene Botschaft hervorheben.

Das alles ist tödlich für Philosophie. Wenn man nur mehr dasitzt mit dem einen Gedanken im Kopf, wie man das, was man bisher vorgebracht hat, gegen alle (und auch alle unfairen) Einwürfe der Mitdiskutanten verteidigen kann, dann hat man keine Ruhe mehr dafür, wie man dem nachspüren könnte, wohin die angesetzten eigenen Ideen eigentlich führen. Das wäre nämlich der Weg, der einen weiterbringen könnte, worauf schon Sokrates zu seiner Zeit unter dem Namen der Mäeutik, der Gedanken-Geburtshilfe angespielt hat. In der Philosophie leiste ich mir den Luxus, vorläufige Urteile zu formulieren, wohlwissend, daß ich die endgültige Wahrheit nicht habe – aber ich muß das auch tun, um mich auf den Weg zu machen. Hätte ich die Wahrheit schon, dann wäre ich ja kein Philosoph mehr, dann wäre ich kein „Wahrheitsliebender“, sondern ein simpler Fachmann. Wie komme ich nur immer wieder auf die Idee, daß man trotzdem genau das, die Auskunft eines Fachmannes von mir erwartet, zumal in einer solchen Arbeit wie dieser? Ich kann sie aber gar nicht haben, die Wahrheit, sonst wäre ich ein Wissenschaftler, der seine Forschungserkenntnisse bekanntgibt; ich aber bin noch auf dem Weg zu ihr, auf dem Weg zum letzten, endgültigen Urteil. Vor diesem allerletzten und unumstößlichen Urteil bilde ich mir Vor-Urteile, ein jedes revisierbar, falls ich zu einem besseren gelange, aber ein jedes doch auch wertvoll, ja unabdingbar, weil es immer wieder notwendig ist, Dinge, Gedanken und Sachverhalte in vorläufigen Urteilen zu fassen, um überhaupt etwas zu haben, mit dem man weitermachen kann. Man kann nicht nur ausschließlich Richtiges aufschreiben, man muß sich irren dürfen, um denken zu können.

Man darf aber, wie gesagt, in einer Diskussion die eigene Meinung nicht ändern, weil das die Spielregeln so verlangen. In einer Diskussion dem anderen zuzugeben, daß man mit seiner Meinung unrecht hat, das wäre ebenso, wie wenn man sich im Fußball plötzlich entschließt, auf das eigene Tor zu schießen – mit einem Wort: ein Eigentor. Sinn

und Zweck von Diskussionen sind ja nicht, jemanden zu überzeugen, sondern jemanden mit Argumenten und Rhetorik „in die Ecke zu treiben“ und durch „Argumentationsnotstand“ zu schlagen. Für die Philosophie ist es aber sehr nachteilig, wenn man sich auf die eigene Meinung „versteifen“ muß, denn man erreicht damit das glatte Gegenteil dessen, worum man eigentlich Philosophie treibt: man verschließt sich gegen andere Gedanken und die Gedankenwelten von anderen Menschen, anstatt sich ihnen zu öffnen.

Philosophie funktioniert nur ohne Druck. Wie soll man gedanklich fliegen können, wenn einen die Boshaftigkeit der Diskussion in eine Ecke drückt? Besser als die Diskussion ist für die Philosophie das Gespräch geeignet, das heißt, wenn man Glück hat und einen guten Gesprächspartner findet – ansonsten bleibt einem nur, wie meistens, die einsame Reflexion und die Ausformulierung der eigenen Gedanken in Texten. Ein Gespräch ist von der Stimmung her die Umkehrung der Diskussion. In der Diskussion herrscht Verbissenheit, im Gespräch Gelassenheit; in der Diskussion hat man den Eindruck der Feindseligkeit, man will den anderen vom Tisch fegen, im Gespräch dagegen erlebt man das Gefühl des Willkommenseins, ja das Gespräch ist geradezu die Ausübung der Freundschaft; in der Diskussion herrschen Enge und Befangenheit, im Gespräch sind da Weite und Freiheit: alle Richtungen stehen einem offen; nach einer Diskussion gehen alle Diskussionsteilnehmer ärmer, gedanken-beschnitten nach Hause, weil es in der Diskussion üblich ist, daß einer dem anderen die Gedanken, die dieser nur unsicher hat, abspricht und wegnimmt, im Gespräch hingegen haben die Gesprächspartner gewissermaßen ein gemeinsames Projekt, es geht ja um nichts, so kann der eine die eigenen Gedanken, die ihm beim Zuhören der Ideen des anderen gekommen sind, zu diesen dazulegen und der andere geht doppelt so reich nach Hause wie er gekommen ist. Doch selbst wenn der Zuhörer nur schweigt und seinen Senf für sich behält, ist er oft eine große Hilfe für den Nachdenkenden, weil sich die eigenen Gedanken vor einem interessierten Anderen, dem man sie so gut wie möglich erklären will, besser in eine gute Ordnung bringen lassen.

Aber ein gutes Gespräch kann eben wirklich nur in Glücksfällen zustande kommen; so etwas läßt sich leider nicht institutionalisieren – und das ist der Grund, warum die wirkliche Philosophie sich niemals im öffentlichen Raum, im Haus der Gesellschaft abspielen kann.

I. Phänomenologischer Teil

Vorwort zum phänomenologischen Teil

Den ersten Teil dieser Arbeit will ich „Phänomenologischen Teil“ nennen, weil es in ihm darum geht, Erfahrungen zu kommunizieren – und sie gleichzeitig, so weit wie möglich, rational verstehbar zu machen. Es folgen nun drei Texte, die sich in verschiedener Weise mit der Erfahrung „Gesellschaft“ beschäftigen. Der erste der drei ist ein autobiographischer Text, den ich verfaßt habe, weil mir scheint, daß mir das Gesellschaftliche im Laufe meines bisherigen Lebens immer klarer geworden ist oder auch, daß es sich mir im Laufe meines Lebens immer mehr aufgedrängt hat. Wie diese Erfahrungen aussehen und worin sie bestehen, ist in diesem Text nachzulesen. Der Leser mag dann selber entscheiden, ob das Erzählte für ihn/sie Sinn macht, beziehungsweise ob er/sie Entsprechendes erlebt hat.

Der zweite Text mit dem Titel „Angewiderte Blicke“ handelt von Sexualität und zwar deswegen, weil mir scheint, daß sich einem das Gesellschaftliche besonders gut zeigt, wenn man „soziale Gefühle“ hat, Emotionen, die sich an andere Menschen richten. Mit diesen Emotionen und Bedürfnissen allein zu bleiben, ist genau die Art von „Individualisierung“, welche die Gesellschaft im Individuum verursacht. Bedürfnisse, die an sich verbinden, trennen die Individuen in der Gesellschaft. Der Text ist sehr persönlich und aus meiner speziellen Perspektive eines männlichen, fünfundzwanzigjährigen Menschen mit fast ausschließlich negativen bis traumatischen sexuellen Erfahrungen geschrieben. Sinn der Sache ist es, dadurch die Genauigkeit der Beschreibung zu erhöhen und die Authentizität der erlebten Erfahrung hervorstreichend. Ich würde es verstehen, wenn jemand damit nichts anfangen kann, weil ich es durchaus für möglich halte, daß man auch andere Erfahrungen machen kann. Das würde aber nicht gegen meinen Text sprechen, der ja nur soviel sagt: daß es überhaupt jemanden gibt, der – in unserer Gesellschaft (!) – solche Erfahrungen machen muß.

Der dritte Text mit der Überschrift „Das ist objektiv!“ handelt über Wissenschaft, weil ich denke, daß sich gerade in der Wissenschaft

unser Verständnis für das Gesellschaftliche (und dessen Bedürfnisse und Notwendigkeiten) in so kräftiger und kontrastreicher Weise zeigt, daß es seine andere Seite enthüllt: unser Unverständnis für das Individuum und alles Individuelle. Eine spezielle Berechtigung hat der Text, wie ich glaube, zusätzlich noch deswegen, weil er die Unterscheidung zwischen Einzelmensch und Menschheit fordert, wo immer undifferenziert gesagt worden ist: in der Aufklärung habe man begonnen mittels der Wissenschaft, *den Menschen* aus der Unmündigkeit von Religion und Aberglauben herauszuführen. Diese weit verbreitete Schulformel ist, so wie sie ist, eine Katastrophe – und ich wollte darauf hinweisen, daß man fragen muß: *Wer* hat den Menschen aus der Unmündigkeit geführt? Und *wen*, welchen Menschen genau hat die Wissenschaft belehrt?

Wie ich in die Gesellschaft kam

Familie/Volksschule

Am Anfang gab es nur die Familie – (und eine Freundin der Familie, eine ältere Dame, die mich im „Sportwagerl“ herumschob). Ich soll bis zum Alter von fast drei Jahren mit dem Sportwagerl gefahren sein, sagt die Familienlegende, das war viel angenehmer als gehen zu lernen. Wir fuhren einen Kilometer weit durch das ganze Dorf bis zum Fleischhauer. Dort kauften wir eine Extrawurstsemmel, die ich auf dem Rückweg „verdrückte“. Damals war alles noch überschaubar: da waren die Eltern, der Großvater, die kleine Schwester, das waren alles gute Bekannte, d.h. Menschen, die man gut kannte und die man Tag für Tag erlebte.

Der Kindergarten und die Volksschule änderten nicht soviel in dieser kleinen Welt. Freilich, der Kreis der „Bekanntem“, der großen und kleinen, war sprunghaft angewachsen, gleichwohl blieben es Bekannte. Ich hatte damals wohl schon den Eindruck, eine Grenze nach draußen überschritten zu haben, denn was ich nun erlebte, war nicht mehr „Familie“, es war qualitativ schon anders als Familie, aber ich hatte noch keine dramatischen Probleme damit. Was in erster Linie qualitativ anders war, um es in Worte zu fassen, war, daß man irgendwie wußte, daß man von allen diesen Leuten außerhalb der Familie, wenn sie auch sehr gute Bekannte oder Freunde waren, nicht alles haben konnte. Für manche Probleme gab es zwar auch außerhalb der Familie, in diesem neuen, zweiten, ein wenig größeren Bereich, Verständnis und Hilfsbereitschaft – und jeder hätte mich zum Arzt gebracht, wenn ich von der Schaukel gefallen und mir einen Schädelbasisbruch zugezogen hätte, aber es gab genug Anzeichen und ein diffuses Wissen darüber, daß diese anderen Menschen hier nicht da waren, um Teile meiner Welt zu bilden! Vielmehr war ich immer potentieller Eindringling in ihrer Welt. Sie hatten das Recht, in Ruhe gelassen zu werden, was in mir eine gewisse Pflicht erzeugte, Distanz zu ihnen zu halten und mit meinen Sorgen und Ängsten zum Teil alleine fertig zu werden.

Zu meinen Eltern oder zum Opa aber konnte ich kommen, wenn mich irgendetwas bedrückte. Sie waren in gewisser Weise dazu „verpflichtet“, mir zuzuhören und sich mit mir zu beschäftigen und mir am Ende zu helfen oder wenn das nicht möglich war, mir wenigstens mit der Autorität der Erwachsenen zu versichern, daß in dem Fall keine Hilfe möglich war und ich deshalb die Angelegenheit aushalten mußte, auch wenn sie unangenehm war. Das mußten sie tun, denn schließlich waren sie meine Familie und irgendwie bildet eine Familie doch eine Liebes-Gemeinschaft, jedenfalls muß mich jemand schon in dem Alter darauf gebracht haben, daß sich das so verhalte. Aber das stimmte eher in der Theorie, in der Praxis oder im bedürftigen Einzelfall hingegen nicht ganz: Diese Botschaft der Liebe muß irgendwie von den Eltern, den Lehrern und Kindergartentanten vermittelt worden sein, es stellte sich aber bald heraus, daß auch die Menschen meiner Familie nicht in allen Fällen bereit waren, mir mit Rat und Hilfe beizustehen. Was sie standardmäßig taten, war, sie versorgten mich mit Kleidung und Essen, ansonsten hatten sie viel zu viel zu tun mit ihrer Arbeit und damit, miteinander zu streiten, als daß sie noch sehr viel Energie für mich übrig haben hätten können. Das entlarvte dieses „Wissen“ zum Teil als Propaganda, trotzdem blieben diese Vorstellungen in mir bestehen. Die Erfahrung zeigt, daß man derartige Vorstellungen, die einem von der näheren menschlichen Umwelt vermittelt worden sind, nicht einfach loswerden kann, auch nicht, wenn man sie als falsch durchschaut – es könnte das, vermute ich, damit zusammenhängen, daß es die einzigen Vorstellungen sind, die einem vermittelt worden sind: man ist von den einzigen Erfahrungen aus dem einzigen eigenen Leben in der einzigen Welt, in der man sie erlebt so abhängig, weil man nicht in einem Paralleluniversum andere Erfahrungen machen kann, die Kraft genug hätten, diesen ersten Erfahrungen und Vermittlungen zu widersprechen. Es wurde für mich, indem ich darüber nachdachte, diese Vorstellung von der Liebesgemeinschaft, mit der ich mich als ein Teil von ihr identifizieren sollte, ungültig, denn ich wußte, wenn ich traurig und verzweifelt war, konnte ich mich nicht an meine Eltern wenden. Es war von ihnen nicht einmal eine Art von Verständnis oder Geduld für die psychischen Vorgänge, die sich in mir in dieser Zeit vollzogen, zu erwarten. Wir spielten Familie, deshalb hatte es auch mir gut zu gehen! Das mußte einfach so sein. Ich aber erlebte etwa im Alter von acht Jahren

die ersten ganz tiefen Abgründe meines Lebens, indem ich mir abends vor dem Einschlafen immer vorstellen mußte, wie es wäre, wenn ich stürbe: ich wollte mir das Sterben und das Totsein vorstellen! Mir schien, wenn ich das nicht (ertragen) könnte –, immerhin hatte ich irgendwie mitbekommen, daß der Tod unausweichlich zum Menschenleben gehörte, auch für mich,– daß mir dann das Leben zu einer sehr zweifelhaften Angelegenheit werden müsse, an der ich nicht viel Spaß haben könnte. Ich meditierte über meine Sorgen im Stillen, allein, eingeschlossen in mich selber, gleichzeitig blieb die Propaganda der Familie allgemeingültig: Wenn ein Kind Probleme hat, kann es damit zu seinen Eltern gehen! Ich hatte auf diese Weise also erstmals eine Erfahrung mit einer Grenze, welche die soziale Welt strukturiert: Was für mich nicht stimmte, stimmte für die Realität schon! – eine verwirrende, paradoxe Erfahrung!

Vielleicht ist das das Schicksal eines jeden mehr oder weniger philosophischen Menschen, weil man doch sagt, Philosophie sei „weltfremd“ – das muß sie wohl sein, denn wenn man sich die Ansprüche und Praktiken, aus welchen unsere gelebte Realität besteht, sorgfältig und ehrlich genug anschaut, muß man sich sehr schnell eingestehen, daß diese Ansprüche und akzeptierten Praktiken nur sehr inkonsequent vollzogen werden, sodaß man bei fast allen sozialen Verhaltensregeln und -vorstellungen sehr leicht nachweisen könnte, daß bei der Art, wie sie von den Menschen praktiziert werden, immer auch das gerade Gegenteil von dem stimmen könnte, was diese Regeln beinhalten; also beispielsweise, daß die Eltern ihre Kinder aus Verantwortungslosigkeit und Dummheit in die Welt setzen und alles daran setzen, sie gleich in den ersten Lebensjahren vollständig zu zerstören, (worüber sich Thomas Bernhard in *Gehen* erregt hat). Insgesamt gesehen, erscheint mir das jedenfalls genauso wahrscheinlich wie das Gegenteil, und ich bin nicht mehr bereit, bei der Geschichte von den Kindern als der „Frucht der Liebe“ ihrer Eltern in Gefühlsregungen zu geraten – meistens sind die Kinder wohl Früchte von Unfällen, Unvorsichtigkeiten, unbefriedigter Sehnsucht, Aggression und einer alkoholisierten Nacht.

Hätte man es nicht gleich unterlassen können, mir eine Vorstellung von Familie in den Kopf zu setzen, wenn sie dann nur dazu gut war, überall damit anecken zu müssen? Am schlimmsten war es, als ich einmal schreckliche Angst vor meiner Mutter hatte: Sie hatte mir wohl

mit einer Strafe gedroht und mir Angst gemacht, ich kann mich an die Ursache wirklich nicht mehr erinnern, nur an soviel, daß mein Vertrauen in das, was ich für „Familie“ hielt, erschüttert war. Da stand meine Mutter vor mir und war in dem Moment, obwohl meine Mutter, wohl mein schlimmster Feind auf dieser Welt, während eine jede andere Person, auch ein völlig Fremder, mit dem mich nichts verbunden hätte, mir in diesem Augenblick näher gestanden wäre als sie! Das war absurd! Um wieder Boden unter den Füßen zu bekommen, wollte ich dieses Vertrauensverhältnis „Familie“ durch Ehrlichkeit retten und ihr damit vor Augen führen, daß sie einen Verstoß dagegen begangen hatte. Was ich also tat, war, ihr zu sagen, daß ich Angst vor ihr hatte. Das hat sie so verärgert, daß sie mich ordentlich durchgeprügelt hat. Ich folgerte daraus, daß „Familie“ bedeutet, mit blutsverwandten Menschen gemeinsam eingesperrt zu sein, denn auch soweit reichte meine soziale Beschlagenheit damals schon, daß ich wußte, daß ich sonst nirgendwo hinkönnte und daß sie mich, wenn ich abhauen wollte, überall aufgreifen und zu meinen Eltern zurückbringen würden. Das zeigt doch auch, daß das ein Gefängnis ist, die Familie. Ich reagierte also auf diese inakzeptable Situation, indem ich innerlich ins Exil ging, (wo ich mich immer noch befinde), und zu meiner Familie den größtmöglichen emotionalen Abstand suchte: ich sagte mir, daß es reiner Zufall war, daß ich als Kind dieser Eltern auf die Welt gekommen war und daß ich mir diese Menschen nicht ausgesucht hatte. Hoffentlich würde ich später einmal mit Menschen, die ich mir selber würde aussuchen können, mehr Glück haben!

Gymnasium

Die nächste Station auf meinem Lebensweg war die Mittelschule, die sich in einer etwas größeren Bezirkshauptstadt befand, und die ich acht Jahre lang besuchte.

Ich muß, um mein Psychogramm verständlicher zu machen, noch einmal auf mein Verhältnis zu meiner Familie rekurrieren, aus welcher sich auch im weiteren mein Verhältnis zur Schule und schließlich mein Verhältnis zur übrigen Menschheit besser verstehen läßt. Um es kurz zu machen: weil ich mein Verhältnis zu meiner Familie als desaströs, als absurd und unerträglich empfand, war die Schule für mich ein Abenteuer ohne Netz (ohne emotionales Netz vor allem, weil

ich beschlossen hatte, mit meinen Sorgen nicht mehr zu meinen Eltern zu gehen). Damit hatte aber auch in gewisser Weise mein Vertrauen zur „Menschheit“ oder zum „Menschen an sich“, zur „Welt“ oder wie immer man das fassen möchte einen ernsten Schaden abbekommen. Ich war mißtrauisch geworden. Das Gymnasium war für mich ein risikovolles, achtjährige Fluchtvorbereitung, an dessen Anfang mein Entschluß gestanden ist, nicht zu Hause bleiben zu wollen und auf keinen Fall später einmal den Beruf meiner Eltern, Landwirt, ergreifen zu wollen und an dessen fernem Ende die Verheißung von „Wien“ und „Studium“ stand. Im Vordergrund stand für mich acht Jahre lang die Sorge „durchzukommen“. Meine Existenz war acht Jahre lang gefährdet, bedroht von meinem etwaigen schulischen Versagen, auf welches hin meine Eltern mich aus dieser Schule nehmen würden, wie sie mir angedroht hatten. Es war eine Zeit des Wartens, des Wartens auf das Leben für mich, denn ich durchfristete den Schulalltag mit der Einstellung, daß mir hier höchstwahrscheinlich nichts Gutes passieren würde, aber hoffentlich würde mir jedenfalls nichts Schlimmes passieren. Und obwohl ich mit Auszeichnung maturiert habe, hatte ich immer den Eindruck, daß ich „knapp davongekommen“ bin. Schulangst ist damals mein tägliches Brot gewesen.

Vom Gymnasium würde ich auch sagen, daß ich zum ersten Mal mit Gesellschaft in Berührung gekommen bin, denn wiederum weitete sich der Kreis von Personen, die um mich herum waren, kräftig aus, aber diesmal so kräftig, daß nicht alle von diesen Personen, die ich zwar täglich sehen konnte, auch Bekannte wurden. Eigentlich die meisten blieben Unbekannte, und ich wußte nicht einmal ihre Namen. Und das war schon eine ganz gewaltige Erfahrung! Wiederum gab es natürlich eine soziale Propaganda, die besagte, daß wir alle, Bekannte oder Unbekannte, zusammengehörten, weil wir alle Schüler derselben Schule waren, aber das war eigentlich nicht mehr ernst zu nehmen, nichts unterschied die anderen mehr von Chinesen, die mir ebenfalls völlig fremd waren und deren Sprache und Gebräuche ich nicht kannte. Die anderen Schüler, alle jene, die ich nur „vom Sehen“ her kannte, sie hätten gewissermaßen alle auch Chinesisch als Muttersprache haben können, es hätte aus dem Grund keinen Unterschied gemacht, weil ich ohnehin kein Wort mit ihnen wechselte.

Bestätigt wurden meine Befürchtungen vor dem Gymnasium durch meinen zuvor „besten Freund“, der sich von mir abwandte und nun zu

meinem erbittertsten Feind wurde und es keinen Tag verabsäumte, mich auf dem Weg vom Autobus zur Schule zu jagen und in der Schule selbst dann mich von früh bis spät zu verspotten. Er hatte Bekanntschaft mit einigen älteren Burschen geschlossen, mit denen er im Autobus zusammensaß und die ihn dazu antrieben: er, der Lehrerssohn, begann mich, weil meine Eltern Landwirte sind, als „schmutzigen, stinkenden Bauern“ zu beschimpfen. Das war erstens meiner (auch damaligen) Ansicht nach dumm und dann übrigens auch etwas, wofür ich ja gar nichts konnte, wofür er mich also zu Unrecht verantwortlich machte. Ich hatte mir den Beruf meiner Eltern nicht ausgesucht. So begann die Gesellschaft, bei meinem ersten Kontakt mit ihr, ihre Beziehung zu mir gleich damit, mich über meinen ehemals besten Freund für etwas verantwortlich zu machen und mich damit zu verletzen, worauf sie mich vorher beschränkt und worin sie mich eingesperrt hatte: meine Familie! Damals habe ich den Eindruck bekommen, daß diese (soziale) Welt völlig absurd ist, und diesen Eindruck werde ich, glaube ich, wohl niemals mehr ganz hinter mir lassen können.

Ich will versuchen, genauer zu bestimmen, was ich hier mit „Gesellschaft“ meine, um mich besser verständlich zu machen. Ich hatte den Eindruck, daß mein ehemals „bester Freund“ nicht aus eigenem Antrieb handelte, nicht deshalb, weil er jetzt wirklich dachte, Bauern und deren Kinder wären minderwertige Menschen und man müsse sie verachten, sondern deshalb, weil er der „Gesellschaft“ gefallen wollte. In diesem Fall bestand die „Gesellschaft“ aus jenen drei älteren Burschen, aber das war eigentlich gleichgültig, es hätten auch andere sein können, aber vor allem: ich hatte auch nicht den Eindruck, daß er speziell ihnen gefallen wollte. Das wäre ihm gewissermaßen zu wenig gewesen. Er hatte durch sie ein wenig mehr von der „Welt“, also der „Gesellschaft“ mitbekommen und davon, wie man sich in ihr bewegen mußte, um durchzukommen und Erfolg zu haben; das versuchte er umzusetzen, nicht mehr – und sie waren ihm seine „Probegesellschaft“, die ihm dadurch, daß sie ihm applaudierten, zeigten, daß er richtig lag. Ich hatte keinen Zweifel daran, daß er sie von der Autobusstation zur Schule gejagt hätte statt mich, wäre er der Ältere gewesen und sie die Jüngerer! Zweifellos also würde er die drei später einmal hinter sich lassen, und ich glaube nicht, daß er jetzt immer noch Kontakt zu ihnen pflegt; sie waren zu unwichtig; aber da war die Gesellschaft. Sie war da als etwas Großes und Unbestimmtes, als eine

große Chance, aber auch als eine große Gefahr – man wußte nur, daß man sich „richtig“ verhalten mußte, um in ihr etwas zu erreichen und versuchte die „Regeln“ herauszubekommen, nach welchen sie funktioniert. Das Wesentliche hierbei – und das ist der Grund, warum ich mich bis heute nicht mit ihm ausgesöhnt habe –, war, daß es schien, daß man, um diese „gesellschaftlichen Regeln“ erlernen zu können, zuerst einmal das eigene unmittelbare (moralische) Urteil, das Urteil, das man sich über einen anderen Menschen machte, wenn man nur diesen anderen Menschen und sich selber betrachtete, völlig hintanstellen mußte, weil es einen durch Skrupel nur behindern konnte – das war sein Eigenbeitrag zum Aufbau von Gesellschaft, den ich ihm übel nehme.

Mein Freund war in die Gesellschaft abgetrieben! Ich hingegen war in meiner Individualität stecken geblieben. „A man´s head is his castle“, sagt Joseph Heller, um in Paraphrasierung dieses altenglischen Spruches „A man´s house is his castle.“ auszudrücken, wie es mit der Stellung des Menschen in der Gesellschaft beschaffen ist: Man bleibt auf seinen Kopf beschränkt! Die einzigen Orte, wo man hingehen kann, sind solche im eigenen Kopf. Der einzige Ort, wo man leben kann, ist der im Kopf. Die Erfahrungen, die man macht, erweisen sich als solche, die man nicht mit anderen teilt, sondern die man meistens sogar vor ihnen im eigenen Kopf verstecken muß. (Und die größte Sorge seines Helden Bob Slocum ist die, daß er anfangen könnte, im Schlaf zu reden und seine Frau es hören könnte.) – Die ärgste Individualisierung im schmerzlichsten und negativsten Sinn war die Folge dieses Zusammentreffens mit der Gesellschaft: Mir war aufgegangen, daß ich auch meine Vorstellungen von zwischenmenschlichen Beziehungen zu Bekannten unter diesen gesellschaftlichen Umständen revidieren mußte, also zu Menschen diesmal, die ich mir im Gegensatz zu meiner Familie schon selbst aussuchte! Eine Hand reichten sie mir, die andere der Gesellschaft! Vorher war das anders gewesen: die kleine Volksschulklasse in meinem kleinen Dorf war wie ein einsamer Stamm gewesen, eine Stammesgemeinschaft, die sich dessen bewußt war, daß es außerhalb ihrer nichts gab, außer ein paar Wilde vielleicht, aber sonst nur schreckliche Bestien und Dornen – und deswegen mußte man zusammenhalten – das war eine Gemeinschaft, oder sagen wir, sie war wenigstens nicht problematisch, es war für mich nichts anderes als Gemeinschaft in Sicht, auch wenn, und das will ich

doch zugeben, ich mich auch mit meinen Mitschülern in der Volksschule schlecht verstanden hatte. Sie störten sich zwar nicht daran, daß meine Eltern Bauern waren, denn das waren in meinem Dorf viele, dafür aber daran, und das heißt in erster Linie wohl ihre Eltern, von denen sie dergleichen hörten, daß wir „den größten Misthaufen im Dorf“ hätten, der „höher wäre als der Kirchturmspitz“. Das ist kein Scherz, obwohl es so aussieht, die anderen Bauern verachteten meinen Vater, weil er alle Arbeiten sorgfältig und genau verrichtete – sie nannten ihn „Millimeterbauer“ – und aus diesem Grund mit der Arbeit nicht so recht hinterherkam, sodaß er später ackerte, säte und „Schnitt“ machte, und auch der Mist blieb eben manchmal liegen. Immerhin war es doch erschütternd, wie meine Mitschüler und Mitdörfler von damals einfach nachplapperten, was sie zu Hause hörten, anstatt sich eine eigene Meinung zu bilden: sie waren ja auch schon schlau genug zu argumentieren, warum sie Anhänger des Fußballclubs „Rapid“ waren und nicht „Austria“-Fans. Das – und andere Erlebnisse, die ich hier nicht alle ausbreiten möchte – brachte mich jedenfalls zu dem Schluß, daß auch „Gemeinschaft“, jedenfalls in der Form der Dorfgemeinschaft, so wie ich sie erlebte, nicht das „Wahre“ sein kann, wenn es um die Frage geht, wie man sich das Zusammenleben von Menschen am besten vorstellen kann. Es ist nett, wenn man alle kennt, aber es ist eng. Man ist dem Schlechten wie dem Guten, das von den anderen kommt, ausgeliefert, und man kann nicht weg. Und daß man, worauf Ferdinand Tönnies und mit ihm wohl sehr viele andere so großen Wert legen, „zusammengelebt“ ist, daß man eine „organische“ Gemeinschaft von Menschen gleichen Blutes, gleicher Herkunft, Sprache, Religion, Sitten und Nationalität bildet, das tut überhaupt nichts zur Sache. Es ist sogar völlig ohne Belang, weil mir nicht verständlich ist, warum man sich unter solchen Menschen einer „organischen“ Gemeinschaft wohler fühlen sollte, wenn sie die gemeinsame Sprache verwenden, um einen „auszurichten“ und zu beleidigen und wenn sie die gemeinsame Religion verwenden, um einen in der Kirche verächtlich anzustarren, als unter ganz Fremden. Alle diese Dinge, die wie Sprache, Herkunft, Stand, Religion und Sitten die Menschen verbinden, können von diesen Menschen ebenso – aufgrund der Verbundenheit – Anlaß zu gemeinen und boshaften Übergriffen sein. Sie sind nicht an sich positiv, sie können sehr negativ sein. Wenn jemand meine Sprache überhaupt nicht kennt, so kann er mich

wenigstens nicht beschimpfen; und wenn jemand bar allen Glaubens ist, mit mir etwas derartiges zu teilen, kann ich mit einer gewissen, berechtigten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er sich nicht veranlaßt sehen wird, sich in meine Angelegenheiten einzumischen. Da mir aber letztlich alle diese Verbundenheiten der „organischen“ Gemeinschaft ebenso wenig vertrauenswürdig erscheinen wie deren Gegenteil, die Fremdheit und Andersheit von anderen Menschen, vertraue ich am meisten eigentlich nur einer Sache: Man muß weg können! Eine Gesellschaft, in der man lebt, kann nur dann eine gute Gesellschaft sein, wenn man möglichst leicht die für das eigene individuelle Leben ungünstigen Orte verlassen kann, um solche aufzusuchen, wo man mit den Mitmenschen besser zurechtkommt.

Trotzdem gab es in meinem Heimatort in mir noch die Idee der Freundschaft, theoretisch jedenfalls, das heißt ich konnte sie als „möglich“ aufrechterhalten, und sie besagte, daß ich, wenn ich eines dieser anderen Bauernkinder wirklich besser kennenlernen könnte, ich ihm alle diese Dinge, wie sie in meiner Familie liefen, genauer auseinandersetzen können würde, mit einem Wort, daß ich selber Einfluß auf diesen anderen Menschen gewinnen könnte, wofür natürlich viel Zeit nötig sein würde, und daß ich auf diese Weise letztlich alle Vorurteile und alle Gründe, um auf meinen Vater und meine Familie herabzuschauen und überhaupt alles, das zwischen uns steht, ausräumen könnte.

Im Gymnasium aber mußte ich mir langsam dessen bewußt werden, daß ich mich gegen den Vorwurf „stinkender Bauer“ nicht einmal mehr „theoretisch“ zur Wehr setzen konnte. Die Vorstellung von Freundschaft verblich und wurde zu etwas sehr Unwahrscheinlichem, Flüchtigem. Ich gewann den Eindruck, daß diese Sorte Mitschüler und Mitmenschen, denen ich nun begegnete, das Zentrum ihrer selbst, den Mittelpunkt ihrer Identität und Aktivität, nicht mehr in sich selbst hatten. Dieser Logos zu zweit, gleichwohl natürlich auch im Gymnasium Freundschaften begonnen und unterhalten werden, wurde immer unwahrscheinlicher, gefährlicher und – vielleicht könnte man auch sagen: „ungültiger“! Es war einfach keine Sache mehr, auf die man warten und in die man seine Hoffnung setzen konnte. Und in dem Maße, wie die Idee der Freundschaft (ganz einfach als Mittel und Inhalt meiner praktischen alltäglichen Lebensgestaltung) im Gymnasium verblaßte, wurde eine andere Sache in der Farbe kräftiger und begann auszustrahlen und ihre Kraftlinien auf uns zu werfen: die so-

ziale, die gesellschaftliche Bewertung. Ich aber begann sofort, die Merkmale dieses Gesellschaftlichen zu sammeln und im Kopf zu ordnen, denn ich fühlte mich bedroht davon und ahnte, daß es der größte Gegner meiner Individualität (noch größer als die Gefährdung durch die Enge meiner Familie!) werden würde.

Das Gesellschaftliche bestand für mich immer mehr in jenem Merkmal, daß nicht einmal mehr die Möglichkeit bestand, sich mit einem anderen Menschen persönlich auseinanderzusetzen, so wie es mir als „natürlich“ erschien, weil es nicht mehr möglich war, ihn überhaupt zu erreichen: Wenn man jemanden nicht kennt, sich aber für diesen Menschen interessiert, dann geht man in der „naiven Welt“ eben einfach hin und redet mit ihm. Man erzählt was von sich selbst und läßt sich was erzählen, und dann bildet man sich eine eigene Meinung darüber. Aber nicht so in Gesellschaft: Die Gesellschaft hat die Gewalt und die Kraft, einen solchen Austausch gar nicht wirklich werden zu lassen, indem sie ihm einfach den Raum und die Gelegenheiten entzieht. Vor allem aber klebt sie schon von vornherein Bewertungen an die Menschen, die ein solches Vorgehen unmöglich machen. Mit dem „Bauer“ war ich zum Underdog der Klasse geworden und hatte gar nicht mehr die Möglichkeit, mich dagegen zu wehren, weil genau diese klassenöffentliche Bewertung als „Bauer“ mir die Kontaktchancen wegnahm, die für mich dazu nötig gewesen wären, um mich überhaupt zu erklären. Mit einem Wort, ich hätte die gesamte Gesellschaft ändern müssen (oder ihre Gesetze besonders gut erfüllen, also besonders „toll“ sein und Bewunderung und Neid erwecken müssen), um in meiner Klasse Respekt und Akzeptanz zu finden, weil meine Klassenkollegen nur mehr *über diesen Umweg über die Gesellschaft* zu erreichen waren.

Um mich wehren zu können, hätte ich also wenigstens gut Fußball spielen können müssen. Zwei, drei Jahre später, in der Pubertät, zeigte sich, was dann auch für den Rest der Zeit im Gymnasium so bleiben sollte, daß die hübschesten Mädchen nur Stürmer und Mittelfeldspieler als „Freund“ akzeptierten, während diejenigen Burschen, die in der Position des Verteidigers spielen mußten, weil sie eigentlich gar nicht Fußballspielen konnten, keine Hoffnung auf Mädchenkontakt haben durften. Dieses Gesellschafts-Spiel erschien mir derart absurd, daß ich nicht mehr entscheiden konnte, was ich selbst sein wollte: ein guter Fußballspieler, ein schlechter Fußballspieler, der Mittelpunkt der

Klasse oder der totale Außenseiter: ein guter Fußballspieler sein zu wollen bedeutete für mich, bei einem üblen Spiel mitzumachen, ein schlechter Fußballspieler zu sein verlor hingegen trotzdem nicht den Beigeschmack, in gewisser Weise versagt zu haben. Nun bedeutet Fußball spielen zu können nicht, ein guter Mensch zu sein. Genau diese Idee würde sich einer Seele mit Hang zur Individualität jedenfalls aufdrängen, man kann ja auch andere Qualitäten haben – und genau deshalb möchte ich darüber reden, weil mir nämlich damals bewußt geworden war, daß eine oberflächliche und dumme Anschuldigung („stinkender, primitiver Bauer“) in der Gesellschaft nur durch eine andere nichtssagende Eigenschaft und im Grunde eine Bedeutungslosigkeit wie „guter Fußballspieler“ möglicherweise hätte aufgewogen werden können. Was das Individuum nicht einsehen könnte, weil es durch sich gar nicht verständlich ist, ist für den Menschen mit „sozialem Sinn“ eine ganz gewöhnliche Spielregel, an der er nichts auszusetzen finden würde. Es ärgerte mich zusätzlich, daß es gerade Fußballspielen war, das ich nötig gehabt hätte. Später bin ich der beste Schachspieler der Schule geworden, aber niemand hat davon Notiz genommen, mit Ausnahme meines Mathematikprofessors, weil er meinte, ich würde beim Schachspielen nachdenken, was gar nicht stimmte, doch niemand von meinen Mitschülern hat seiner Notiznahme eine Bedeutung zugemessen. „Guter Fußballspieler“, das war ein Attribut, auf das die Gesellschaft anscheinend Wert legte – ich glaube ich muß das nochmals wiederholen, weil ich darauf bestehen muß, daß ich nicht den Eindruck hatte, daß die unterscheidenden Kriterien für alles, was „toll“ und das, was ganz „uncool“ ist, aus meiner Klasse oder auch der Schule selbst als Ursprung herstammten, sondern alle hatten den Blick nach draußen gerichtet, in die große Welt, eben in die „Gesellschaft“ und versuchten sich im Rahmen der Klassengemeinschaft so zu verhalten, wie sie sich selber gerne in der (großen) „Gesellschaft“ sehen wollten – ein „guter Fußballspieler“ mußte man also sein, und das ist leicht verständlich, wenn man sich in Erinnerung ruft, wie unsere Gesellschaft, vor allem vermittelt durch die Medien, mit guten Fußballspielern umgeht: das ist was für die Titelseite! (Ein guter Schachspieler war hingegen für meine Klassenkollegen eine Sonderbarkeit, unter der sie sich nicht recht viel vorstellen konnten, es mußte deshalb wohl irgendeine Art „Kauz“ sein, recht eigensinnig und versponnen, davor hielt man sich besser fern.)

Ein guter Fußballspieler zu sein war einfach „vielversprechend“, man zeigte mit dem Ball, daß man „sich durchsetzen“ konnte und das galt in gewisser Weise auch für das spätere Leben; und wer das Attribut „guter Fußballspieler“ nicht vorweisen konnte, für den hatte das sehr ernste Folgen, denn er war (das hatte jedenfalls im Fall der Burschen Gültigkeit und zwar hinsichtlich ihrer männlichen Mitschüler ebenso wie auch hinsichtlich der Mädchen) in seinen Möglichkeiten zu persönlichen Beziehungen zu den anderen ernstlich beeinträchtigt.

Solche Erkenntnisse bestätigten mir, was mich die Geschichte mit meinem ehemals besten Freund schon voraussehen hatte lassen. Die Gesellschaft ist etwas, was die persönlichen Beziehungen des Einzelnen – jedenfalls als persönliche Beziehungen – ernsthaft bedroht! (Eine „persönliche Beziehung“ bleibt ja im allgemeinen Verständnis solange eine, als sie die Beziehung einer Person ist zu einer anderen ist, auch wenn die Ursache und die Bedürfnisse, die dieser Beziehung zugrundeliegen, eigentlich keine persönlichen mehr sind oder auch: wenn der Ursprung dieser Antriebe zur persönlichen Beziehung eigentlich nicht mehr innerhalb der Person liegen, sondern Erfordernisse der sozialen „Figuration“ des gesellschaftlichen „Spiels“ darstellen – es kommt fast einer Wortklauberei gleich, in diesem Fall argumentieren zu wollen, daß es sich nun aber doch nicht mehr um eine „richtige“ persönliche Beziehung handelt, dennoch will ich darauf bestehen.) Denn um einen Einzelmenschen schätzen zu lernen, ist es gewöhnlich vonnöten, den ganzen Menschen mit seinen Höhen und Tiefen kennenzulernen, weil das, was man auf den ersten Blick sieht, oft nicht besonders interessant oder überhaupt nach gar nichts Bestimmtem aussieht. Die Gesellschaft aber macht genau das unmöglich, denn sie verlangt von einem jeden, die von ihr auf den anderen Menschen aufgeklebten Eigenschaften und Qualitätsmerkmale ernst zu nehmen – und der andere Mensch erwartet aus Gewohnheit, auch wenn er das eigentlich gar nicht will, ebenfalls, daß er an diesen Merkmalen erkannt wird – und arbeitet an ihnen. Das Leben ward nun Oberfläche, was aber nichts mit Oberflächlichkeit zu tun hat, denn ein jeder und eine jede brachte sein/ihr ganzes Selbst, soweit möglich, in diese Oberfläche ein, um die eigenen Eigenschaften „zur Geltung zu bringen“. Mit dieser Erfahrung im Gymnasium war mir etwas ganz Besonderes passiert, das mein Leben grundlegend veränderte: Ich mußte einsehen, daß ich als Individuum zum Teil gestorben war! Ich konnte mich

selbst einfach nicht mehr in dem Ausmaß und der Weise als ein eigenständiger Mensch wahrnehmen, wie ich das vorher gekonnt hatte. Ich war ja selbst zur Oberfläche geworden, und es standen mir nun als Mitmenschen ebenfalls nur mehr lauter Oberflächen, Maskengesichter gegenüber. Vielleicht erlebt nicht jeder Mensch mit dem gleichen Grad an Bewußtheit, was ich damals erlebte, aber ich denke doch, daß jeder es auf seine Weise erfährt. Man beginnt, das Soziale zu akzeptieren: Man fängt an, seine Mitmenschen anders wahrzunehmen, mit mehr „Oberflächlichkeiten“ und hört auf, sich länger mit ihnen zu beschäftigen, um auf diese Weise hinter die „erste Seite der Persönlichkeit“ zu schauen und zu den „tiefgründigeren“ Merkmalen vorzustoßen. Aber diese Wörter „oberflächlich“ und „tiefgründig“, so wie sie umgangssprachlich gebraucht werden, sind eigentlich Zeichen eines selbst noch sehr „oberflächlichen“ Verständnisses des Sozialen, eines Verständnisses, das diese Begriffe und das hinter ihnen steckende Soziale noch nie wirklich ernstnehmen hat müssen. Wenn wir von einem „oberflächlichen“ Menschen sprechen, so nehmen wir diese Rede ja gewöhnlich nicht ernst, weil wir denken, daß derselbe Mensch durchaus auch tiefgründig sein könnte, wenn es ihm einfällt, nachdenklich zu werden oder wenn er eine Sache besonders schwer nimmt: die Rede von der „Oberflächlichkeit“ ernst zu nehmen, würde bedeuten, sich klarzumachen, daß der „oberflächliche“ Mensch wirklich auf seine Oberfläche reduziert ist und gar nicht mehr von ihr loskommen kann, auch wenn er es will. An sich gibt es ja keine Charaktereigenschaften oder Verhaltensmerkmale, die immer als „oberflächlich“ oder „tiefgründig“ gelten können, wir nehmen nur jene „gesellschaftlichen Aufkleber“ in manchen Fällen als „oberflächlich“ wahr, weil sie den betreffenden Personen tatsächlich nur auf ihre Oberfläche draufgeklebt zu sein scheinen. Das Soziale zu verstehen, beginnt man, wenn man anfängt zu ermessen, wie unendlich schwer diese Aufkleber wieder runtergehen. So richtig hat einen die „Gesellschaft“ eigentlich erst dann erwischt, wenn die Oberflächlichkeiten aufhören, harmlos zu sein, wenn man nicht mehr anders kann als zu denken, daß auch bei einer als solcher wahrgenommenen „Oberflächlichkeit“ immer etwas dahinterstecken wird/muß. Die Beziehungen zu den Mitmenschen beginnen sich in dieser Hinsicht zu verändern: Man sieht zunehmends ein, daß man die tiefergehenden Überzeugungen und Charakterzüge des Anderen nicht erreichen kann und gibt sich mehr und mehr damit

zufrieden, mit den Oberflächen zu interagieren. „Oberflächlichkeit“ ist das traditionelle Wort dafür, aber es fragt sich, ob es etwas trifft. Es stimmt auf jeden Fall hinsichtlich der Tatsache, daß die „tieferen“ Schichten der Menschen im Gesellschaftlichen und im gesellschaftlichen Umgang miteinander nicht mehr erreicht werden – auch einfach deshalb natürlich, weil derartige „tieferen“ Charaktereigenschaften möglicherweise „launisch“ sind und sich nicht bei jeder Gelegenheit zeigen, oder weil sie ambivalent sind und nicht für alle gleichermaßen eine schätzenswerte oder verachtenswerte Eigenschaft darstellen, und zuletzt möglicherweise deshalb, weil sie komplexer sind und sich nicht so leicht kommunizieren oder überhaupt sehen lassen. Aber der Begriff „Oberflächlichkeit“ stimmt wahrscheinlich eigentlich nicht mehr hinsichtlich dessen, was ja auch immer noch zusätzlich von ihm suggeriert wird, nämlich daß diese Oberfläche des anderen Menschen mit dem Rest, aus dem er besteht, in der Weise zusammenhänge, daß dieses Ganze am Ende seine Gesamtpersönlichkeit ergeben würde. Es handelt sich bei der „Oberfläche“ des Menschen wohl eher um eine Verteidigungs-, Handels-, und Täuschungsoberfläche, hinter der man sich mehr verbirgt als man sich zeigt, so wie der Schüler in der Prüfungssituation hinter dem aufmerksamen, nachdenklichen Gesicht die Tatsache verbirgt, daß er den Stoff nicht gelernt hat. Die „Oberfläche“, die man hat, kann man ja auch, wie gesagt, nicht gänzlich selber bestimmen, da sind die anderen, die einem Qualitätsaufkleber („guter Fußballspieler) draufkleben, und man selber kann nur mitspielen oder sich wehren (Schach spielen) und mit der eigenen Oberfläche taktieren, um die anderen nicht allzu sicher werden zu lassen in ihrer Beurteilung. In dieser Hinsicht wäre also der altgriechische Begriff der „Maske“ immer noch aktuell und brauchbar, der verbunden ist mit den Ideen der „sozialen Rolle“ und dem Begriff der „Person“, nur müßte man ihn meines Erachtens und meiner Erfahrung nach ausschließlich negativ bewerten: So wie mir das Gesellschaftliche bewußt geworden ist, besteht es bloß darin, daß das Individuum einen Verteidigungswall aufbaut, hinter dem es sein Ich vor den anderen, vor ebendiesem Gesellschaftlichen schützen kann und zwar, indem es sich dazu des Gesellschaftlichen als Maske bedient. *Gesellschaft hat man dann vor sich, wenn man von den anderen nichts mehr sieht, weil sie völlig hinter ihren Verteidigungswällen verschwinden.* Das Pseudogesicht, das sie dann noch herumtragen, vorgebend, daß es ihr eige-

nes wäre, ist eine Maske, deren Zweck (also für das Individuum, aus dessen Blickpunkt ich hier argumentiere, – für die Gesellschaft liegt der „Zweck“ der Maske natürlich schon genau in den Möglichkeiten der Kommunikation und des Austauschs, die durch sie eröffnet werden, beziehungsweise darin, das Individuum als „Mitglied“ der Gesellschaft zu integrieren) weder in der Anpassung des Menschen an eine soziale Rolle liegt, noch die Intention einer „Person“ zum Ausdruck bringt, die sich im öffentlichen Raum den anderen von ihrer „besten Seite“ zeigen will, wie Richard Sennett⁸ das erklärt: Was die Gesellschaft mit dem Einzelmenschen machen will, welche Rolle, Aufgabe, Position – und welche Maske – sie ihm geben will, das macht sie ohnehin mit ihm, von außen und von oben herab – die bemaskierte

⁸ „Für die Zwecke dieser Untersuchung definiere ich Zivilisiertheit folgendermaßen. Zivilisiertheit ist ein Verhalten, das die Menschen voreinander schützt und es ihnen zugleich ermöglicht, an der Gesellschaft anderer Gefallen zu finden. Eine Maske zu tragen gehört zum Wesen von Zivilisiertheit. Masken ermöglichen unverfälschte Geselligkeit, losgelöst von den ungleichen Lebensbedingungen und Gefühlslagen derer, die sie tragen. Zivilisiertheit zielt darauf, die anderen mit der Last des eigenen Selbst zu verschonen. Einem Frommen, der das Gefühls- und Triebleben des Menschen für böse hält, oder jemandem, der Freud ernst nimmt und dieses Triebleben als einen Krieg im Inneren des Menschen auffaßt, muß die Bedeutung der Maskierung des Selbst unmittelbar einleuchten. Aber auch wenn man nicht an eine angeborene Natur glaubt, müßten vor dem Hintergrund der Persönlichkeitsstruktur, die sich in den letzten anderthalb Jahrhunderten ausgebildet hat, die Bedeutung und der Wert solcher Zivilisiertheit sinnfällig werden.

Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Zivilisiertheit und Urbanität. Zivilisiertheit bedeutet mit den anderen so umzugehen, als seien sie Fremde, und über diese Distanz hinweg eine gesellschaftliche Beziehung zu ihnen aufzunehmen.“ – Richard Sennett, „Verfall und Ende des öffentlichen Lebens – Die Tyrannei der Intimität“ In: Heiner Keupp (Hg.), *Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert*. Piper, München 1995. S 316-317. Anmerkung meinerseits dazu: Masken ermöglichen keine unverfälschte Geselligkeit, sondern sind selber bereits die Fälschung. Und zweitens, wenn es nötig ist, die anderen mit der Last des eigenen Selbst zu verschonen, dann werden Begriffe wie „Sozialität“ oder „Zivilisation“ sinnlos, denn deren wirklicher Zweck wäre es ja gerade, die „Last des eigenen Selbst“ gemeinsam zu tragen und den Weg dieses Lebens miteinander zu gehen.

Person aber kann nur mehr mit ihrer Maske leben und sich mit ihrer Hilfe gegen andere Zuschreibungen von außen wehren. Wer einmal unbedacht gezeigt hat, daß er gut Fußballspielen kann, ist ohnehin gleich zum Stürmer gemacht worden. Für das Individuum jedoch ist die Maske ein rein defensives Instrument und sagt gar nicht mehr aus als: „Laßt mich in Ruhe (dann laß ich Euch auch in Ruhe). Hier habt Ihr ohnehin mein Gesicht, das ich für Euch aufgemalt habe, genauso, wie Ihr es sehen wollt. Seid zufrieden damit.“

Dazu ist noch zu sagen, daß das der individuellen Kräfteökonomie entgegenkommt, weil es ja gar nicht möglich ist, sich mit zu vielen Menschen intensiv auseinanderzusetzen. Gesellschaft aber besteht immer aus „zu vielen“ Menschen. Gleichzeitig aber weckte diese Lehre von der sozialen Rolle mein Mißtrauen, weil es nun überhaupt nicht mehr möglich zu sein schien, sich mit einem Menschen direkter auseinanderzusetzen.

Ich erinnere mich noch gut daran, wie wichtig es war, gut angezogen zu sein. Die Schulmode und der Zwang, der mit ihr verbunden war, verärgerten mich derart, daß ich drei Jahre lang mit dem gleichen Pullover (ich hatte zwei Stück davon) zur Schule kam. Das bezeichnet auch gut mein Verhältnis zu den Zwängen der „sozialen Normen“: ich wußte recht gut, daß mich mein Verhalten in bezug auf Mode noch mehr isolierte, als es ohnehin schon der Fall war, ich wußte ebenfalls, daß die „soziale Norm“ immer stärker sein würde als ich und es mir schlecht ergehen würde, wenn ich ihr nicht folgte, aber gleichzeitig „spürte“ ich mich durch meine Rebellion wenigstens selber. Solche Imperative wie: Wer nicht gut angezogen ist, der ist es nicht wert, daß ich in der Pause meine Zeit damit vergeude, um mit ihm zu reden... – erschienen mir außerdem immer als so dämlich, daß ich aus Sorge um mein Selbstbild, aus Angst davor, mich von ihnen anstecken zu lassen, den Drang verspürte, mich von ihnen zu distanzieren. Dieses Ekelgefühl vor solchen „sozialen Normen“ ist seither zwar das gleiche geblieben, aber ich habe meine Sicherheit gegenüber ihrer „Schmeichelei“ verloren, ich bin mir also jetzt nicht mehr dessen sicher, vor Ansteckung gefeit zu sein, weil meine Psyche heute nicht mehr so stark ist, wie sie es damals war. Das macht es für mich jetzt wieder brisant, mir über das Gesellschaftliche und seine Normen Gedanken zu machen: Es ist das die Angst, mich an die sozialen Normen und Bewertungen zu verlieren. Das Selbstbewußtsein von früher, im

wahrsten Sinne dieses Wortes, ist verschwunden. Ich bin mir meiner selbst nicht mehr in der Weise gewiß, wie ich es damals war, als ich mir über jede Mode und jeden dummen Brauch eine eigene Meinung vor der Kontrastfolie meiner eigenen Persönlichkeit bilden konnte. Diese Persönlichkeit ist verschwommen, aufgeweicht vom zuvielen Baden in der Gesellschaft. (Ich bin verwirrt wie Rousseau in Paris, der nicht mehr weiß, ob er Jean-Jacques oder ob er Rousseau ist.) Daher kommt es, daß ich mir heute bei jedem Affekt oder Antrieb, den ich verspüre, und bei allem, das ich tue oder sehe, die Frage stelle, was davon kommt von mir und was von außen? Ich habe in dieser Frage wohl gewissermaßen meine Unschuld verloren. (Um einem Mißverständnis vorzubeugen, dem meine Formulierung Anlaß geben könnte: natürlich weiß ich, daß man nicht in absoluten Begriffen danach fragen kann: „Was kommt von mir, und was kommt von der Gesellschaft?“, weil letztlich alle meine Wünsche immer von äußeren Umständen inspiriert werden – aber ich habe jetzt eben den Eindruck, wenn ich manchmal eine bestimmte Eigenschaft meiner Seele betrachte, nicht mehr zu wissen, ob ich sie überhaupt „gewählt“ habe, um sie als die meine aufzunehmen oder ob man sie mir hineingeschwindelt hat). Kein Detail einer Sache, ob Kleidung, Fotos und Fernsehbilder, eine beliebige Veranstaltung, ein Zusammentreffen mit einem anderen Menschen, ein Gruß, eine Geste oder ein Film erscheinen mir mehr bloß als eine harmlose Nebensächlichkeit, keine Ansicht eines Menschen darüber, was zu meinen oder zu tun richtig sei, ist für mich mehr nur „seine“ Sichtweise, die man unter Umständen ernstnehmen, andernfalls aber auch vernachlässigen kann. Überall hat die Gesellschaft ihre Hände mit im Spiel, und es gilt, diese Hände sehen zu lernen.

Und wenn ich hier diese Seiten schreibe, stehe ich sehr stark unter diesem Ein-Druck und denke, daß das nicht bloß ein persönlicher Eindruck ist, sondern ein allgemeiner normativer Druck, der auf jedem Einzelnen lastet und der ihm sagt, was die Gesellschaft will, daß er sei und welche seiner Anstrengungen sie hochschätzt. Ich könnte mir etwa denken, daß ich sofort damit aufhören sollte, weiter zu schreiben, weil ich mit dieser Art von Texten nicht zu Geld kommen werde, zu Geld als jenem allgemeinsten und allgemeingültigsten Mittel des Lobes und der Beglaubigung für außerordentliche Dienste und Leistungen, welches die Gesellschaft zu vergeben hat; daß ich etwas anderes lernen sollte, Wirtschaft studieren etwa, was die Gesellschaft erfahrungsge-

mäß weit mehr schätzt. Umgekehrt denke ich wieder auch, daß auch das Studium, das ich gewählt habe, das Studium der Philosophie, letztlich keine völlige Ausnahme darstellt. Man studiert ja nicht, wie man langsam und schmerzhaft auf dem langen Weg der Desillusionierung lernen muß, um Bildung zu erwerben, sondern für einen Bildungstitel, der sich am Arbeitsmarkt in eine gute Berufsposition umwandeln läßt, und auch ein „Doktor der Philosophie“ hat, obwohl er beim Beamten des „Arbeitsmarktservices“ ein Lächeln des Bedauerns auslösen wird, einen gewissen sozialen Wert. Also sollte ich den Titel möglichst billig erwerben und mich nicht darum bemühen, eine möglichst gute Arbeit zu verfassen. Ich sollte die Seiten füllen und mir den Titel abholen, aber ich kann das nicht so einfach: *Verlieren* an das gesellschaftliche Spiel hätte ich mich auch auf einfacherer Weise können, etwa indem ich einen Beruf erlernt hätte, wo ich täglich acht Stunden lang etwas tue, *das nichts mit mir zu tun hat*, aber mit dem ich mein Geld verdiene, das ich dann, ich weiß nicht für was, ausgeben kann, weil ich, wenn ich diesen Lebensweg eingeschlagen hätte, wohl gar keine Interessen hätte und auch gar keine Zeit und Mittel hätte, ein persönliches Interesse zu entwickeln, gerade so halt wie es 99% meiner Mitmenschen ergeht. Dennoch, obwohl ich zu derart großspurigen und anderen gegenüber fast verächtlichen Gedanken fähig bin, plagt mich meinem Dissertationstext gegenüber eine große Mutlosigkeit. Ich weiß schon, daß das niemand interessieren wird, was ich hier schreibe – und trotzdem wird es mir dadurch nicht leichter, es zu schreiben, sondern schwerer. Ich weiß, daß das, was ich schreibe, *von der Gesellschaft* nicht geschätzt werden wird, weil sie damit nichts anfangen kann, sondern allenfalls, wenn es überhaupt Beachtung findet, jemandem zu gewagt erscheinen und gegen den Strich gehen wird – ich habe lange genug an der Universität studiert, um jetzt bereits selbst jene Konditionierungen als Blockierungen in mir zu haben: *ich würde daran, meine eigene Meinung herauszubringen*. Schließlich soll ich doch eine „wissenschaftliche Arbeit“ schreiben, ich setze mich also hin, versuche etwas, aber nach zwei Seiten scheint mir das, was ich geschrieben habe, so verantwortungslos, so übertrieben, so haltlos – und das Schlimmste ist, ich weiß genau warum: *weil ich meine eigene Stimme darin vernehme*, die sich natürlich manchmal auch dumm anhört, bei gewissen Themen wirkt sie verbohrt, bei anderen fasziniert und obsessioniert und beschämt mich öfter als sie mir zu

neuem Selbstvertrauen verhilft: *Meine Stimme!* Man wird mir nach all den Jahren Gesellschafts-Erfahrung nicht mehr leicht einreden können, daß die Gesellschaft doch Interesse hat, sie zu hören, denn sie überhört alles, was sie leicht überhören kann, (ich denke hier an Norbert Elias, der sechzig Jahre alt geworden ist, bis sein Werk *Der Prozeß der Zivilisation* zufälligerweise im Taschenbuchformat herausgekommen ist und man begonnen hat, ihn ernstzunehmen). Ja, sogar in der Wissenschaft ist man erst am Ende bereit, interessante und starke Stimmen zu hören, und zwar dann, wenn es nicht mehr anders geht, wenn der Sprechende respektive Schreibende ohnehin schon prominent ist. Der berühmte Autor wird erst durch seine Berühmtheit zum Autor, plötzlich beginnt man, ihn mit einer Aufmerksamkeit zu lesen, die eines richtigen Menschen würdig ist. (Für meinen Text kann ich wohl kaum auf eine solche Aufmerksamkeit hoffen.) Meine Vermutung geht dahin, daß die Gesellschaft überhaupt erst dann bereit ist, ein Individuum als Individuum wahrzunehmen, wenn dieses Individuum prominent ist – obwohl es die Art der Prominenz dann oft nicht mehr zuläßt, daß die Öffentlichkeit dieses wahrgenommene Individuum auch ernstnimmt.

Ich denke, es ist nicht leicht, sich persönlich zu entwickeln, einmal gesetzt der Fall, man empfindet in sich selbst die Lust und den Drang, die eigene Persönlichkeit zu entwickeln, und es geht auch nicht von allein. Vor allem aber ist es nicht leicht, im Laufe dieser Entwicklung auch etwas von sich zu *behalten*. Das verlangt immer ein doppeltes Spiel, (aber jetzt bewege ich mich bereits auf dem Gebiet der Spekulation): *ich gehorche sozialen Zwängen, weil ich das ohnehin tun muß, aber ich versuche, der Sache, die ich tue, noch einen zusätzlichen Sinn zu geben, der von mir kommt*. Das könnte vielleicht eine Schlußfolgerung sein für mein Nachdenken über die Gesellschaft, es ist jedenfalls die Richtung, in die sich meine Gedanken bewegen: die Gesellschaft gibt allen meine Aktivitäten einen Sinn, einen gesellschaftlichen Sinn, oder nimmt ihnen ihren Sinn; demgegenüber würde es darauf ankommen, selbst derart stark zu werden, daß man in der Lage ist, den eigenen Anstrengungen noch einen zusätzlichen, eigenen Sinn, eine persönliche Bedeutung beizulegen und sie so zurückzugewinnen.

Also, um dieses Thema einigermaßen zynisch zu behandeln, ein Beispiel: Der (gesellschaftliche) Zweck dieser Arbeit ist also der Titel, nicht so sehr, weil er rein formal am Ende des Studiums steht als

Beglaubigung für den Studienerfolg und die Bildungsqualifikation, sondern weil ich weiß, daß sich, später in meinem Leben, gleich was immer ich mache, niemand mehr dafür interessieren wird, was ich mir eigentlich alles angeeignet habe, um diese Arbeit schreiben zu können; hingegen wird am Arbeitsmarkt und in der Öffentlichkeit ausschließlich mein Titel zählen. Ich schreibe also diese Arbeit unmittelbar, um mit ihr den Bildungstitel zu erringen, aber nicht wirklich, denn der Titel ist es ja gerade, der mir im Grunde diese Arbeit und mein Denken wegnimmt! So ist der eigentliche Zweck (für mich) des Textes also der, daß ich hier alles aufschreibe, von dem ich den Eindruck habe, daß es in diesen Text zu dem Zwecke hinein muß, um ihm, neben dem Titel, noch einen weiteren Sinn zu geben, einen sehr gefährdeten und nicht leicht allgemein verständlichen Sinn zwar, *meinen* Sinn eben – den aber gut argumentiert und mit aller intellektueller Rechtschaffenheit ausgebreitet für alle, „die Ohren haben zu hören“, will sagen, für alle, die bereit sind, sich in eine Individualität hineinzugraben. Solche Leser sind aber sehr selten, weil eine solche Bereitschaft eine gewisse Sympathie und vor allem Geduld voraussetzt. (Vor allem aber würde eine solche Bereitschaft ein Verständnis für das voraussetzen, was Individualität überhaupt ist oder sein könnte.) Die eigentlich menschliche Ebene des Lebens ist eben doch nicht das Soziale, das Menschenleben muß sich einen eigenen Raum schaffen, um sich nicht zu verlieren – und das muß innerhalb der Gesellschaft geschehen, weil man aus ihr ja nicht heraus kann.

Kleiner Exkurs über die Wahrnehmung des anderen Menschen über den Umweg der Gesellschaft:

Spürt man in Gedanken der Wirkungsweise der „gesellschaftlichen Bewertung“ des Menschen nach, so kommt man auf solche und ähnliche Gedanken: Es bietet sich einem folgendes Schema an: Was ist ein Mensch, der nicht viel Geld verdient? Er ist *nicht viel von einem Menschen*. (Es ginge ja einmal darum, zu versuchen, das, was wir im täglichen Leben ernst nehmen, auch in der Reflexion ernstzunehmen. Im täglichen Leben aber behandeln wir wohlhabendere Leute anders als nicht wohlhabende Leute und zwar vor allem hinsichtlich einer in bezug auf die Erfahrung von Menschlichkeit oder Mitmenschlichkeit

sehr wichtigen Komponente: dem Respekt vor dem anderen.) Man widmet ihm viel weniger Zeit und Aufmerksamkeit, und man nimmt ihn in Wirklichkeit weniger ernst⁹. Diese Logik kann man überall wahrnehmen, sie funktioniert in der Realität aber nicht so, wie ich das jetzt beschrieben habe, sondern verkehrt herum. Man sagt nicht: Wer kein Geld verdient, ist nichts wert, das würde uns unsere Humanität ver-

⁹ Nur zur Illustration: „Eine alte Geschichte“ von Max Horkheimer. In: ders.: *Gesammelte Schriften Band 2*. Fischer, Frankfurt/Main 1987. S. 363.

„Es war einmal ein reicher junger Mann. Der war so bezaubernd liebenswürdig, daß alle Menschen ihn gern hatten. Und er bezeugte seine Liebenswürdigkeit nicht bloß seinesgleichen, sondern vornehmlich untergeordneten Personen. Kam er ins Geschäft seines Vaters, so plauderte er bezaubernd mit den Angestellten, und bei jedem Einkauf, den er in der Stadt machte, versetzte er durch sein geistreiches Gespräch den Verkäufer oder die Verkäuferin für den ganzen Tag in eine freundliche Stimmung. Die Feinheit seines Charakters zeigte sich in seinem ganzen Leben. Er verlobte sich mit einem armen Mädchen und sympathisierte mit armen Künstlern und Intellektuellen.

Da geriet das Geschäft seines Vaters in Konkurs. An den ausgezeichneten Eigenschaften unseres Prinzen änderte sich nicht das geringste. Nach wie vor plauderte er bezaubernd bei seinen geringen Einkäufen, unterhielt die Beziehungen zu den Künstlern, und seine Braut trug er auf Händen. Aber sieh da, die Verkäufer ärgerten sich über ihn, weil er sie von ihren Geschäften abhielt, die Künstler entdeckten seinen Mangel an jeglicher Produktivität, und auch das arme Mädchen fand ihn unfähig und fade und lief ihm schließlich davon.

Das ist eine alte Geschichte; es würde sich nicht lohnen, sie noch einmal zu erzählen, wenn man sie nicht regelmäßig falsch verstünde. Nicht der Prinz nämlich ist sich gleichgeblieben, und die anderen haben sich verändert – das wäre die gewöhnliche und oberflächliche Deutung –, sondern gleichgeblieben sind die anderen Menschen, während der geschäftliche Zusammenbruch des Vaters bewirkte, daß der Charakter unseres Prinzen einen völlig anderen Sinn bekam. Eine liebenswürdige Eigenschaft kann zur Blödeheit werden, ohne daß sich etwas anderes an ihrem Träger ändert als das Bankkonto.

Noch sinnfälliger und zugleich unheimlicher als in unserer Geschichte träte der Tatbestand hervor, wenn die Umwelt schon eine Zeitlang vom schlechten Geschäftsgang des Vaters erfahren hätte, während der junge Mann selbst noch gar nichts davon ahnte. Dann wäre aus einem begabten Prinzen ein Trottel geworden, ohne daß sich in seinem Bewußtsein das geringste verändert hätte. So wenig sind wir auf uns selber gestellt.“

bieten. Sondern man fragt in die Masse der unbekanntenen Menschen hinein: Wie sollte ich mir vorstellen können, daß Du oder Du (?) ein interessanter und bemerkenswerter Mensch bist, wenn Dich sonst noch niemand bemerkt hat und Deine außerordentlichen Eigenschaften mit einem guten Salär honoriert hat? Umgekehrt würden wir nicht einfach den Wohlstand eines Menschen für diesen Menschen sprechen lassen. Das würde uns zu primitiv erscheinen: Geld macht aus niemandem einen guten Menschen, eher umgekehrt. Aber wir halten uns doch an den Wohlstand eines Menschen, um zu einer Bewertung seiner Person zu kommen und umgehen die Arbeit und Anstrengung, ihn zuerst ausreichend kennenzulernen, um zu einer wirklich fundierten Meinung über ihn zu kommen. Und das funktioniert so: Wir lassen nicht den Wohlstand direkt für diesen Menschen sprechen, unterstellen aber, daß er durch hochwertige Leistungen und bewundernswerte Eigenschaften zu seinem Wohlstand gekommen ist – was stimmen kann oder auch nicht. Wir akzeptieren ihn damit als einen Menschen von solcher Qualität oder solcher (hochwertiger) Art, zu der ihn die Gesellschaft geformt hat oder zu der ihn die Gesellschaft, indem sie seine eigenen Anstrengungen gefördert hat, hat werden lassen.

Das ist entwürdigend, aber in der Praxis funktioniert es: Man kann immer auf die eigene Menschwerdung, entweder durch die Liebe eines anderen Menschen oder indem man fürs Fernsehen entdeckt wird, hoffen. Man kann auf diese Weise weiterhin daran glauben, daß es unerkannte Genies gibt (und daß man selber eines von ihnen ist – und dadurch Anspruch auf die Aufmerksamkeit anderer Menschen hat) und den Alltag dennoch so praktizieren, als ob es sie nicht gäbe (und alle anderen Menschen für ebenso wenig bemerkenswert halten, wie man selber ist), denn die Wahrscheinlichkeit, auf ein Genie zu treffen, ist in der Realität ohnehin gering. Zudem kann man sich sicher sein, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß man selber dessen Entdecker sein wird. Denn da unsere Gesellschaft immer nach etwas massenmedial Verbreitbarem und in großem Stil Verkaufbarem sucht, müßte man nach derartig verwendbaren Eigenschaften bei einem Menschen suchen. Das aber ist wirklich selten – und es suchen ja ohnehin schon alle danach. Also macht man es wiederum umgekehrt: man akzeptiert die von der Gesellschaft honorierten oder durch Geld und Amt hervorgehobenen Menschen als tatsächlich außergewöhnlich bemerkenswerte Menschen. (Das ist so in einer Gesellschaft, in der Individualität

als Außergewöhnlichkeit, Außerordentlichkeit, oder außerordentliche Eigenschaften-Haben kodiert ist.) So tendiert man dazu, die Menschen, die man im Fernsehen sieht, als die für das Fernsehen idealen Menschen zu sehen (während man sich selber nicht als Fernsehmoderator Peter Rapp vorstellen könnte). Und die Bankdirektorsmenschen sieht man als die für das Bankdirigieren idealen Menschen. (Man gewöhnt sich an den derzeitigen gesellschaftlichen Zustand und fühlt immer mehr, daß er, wenn auch nicht unbedingt immer zurecht, so aber doch mit einem gewissen Recht besteht: jene Personen, welche die verschiedenen gesellschaftlichen Posten bekleiden, werden doch im Großen und Ganzen diejenigen Eigenschaften besitzen, die sie zum Ausführen ihrer gesellschaftlichen Funktionen brauchen – beziehungsweise eigentlich denken wir es umgekehrt: diejenigen, die es nicht bis in diese Ämter und gesellschaftlichen Positionen geschafft haben, sind bis zu einem gewissen Grade zu Recht nicht so weit gekommen, weil ihnen im Großen und Ganzen die Eigenschaften, die von ihnen für diese gesellschaftlichen Positionen gefordert werden, fehlen.) Schließlich sieht man die Sandler und Bettler als die fürs Sandeln und Betteln idealen Menschen. Man baut sich eine gesellschaftliche Welt auf, die „in Ordnung“ ist und lebt sich in ihr ein: das alltägliche Leben in Gesellschaft wird zum alltäglichen Akzeptieren des Gesellschaftlichen gleichsam durch einen Phantasieverlust – es ist ja immer alles so, wie es gestern und vor Jahren auch schon war; demzufolge würde die gesellschaftliche Ordnung, wie wir sie wahrnehmen, weniger darauf beruhen, daß sie auch „moralisch“ für uns in Ordnung ist, sondern einfach auf ihrer Steifheit und Unveränderlichkeit. Die gesellschaftliche Ordnung aber ist eine Hierarchie: in ihr leben lauter Menschen, aber diejenigen, die weiter oben in der Hierarchie stehen, sind bessere Menschen, sind mehr Mensch als die Masse des Volkes auf der Straße, weil sie das, was wir für hohe menschliche Qualitäten halten: Intelligenz, Mut, Beharrlichkeit, Tüchtigkeit etc. –, besser verkörpern und besser in die Realität umsetzen als jene Menschen, die keinen Erfolg in der Gesellschaft haben. Vielleicht sehen wir die Sache aber auch umgekehrt: dann wäre es so, daß wir diejenigen, die erfolgreich sind, und eine hohe Position in der Gesellschaft einnehmen, als Menschen ansehen und diejenigen, die es nicht so weit nach oben geschafft haben, als Menschen von geringerer Qualität, als weniger Mensch: wenn wir von unserem durch die Massenmedien geprägten Alltags-

verhalten ausgehen, dann läßt sich sagen, daß wir pausenlos dazu trainiert werden, die Schönen, Starken, Prominenten und Erfolgreichen wahrzunehmen. Das würde meine These bestätigen, *daß die Wahrnehmung des anderen Menschen in der sozialen Hierarchie hauptsächlich durch die Nicht-Wahrnehmung von unbedeutenden Menschen reguliert wird*¹⁰.

Das heißt wir nehmen nicht zuerst wahr, daß da ein Mensch ist und dann zusätzlich, daß er Bankdirektor ist, sondern umgekehrt: wir nehmen einen Bankdirektor wahr, beziehungsweise bei einem anderen Menschen negativ: wir nehmen wahr, daß er nicht einmal ein Bankdirektor ist. Vielleicht verhalten wir uns also in Wirklichkeit verkehrt herum: man sieht den schlecht bekleideten, unbekanntem Menschen,

¹⁰ Viel besser als ich hat genau das schon der in allen Dingen der Gesellschaft als Experte anerkennenswerte Honoré de Balzac ausgedrückt, von dem ich mich, das will ich nicht verleugnen, auch bei dieser Reflexion über die Wahrnehmung des anderen Menschen habe inspirieren lassen: „Ach das Arbeitsleben hat nicht viele Varianten. Wer mit seinen zehn Fingern arbeiten muß, der verzichtet auf ein eigenes menschliches Schicksal. Er ist einfach Mittel zum Zweck. Und bei aller Menschenfreundlichkeit muß man doch sagen: nur die Resultate der Arbeit erzwingen unsere Aufmerksamkeit und Bewunderung. Ja, der Mensch steht überall bewundernd vor einigen regelmäßig angeordneten Steinmassen; wenn er sich aber derer erinnert, die sie aufgeschichtet haben, dann hat er nur Mitleid für sie. Wenn er an den Architekten denkt, ja, dann hat er noch das Gefühl einer geistigen Kraft. Die Arbeiter aber sind für ihn doch nur so eine Art Werkzeug, und er unterscheidet sie nicht allzu genau von den Schaufeln, den Hacken, den Schubkarren.

Ist das eine Ungerechtigkeit? Nein. Ähnlich wie die Dampfmaschinen erscheinen die Menschen, sind sie einmal in die Arbeitsbataillone eingeordnet, alle unter der gleichen Form und haben nichts Persönliches mehr. Der Mensch als Arbeitsinstrument ist insofern eine Art sozialer Null; man mag noch so viele Nullen nebeneinandersetzen, sie werden niemals eine große Summe ergeben, wenn nicht noch eine andere Ziffer davorsteht.“ aus Honoré de Balzac, „Physiologie des eleganten Lebens“ In: *Beamte, Schulden, elegantes Leben*. Insel Verlag, Frankfurt/Main 1978. Anmerkung meinerseits: die Wahrnehmung der Arbeiter, die wir nicht so genau von den Schaufeln unterscheiden, ist genau die Nicht-Wahrnehmung, von der ich spreche. Als Menschen nehmen wir den Architekten wahr, den Arbeitern wird in dieser Wahrnehmung die Menschlichkeit eigentlich abgesprochen: sie werden zu Schaufeln und zwar deshalb, weil sie „soziale Nullen“ sind.

ohne viel von ihm zu wissen, als den für das Bankdirigieren nicht-idealen Menschen; man sieht seine Unfähigkeit, ohne ihn zu kennen (ohne die Möglichkeit, zu wissen oder ohne den Versuch, selbst durch persönlichen Kontakt herauszubekommen, was für Eigenschaften dieser Mensch in Wirklichkeit hat), *weil man davon ausgeht, daß die Gesellschaft ihn an meiner statt bereits kennt* und seine Unfähigkeit kennt und ihm andernfalls eine gehobeneren berufliche und gesellschaftliche Stellung zuerkennen hätte, wenn sie seine Fähigkeiten und Qualitäten gesehen hätte. Anstatt den Menschen selber kennenzulernen, akzeptiert man meistens eine gesellschaftliche Empfehlung (oder eine gesellschaftliche Warnung), und man geht auch, wenn man diesen Menschen später tatsächlich einmal persönlich näher kennenlernt, immer den Umweg über die gesellschaftliche Bewertung zu ihm. Oder ich könnte auch sagen, bevor man bereit ist, einen Menschen kennenzulernen, hätte man gern eine gesellschaftliche Empfehlung in Form von Prominenz, Amt, Geld und Stand, anderenfalls man gar nicht auf die Idee kommen würde, ihn überhaupt kennenzulernen zu wollen. Wenn man die Sache so weit treibt, kann man sogar behaupten, daß die Gesellschaft den meisten Menschen, zugunsten einiger weniger, ihre Menschlichkeit vorenthält. Wir aber setzen diesen Vorgang in unserer Alltagspraxis gedankenlos um, indem wir uns tatsächlich danach verhalten, als ob diejenigen Menschen, die von der Gesellschaft hervorgehoben werden, als bessere Mitglieder der Gesellschaft auch bessere Mitglieder der Rasse Mensch sein würden.

Ich rekapituliere: Individualität entspricht in diesem skizzierten logischen Raum dem Bemerktworden durch die Gesellschaft; diese aber bemerkt nur außergewöhnliche Menschen, gute Sportler, Künstler, Politiker, Manager und Genies; Individualität wird also von der Gesellschaft als Außergewöhnlichkeit, als „Genie-Sein“, konstruiert; am Ende ist das aber auch kein „Genie-für-sich“, sondern ein Mensch, der irgendwas hat, das man gut verkaufen kann. (Damit soll angedeutet sein, daß wir oft Menschen aufgrund von Eigenschaften schätzen, die wir persönlich eigentlich nicht schätzen würden, aber die Gesellschaft schätzt und honoriert halt diese Eigenschaften.) Das ist an sich ein Gemeinplatz, ist aber dennoch erwähnenswert, weil wir im Gesellschaftlichen gleichermaßen alles das als bedeutend erachten, was geeignet ist, die Massen zu begeistern sowie alles, was geeignet ist, einer Elite zu gefallen. „Gesellschaft“ ist Erfolg (bei der Masse) und

Qualität, für die man sich von der Elite einen Preis verleihen läßt, selbst dann, wenn Erfolg und Qualität einander widersprechen sollten. Der Gewinner des Bachmann-Preises muß nicht ein Buch geschrieben haben, das allen Menschen gefällt, sein Werk gefällt nur einer Elite. Aber beide Menschen, derjenige, der im ökonomischen Wettkampf in der Gesellschaft Erfolg hat und der, der den Bachmann-Preis gewinnt, sind „ausgezeichnete“ Menschen. Und ich denke nun, daß wir alle spontan (weil wir gut sozialisiert sind) dazu tendieren, nur „ausgezeichnete“ Menschen wirklich voll als Menschen wahr- und ernstzunehmen. Der unbekannte Mensch, „the face in the crowd“, hingegen ist für uns eigentlich eine Art vor-menschliches Wesen. „The face in the crowd“ ist möglicherweise tatsächlich der Schlüssel zur Wahrnehmung des anderen Menschen in der Gesellschaft, deren verkehrte Logik ist einfach zu begreifen: Menschen schreiben wir gewöhnlich eine Individualität zu; Individualität aber verstehen wir als Außergewöhnlichkeit, als eine hervorstechende Eigenschaft eines Menschen, die ihn vor anderen Menschen auszeichnet; eine Nebenfrage ist dabei, welche menschlichen Eigenschaften in unserer Gesellschaft als herausragende gehandelt werden (ich habe mir ein Bild von dem Schifahrer Hermann Maier aufgehängt, obwohl und weil ich Schifahren nicht schätze – die gesellschaftliche Hochachtung vor der Eigenschaft guter Schifahrer geht nun sicherlich auf Kosten der Hochachtung vor anderen an sich schätzenswerteren menschlichen Eigenschaften); die Hauptsache aber ist: wenn wir nur den Menschen mit der herausragenden Eigenschaft und dem Erfolg in der Welt in seiner Individualität und in seiner Menschlichkeit voll wahrnehmen, dann nehmen wir wohl, im Umkehrschluß, „the face in the crowd“ in seiner Individualität und also in seiner Menschlichkeit nicht voll wahr: Man sagt ja auch: „Der muß erst einmal wer werden.“ „Wer“ aber ist man für die Gesellschaft, sie gibt dann wiederum die Empfehlung an einen weiteren Einzelmenschen weiter, daß es sich bei diesem Menschen um einen mit ausgezeichneten Eigenschaften handelt, welcher das Interesse, die Aufmerksamkeit und den Respekt desjenigen, der mit ihm persönliche Bekanntschaft schließt, tatsächlich verdient.

Man schaut also, ohne ihn persönlich zu kennen, auf den unbekannt-ten Menschen herab. Das sollte einem eigentlich schon andeuten, daß die gesellschaftliche Sichtweise und Bewertung von Menschen eigentlich falsch sein muß, denn man kann nicht jemanden verurteilen, ohne

ihn zuvor gehört zu haben. Das stimmt nur leider in der gesellschaftlichen Praxis nicht: Wie es aussieht, pflegen sich die menschlichen Schicksale selber nach den Vorurteilen ihrer gesellschaftlichen Beurteilung zu richten. Sagt die Gesellschaft in Person des Lehrers zum Schüler: „Du wirst es nie zu was bringen!“ – so bringt der Schüler es oft tatsächlich zu nichts, weil er sich dem Urteil des Lehrers als einer Autoritätsperson und, um das auch noch hinzuzufügen, einer Autoritätsperson der Gesellschaft, beugt. Das ist kein Naturgesetz, und es gibt gewiß auch Ausnahmen, aber ich halte es für unvorsichtig und unverantwortlich, vor allem einem selber gegenüber, naiv zu glauben, daß die eigenen Fähigkeiten sich notwendig durchsetzen werden. (Pierre Bourdieu hat übrigens in seinen Büchern, vor allem in *Homo academicus* empirisch nachgewiesen, daß das tatsächlich meistens stimmt: Kinder aus ärmeren Familien kommen auch im Bildungssystem eines Wohlfahrtsstaates nicht so weit wie Kinder aus großbürgerlichen Familien oder Kinder von Universitätsprofessoren: die Kinder aus den ärmeren Familien, Bauernkinder, Kinder von Arbeitern oder Kleinbürgern, bringen ein durch die Familie vermitteltes Selbstbild in die Bildungsanstalten mit, das sich auch in der körperlichen Haltung und im Verhalten ausdrückt und vom Lehrer mit-beurteilt wird: Kleinbürger beispielsweise sind fleißig, das zeigt schon, daß sie nicht so besonders intelligent sein können. Dem fleißigen Kleinbürgerkind, das seine Hausaufgaben viel ordentlicher macht als das flapsige Universitätsprofessorenkind, wird nun vom beurteilenden Lehrer und damit – durch ihn, vom Bildungssystem insgesamt – die Beurteilung vermittelt, nicht übermäßig intelligent zu sein. Das führt dazu, daß dieses Kind, auch wenn es sich gegen alle Hinweise von außen, selber trotzdem für intelligent halten sollte, sich im Bildungssystem, welches ihm nicht freundlich begegnet (und das aufgrund eines – gesellschaftlich vermittelten – Mißverständnisses eigentlich), nicht wohl fühlen wird. Es wird im Bildungssystem eines Wohlfahrtsstaates also zwar einen höheren Bildungsgrad als in einem Land ohne wohlfahrtsstaatliches Bildungssystem erreichen, aber es wird nie so weit kommen, wie es ihm aufgrund seiner Fähigkeiten eigentlich möglich wäre, weil es sich diesen dauernden Kampf mit einer Umwelt, die es nicht aufnehmen will, nicht ein ganzes Leben lang antun will.) Ich schreibe hier also auch angesichts der Befürchtung, die ich für realistisch halte, daß man unweigerlich wird, was die anderen von einem halten,

ohne einen tatsächlich zu kennen. (Eine bessere Umschreibung für das, was ich als das Phänomen „Gesellschaft“ denke und das zusätzlich in seiner Funktion für und Beziehung zum Einzelmenschen hätte mir gar nicht einfallen können.) Ihre Bestätigung aber finden die an sich unverantwortlichen gesellschaftlichen Bewertungen, die gesellschaftlichen Preisaufkleber, letztlich in, oder auch ihre Macht schöpfen sie daraus, daß die Individuen frühzeitig in ihrem Leben aufhören, sich selber eine Meinung über Dinge und andere Menschen zu bilden: „Wenn er den Bachmann-Preis gewonnen hat, dann muß das, was er geschrieben hat, schon gut sein!“ oder: „Wenn das Lied Nummer eins in der Hitparade ist, dann muß es schon gut sein!“ und ebenso bei Menschen: „Wenn er der Vorsitzende einer wissenschaftlichen Gesellschaft ist, dann muß er doch intelligent sein!“ oder weniger anspruchsvoll: „Wenn dieser Mensch einen jahrelangen festen Arbeitsplatz und eine Familie hat, dann muß das wohl ein vertrauenswürdiger Mensch sein!“ – Von der Sorte sind die sozialen Vor-Urteile, und die Menschen schließen sich ihnen an und machen sie, dadurch, daß alle sich anschließen, erst so richtig unausweichlich wahr. Anschließen aber tun sie sich, um Anschluß zu finden an die Ämter, Vorteile und Spielgewinne, die sich aus den von allen geteilten Wahrnehmungsschemata ergeben (oder die mittels der von allen geteilten Wahrnehmungsschemata verwaltet werden): Beim Bewerbungsgespräch geht es eben einfach nicht mehr darum, welche Art von Kleidung einem selber am besten gefällt, sondern nur mehr darum, diejenige Kleidung zu wählen, die einem vor dem Personalchef die höchsten Chancen auf den Arbeitsplatz einbringt: die eigene Individualität ist damit in der aktuellen Situation *unmittelbar* ausgelöscht!

Nun versuche ich also, nachdem ich die Enge der gymnasialen Zwänge mit ihrem strengen Tagesablauf und dem terroristischen Notensystem hinter mir gelassen habe, aus meinem Leben etwas zu machen und habe keinen Kompaß und kein Extra-Sinnesorgan dafür, was ein erstrebenswertes Ziel sein könnte oder ein erstrebenswertes Leben – das einzige, was es da gibt, sind gesellschaftliche Vorurteile, die mich locken und gleichzeitig bedrängen, ihnen zu folgen, sie mir anzueignen und zu meinen eigenen zu erklären. „Ein Mann in einem Anzug ist besser als ein Mann in einem blauen Arbeitsgewand.“ „Kopfarbeit

ist besser, wichtiger und angesehener als eine solche, bei der die Hände schmutzig werden.“ Ein gesellschaftliches Vorurteil nach dem anderen stürzt auf mich ein, und was diese sozialen Bewertungen so stark macht, neben anderen Gründen natürlich, wie etwa, daß man überall ungeschaut auf ihre Gültigkeit vertrauen kann, wo immer man auch hinkommt und die Menschen persönlich nicht kennt, ist, daß sie alle zusammen ein einheitliches sehr großes und sehr engmaschiges Netz bilden, das die gesamte Wirklichkeit überzieht und jeden Punkt ihrer Oberfläche mit ihren Auskünften bezeichnen. Um ein beliebiges Beispiel zu nennen – und darum geht es ja, daß man jedes beliebige Beispiel nehmen kann: ich brauche nur an eine Tätigkeit zu denken wie „Hinterglasmalerei“ – und sofort setzt sich die soziale Bewertungsmaschinerie in Gang und spuckt mir Daten aus, die recht gut so aussehen können: Das machen gelangweilte Hausfrauen oder pensionierte Beamte, die „auf Kunst machen“ wollen. Oder: Das ist so ein typisches Fach für die Volkshochschulen und solche Fächer sind auch der Grund, warum das, was an den Volkshochschulen gelehrt wird, nicht besonders ernst genommen wird. Im Übrigen ist noch kein Künstler mit Hinterglasmalerei berühmt geworden und hat seine Bilder für Millionen verkauft, so wie die Kollegen von der Ölmalerei.

Schließlich kam ich zu der Frage: Wenn einem die Gesellschaft schon keine Möglichkeit läßt, Freunde zu finden oder andere Menschen persönlich besser und tiefergehender kennenzulernen, weil sie vor den anderen Menschen die Maske setzt, vielleicht ist es auch noch zusätzlich der Fall, daß die Gesellschaft es einem verunmöglicht, die eigenen Wertvorstellungen auf die Welt zu projizieren und die Dinge und Tätigkeiten so zu bewerten, wie man das selber will? Wenn das nicht möglich ist, wie könnte ich dann mein eigenes Leben als mein eigenes Leben wiedererkennen? (Wenn ich unter diesen – gesellschaftlichen – Umständen mit Hinterglasmalen anfangen, mache ich mich ja lächerlich!) Greift die Gesellschaft mit ihrer Größe, Kraft und ihrer Allgegenwart vielleicht so tief in mein Erleben ein, daß ich dieses Erleben gar nicht als mein eigenes Erleben begreifen darf? Denn wenn ich nun beispielsweise eine Frau sehe, die Stöckelschuhe trägt, ist es dann so, daß mir diese Frau gefällt, weil mir eine stöckelschuhtragende Frau eben gefällt? Oder ist es so, daß es die Gesellschaft gewesen ist, die mich in der Weise bearbeitet hat, daß ich mich jetzt gar nicht mehr an sie als Ursache erinnern kann und die mir eingebläut hat, daß ich

stöckelschuhtragende Frauen als schön zu sehen habe, ganz ebenso wie die Chinesen des Mittelalters schwarz gefärbte Zähne und die berühmt-berüchtigten verkrüppelten Füße bei ihren Frauen als Schönheitsideal angesehen haben? Ich schätze dieses Beispiel, weil es einen wirklich verwirrt zurückläßt. Möglicherweise ist es ja im Grunde unentscheidbar, ob das eine oder das andere der Fall ist, ob solche Vorlieben aus mir oder aus der Gesellschaft stammen. Aber auch mit der Unentscheidbarkeit wäre nicht das letzte Wort gesprochen. (Im Sinne der Bewältigung des eigenen Lebens wäre das ja nicht als Resultat, sondern als Ausgangspunkt anzusetzen, um dann zu sehen, wie es weitergeht.) Es geht letztlich um die philosophische Frage, was ich von meinem eigenen Erleben zu halten habe – und jeder/jede kann sich diese Frage selber vorlegen. Wenn die Gesellschaft Form und Inhalt meines Erlebens bestimmt, dann ist mir eigentlich mein eigenes Erleben von Anfang an enteignet worden/gewesen. Ja, dann darf ich es eigentlich auch nicht als „eigenes Erleben“ betrachten, weil ich ja immer schon innerhalb der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen erlebe, beziehungsweise es die Gesellschaft war, welche mir mittels Spracherwerb und durch das Verhalten ihrer „Agenten“, wie die Soziologen das nennen, also meiner Familienangehörigen, Lehrer, etc., erst zur Entwicklung meiner Erlebnisfähigkeit verholfen hat. Nur wo kommt in dem Fall die naive Idee vom „eigenen Erleben“ her und wiederum: Was ist davon zu halten?

Was kann ich sonst noch über das Gymnasium sagen? – Ja, daß ich es durchgestanden habe, alleine, in einer Einsamkeit, die mir vor allem am Anfang von den anderen aufgezwungen worden war und in einer Schulangst, der als Ausdruck nur die absurde Kurzgeschichte „Neunhundertachtundneunzigmal“ von Thomas Bernhard gerecht werden könnte. (In dieser Kurzgeschichte geht ein Schüler auf dem Schulweg über eine Brücke, wird aber von der Schulangst zurückgetrieben bis ans andere Ende der Brücke, von der Pflicht zur Schule wiederum angetrieben, geht er erneut vorwärts, gegen die Schulangst an, die aber stärker ist und ihn wieder zurücktreibt. Nachdem der Schüler neunhundertachtundneunzigmal auf der Brücke hin- und her gegangen ist, bricht er erschöpft zusammen.) Gegen Ende der Gymnasialzeit verlor mein Underdog-Status an Bedeutung und ich konnte eine gewisse Haltung von Respekt bei meinen Mitschülern erreichen, die allerdings nichts an der Distanziertheit änderte, die weiterhin das

Kennzeichen der Beziehung zu meinen Klassenkollegen blieb. Die Schule selbst nahm ich wohl oft zu persönlich, während ich gleichzeitig dachte, daß es sich einfach um eine Maschine handelt, um eine Art Fleischwolf, durch den die jungen Menschen gedreht werden, damit sie auf die richtigen Proportionen zurechtgestutzt werden. Aber ich war mir andererseits der Gleichgültigkeit der ProfessorInnen niemals wirklich sicher und immer bereit, ihre Verhaltensweisen einem besonderen Sadismus zuzuschreiben oder der Vorstellung, daß sie bestimmte SchülerInnen ausgesucht hätten, um sie „abzuschießen“, also durchfallen zu lassen.

Wien

Die nächste große Station in meinem Leben war (und ist) Wien, die Universität, das Studium. Ich überschreibe diesen Abschnitt bloß mit dem Namen der Stadt, denn wie erwähnt, sie war das Ziel jener Fluchtveranstaltung, die sich Gymnasium nannte. Nach Wien bin ich mit großen Hoffnungen gekommen, jener Hoffnung, meinen Eltern und der Enge meines Heimatdorfes endgültig zu entkommen ebenso wie der Hoffnung, in der großen Stadt endlich Menschen zu finden, die ich mir selber aussuchen kann, mit denen ich eine gemeinsame Basis habe, weil ich mit ihnen Interessen oder die Vorliebe für eine bestimmte Lebensart teile, weil wir eine gewisse Sensibilität oder einen bestimmten Geschmack gemeinsam haben. Ich dachte wohl: wo viele Menschen sind, da werden wohl auch einige sein, die so ähnlich „drauf sind“ wie ich, aber das war ein Irrtum. Ich dachte auch, Menschen mit ähnlichen Interessen und Vorlieben würden einander suchen und finden, das stimmt aber auch nicht.

In Wien ist mir die Frage nach der Gesellschaft erst wirklich so richtig aufgegangen. Vorher hatte sie sich immer noch aufschieben lassen. Es hatte immer noch im konkreten Fall die Möglichkeit gegeben zu sagen: „Na, das sind halt komische Leute, die jetzt um Dich herum sind, mit denen kannst Du nichts anfangen, aber warte nur, bis Du nach Wien kommst, denn dort gibt es so viele verschiedene Leute, daß Du auch welche finden wirst, die zu Dir passen.“ Dann ließ man diese „komischen Leute“ links liegen und beschäftigte sich mit sich selber. Wenn man unter dem eigentümlichen Verlauf bestimmter Beziehungen zu seinen Mitmenschen leidet, aber immer noch die Möglichkeit

hat, den Grund dafür auf den Zufall (der Zufall hat es bewirkt, daß man einen sehr seltsamen Menschen kennengelernt hat) oder auf die Natur (des anderen Menschen) zu schieben, solange kann man dem Gedanken an die Gesellschaft noch ausweichen. Das Problem bleibt gewissermaßen solange immer noch innerhalb der Beziehung zwischen Ich und Du (oder in der ein wenig erweiterten Beziehung zwischen Ich und Schulklasse). In Wien aber nahmen für mich die seltsamen Menschen kein Ende, und es schien auch keine Ausnahmen mehr zu geben. Egal, woher sie kamen, und ich habe doch viele Studenten aus den Bundesländern kennengelernt, es schien so wenig gemeinsamen Erfahrungshorizont und, noch wichtiger, an gemeinsamen Bewertungen zu geben, daß die mit ihnen erreichte Kommunikation als Verständigung nicht zufriedenstellend war. Woran nun hält man sich, wenn man sonst keine gemeinsame Basis findet? Man hält sich an die „hard facts“ der gesellschaftlichen Bewertungen und Orientierungen.

Wenn ich versuchen soll, die Ursache für dieses mein soziale Fiasco anzugeben, so fällt mir eigentlich nur dies hier ein: ich konnte sofort feststellen, daß die Leute, die bis nach Wien gekommen waren – und für die Wiener gilt das ohnehin noch mehr als für die Leute aus der Provinz – „smart“ waren. Was soll dieses Wort bedeuten? „Smart“ heißt an sich schlau, aber es handelt sich genaugenommen um eine Art sozialer Schläue, es handelt sich um so eine Art Wissen darum, was in der Gesellschaft, in der wir leben möglich ist, sodaß ein Mensch, der in dieser Weise schlau ist, es abschätzen kann, wenn ihm jemand am Wirtshaustisch eine Geschichte „drücken“ will, ob das überhaupt möglich ist, was der andere ihm erzählt oder nicht; gleichzeitig ist diese „Smartheit“ auch eine bestimmte Haltung anderen Menschen gegenüber, die von dem festen Entschluß gekennzeichnet ist, ganz gleich, was sonst noch passiert, sich jedenfalls auf keinen Fall übers Ohr hauen zu lassen. Das heißt nicht, daß dieser Menschenschlag, dem ich nun begegnete, wirklich in allen möglichen Themenbereichen solche vernünftige „Sicherheitsstandpunkte“ einnahm; im Gegenteil, sie waren durchaus in der einen oder der anderen Richtung völlig verbohrt – gemeinsames Merkmal aber war eine Unzugänglichkeit: man schließt sich ab vor dem anderen Menschen, um sich davor zu schützen, reingelegt zu werden! Und selbst wenn man bereit ist, mit jemandem eine (Liebes-)Beziehung einzugehen, ist man nicht länger bereit, den eigenen Charakter – möglicherweise, indem man

ihn dem Einfluß eines anderen Menschen aussetzt – zu verändern. Smart ist man, wenn man sich nichts mehr erzählen läßt, wenn man sich nichts einreden läßt und wenn man auf jeden Fall selber weiß, „wie der Hase läuft“ – und in manchen Situationen auch bluffen oder tricksen kann, weil man weiß, „wie die Welt ist“.

Ich kann hier allerdings nicht nur von Begegnungen und Kommunikationen mit Menschen berichten, sondern muß der „anderen“ Seite ebensoviel oder gar noch mehr Gewicht in meiner Darstellung schenken. Es handelt sich um das Abbrechen der Kommunikation, um das Sich-nicht-mehr-Treffen, das Vergessen des Namens, das Verlieren der Telefonnummer. Ich habe nie zuvor so viele Freunde verloren wie in Wien, zum Großteil noch bevor wir Freunde geworden waren. Man macht eine Seminararbeit oder ein Referat gemeinsam, im nächsten Semester gibt es keine Lehrveranstaltung mehr, die man zusammen besuchen könnte, und man verliert sich wieder aus den Augen. Man lernt, sich aus den Augen zu verlieren – und schließlich weiß man es schon beim Kennenlernen: Man wird den anderen wieder aus den Augen verlieren. Die nächste Woge der gesellschaftlichen Strömungen wird ihn wieder fortreißen und anderswohin schwemmen. So lernt man einander nur mehr mit Vorbehalt kennen. Okay, jetzt heißt Du Josef, jetzt reden wir miteinander, und ich versuche, ein wenig Interesse vorzuschützen, ausreichend Interesse für „Small Talk“, wie man das nennt, für Dinge, die nur im Zusammenhang mit Dir von Bedeutung sein können, aber ich weiß nicht, wo Du in zwei Jahren sein wirst – und was mache ich dann mit all diesen unbrauchbaren Informationen? Aber wir machen uns beide keine Illusionen, denn Dir wird es genauso ergehen, und wir nehmen nicht einmal unser „wahres“ Interesse aneinander ernst, wenn es so sein sollte, daß wir tatsächlich ein derart starkes Interesse aneinander fassen. Wir können einfach nicht darauf vertrauen, daß unsere Lebensumstände eine solche emotionale Investition zulassen.

Auf diese Weise ward schon aus dem Kennenlernen ein Akt der Vorbereitung auf das Ende der Beziehung geworden. „Vielleicht sehen wir uns ja wieder einmal!“ Oder, mit anderen Worten: das war kein richtiges Kennenlernen mehr.

Ich wußte nun nicht, handelte es sich bei meinen Bedürfnissen um die kindischen Vorstellungen eines kleinen Buben, der nicht erwachsen werden wollte? Wird man mir vorwerfen, ich müsse halt lernen,

wie man einander in der „großen, weiten Welt“ kennenlernt, wie man miteinander umgeht und welche Arten von Beziehungen man in dieser „freien Wildbahn“ miteinander unterhalten kann? Wovon ich spreche, ist die Frustration eines bestimmten Bedürfnisses, auf dessen Erfüllung ich acht Jahre lang gewartet hatte. Die gesamte Gymnasialzeit hatte ich die persönlichen Beziehungen entbehrt: es waren eben nur Leute um mich gewesen, die in mir den „stinkenden Bauern“ gesehen hatten. Aber jetzt in Wien war ich ja weit weg von alledem. Da mußte doch, rein in Anbetracht der Größe der Stadt und der Vielzahl der in ihr lebenden Menschen, Wahrscheinlichkeit für Anschlußmöglichkeiten gegeben sein. Es handelte sich für mich darum, mir die Leute selbst aussuchen zu wollen, mit denen ich verkehren und mich austauschen wollte, mit einem Wort, mit denen ich Freundschaften beginnen wollte. Was ich aber bemerken mußte, war, daß auf der anderen Seite, also bei den Menschen, an die ich mich annähern wollte, keine derartige Bereitschaft und kein derartiges Bedürfnis bestand.

Anstatt in Wien Menschen kennenzulernen, die mit mir gemeinsam erkunden wollten, was das Leben für uns sein könnte, habe ich solche kennengelernt, die meinten, mir zeigen zu müssen, wie „das Leben“ ist, mit einem Wort: smarte Leute. Ich war ja noch junge achtzehn Jahre alt und ganz „grün“ hinter den Ohren. Mittlerweile ist mir nichts so suspekt geworden wie das: Leute, die wissen, „wie der Hase läuft“, die das Leben zu kennen scheinen, das große Leben, das Leben draußen, Leute, die es überall schaffen würden, die sich mit allen Bedingungen arrangieren könnten, die überall überleben und gar Erfolg haben würden. Da ist mir ein Tropf lieber, der in ein jedes Fettnäpfchen tritt, dem er in die Nähe kommt, aber sich zumindest mit seiner eigenen Grazie den Schädel anhaut.

Wien war in keiner Weise mehr ein „Drinne“. Ich möchte an dieser Stelle ein wenig über diese Wörter „drinnen“ und „draußen“ reden, die wohl so was wie den Leitgedanken dieses biographischen Textes oder jedenfalls den Gedanken, der mich zu diesem Text inspiriert hat, ausmachen. Mir scheint, sie können uns mehr darüber sagen, wie unsere Lebenswelt strukturiert ist als ein „vernünftiges Nachdenken“ über Gesellschaft. In der Gesellschaft sind wir ja immer drinnen, weil es gar kein Außerhalb der Gesellschaft geben kann (mit Ausnahme vielleicht von den anderen Planeten, aber dort befinden sich eben noch keine Menschen, hier auf der Erde allerdings sind die gesell-

schaftlichen Strukturen so dicht geworden, daß ein „Aussteigen“ aus der Gesellschaft auf die „einsame Insel“ und dergleichen Robinsonaden kaum mehr vorstellbar erscheinen). Aber so gebrauchen wir die Wörter „drinnen“ und „draußen“ gewöhnlich nicht. Gewöhnlich gebrauchen wir sie in bezug auf das Haus. Draußen friert man vor Kälte, wird naß vom Regen und die Füße schmerzen einen vom langen Gehen. Drinnen setzt man sich zur Ruhe, legt sich schlafen, hat es warm, drinnen ißt man, erholt sich, hat es gemütlich, drinnen findet man sich im Schutz des Hauses. Draußen dagegen ist es gefährlich: wilde Tiere gibt es ja kaum mehr, aber auf die Autos muß man aufpassen beim Überqueren der Straße, zwielichtige Gestalten lungern herum, darauf aus, einen zu berauben oder einem anderswie das Geld abzuluchsen. Drinnen hingegen im Haus kann man Vertrauen haben. Man kennt die anderen Bewohner des Hauses gut (ich rede hier natürlich nicht von Wiener Zinshäusern, wo das genaue Gegenteil der Fall ist) und unterstützt einander. Lebt man allein, so fühlt man sich einsam, denn man wünscht sich solche Vertrauensverhältnisse, engere Beziehungen verschiedener Art, in welchen man viel miteinander redet, sich austauscht, zusammen ißt, etwas zusammen unternimmt oder eben auch zusammen lebt – das sind Bedürfnisse, die außerhalb des Hauses nicht erfüllt werden, denn dort ist es kalt, dort herrscht Mißtrauen und eine bestimmte härtere Art des Umgangs miteinander. Man schließt mit einem Händler oder Verkäufer, den man nicht kennt, einen Kauf ab. Daraus ergeben sich Weisen der Höflichkeit und des Umgangs miteinander oder sagen wir: Tendenzen abnehmender und oberflächlicher werdender Höflichkeit bis hin, daß man sich über den anderen lustig macht, sobald der Kaufakt vollendet oder der Vertrag unterschrieben ist.

Ich kam, wie jeder Mensch, drinnen zur Welt, das heißt im Kreise der Familie. Später kam ich schrittweise, und diese Schritte habe ich versucht darzustellen, immer weiter nach draußen – in die Gesellschaft. Charakteristisch für diese Entwicklung waren die schrittweise Abnahme von Bedeutung und Gültigkeit jener Gesetze, die für das Drinnen galten sowie die reziproke Zunahme der Wichtigkeit jener anderen Gesetze, die für das Draußen gelten.

Draußen aber ist es hart und kalt. Es ist hart durchzukommen und zu seinem Lebensunterhalt zu kommen, und man kann dabei niemandem vertrauen, weil man von den anderen Menschen gewiß im Stich

gelassen werden wird. Was ich jetzt hier vorbringe, ist vielleicht keine allgemeingültige Beschreibung der Wirklichkeit, denn zum Glück wird nicht immer so heiß gegessen wie gekocht, und es gibt sicherlich auch beängstigendere Dschungel als den der Straßen von Wien. Worüber ich hier rede, sind vielmehr die Prinzipien, nach denen wir uns orientieren. Und diese haben, denke ich, seit den Anfängen des englischen Räuberkapitalismus im 18. Jahrhundert bis heute, das heißt in unserer modernen, bürgerlichen Welt, die gleiche Färbung behalten: Im Haus bist Du ein Mensch. Außerhalb des Hauses bist Du ein – nun ja, man nennt es „Bürger“, aber das Wort setzt den Akzent sehr auf das Politische und ist eigentlich auch nicht aggressiv genug. Man sollte vielleicht eher sagen: ein „Krieger“, aber eben nicht für einen Fürsten oder fürs Vaterland, sondern für das Familieneinkommen. Daß die Welt draußen hart und ungerecht ist, war ja auch lange Zeit ein Grund, weswegen man glaubte, die Frauen vor der Welt da draußen schützen zu müssen und sie nicht aus dem Haus ließ. Heute kann man die Welt zum Glück nicht mehr vor den Frauen schützen und sie sich selber vorbehalten, aber das ist ein anderes Thema. Ich halte es für wichtig sich einzuprägen, wie man die Welt draußen als kalt, unwirtlich und gefährlich stilisierte und nach diesen Prinzipien (, die allerdings realistisch sein mußten, denn man mußte und muß ja mit allen Eventualitäten von Einbrechern bis Wirtschaftskrisen, die draußen vorkommen können, fertig werden,) hat man die Welt (vor allem den politischen und rechtlichen Rahmen, aber auch den ökonomischen Austausch sowie sogar die Regeln der bürgerlichen Höflichkeit) auch eingerichtet.

Das Leben draußen ist also hart und ungerecht, und der gute Bürger muß schon sehr aufpassen, wenn er einen Vertrag mit windigen Geschäftspartnern eingeht, und er wird auch das Kleingedruckte lesen, denn sehr leicht wird man übervorteilt. Andererseits, wer nichts wagt, der gewinnt auch nichts. So ist das Leben draußen auch ein risikovolles Leben, in dem der gewitzte Draufgänger die größten Chancen hat, einen guten Gewinn zu machen. Solche Leute nun, die sich in der kalten und gefährlichen Welt bewähren, bewundert man. Sie genießen Achtung und Ansehen, ein jeder in seinen Kreisen natürlich, aber es eilt ihnen immer ihr Ruf voraus, ihr Ruf, Gewinner zu sein, sich im Leben (draußen) zu bewähren.

Es ist dies eine Hochachtung des Menschen, die in ihrem Grunde auf der Mißachtung *des Menschen* fußt. Denn vom „Dringen“ nach

dem „Draußen“ hin erfährt das Menschenbild, anhand dessen man sein eigenes Handeln gestaltet, eine drastische Abwertung. Man sieht, daß uns hier ernste ethische Probleme ins Blickfeld kommen. Drinnen sind die Menschen tauglich für Vertrauen oder gar für Liebe. Draußen hingegen muß man ihnen mißtrauen, und wer der Beste und Geschickteste beim Mißtrausch-Sein ist, der wird draußen Erfolg haben. Aber das wird gerade der verschlagene Kerl sein, vor dem man selber am meisten Mißtrauen haben sollte und von dem man sich fernhalten sollte. Genau ihm aber laufen die Freunde zu – aus Bewunderung – so muß er sich nicht um Kundschaft sorgen. Es gibt immer genügend viele, die sich um ihn drängen, damit er wem das Bein stellen kann.

Menschen von solch zweifelhaften Charaktereigenschaften und entsprechend großem beruflichem/gesellschaftlichem Erfolg habe ich in Wien viele kennengelernt. Sie erzeugten in mir den Wunsch, ein Träumer zu werden. Sie ließen mir meine Achtung für die Erfolge, für alles, das man in dieser Welt erreichen kann, hohl werden. Ich bin jetzt sehr überzeugt davon, daß man notwendigerweise in schlechte Gesellschaft gerät, wenn man zuviel Geld hat. Ebenso gerät man natürlich auch in schlechte Gesellschaft, wenn man kein Geld hat; aber all die Erfolgreichen im Beruf und in der Liebe sind mir suspekt. Von ihnen halte ich mich lieber fern. Was sie so erfolgreich macht, möchte ich mir nicht einmal ausnahmsweise gönnen. Es ist das ihre innere Distanz zum anderen Menschen. Dessen Wertungen, Ansprüche und Lebensvorstellungen sind ihnen egal – aus diesem Grund können sie skrupellos mit dem anderen Menschen umgehen. Oberflächlichkeit ist an sich ja noch ein ethisch neutrales Faktum – es tritt überall, bei jeder Begegnung, zuerst Oberflächlichkeit auf, und wenn man nicht mehr voneinander will, so kann man es dabei belassen. Wenn man sich aber die Oberflächlichkeit zum Prinzip des eigenen Umgangs mit den Mitmenschen macht, dann kommt das in meinen Augen einem ethischen Bankrott gleich. Es erweist sich allerdings, daß diese Vorgehensweise in unserer Gesellschaft äußerst erfolgreich ist und sich deshalb der Nachahmung empfiehlt. Aber nicht nur das, es ist möglicherweise die einzige Möglichkeit, sich mit anderen Menschen unter diesen Bedingungen (der Gesetze, die „draußen“ gelten) in Beziehung zu setzen.

Die Gesetze, die „draußen“, in der Gesellschaft, am Arbeitsmarkt, im Geschäftsleben oder in der „großen Welt“ gelten, verlangen ein-

fach unsere Anerkennung; wer sich „draußen“ bewähren will, muß sich an die Bedingungen der Welt draußen anpassen. Draußen aber ist es hart und kalt, weswegen man sich Schlafsack und Zelt mitnimmt, um sich gegen die Kälte zu schützen. Und draußen streifen wilde Tiere umher (oder wilde Mitmenschen als wilde Tiere), weswegen man all seine Vorsicht und Mißtrauen mit nach draußen nehmen sollte, damit man in nichts hineingezogen wird. Wenn das aber so ist, so scheint es mir verständlich, daß eine solche Umwelt harte und kalte Menschen erzeugen muß. Andererseits ergibt sich daraus ein gewisser Widerspruch: Wir bewundern die Menschen ja nicht, weil sie hart, gefühlkalt und unsolidarisch sind, sondern weil sie sich gegen eine kalte, harte und unsolidarische Welt durchsetzen können; gleichzeitig haben aber sicherlich kalte, harte und unsolidarische Menschen in einer solchen Welt die größten Chancen, sich durchzusetzen. (Übrigens scheint mir das ein altes Hollywoodthema zu sein, denn was mir bei amerikanischen Filmen im Gegensatz zu europäischen am stärksten auffällt, ist das Stilmittel der Drohung: „Ich mache Dich fertig!“ Ganz gleich, ob es sich um alte „Western“-Filme, um Gangsterfilme oder um Filme, die in einer friedlicheren bürgerlichen Realität spielen, handelt: alle müssen einander immer „fertigmachen“, beziehungsweise einander vorher damit bedrohen. Die „Bösen“ drohen heftiger damit, aber auch die „Guten“ drohen. Für den Zuseher scheint die Drohung gleichzeitig das Bedürfnis nach Menschlichkeit, Zartgefühl und einer besseren Welt zu erwecken und den Wunsch, daß der „Gute“ der Drohung des Bösen doch noch entkommen möge, indem er ihm mit einer Schaufel einen Schlag über den Kopf verpaßt oder ihn mit dem Auto in den Abgrund fahren läßt.) Das kalte, unsolidarische „Draußen“ aber ist heute die Gesellschaft – ansonsten haben wir kaum wilde Tiere übriggelassen, die uns jagen können; so scheinen wir uns halt gegenseitig zu jagen, damit das Leben aufregend bleibt.

Wahrscheinlich habe ich aus dem Grund eine so große Sensibilität für das „Draußen“ und für dessen Kälte und die harten Umgangsformen entwickelt, weil ich in Wien ohne Schutz durch ein „Innen“ war und bin. Ich bin ohne Freunde nach Wien gekommen, und habe auch in Wien keine solchen Freunde gefunden, von denen man sagen könnte, daß man ein Stück des Lebensweges gemeinsam geht. Auch zu einer Liebesbeziehung mit einer Frau habe ich es nicht gebracht. So habe ich also die ganze Zeit draußen in der Gesellschaft gelebt, und alle

meine zwischenmenschlichen Beziehungen haben sich so gestaltet wie die zwischen mir und einer beliebigen Supermarktkassakraft: „Grüß Gott! – Danke und auf Wiedersehen!“ Ich habe aber auch gelernt, warum die Menschen sich nicht mit mir abgeben können: sie haben ja keine Zeit, denn sie müssen Karriere machen und „wer“ werden. Also war ich wohl wieder allein.

Alleinsein, Einsamkeit, das ist tatsächlich das Einzige, was mir die Gesellschaft in bezug auf meine mitmenschlichen Bedürfnisse anzubieten hat, (und es sieht aus, als ob das nicht nur bei mir so zu sein scheint: So gab es im NEWSWEEK vom 10. Mai 1999 einen Artikel mit dem Titel: „Do Parents Know Their Kids?“ Die Vorgeschichte zu diesem Artikel ist ein fürchterliches Massaker, das zwei 18-jährige Schüler in Littleton, U.S.A. angerichtet haben, indem sie bewaffnet zur Schule gingen und möglichst viele Schüler und Lehrer erschossen. So etwas macht schon unsicher. In dem Artikel heißt es nun: „In fact, of all the issues that trouble adolescents, loneliness ranks at the top of the list. University of Chicago sociologist Barbara Schneider has been studying 7000 teenagers for five years and has found they spend an average of 3,5 hours alone *every day*.“ Mit 3,5 Stunden geht sich bei mir die Zeit der täglichen Einsamkeit bei weitem nicht aus. Aber weil ich und die anderen einsamen Menschen nicht zur Kanone greifen, kann das gesellschaftliche Funktionieren immer noch aufrechterhalten werden). Ich war zur Gesellschaft um „Gesellschaft“ gekommen, also um in Gesellschaft zu sein, aber das ist wohl eine Täuschung gewesen. Tatsächlich sieht es so aus, als ob die Geselligkeit der Menschen umgekehrt proportional zu ihrer Anzahl wäre: je mehr Menschen als da sind, desto größer wird die Notwendigkeit, daß sie innere Wände aufbauen, um voreinander auf Distanz gehen zu können. Einerseits ist das ja verständlich: es sind einfach zu viele Menschen, man kann nicht mit ihnen allen persönliche Beziehungen beginnen. Andererseits aber braucht man nicht in einer Großstadt zu leben, wenn es dort so einsam ist wie in der Waldklause. Wenn das so ist, gibt es dann eigentlich noch einen Unterschied zwischen Großstadt und Waldklause, der die Leute motiviert, sich eher für die Großstadt zu entscheiden? Ja, es gibt in der Großstadt die Möglichkeiten zum Geldverdienen und zum Geldausgeben, die man allein im Wald nicht hat. Der Mensch findet in der Großstadt einen hervorragenden Lebensraum, weil vom Heimwerkersupermarkt bis zum chinesischen

Restaurant und von der Universität bis zum Solarium alle denkbaren Bedürfnisbefriedigungsorganisationen vorhanden sind und weil es zweitens auch viele Arbeitsplätze in der Stadt gibt, damit er sich die Bedürfnisbefriedigung auch leisten kann. Damit aber, seinen Lebensunterhalt zu verdienen und ihn dann auch mit Lebensstil wieder auszugeben, hat man ohnehin genug zu tun, sodaß das eigene Leben damit restlos ausgefüllt werden kann.

Das aber ist nicht nur Tätigkeit, sondern kommunikatives Handeln: immer wenn ich mir die Stellenangebote im „Karriere-Standard“ anschau ebenso wie wenn ich ein Kleidungsstück, das ich vielleicht kaufen möchte, im „H&M“ betrachte, habe ich den Eindruck, mit der Gesellschaft direkt zu kommunizieren – und daß diese Kommunikation die zwischenmenschliche Kommunikation tendenziell ersetzt. Selbst der einsamste Mensch ist in der Großstadt nicht allein. Er kleidet sich modisch und nimmt ein „Bad in der Menge“, wonach er durchaus das Gefühl haben kann, mit all den Menschen, die ihn anschauen, gleichsam „geredet“, kommuniziert zu haben. Der Mensch, der, modisch gekleidet, durch die Straßen spaziert und das eine oder andere Lokal betritt hat sich der Gesellschaft gleichsam in seiner ganzen körperlichen Erscheinung dargeboten. Die Hauptrichtung der Kommunikation verläuft jedoch umgekehrt: In den Stellenanzeigen, in der Werbung, aus den politischen Diskursen und den spontanen Reaktionen seiner Mitmenschen im direkten persönlichen Kontakt entnimmt der Einzelmensch Informationen darüber, wie ihn die Gesellschaft haben will. Sie gibt ihm dabei mehrere Möglichkeiten, aber wenn der Mensch nicht fähig ist, aus Zufall oder Eigenverschulden, wenigstens einer dieser möglichen Forderungen zu entsprechen, dann wird er sich schlecht fühlen. Langzeitarbeitslose empfinden ihr Leben als „sinnlos“, weil sie den Eindruck haben, der Gesellschaft zur Last zu fallen und von ihr nicht gebraucht zu werden. Wie kommen sie eigentlich auf diese Idee? Die Gesellschaft braucht niemandem – im Speziellen. Das Gesellschaftliche funktioniert ja deshalb so hervorragend, weil die Gesellschaft es immer fertigbringt, den einen Menschen durch einen anderen zu ersetzen. Die Langzeitarbeitslosen haben also Pech gehabt (und ein wenig Eigenverschulden, das aber schon ein wenig in der Zeit zurückliegt: sie hätten beispielsweise früher in der Schule braver lernen können). Aber so einfach ist das nicht: Wir scheinen unser Leben doch immer wieder in einem Raum des Menschlichen zu

suchen, für den wir arbeiten wollen, in dem wir uns bewähren wollen und von dem wir unsere Bestätigung beziehen, daß wir ein sinnvolles Leben leben. Selbst wenn wir keine Freunde mehr haben und uns mit allen unseren Nachbarn streiten, wollen wir dennoch weiterhin in der „Gesellschaft von Menschen“ leben – und viele scheinen das erreichen zu wollen, indem sie direkt auf die Gesellschaft eingehen, anstatt den Umweg über den anderen Einzelmenschen zu nehmen.

Ein Liebesverhältnis mit der Gesellschaft? Bei vielen Karriere-
menschen, Mitstudent/Innen in meinem Lebensbereich, oder bei Managern und Politikern, die einem durch die Medien begegnen, drängt sich einem der Eindruck auf, daß sie gleichsam immer mehr in die Gesellschaft hinein wollen, immer besser mit der Gesellschaft Freund sein wollen, daß sie immer mehr von ihren persönlichen Energien für die Gesellschaft investieren – und das auch so sehen würden –, um dann irgendwann einmal dafür die Dankbarkeit der Gesellschaft in Form eines beruflichen Aufstiegs, einer Gehaltserhöhung, eines guten Medienechos, einer gewonnenen Wahl etc. zu erhalten. Es scheint oft so zu sein, als ob diese Menschen in dem, was sie in der Gesellschaft erreicht haben, nicht einfach nur das Ergebnis ihrer Arbeit sehen würden, sondern auch eine menschliche Erfüllung erlangen könnten, die auch weit über den Erfüllungen in den kleinen zwischenmenschlichen Beziehungen steht, indem die Gesellschaft, als die Einheit vieler Einzelmenschen gleichsam ein höheres Individuum bildet. Von einem solchen höheren Individuum geschätzt oder geliebt zu werden, das ist es ohne weiteres wert, daß der Manager dafür die eigene Familie vernachlässigt. Ich stelle mir solche Fragen im Zusammenhang mit den regelmäßig wiederkehrenden Managerselbstmorden, die von allen Leuten mit Verwunderung aufgenommen werden: Hugo Michael Sekyra hat sich umgebracht! Warum? Er hat doch alles gehabt, was man sich im Leben wünschen kann? Aber vielleicht stellt sich alles das, was man sich im Leben wünschen kann, dann doch irgendwann als sehr hohl heraus. Und vielleicht ist die Wertschätzung durch die Gesellschaft auch nicht das wert, was man sich erhofft hatte. Immerhin, man kann nie wissen, wem man am Herzen liegt, wenn man der Gesellschaft am Herzen liegt; vielleicht liegt man in Wirklichkeit niemandem am Herzen, und die Liebe der Gesellschaft erweist sich als eine treulose. Das ist jedenfalls das Thema von Friedrich Dürrenmatts „Der Besuch der alten Dame“: Ein junger Mann hat vor vielen Jahren

die Liebe zu einem Mädchen verraten, weil sie schwanger war und er sie nicht heiraten wollte. Er hatte Zeugen bestochen, um den Anschein zu erwecken, daß sie mit jedem schlief. Mit Schimpf und Schande wurde sie aus der Stadt vertrieben. Der junge Mann aber hatte all das eigentlich nur getan, um die Tochter eines Ladeninhabers, die er nicht liebte, heiraten und ein angesehenener Bürger seiner kleinen Stadt werden zu können. Nun kehrt die alte Dame, die reich geworden ist und die mittlerweile fast das gesamte Städtchen aufgekauft hat, an den Ort ihrer Schande zurück und verlangt Genugtuung: die Todesstrafe für diesen „ehrbaren Bürger“, und weil sie dafür eine ansehnliche Summe Geld anbietet, ist man bald bereit, auf ihre Forderungen einzugehen. Nach dem Todesurteil, gesprochen vom Gericht dieser Stadt und vor aller Bürger Augen, hebt sie allerdings die Vollstreckung des Urteils auf und sagt stattdessen zu ihrem ehemaligen Geliebten, daß er nun sehen werde, wie er zwischen all den Menschen, die ihn töten hatten wollen, weiterleben werde können: das ist die definitive Frage: ob die Wertschätzung seiner Person durch solche Mitbürger tatsächlich den Verrat der Liebe zu seiner schwangeren Freundin wert gewesen ist?

Auch die Universität ist übrigens kein „Drinnen“ von irgendeiner Art. Ich muß sagen, daß mich diese Tatsache lange Zeit verwirrt hatte: Da gibt es den auch im Neuen Institutsgebäude zu lesenden Satz: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei.“ – aber mir schien die Freiheit von Wissenschaft und Lehre in der Universität immer eines Selbstverständnisses als freier bar und bedürftig zu sein. Was ich in den Vorlesungen und Seminaren in der Universität erlebt habe, hat auf mich einfach nie den Eindruck gemacht, frei zu sein. Zum einen war die Wissenschaft kein befreiendes Erlebnis, denn anstatt mit einem stolzen, durch die Wissenschaft befreiten Bewußtsein zu lehren, zu lernen und zu diskutieren, hängt die Wissenschaft gleichsam als strafende Göttin über allen Köpfen und droht, einen Strahl des Verderbens auf denjenigen/diejenige herabzusenden, der/die sich was nicht hundertprozentig wissenschaftlich Belegbares sagen traut. Das war mir schon sehr bald klar, daß die Wissenschaft nicht unsere Göttin war, die uns irgendeinem anderen gegenüber befreite. Hingegen standen wir unter ihrer schmerzlichen Herrschaft und versuchten in unseren eigenen Wissensbedürfnissen so charakterlos und unbedürftig wie nur möglich zu werden, um sie nicht zu verärgern. Die Wissenschaft selber aber war nicht in der Universität direkt zugegen, sondern am

internationalen Wissenschaftshimmel, dort, wo die Nobelpreise vergeben werden. Das ist, glaube ich, sehr wichtig, daß man das einmal versteht: die Universität ist nicht der Ort der Wissenschaft: zwar passiert in der Universität Wissenschaft, aber die Universität ist in ihrer Beurteilung von wissenschaftlichen Arbeiten heteronom. Wenn das, was über einen Wissenschaftler gesagt wird und die Bewertung, die seine Anstrengungen erhalten, sich nicht aus der Universität selber ergeben, sondern aus der Anzahl seiner Veröffentlichungen in internationalen Fachzeitschriften und der Zahl, wie oft er von internationalen Fachkollegen zitiert worden ist, dann schaut in der eigenen Universität auch der wichtigste Wissenschaftler demutsvoll zitternd zu dieser lobenden und strafenden Göttin Wissenschaft hinauf.

Man kann also sagen, daß in der Universität der Wissenschaft gedient wird, die Wissenschaft aber ist nicht in der Universität, sie ist nicht deren Hausherrin, sondern sie ist draußen in der internationalen, globalisierten Gesellschaft. Dabei kommen pausenlos Zweifel auf, ob die Wissenschaft wenigstens selber frei ist oder ob sie sich nicht häufig zur Dienerin von Politik und Wirtschaft macht. Die Studierenden aber werden zu Wissenschaftler/innen ausgebildet, und weil nur eine kleine Anzahl von ihnen „im wissenschaftlichen Bereich“ bleiben kann, stellt sich für sie die Frage nach dem Arbeitsplatz. Diese Sorge aber war mir neu. Das hatte es im Gymnasium noch nicht gegeben. Dort hatte man in Ruhe lernen können und war von Arbeitsplatzsorgen in Ruhe gelassen gewesen. Die Universität hingegen hat gegenüber der Gesellschaft nicht einmal Kraft genug, um sich vor den Ansprüchen des Arbeitsmarktes zu schützen. Ich meine damit nicht, daß jemand, der viel Geld verdienen möchte, halt Wirtschaft studiert. Was ich meine, zeigt sich viel besser am umgekehrten Fall: derjenige, der nur das studiert, was ihn interessiert, obwohl es wenig Hoffnung auf einen guten Arbeitsplatz verspricht, wird, auch wenn sein Studium durch ein staatliches Stipendium gesichert sein sollte, immer wieder von der Arbeitsplatzsorge eingeholt. Diese Sorge wird durch Gespräche oder auf andere Weisen immer wieder von außen an ihn herangetragen: es ist also kein Wunder, wenn die Studierenden beginnen, sich nach den Anforderungen der Arbeitsplatzsorge zu richten: und sie studieren heute tatsächlich, wie mir scheint, braver, schneller und disziplinierter als noch zu der Zeit, als ich mit dem Studium begonnen habe. Aber trotz der Studentenfahrrad damals und der Tatsache, daß man für das

staatliche Stipendium keinen Studiennachweis erbringen mußte, war eines damals ebenso klar wie heute: daß man für den Arbeitsplatz studiert. (Gleichzeitig bekommt man immer wieder Hinweise, wie ein der Arbeitsmarkt haben will.)

Ich mußte also einsehen, daß die Universität ein Vogelhaus ist, wo die kalten gesellschaftlichen Winde durchblasen, sodaß es einem keinerlei Schutz vor ihnen bietet und man sich erst recht wieder allein gegen sie stemmen muß. Dabei wäre ihr Schutz doch durchaus notwendig, weil man sich ansonsten ja gleich direkt am Arbeitsmarkt orientieren könnte. Die Universität, so wie ich das verstehe, hält sich aber nicht einfach für eine Berufsausbildungsanstalt, sondern steht den ökonomischen Zwecken kritisch distanziert gegenüber. Aber das tut sie nur rhetorisch, in der Realität hat sie gar keine Kraft dazu. Die Universität muß froh sein, daß ihre Bildungstitel in der Gesellschaft und am Arbeitsmarkt akzeptiert werden, auch wenn das vielleicht bei den Bildungsinhalten oft nicht so ist. Mir ist sogar des öfteren gesagt worden, den großen Unternehmen sei es egal, was man studiert habe, sie wollen nur wissen, daß man imstande war, sich durch den Unidschungel durchzukämpfen. Das bekommt der Studierende natürlich mit – und man merkt es auch in den Seminaren: ich habe kein einziges Seminar erlebt, wo ich den Eindruck hatte, daß das, worüber gesprochen wurde, für wirklich wichtig genommen wurde. Es war immer Alltag, es war immer „Und was wollen wir jetzt darüber sagen?“. Es waren die Inhalte einfach immer egal. Darüber nachdenkend, warum das so ist, bin ich zu der Lösung gekommen, daß all die Seminare und Vorlesungen – vorzüglich in einem Fach wie der Philosophie – immer in dem Bewußtsein gehalten werden, daß es draußen in der Gesellschaft um ganz andere Sachen geht und daß man sich, wenn überhaupt, nur selber trotzig ernst nimmt. (Bei den Juristen, die auch außerhalb der Universität was mitzureden haben, wird in einem ganz anderen, selbstbewußteren Ton vorgetragen.) Ich schloß daraus, daß die Universität nicht einmal ein „Drinne“ bilden kann, das stark genug ist, um die eigenen Inhalte zu bewahren.

Aber es erfüllte sich auch die letzte Hoffnung, die ich in bezug auf die Universität gehabt hatte, nicht: es war das die Hoffnung gewesen, hier auf Menschen zu treffen, die ähnliche Interessen haben wie ich und mit denen ich mich über philosophische Themen austauschen könnte. Das hat nicht stattgefunden, weder innerhalb der universitä-

ren Lehrveranstaltungen, noch außerhalb. Schon bald nach Studienbeginn konnte ich feststellen, daß es im Studium überhaupt keine Kultur des Sich-Zusammenredens gibt; auch nicht in der Philosophie. Man redet gleichsam auf einer allgemein wissenschaftlichen Basis miteinander, was nichts anderes bedeutet, als daß man voraussetzt, daß man einander ohnehin versteht: und auf dieser allgemeinen Verständnisbasis gibt es dann nur noch wahre und falsche Behauptungen. Mir schien, daß ich der einzige war/bin, der jemals auf den Gedanken gekommen ist, daß man sich nicht so ohne weiteres versteht, sondern daß man dem anderen oft länger zuhören muß, bis man anfängt, die inneren Zusammenhänge seines Denkens zu sehen. Gerade wenn die Themen disparater, die Inhalte komplexer und der mitgebrachte Wissensstand, oder besser: Lektürestand, sehr Verschiedenes beinhaltet, kann man nicht einfach davon ausgehen, daß man einander ohnehin und ohne weiteres versteht. Man braucht ja selber oft lange Zeit um herauszufinden, mit welcher Motivation oder aus welchem Zusammenhang heraus man etwas gedacht hat. An sich wäre es ja umso interessanter, einander verstehen zu lernen, desto verschiedener man ist, aber im universitären Feld mit seiner Voraussetzung einer allgemeinen Verständnisbasis, die es in Wirklichkeit aber nicht gibt, werden schon die kleinsten Verschiedenheiten zu unüberwindbaren Klüften.

Aber das Sich-Zusammenreden fand auch außerhalb der akademischen Aktivitäten niemals statt. Ich habe in Wien den Eindruck gewonnen, daß meine Altersgenossen plötzlich eine andere Persönlichkeitsstruktur hatten als früher in der Schule. Sie hatten zwar alle ihre Interessen, Erfahrungen und Erinnerungen an ihre Kindheit und Pubertät mitgebracht, aber diese Impulse wirkten nun nicht mehr in derselben Weise wie vorher. Es war geradezu so als hätten sie den Persönlichkeitsschwerpunkt nicht mehr in sich selber, sondern als wäre dieser Punkt aus ihnen herausgefallen. Ich hatte zwar immer noch den Eindruck, daß sie Dinge taten, die ihrem jeweiligen Charakter entsprachen, aber nicht mehr so sehr aus eigenem Antrieb. Mit der Verfestigung der Charakterstruktur nach der Pubertät schien der Eigenantrieb auszusetzen. Es kam auch in den Gesprächen nicht mehr heraus, daß das, was man selber wollte, wichtig war – man bereitete sich auf das Leben in Gesellschaft vor. Ja, genau so erschien es mir: man hatte jetzt, während der Studienzeit, zwar eine gewisse Freiheit, aber man sah vor sich eine eintönige Arbeit, die man acht Stunden am Tag,

vierzig Stunden in der Woche und dann immer weiter, bis man in die Pension kommt, tun würde müssen. Da kam es schon jetzt darauf an, das eigene Wollen zu beschränken, um seine zukünftige Einschränkung ertragen zu können. Im übrigen: worüber sollte man sich beklagen? Man war ja frei und konnte alles aus sich machen, was man wollte – deshalb war man auch selber schuld, wenn man etwas wurde, womit man dann unzufrieden sein mußte. Und bei wem hätte man sich beklagen können? Es war ja niemand mehr da, man war ja jetzt „erwachsen“, die Eltern waren mehr oder weniger weit weg. Da muß man die Last des Lebens schon selber auf sich nehmen.

Worin besteht nun eigentlich die „Last des Lebens“? Sie besteht darin, daß man sich mutterseelenallein in einer großen, kalten Welt vorfindet, in der ein anderes Spiel gespielt wird als das, das man selber gerne spielen würde, in der andere Spielregeln gelten als die, nach denen man selber gerne spielen würde und in der man in seiner Eigenheit und Individualität nicht beachtet wird. Wozu also erst noch eine Individualität entwickeln, wenn man sie beim Bewerbungsgespräch vor dem Personalchef verleugnen muß?

Ich habe gesagt, daß ich in Wien viele smarte Menschen kennengelernt habe. Ich habe auch viele gesellschaftlich sehr geschickte Menschen kennengelernt. Solche Menschen sind in der Lage, ein jedes Studium in der Mindestzeit zu bewältigen (vielleicht auch mit Hilfe eines Ghostwriters für die Diplomarbeit), ein jedes Stipendium zu bekommen, Kontakt zu einer jeden hochgestellten Persönlichkeit herzustellen und diesen für sich zu nutzen und schließlich sind sie natürlich auch in der Lage, genau den Arbeitsplatz (durch Beziehungen) zu bekommen, den sie angestrebt haben. Es ist viel vorteilhafter für das eigene Leben, einen solchen Charakter zu entwickeln, als sich um die eigene Individualität zu kümmern. Mit einem Wort, es ist viel gewinnbringender, ein „gesellschaftlicher Mensch“ zu werden als ein „eigener Mensch“. Nun, so hätten wir en passant eine Bestimmung dafür gewonnen, was ein gesellschaftlicher Mensch ist: Das ist ein Mensch, der eine Geschicklichkeit für die Gesellschaft besitzt, was natürlich auch eine Orientierung auf die Gesellschaft hin miteinschließt. Ich kann solche Menschen nicht ausstehen, weil ich sofort das Gefühl habe, daß sie mich nur auf das hin betrachten, wofür sie mich im Sinne ihrer Zwecke benützen können. Solche Menschen nutzen also gewöhnlich ihre Mitmenschen aus. Aber sie sind sehr erfolgreich in der

Gesellschaft, weswegen sich umgekehrt wieder viele Menschen in ihre Nähe drängen, um gleichsam an ihrem Erfolg teilzuhaben. Auch hier haben wir also wieder, wenn auch auf andere Weise, gesellschaftlich vermittelte persönliche Beziehungen.

Um aber noch einmal darauf zurückzukommen, warum auch außerakademische Verständigungen über interessante Themen mit meinen Wienbekannten nicht funktionieren: ich hatte immer den Eindruck, daß sie, wenn ich einmal ein berühmter Philosoph werden sollte und mindestens zwanzig Bücher geschrieben hätte, zu einem Vortrag von mir kommen würden und das, was ich dann sagen würde, auch wenn es dasselbe wäre wie das, was ich damals zu ihnen am Cafeteriatisch gesagt habe, mit der größten Aufmerksamkeit und der größten Bereitschaft, es ernstzunehmen, anhören würden. Weil ich aber noch kein berühmter Philosoph war, sondern nur der kleine Helmut, waren sie nicht bereit, meine Aussagen ernstzunehmen. Das war schon eigenartig: es war geradeso, als ob ich dadurch, daß ich in die Gesellschaft gekommen war, völlig aus der zwischenmenschlichen Welt herausgefallen war: Ich war in einer Position genau zwischen der persönlichen Beziehung und der gesellschaftlichen Berühmtheit. Wenn ich eine Freundin gehabt hätte, dann hätte sie mich wohl schon ein wenig ernster nehmen müssen (und ich sie ebenfalls) auf die Gefahr hin, daß sonst die Liebesbeziehung den Bach hinuntergegangen wäre; wäre ich ein berühmter Philosoph gewesen, hätte ich auch meine aufmerksamen Hörer gefunden. Ich aber war einfach in Gesellschaft: da war niemand, um mir mit Aufmerksamkeit zuzuhören, ich hätte höchstens jemand dafür bezahlen können.

Nun ergibt sich für mich die Frage, was ich mit meinem Leben anfangen soll. Ich habe gelernt, daß ich unausweichlich in Gesellschaft leben werde, und es ist mir unerträglich. Es ist da die Einsamkeit, die unerträglich ist und die vielen „gesellschaftlichen Menschen“, zu welchen Kontakt zu suchen sinnlos und selbstschädigend wäre. Weiters gibt es meine Sexualität, die täglich frustriert wird. Und schließlich muß ich mich um meinen Lebensunterhalt kümmern, was bedeutet, daß ich mich dem Arbeitsmarkt ausliefern muß. Es gibt an sich viele Tätigkeiten, die ich gerne als Beruf verrichten würde, aber von all den Berufen, die ich bisher kennenlernen habe können oder von denen ich wenigstens ein wenig weiß, was dort zu tun ist, gefällt mir keiner in der Form, wie er in dieser Gesellschaft ausgebildet ist. Die Berufs-

welt legt es aber auch nicht darauf an, mir zu gefallen. Es herrscht ja schließlich keine Berufsfreiheit, sondern ein materieller Berufszwang, und so nehme ich an, daß es mir durchaus passieren könnte, einen stressigen, eintönigen oder entwürdigenden Arbeitsplatz zu erringen, an dem ich meine Zeit durchstehen müßte, um auf mein wirkliches Leben in der Freizeit zu warten. (Übrigens: fällt es nicht auf, daß es in unserer Gesellschaft in den politischen Diskursen vor lauter Arbeitsplatzschaffung nie um das Thema geht, einmal zu bestimmen, was eigentlich eine sinnvolle Arbeit darstellt?) Ich muß zugeben, mir ist, ebenso wie Charles Bukowski, das normale Leben, das die meisten Menschen führen, ein Rätsel:

„Rätsel“¹¹

Mein Nachbar ist ein netter Mensch, aber er
gibt mir nichts als Rätsel auf:
er steht in aller Herrgottsfrühe auf
und geht zur Arbeit
seine Frau arbeitet auch
sie haben zwei reizende Kinder;
am Abend kommt er nach Hause
manchmal sehe ich die Kinder und
kurz auch mal die Frau;
spätestens um neun sind im ganzen Haus
die Lichter aus.
So geht das, Tag für Tag.
Er ist Anfang dreißig und
scheint ein ganz intelligenter
Mensch zu sein.
Ich sehe nur eine Erklärung:
seine Arbeit macht ihm Spaß
und er glaubt
an Gott
Sex
und Familie.

¹¹ Charles Bukowski, *Die letzte Generation*. Kiepenhauer & Witsch, Köln 1988. S. 140-141.

Ich weiß nicht warum
aber ich erwarte dauernd
daß da drüben plötzlich Fensterscheiben klirren
und daß ich Schreie höre, unflätige Ausdrücke;
daß um drei Uhr früh das Licht angeht
und Flaschen durch die Gegend fliegen;
doch seit fünf Jahren
ist sein Tagesablauf
immer der gleiche.

Deshalb Sorge ich
an seiner Stelle für
diese anderen Dinge
für die seine Frau anscheinend
nichts übrig hat:
„Hank, ich hätte schon so oft
die Polizei rufen können
aber ich hab es nicht
getan.“

Manchmal möchte ich
denen die Polizei auf den
Hals hetzen.
Aber ich glaube nicht
daß die Jungs meine Beschwerde
verstehen würden.

Sie würden dastehen
in Dunkelblau, mit weißen Gesichtern
während das Blaulicht rotiert:

„Sir, was diese
Leute tun
ist nicht
verboten...“

Angewiderte Blicke

Die Leute reden alle von „Vereinigung“
viel wichtiger, scheint mir, ist doch Beteiligung.
Wer kommt denn schon allein zurecht mit sich?
– Ich nicht!

(Die Sterne)

Philosophie nun ist keine Wissenschaft, sondern, wenn man so will, eine Unverschämtheit, denn sie besteht darin, die Dinge und sich selbst auszuziehen, bis aufs nackte Fleisch – auf das was sie rein sind und was ich rein bin – und sonst nichts.

(José Ortega y Gasset)

Ich habe befunden, daß es in dieser Arbeit auch einen peinlichen Teil geben sollte. Schließlich steht der Philosoph nicht über allen Dingen, sondern mitten unter ihnen. Wieso sollte man ihm also Aufmerksamkeit schenken und eine Bereitschaft entwickeln, die eigenen Anschauungen und eingeübten Haltungen erneut zu hinterfragen, wenn man nicht sieht, daß auch der Philosoph selber bereit ist, die Hose runterzulassen. Philosophie aber, die das Fleisch nicht berührt, Philosophie, die das Leben nicht erreicht, ist „Hirnwichserei“. Ich bin nun durchaus nicht in der Lage, etwas zu schreiben, das ich selbst nicht ernstnehmen kann. Deshalb wünsche ich mir, daß diese Arbeit auch in diesem Sinne vom Leser/der Leserin ernstgenommen wird. Er oder sie soll sich denken können: es ist zwar *nur* seine Meinung, was er da sagt; aber es ist immerhin *seine* Meinung und ihm so wichtig, daß er sie mitteilen möchte. Ich weiß nicht, ob die Menschen heute noch zu einer solchen Rezeptionshaltung fähig sind, ich hoffe es eben. Wozu ich mich einem solchen Leser/einer solchen Leserin in erster Linie verpflichtet fühle, ist Ehrlichkeit. Philosophie ist ja tatsächlich viel mehr eine Übung in Ehrlichkeit als eine der Logik. Wieviele Wahrheiten verdeckt man denn nicht vor sich selber, nicht weil man nicht

genug und nicht gut genug über sie nachdenkt, sondern weil man sie sich nicht eingestehen möchte? Am heikelsten aber sind immer jene Dinge, die einen selber betreffen. Über diejenigen Dinge, die einen nichts angehen, kann man leicht viel reden. Aus diesem Grund tendiere ich manchmal dazu, so manches wissenschaftliche Werk oder Sachbuch ein wenig geringzuschätzen...

So ein Buch möchte ich jedenfalls nicht schreiben: das hier soll eine Arbeit sein, die man erfahren und spüren kann, und es soll eine Arbeit sein, bei der man sehen kann, daß ein ganzer Mensch hinter ihr steht, und zwar ein ganzer Mensch auch mit seinen Lächerlichkeiten und Beschränkungen.

Meine Sexualität ist nun sicher eine Beschränkung; auch mache ich als sexueller Mensch keine gute Figur. Ich habe mit meiner Sexualität Erfahrungen gemacht und dabei erfahren müssen, daß das eben so ist. Ich hatte das ja vorher nicht erwartet und war dann verblüfft, daß das mit der Sexualität sich als eine so große Enttäuschung herausgestellt hat. Wenn ich nun darüber nachdenke und mit mir auf einen grünen Zweig kommen möchte, so ist es mir vor allem anderen wichtig, einen Punkt genau zu sehen oder möglichst gut sichtbar zu machen: Für die Gesellschaft bin ich ein „junger Mann“ von mehr oder minder gutem Aussehen und größerer oder kleinerer Attraktivität, aber jedenfalls ein Mensch *mit* einer Sexualität, die durchaus bei passender Gelegenheit dann und wann zur Ausübung kommen könnte. Ich aber will dieser „junge Mann“ nicht länger sein, weil ich immer nur ausschließlich Erfahrungen gemacht habe, die der Möglichkeit des „Junger-Mann-sein-Könnens“ widersprechen. Ich für mich kann bei dieser problematischen Sache Sexualität nur so auf einen grünen Zweig kommen, wenn es mir gelingt, es ganz klar zu sehen, daß ich außerhalb des sexuellen Bereichs lebe, daß ich immer außerhalb desselben gelebt habe und es jedenfalls nicht für wahrscheinlich, ja nicht einmal für leicht möglich halte, irgendwann einmal in ihn hineinzukommen und Anschluß zu finden – Anschluß an eine moderne Gesellschaft, die aufgeklärt ist und angeblich keine sexuellen Restriktionen kennt, eine aufgeschlossene Gesellschaft ohne Komplexe, in der ein jeder Mensch einen freien und selbstbewußten Umgang mit seiner Sexualität ausübt.

In unserer Zeit kann man über alles reden – auch über Sex. Wir sind nicht mehr so verklemmt wie früher, sondern pflegen einen selbstbewußten Umgang mit unserer Sexualität. Nicht im Traum könnten wir

es uns heute mehr vorstellen, in einer früheren Zeit zu leben, als die sexuellen Restriktionen und die gesellschaftlichen Sanktionen noch schärfer waren. Wir fühlen uns wohl in unserer Zeit, sexuell jedenfalls.

Wer Probleme hat mit seiner Sexualität, schreibt an die Frau Doktor Gerti Senger, die nun auch eine Sendung im öffentlich-rechtlichen Fernsehen hat und alle Fragen mit großem Ernst und Einfühlungsvermögen beantwortet. „Der Erwin aus Wien schreibt mir: Immer wenn ich mit meiner Frau schlafe, bekomme ich eine verstopfte Nase. Kann es sein, daß ich gegen meine Frau allergisch bin?“ „Nein“, sagt die Dr. Gerti Senger, „es gibt tatsächlich Schwellkörper in der Nase, die beim Geschlechtsverkehr mit anschwellen können. Das ist ganz normal. Wenn sie nach dem Höhepunkt wieder abschwellen, sind Sie nicht gegen Ihre Frau allergisch.“

Dr. Gerti Senger im Fernsehen vermittelt mir mit die Vorstellung von einer allgemeinen Haltung großen Verständnisses gegenüber Sexualität, die mich heillos verwirrt. Schwul und lesbisch zu sein scheint heute schon politisch korrekter zu sein als meine bescheidene Heterosexualität. Sado-Maso, Bondage, für alle möglichen Themen und Perversionen wird Verständnis aufgebracht; man hat Interesse an allen Eigenheiten dieser wundervollen Sexualität, die unser Leben bereichert und breitet es genüßlich schwatzhaft mit Talkgästen vor den Zuschauern aus. Was mich daran so irritiert, ist dasselbe, das mich schon damals an der (immer noch existierenden) „Liebe, Sex und Zärtlichkeit“ – Seite in der Jugendzeitschrift „Bravo“ irritiert hatte (und das ist immerhin eine Instanz, denn durch diese Seite des Dr. Sommer werden die Kids aufgeklärt): Man scheint das größte Verständnis für die Sexualität im allgemeinen und für die sexuellen Bedürfnisse eines jeden Individuums aufzubringen, aber ich habe trotzdem niemals glauben können, daß irgend jemand auch für *meine* Sexualität Verständnis hat!

Wenn ich mich um eine Frau bemühe und von ihr abgelehnt werde, dann bin ich allein. Es ist das die Erfahrung, die ich immer wieder im Zusammenhang mit Sexualität und Gesellschaft gemacht habe, über die ich immer wieder habe nachdenken müssen – und die mich auf die Idee gebracht hat, niemand habe in Wirklichkeit Verständnis für meine Sexualität. Aber schon allein wie und in welchem Ausmaß die Sexualität durch ein solches Erlebnis zu *meiner* Sexualität geworden ist, halte ich für erstaunlich und deshalb beschreibenswert: Man nimmt aus irgendeinem Grund an, daß sich Männer gern für Männer halten.

Mir ist das immer als sehr problematisch und nicht wirklich als ein erstrebenswertes Ziel erschienen. Punkt eins: „Richtige“ Männer gibt es ja nur Hollywoodfilmen – diese dort gesehenen Vorbildfiguren waren mir aber allesamt immer sehr unsympathisch gewesen. Punkt zwei: Im wirklichen Leben heißt Mann-sein-Wollen deshalb, in meinem Leben einen Hollywood-Mann zu imitieren, wobei vor allem eines ins Auge springt, nämlich der Unterschied zwischen mir und dem Hollywood-Mann. Mit einem Wort, Mann-sein-Wollen war für mich immer gleichgesetzt mit dem Vorstellen einer defizitären Erscheinung oder mit einem Wort: mit Witzfigur-Sein; nun, das war ich ohnehin schon, da brauchte ich mich nicht noch extra zu bemühen. Daran kann man nun vor allem sehen, daß es sich durchaus um etwas Problematisches handelt, wenn es um die männliche Identität von Männern oder ihr Männlich-Sein geht.

Ebensowenig war eindeutig klar, ob ich mich mit meinem sexuellen Trieb identifizieren sollte. Da war ein Trieb, und ich würde mich mit ihm auseinandersetzen haben – soviel war mir sofort klar, als ich in der Pubertät mit meinem Sexualtrieb in der Form, wie ich ihn heute noch ertragen muß, Bekanntschaft machte. Aber es handelte sich bei diesem Trieb einfach in keinster Weise um ein intimes Gefühl; daher war Identifikation überhaupt nicht selbstverständlich. Ich habe ein großes Bedürfnis danach, in der Zeit nach Freud solche Unterschiede zu erwähnen, die es angeblich gar nicht gibt: wenn ich ein Mädchen hübsch gefunden und mich in sie verliebt habe, dann war das eine Emotion von völlig anderer Qualität als meine sexuelle Lust oder das Erlebnis von erotischer Attraktion. Daher habe ich mich mit dem ersteren identifizieren können – und mit dem zweiten nicht. Das Gefühl der Liebe kannte ich schon von früher: es ist zart, zärtlich und differenziert, es will den anderen Menschen bei sich haben, ihn umarmen, streicheln. Die Emotion der Sexualität ist in der Pubertät neu hinzugekommen und von ihrer Qualität her war sie der pure Gegensatz zum Liebesbedürfnis: der sexuelle Trieb ist hart, aggressiv, undifferenziert. So hatte ich meinen Charakter aber überhaupt nicht aufgebaut gehabt. Der Sexualtrieb paßte also überhaupt nicht dazu. Die Forderung, mich mit meinem Sexualtrieb zu identifizieren, welcher ich mich durch die Gesellschaft in unausgesprochener, selbstverständlicher Weise ausgesetzt fühle, wäre mir gerade so erschienen, wie mich mit meinem Alkoholrausch identifizieren zu sollen. Mit einem Wort,

mein Sexualtrieb ist mir, ebenso wie mein eventueller Alkoholrausch, immer mehr als eine Beeinträchtigung meiner Persönlichkeit, denn als ein Persönlichkeitsmerkmal erschienen. Nur daß es sich mit dem Sexualtrieb nicht so einfach verhält wie mit dem Alkohol: vom Alkohol kann man sich fernhalten; beim Sexualtrieb hingegen besteht die Möglichkeit, daß er vielleicht leichter zu ertragen ist, wenn man ihn dann und wann befriedigt.

Wie dem auch sei, wenn ich mich um eine Frau bemühe und sie mich zurückweist, dann weist sie mich zusammen mit meiner Sexualität zurück, für die ich mich aber überhaupt nicht verantwortlich fühlen möchte. Soviel ist mir schon in der Pubertät klar gewesen: von meiner Persönlichkeit her kann ich mich mit meiner Sexualität nicht identifizieren, aber ich könnte mich vielleicht mit ihr in einem passenden Umfeld anfreunden, das heißt wenn eine verständnisvolle Frau oder überhaupt eine sexualfreundlich eingestellte Menschenumgebung zwischen mir und meiner Sexualität vermittelt. Verständnis von der Sorte habe ich bei Frauen und bei meinen Zeitgenossen insgesamt aber immer vermissen müssen. Die ärgste Zuspitzung dieser Verständnislosigkeit bezüglich Sexualität konnte ich jedoch immer wieder in der Ablehnungssituation erleben: es ist das eben nicht nur eine einfache Ablehnung! Zusätzlich ist es gerade so, als ob die Frau sagen würde: das ist *Deine* Sexualität! Laß mich mir ihr in Ruhe! Behalte sie für Dich!

Und da würde ich immer gerne schreien: Nein, das ist nicht meine Sexualität! Das könnte, vielleicht, unter Umständen, wenn Du willst, meine Sexualität werden, aber bisher ist es bloß eine einfache, dumme Beeinträchtigung meiner Lebensqualität, wie ein aufgeschundenes Knie vielleicht (mit dem identifiziere ich mich ja auch nicht), nur viel lästiger. Aber die jeweilige Frau hätte sicher kein Verständnis für mich. Sie hat mir den Rücken zugekehrt und mir meine Sexualität aufgesetzt wie einen Kübel mit Wasser – und hier stehe ich nun: allein und wie ein begossener Pudel.

Ich habe also gesagt, daß ich mich eventuell mit meiner Sexualität identifizieren könnte, wenn es eine aufgeschlossene Umwelt gäbe, Menschen, die für meinen Sexualtrieb als Schwäche und Folter meiner Person Verständnis hätten und die was mit meinem Sexualbedürfnis anzufangen wüßten. Ja, aber leben wir denn nicht in einer Welt, in der alle für Sexualität Verständnis haben und ein jeder/eine jede seine/

ihre Sexualität selbstbewußt und lustvoll praktiziert? Leben wir denn nicht in einer Gesellschaft, die derart für alles Sexuelle aufgeschlossen ist und so um jedes noch so kleine sexuelle Pflänzlein besorgt ist, daß man sogar meinen könnte, wenn ich sonst schon keine Frau finde, dann würde sich doch zumindest die Frau Dr. Gerti Senger höchstpersönlich meiner armen Sexualität annehmen und sich um sie kümmern, bis es ihr wieder ein wenig besser geht, ebenso wie sich die Edith Klinger um die armen Hunderln und Katzerln kümmert. Aber wie immer tief ich meine Erwartungen schraubte, von den Mit-Frauen in meiner Lebensumwelt wurde gar nichts erfüllt. Was soll das, dachte ich, zuerst tun alle so, als ob sie auf meine Sexualität gewartet hätten und jetzt ist ihnen nichts unangenehmer und widerwärtiger als sie? Überall ist Sexualität angesagt, aber sobald ich ankomme, ist man so keusch wie es die ärgsten sexuellen Restriktionen der Kirche zu ihrer Zeit nicht zustande gebracht haben.

Eines sollte also einmal klar sein: in einer solchen Welt, in der ich solche Erfahrungen wie die eben angedeuteten mache, werde ich mich nie mit meiner Sexualität identifizieren können.

Womit wir zum eigentlichen Thema kommen können: Der Sexualtrieb hat von einer bestimmten Perspektive aus betrachtet doch wieder eine Gemeinsamkeit mit dem Liebesgefühl, nämlich, es ist eine sozialer Trieb, der sich auf andere Menschen richtet und die Menschen zueinander hindrängt (oder drängen würde).

Die *Sozialität* des Menschen ist in der Sozialwissenschaft ja durchaus eine große Frage. Früher einmal setzte man sie als den Ursprung alles Gesellschaftlichen an und sah in ihr das, was die Gesellschaft zusammenhält; heute hält man nicht mehr soviel von dieser Interpretation: Leute wie Bernard de Mandeville haben eindrucksvoll gezeigt, daß auch die *Asozialität* des Menschen zur Gesellschaftsbildung beiträgt; Soziologen wie Luhmann weisen darauf hin, daß die menschliche Sozialität auf jeden Fall immer zu instabil für dauerhafte soziale Formen wäre und daß die Gesellschaft andere Mittel und Wege für ihre Systembildung finden kann.

Aber auch wenn wir die Idee aufgeben, daß die Sozialität des Menschen die Gesellschaft zusammenhält, so möchten wir doch gerne wissen, wie weit es mit ihr her ist, denn sie ist jedenfalls verantwortlich für die Entstehung und den Erhalt unserer persönlichen Beziehungen. Für uns Einzelmenschen also ist die menschliche Sozialität

von immenser Bedeutung; ebenso sind es die sozialen Triebe des Menschen. Und im Sexualtrieb hätten wir nun einen sozialen Trieb par excellence vor uns, der die Menschen geradezu mit rücksichtsloser Gewalt zusammenreibt. Schließlich ist er eines der allerstärksten Bedürfnisse im Menschen.

Ich habe aber den Eindruck, daß der Sexualtrieb viel mehr zum Zusammenhalt der Gesellschaft beiträgt, als zur Entstehung zwischenmenschlicher Beziehungen. Selbst wenn ich jetzt einmal nicht mich als Maß der Dinge nehme, glaube ich sagen zu können, daß die Wiener Gastwirtschaft geschlossen zusperren könnte, wenn es die Sexualität nicht geben würde. Von den Sexshops will ich ja gar nicht reden, aber auch der Bekleidungshandel würde sich ohne die Sexualität der Menschen auf einen Bruchteil seines heutigen Umsatzes reduziert sehen. Was ich glaube sehen zu können, ist: wir ziehen uns schön an, um schön zu sein, parfümieren uns ein, gehen fort und ziehen durch die Lokale – und was ist dann? – Meistens nichts! Ich meine damit ja nur, die Leute gehen ja nicht wegen dem Bier ins Café Alt Wien. Die Gastwirtschaft ist überhaupt die größte Scheinwirtschaft und Augenauswischerei, denn wenn die Lokale nur Essen und Getränke anzubieten hätten, dann würde sie niemand besuchen. Die Menschen scheinen also von ihrer Sexualität in die Lokale getrieben zu werden und dort finden sie dann fast immer nicht, was sie gesucht haben: einen Sexualpartner. Sie wissen das auch mit der Zeit und gewöhnen sich daran, aber es bleibt ihnen ja trotzdem nichts anderes übrig, als es immer wieder zu versuchen, auch wenn sie die Hoffnung schon seit Jahren aufgegeben haben – und das ist es, wovon die Gastwirtschaft eigentlich lebt.

Ich glaube ja nicht, daß alle Menschen so wenig Sex haben wie ich. Im Gegenteil, ich habe mehrere Bekannte, bei denen ich durchaus den Eindruck habe, daß sie so etwas wie ein „Sexualleben“ haben. Ich habe nur den Eindruck, wenn der Hunger ebenso schwierig zu befriedigen wäre wie der Sexualtrieb, dann wären die meisten Leute so dünn wie Striche. (Dick aber wäre fast keiner.) Aber ich bin durchaus geneigt, den Sexualtrieb mit der Körperfülle der Menschen in Verbindung zu sehen und glaube, daß viele essen, um ihren Sexualtrieb zu befriedigen – ich übrigens auch.

Aber ich will nicht anderer Leute Sexualleben oder ihr sexuell motiviertes Verhalten kritisieren. Was mich wundert ist, daß manche

Menschen es unter diesen Bedingungen überhaupt zu einem Sexualleben bringen. Vor einem solchen Menschen mit Sexualleben stehe ich staunend da: wie ist das möglich: Ich kann bei den Frauen nichts richtig machen – und dieser Mensch hat nicht nur eine von diesen Beziehungen, von denen man nicht sagen kann, ob sie wirklich aus Freiheit oder doch eher aus Not und Unfreiheit entstanden ist, sondern ein regelrechtes Sexualleben mit den Sexualpartnern, die er sich selber aussucht. Nun gut, sicherlich hängt das von den individuellen, vor allem körperlichen Qualitäten ab, die dieser Mensch mitbringt. Es kann jemand so attraktiv sein, daß er überall, wo er hinkommt, die größte Anziehungskraft auf seine Mitmenschen ausübt, auf die sie dann auch spontan reagieren. Es ist überflüssig zu sagen, daß ich nicht zu dieser Sorte Menschen gehöre. Das heißt, eigentlich erhalte ich in bezug auf meine Körperlichkeit gewöhnlich überhaupt nie positive Rückmeldungen. Ich verstehe, daß man sich mit den negativen Rückmeldungen zurückhalten wird und sie nicht ausspricht, solange ich es nicht herausfordere. Wenn ich also von dieser je unmittelbaren Erfahrung körperlicher und personaler Akzeptanz meines Wesens durch die anderen ausgehen würde, dann würde ich mich in mein Schneckenhaus zurückziehen und nie mehr wieder heraus schauen.

Das wäre, naiv gedacht, ja durchaus richtig: Wenn ich niemandem gefalle, dann will ich doch auch niemanden mit mir belästigen! Wenn ich das wissen kann, daß ich niemandem gefalle, dann ist das richtig. Aber kann ich das wissen? Andere Männer versichern mir, ähnliche Erfahrungen gemacht zu haben. Es komme nicht so sehr auf die äußerliche Schönheit an, man müsse eine Frau durch das, was man tut, für sich gewinnen. Manche gehen dabei soweit zu behaupten, wie gut ein Mann aussehe, sei völlig irrelevant, schön müßten die Frauen sein, Männer hingegen interessant. Aber auch Frauen erzählen mir davon, wie abstoßend sie es finden würden, wenn ein Mann ein eitler Schönlingsling oder ein Muskelprotz ist. Immerhin müssen sie dann aber doch noch mindestens eine Viertelstunde über ihn reden: „Hast Du den gesehen?“

Wie soll ich mit all dem nun umgehen? Ich wäre ja tatsächlich der naive Mensch, der die allereinfachste Interpretation der Wirklichkeit für die wahrscheinlichste hält und sich sagt: Ich bekomme in meinem Leben nie Zeichen des Interesses von Seiten der Frauen, also wird es wohl so sein, daß ich ihnen nicht gefalle. Ich bin mir nun aber ziem-

lich sicher, daß es sich nicht so verhält. Das heißt, ich bin mir nicht dessen sicher, doch irgendwelchen Frauen zu gefallen, ich bin mir nur dessen sicher, daß es sich in der Realität mit dem Zeigen von Sympathie und Interesse nicht so einfach abspielt, wie meine Naivität sich das ausmalt. Wenn die Welt sexuell also so ist, wie sie aussieht, dann muß ich mich aus ihr zurückziehen. Aber man sagt mir – und alle jungen Männer werden ja, soweit meine Erfahrung reicht, so sozialisiert –, die Frauen täten ja nur so, als ob sie kein Interesse hätten. Sie täten das, um sich selber interessant zu machen. In Wirklichkeit warten sie ja auf mich! Es sei also in meiner Eigenschaft als Teil der männlichen Wohnbevölkerung dieses Landes an mir, Annäherungsversuche zu unternehmen und mein Glück zu versuchen.

Mit diesem eigenartigen Kommunikations- oder Rollenanspruch, der da möglicherweise an mich gestellt ist, habe ich nun aber wirklich niemals zurecht kommen können. Der Grund dafür ist ganz einfach der, daß mir immer auch die Möglichkeit sehr plausibel erschienen ist, daß die Frauen wirklich nichts von mir wollen und mich als körperlich oder von meinem charakterlichen Wesen her inakzeptabel für eine sexuelle Partnerschaft empfinden. Diese Möglichkeit muß man aber vergessen, wenn man versucht, eine Frau „aufzureißen“, weil man sich ansonsten die Basis des eigenen Selbstvertrauens untergräbt. Demgemäß sind männliche Avancen ja auch meistens entweder ein aggressives Sticheln oder ein verschrecktes Stammeln, während eher selten eine menschenwürdige Verhaltensweise gelingt. Natürlich wird auch in der Annäherungssituation das Verhalten des Mannes seinem Charakter zugeschrieben, von dem es allerdings viel weniger bestimmt ist als durch die Absurdität der Situation selber. Die Bewältigung dieser absurden Ansprechsituation ist für mich ebenso wie für andere Männer, die sich noch nicht vor ihr in den sicheren Hafen einer jahrelangen Beziehung gerettet haben, das tägliche, harte Brot des sexuellen Lebens. Ich muß mich um Frauen bemühen, die allem Anschein nach nichts mit mir zu tun haben wollen, weil genau diese ihre Verhaltensweise angeblich – trotz Emanzipation – gesellschaftlicher Brauch ist. Von mir wird darauf als Reaktion eine Aktivität des hartnäckigen und originellen Bedrängens erwartet, welches bei der „richtigen“ Frau, im „richtigen“ Moment und vielleicht Erfolg zeitigen würde, so haben es mir jedenfalls viele Gesprächspartner beiderlei Geschlechts und jedes Alters in vielen Diskussionen immer wieder versichert.

Ich rekapituliere: Wir leben also in einer sexuell sehr aufgeschlossenen Welt. Überall wird ein mehr oder weniger ehrliches Verständnis für sexuelle Bedürfnisse vorgebracht und ausgedrückt. Es müßte von daher eine sehr große Wahrscheinlichkeit für einen nicht ganz schönen aber auch nicht absolut häßlichen Menschen wie mich geben, in dieser Gesellschaft mit Sexuellem in Berührung zu kommen. So dachte ich, ging los, und erlebte das komplette Gegenteil. Eine sicherlich schon sechzig Jahre alte Frau, die ich einmal in einem Schanigarten in Hütteldorf kennenlernte, wollte von mir sexuelle Dienste. Aber Frauen meines Alters schienen mir immer bar jeglichen Bedürfnisses hinsichtlich meiner Person zu sein. Warum sollte ich dieses offensichtliche Fehlen von Interesse- und Sympathiebezeugungen also nicht ernst nehmen und eine Wahrheit darin sehen? Die Frauen wollen mich eben nicht. Es dürfen eben nicht alle mitspielen im großen Zirkus der Sexualität! Nun aber sagt man mir, das sei eine Täuschung, in Wirklichkeit gebe es schon manche Frauen, die mit mir zusammensein wollen würden, und ich hätte sogar die Möglichkeit, diesen ihren Willen herauszufinden; allerdings müßte ich „die Initiative ergreifen“, weil die Frauen das meistens nicht tun.

Allein, man hat mich wohl nicht davon überzeugen können. Ich bin bis auf weiteres – das heißt solange sich die Frauen mir gegenüber so verhalten wie bisher – der festen Ansicht, daß sie mich nicht leiden mögen. Ich halte es dennoch immer auch noch für wahrscheinlich, daß die Agenten meiner Sozialisation an sich durchaus recht haben, die mich davon unterrichtet haben, daß es in diesem Gebiet des menschlichen Lebens nicht einfach bloß den individuellen Ausdruck der eigenen Wünsche und Sympathien gibt, sondern ein soziales Arrangement, welches in für mich sehr schwammiger und verwirrender Weise die Vorstellungen regelt, wie diese Kommunikation zwischen den Geschlechtern zu geschehen habe, denn ich sehe immer nur Männer die Initiative ergreifen und habe auch in Gesprächen mit Mit-Männern mitbekommen, daß es sich hier wohl irgendwie im einen allgemeinen Konsens handelt.

Man darf also angeblich Frauen ansprechen, Annäherungsversuche machen und sie zu sexuellen Handlungen einladen, das heißt man darf es nicht nur, es ist sogar erwünscht, ja Pflicht, wenn man als Mann überhaupt zu was kommen will. Aber ich habe immer das Gefühl gehabt, daß das möglicherweise vielen oder manchen anderen Männern

erlaubt ist, aber nicht mir. Ich habe es tatsächlich niemals geschafft, ein Wirklichkeitsverständnis und Selbstverständnis aufzubauen, in dem es mir so, wie es mir gelehrt worden ist, als möglich, erlaubt, normal oder gar als erwünscht erschienen wäre, Frauen mit dem Ziel sexueller Handlungen anzusprechen und Annäherungsversuche bei Frauen zu unternehmen.

Unlängst am Schwedenplatz ist mir wieder anhand einer kleinen Begebenheit, die ich beobachtet habe, aufgefallen, was der Grund dafür sein könnte: Drei Burschen, die offensichtlich schon ziemlich betrunken waren, machten sich auf der Straße an zwei Mädchen heran. Alle Teilnehmer an der Szene waren wohl so zwischen fünfzehn und siebenzehn Jahre alt. Die Burschen quatschten die Mädchen provokant an, worauf die Mädchen sie rüde und mit grobem Wortgebrauch abweisen. Sie taten das mit sehr angewiderten Blicken, die zu sagen schienen: Mit so Besoffenen wie Euch geben wir uns gar nicht ab! Die Burschen wurden daraufhin noch aggressiver und versuchten noch hartnäckiger, sich an die beiden Mädchen anzuhängen und sie ins nächste Lokal mitzunehmen. Das verstärkte wiederum die Abwehr der Mädchen, die sehr böse dreinschauten, ein paar Kraftausdrücke gebrauchten und das Weite suchten. Danach war es kurz still bei den Burschen, dann kam ein kurzer Fluch über die „Weiber“ und am Ende beschlossen sie weiterzugehen, um sich an diesem Abend, wenn sie schon keine Mädchen kennenlernen konnten, wenigstens ordentlich anzusaufen.

Ich aber mußte mir in der Situation, als ich die angewiderten Blicke der beiden Mädchen sah, eingestehen, daß ich, wenn ich nun einer dieser drei Burschen gewesen wäre, diese Situation nicht durchgestanden hätte. Mir waren diese angewiderten Blicke, mir war die ganze ekelhafte Situation so unerträglich, daß ich als einer von ihnen sofort weggegangen wäre.

Mir war aber auch die Dynamik der Situation bewußt, weswegen ich zum Schluß kommen mußte, daß es schon ein ansehnliches Maß an Unsensibilität und Aggression braucht, um Frauen „aufzureißen“. Bei Männern, die solche Eigenschaften in der Aufrißsituation umsetzen können, kann ich mir vorstellen, daß es ihnen – im Gegensatz zu mir – möglich sein wird, Frauen anzusprechen. Solche Männer werden wohl auch nicht das Gefühl haben können, daß es ihnen gar nicht erlaubt wäre, Frauen anzusprechen, so wie es mir ergeht, ebenso wie

sie, vermute ich, auch in der von mir beobachteten Begebenheit am Schwedenplatz nicht mehr als einen ganz alltäglichen Vorgang sehen würden. Denn daß die beiden Mädchen die drei betrunkenen Burschen als widerwärtig empfanden, mag zwar auf den ersten Blick recht verständlich erscheinen. Auf den zweiten Blick aber wird klar, daß zur Beurteilung der Sache ein größerer Kontext herangezogen werden muß.

Auf den zweiten Blick erscheint es mir sehr verständlich, daß die drei Burschen so schwer alkoholisiert waren, *weil* sie von den Mädchen abgelehnt wurden, nicht von diesen (beiden) natürlich, von ihnen auch, aber auch schon von allen anderen, die sie am selben Abend zuvor hatten kennenlernen wollen und dann auch noch von eigentlich überhaupt allen Mädchen. Auch sprach aus diesen angewiderten Blicken der Mädchen nicht einfach nur Ablehnung; Ablehnung hätte sich auch ohne angewiderten Gesichtsausdruck kommunizieren lassen. Vielmehr waren das verurteilende Blicke. Sie drückten ein Werturteil der beiden Mädchen über diese drei Burschen aus, das vernichtend war, denn es besagte, daß sie diese drei Burschen für nicht beachtenswert hielten, für Menschen zweiter Klasse gleichsam, mit denen sie, Mädchen von ihrer Qualität, sich nicht weiter abgeben würden. Die Burschen ihrerseits ließen sich nicht gerne verurteilen. Deshalb waren sie so provokant und so besoffen: es galt, dieses vernichtende Urteil, (wobei sie sicherlich schon mehrere Urteile von der Sorte an diesem Abend hatten über sich ergehen lassen müssen), das zu erwarten gewesen war, an sich gleichsam abgleiten zu lassen, und das versuchten sie zu erreichen, indem sie sich in der Weise absurd verhielten, wie ich es beobachten konnte. Denn durch ihre Betrunkenheit und ihr provokantes Verhalten verminderten sie ja offenbar absichtlich ihre Chancen, mit den beiden Mädchen bekannt zu werden. Aber ein wenig Würde muß man sich ja doch schließlich bewahren.

Was mir in dieser Situation aber vor allem ins Auge gesprungen ist, das ist diese riesige Macht, die das Urteil der angewiderten Blicke über die Burschen hatte. Dieses war offensichtlich verletzend. Woher kommt diese Macht der beiden Mädchen, über die drei Burschen Urteile fällen zu können? Wie kommen sie zu dieser Macht? Und woher kommen diese Aggressionen und die Grausamkeit, mit der diese Kommunikation ausgefochten worden war?

Im Ganzen gesehen handelte es sich offenbar um eine Art Doppelbinderfalle. Die Burschen wollten tatsächlich Mädchen kennenlernen,

erwarteten aber mit großer Wahrscheinlichkeit von ihnen abgelehnt zu werden und verspürten die Notwendigkeit, sich gegen diese Ablehnung durch Alkohol und provokantes Verhalten zu verteidigen. Die Mädchen wollten an diesem Abend vielleicht eventuell auch Burschen kennenlernen, aber diese sollten nett sein und ihnen gefallen. Diese drei Betrunkenen aber kamen überhaupt nicht in Frage. Mit ihnen wollten sie nicht einmal reden; also setzten sie zur Verstärkung ihrer Ablehnung noch die angewiderten Gesichtszüge auf. Diese angewiderten Blicke aber hatten die Burschen erwartet: sie galt es auszuhalten; auf sie war das ganze Manöver zugeschnitten. Nun bleibt nur eine Frage übrig: Warum ist es so wichtig, angewiderte Blicke auf sich zu ziehen und sie zu ertragen? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn man versucht, in der Vorstellung diese Doppelbinderfalle aufzulösen: man kann sich ja – abstrakt – eine Situation vorstellen, in der ein Mensch an einem anderen Menschen sexuelles oder kommunikatives Interesse nimmt. Das Einfachste und Vernünftigste wäre es dann, sich diesem Menschen vorsichtig und unaufdringlich zu nähern und die eigenen Wünsche bekanntzugeben. Bei Anzeichen von Ablehnung aber sieht man die Zwecklosigkeit weiteren Beharrens ein und zieht sich wieder zurück: Vielleicht klappt es ein anderes Mal oder bei einem anderen Menschen. Ich glaube, im Grunde würden wir uns doch alle eine solche Situation ungefähr so wie in diesem abstrakten Schema vorstellen. Warum war es also notwendig, daß diese drei Burschen dermaßen heftig und brutal auf die Mädchen krachten? Ich glaube, der Grund dafür liegt darin, daß in jener Haltung des sich vorsichtigen Heranwagens und bei Ablehnung sofort sich Zurückziehens etwas vorausgesetzt ist, das in der Situation zwischen den Geschlechtern teils ganz anders ist und teilweise einfach gar nicht existiert: Ich meine damit *ein Mindestmaß an Gegenseitigkeit*.

Gehen wir den Fall noch einmal durch: Jemand nimmt Interesse an einem anderen Menschen und nähert sich ihm an; dann wird er vom anderen Menschen zurückgewiesen. Es kann nun der Fall sein, daß es sich um kein so wichtiges Anliegen gehandelt hat, sodaß es dem Ansprechenden leicht möglich ist, von seinem augenblicklichen Interesse auf unbestimmte Zeit ganz abzusehen oder es gar überhaupt zu vergessen. Es kann beispielsweise sein, daß ich augenblicklich den Drang verspüre, in eines anderen Menschen Zeitung das Kinoprogramm nachzusehen, aber dieser Mensch läßt mich nicht in seine Zei-

tung schauen. In dem Fall ist mein Anliegen sicherlich von so geringer Dringlichkeit und Unbedingtheit, daß ich möglicherweise in ein paar Minuten schon ganz vergessen habe, daß ich überhaupt was von diesem Menschen wollte.

Im Falle eines sexuellen Anliegens verhält es sich sicherlich nicht so. Das sexuelle Verlangen treibt den Menschen mit Gefühlen, die so schmerzhaft wie Peitschenhiebe sind, zum anderen Menschen hin – deshalb habe ich gesagt, daß es im Falle der Kommunikation zwischen den Geschlechtern zum Teil anders ist als in meinem sehr abstrakt-allgemeinen Beispiel.

Nehmen wir jetzt aber an, es handle sich bei dem sich Annähernden um einen, der von einem so unbedingten und dringlichen Bedürfnis wie dem sexuellen angetrieben ist. Muß es in dem Fall gleich ebenso dramatisch werden wie in der von mir beobachteten Szene am Schwedenplatz? Ich glaube nicht, denn der Ansprecher könnte im Fall einer Ablehnung diese Ablehnungsäußerung voll- und ernstnehmen; er könnte nämlich damit rechnen, bei anderer Gelegenheit einmal selber von einem anderen Menschen angesprochen zu werden und diesem Wunsch eventuell nicht entsprechen zu wollen, beziehungsweise wird er es auch selber bei anderer Gelegenheit wieder wagen, einen anderen Menschen im Sinne seines sexuellen Ziels anzusprechen. Diese Aussicht läßt immerhin Hoffnung.

Ich weiß allerdings noch nicht, ob man das schon gut versteht, wenn ich es nur so andeute. Was ich meine, ist, den Mund einmal sehr voll genommen, daß *meine Welt und mein Leben mir unversehrt erhalten bleiben*, auch wenn ich in einer Ansprechsituation, die auf kommunikativer Gegenseitigkeit beruht, in meinem Wunsch frustriert werde. Ich kann mir erstens sicher sein, daß es bei der Ablehnung meines Wunsches mit „rechten Dingen“ zugegangen ist, also nicht irgendein böses Spiel mit mir gespielt worden ist, dessen Regeln ich nicht verstehe; zweitens kann ich mir sicher sein, daß meine Frustration dieses Wunsches auf diese bestimmte Situation beschränkt bleibt, ein anderer Mensch bedeutet daher für mich ein neues Spiel, bei dem ich wieder alle Chancen habe; drittens bleibt durch alles dieses auch mein Wunsch unbeschadet, weil ich weiß, daß ich ihn zwar in dieser Situation und mit diesem Menschen nicht habe erfüllen können, daß ich aber grundsätzlich in einer Welt lebe, in der ich imstande bin, für diesen Wunsch eine Erfüllung zu finden; und viertens bleiben mir, wenn

mir mein Wunsch intakt erhalten bleibt, auch meine Welt und mein Leben unverletzt erhalten, über welche ich ja nun nicht verzweifeln muß, weil ich weiterhin in der Lage bin, daran zu glauben, daß sie mir die Wunscherfüllungen, die sie mir versprechen, zwar nicht heute, dafür aber ein anderes Mal gewähren werden. Und damit kann ich leben.

Im Fall der drei Burschen und der zwei Mädchen sehe ich die Voraussetzung eines Mindestmaßes an kommunikativer Gegenseitigkeit aber nicht gegeben, und das hat gravierende Folgen für „Welt und Leben“. Die drei Burschen wissen, daß sie nicht von Mädchen angesprochen werden, auch dann nicht, wenn diese tatsächlich Interesse an ihnen haben sollten. Damit fällt eine wichtige Stütze von Gegenseitigkeit schon einmal um. Es bleibt ihnen also schon von daher gar nichts anderes übrig, als immer weiter Mädchen anzusprechen, jedenfalls wenn sie einen sexuellen Kontakt anstreben. Das tun sie auch, werden aber immer abgelehnt. Sie können nun nicht wirklich wissen, weswegen sie abgelehnt werden, ob die Ablehnungsursache im augenblicklichen Lustzustand des jeweiligen Mädchens liegt, ob sie selber nicht der „richtige Typ“ für das Mädchen sind oder ob sie das falsche Annäherungsprogramm gewählt haben. Sie können also nicht wirklich wissen, was eigentlich gespielt wird. Aber wenn sie Enttäuschungen um Enttäuschungen und Ablehnungen um Ablehnungen vor sich herschieben, dann wird mit der Zeit die genaue Ursache ohnehin irrelevant, und die drei Burschen reduzieren die Komplexität der Möglichkeiten, indem sie sagen: Egal wie wir uns verhalten, die Mädchen mögen uns ohnehin nicht!

Das mag vielleicht gar nicht in der Form und so absolut stimmen, wie sich die Burschen das vielleicht gedacht haben, es ist aber innerhalb dieses gesellschaftlich angelegten kommunikativen Clinchs nicht zu lösen: bei kommunikativer Asymmetrie tendiert die in der Situation erlebte Frustration dazu, sich über die Grenzen der Situation hinaus auszuweiten und die ganze Stadt oder das ganze Weltbild zu überwuchern. Man braucht sich nur vorstellen: Wenn wir in einer Gesellschaft leben würden, in der auch Frauen Männer ansprechen, dann würden auch diese drei Burschen ihrerseits manchmal von Mädchen angesprochen werden, dann könnten sie merken: Halt, es gibt ja doch auch Mädchen, denen auch wir gefallen – ein Großteil ihrer Frustration und ihrer Enttäuschung wären damit mit einem Schlag weg (– und damit

der Großteil der Gründe für die provokativen und rücksichtslosen Annäherungen). Aber dieser Fall ist nicht gegeben.

Das Dumme in unserer Gesellschaft ist: man wird abgelehnt – aber man kann nicht wissen warum; ja, man kann noch nicht einmal wissen, wie man diese Ablehnung nun hinnehmen soll, denn da gibt es folgendes Problem: Wenn wir in einer Gesellschaft leben würden, welche auf kommunikativer Gegenseitigkeit beruht, dann könnte man die Ablehnung durch einen anderen Menschen für voll nehmen und sich damit zufrieden geben. Die in ihrem Leben bislang noch kurze, aber doch schon vorhandene Erfahrung, hat die drei Schwedenplatz-Burschen aber bereits darüber belehrt, daß sich das beim anderen Geschlecht nicht so verhält: Mädchen sind oft am Anfang zickig und dann muß man geschickt sein, um sie „herumzukriegen“. So geschickt sind unsere jungen Jäger aber noch nicht. Sie sind nicht geschickt genug, nicht schön genug, nicht sportlich genug, nicht wichtig genug in der Schule, und sie haben auch nicht männliches Selbstvertrauen genug, um imstande zu sein, ein Mädchen zu „kriegen“. Mit einem Wort, wenn sie von den Mädchen abgelehnt werden, dann muß es an der Minderqualität aller dieser ihrer Eigenschaften liegen. In einer Kommunikationssituation, in der man nicht auf die Vollwertigkeit der Ablehnungssäußerung bauen kann, wird diese Äußerung also hinterfragbar, aber ohne daß man wirkliche Anhaltspunkte hätte für das, wonach man sucht. Man ist nur verunsichert und zweifelt. Man ahnt, daß da noch dieses und jenes andere hinter dieser Ablehnung stecken muß, was mir die ablehnende Frau aber verschweigt. Die Frustration die von einer solchen Ablehnung verursacht wird, ist gleichsam wie ein Krebs, der zu wuchern beginnt und nach der Situation, in welcher das Wollen Ausdruck findet, gleich auch die restlichen Gefühle des Wollenden, ja seine ganze Persönlichkeit befällt. Die Ursache dafür ist dieser Zweifel, für den sich in der Atmosphäre kommunikativer Gegenseitigkeit keine Veranlassung ergeben würde: Sie lehnt mich ab; aber lehnt sie mich vielleicht nicht nur als Sexualpartner, sondern auch als Mann, als Mensch, überhaupt ab? Sie lehnt mein sexuelles Begehren ab, aber lehnt sie es vielleicht deshalb ab, weil sie eigentlich alle meine anderen Begehren, meine Wünsche und Ängste, meine Eigenschaften und meinen Lebensstil ablehnt? Und schließlich: sie lehnt mich in ihrer Person ab, aber lehnt sie mich nicht eigentlich

im Namen aller Frauen ab, weil sie mich wegen einer meiner Eigenschaften ablehnt, welche allen Frauen mißfällt? Was die eigentliche Ursache der Ablehnung ist, ist völlig gegenstandslos, was dagegen wichtig ist, ist zu sehen, wie die Ablehnung gleichsam Gift in das Leben des Abgelehnten schüttet, welcher dann auch wirklich gleichsam mit Vergiftungserscheinungen herumrennt.

Ich muß noch einmal auf diesem Punkt des kommunikativen Mindestgleichgewichts bestehen, damit man vollständig verstehen kann, wo genau und warum ich hier den Hund im Geschlechterkampf zwischen diesen fünf jugendlichen Schwedenplatzbesuchern begraben vermute: unter einem kommunikativen Mindestgleichgewicht würde ich grundsätzlich nur verstehen wollen, daß ich es erwarten kann, daß mir der andere Mensch schon sagen wird, was er von mir will, wenn er etwas von mir will. In einer gesellschaftlichen Sexualordnung, in der die Männer die angreifende Seite und die Frauen die abwehrende Seite bilden, ist diese Grundbedingung aber nicht erfüllt. Ich kann davon ausgehen, daß es mir eine Frau gerade nicht (von selber – das wäre nämlich das, worauf es ankommt) zu verstehen geben wird, auch wenn sie was von mir will. Diese grundsätzliche Asymmetrie hat nun aber auch Folgen auf den Rest der möglicherweise stattfindenden Kommunikation. Wenn ich es mit einer Sorte Menschen zu tun habe, von der ich nicht annehmen kann, daß sie ebenso wie ich *aktiv* ihr Begehren verfolgt – wie soll ich dann die Willensbekundungen dieser Sorte Menschen einschätzen? Ich kann diese Willensbekundungen nicht ganz für voll nehmen. Ich meine damit nicht, daß das „Nein!“ einer Frau nicht auch für mich ganz „Nein!“ bedeuten würde, sondern nur dies: in diesem „Nein!“ drückt sich bloß ein abwehrender Wille aus, nur eine Hälfte des menschlichen Willens also. Was aber ist mit der anderen, der positiven Hälfte? Was will sie eigentlich? Was ist mit dem Wollen dieser Frau und wie drückt es sich aus?

Aber vielleicht versteht man es noch besser, wenn ich es in ein Bild fasse. An sich würde ich es erwarten, daß in dem Fall, wenn ein anderer Mensch Interesse an mir zeigt, wir uns aufeinander zu bewegen. Ich gehe meine Schritte auf ihn zu, und dieser andere Mensch bewegt sich ebenfalls auf mich zu. Aufgrund seiner sich mir nähernden Schritte kann ich mit großer Sicherheit auf das Interesse dieses Menschen schließen, nicht auf die Art des Interesses, aber auf die Vorhandenheit. Nun scheint es aber genau diese Schritte-auf-mich-zu im Fall der Frau-

en nicht zu geben. Jedenfalls ist es das, was ich immer wieder erlebe und das, was ich überall beobachten kann, wenn ich sehe, daß Männer Frauen ansprechen, *weil* sie annehmen, nicht von ihnen angesprochen zu werden. Die Frau bewegt sich also nicht auf mich zu, sondern bleibt, wenn ich mich einen Schritt auf sie zu bewege, entweder stehen oder geht einen Schritt zurück. Und nun kommen wir den kommunikativen Absurditäten, die aus dieser verhängnisvollen Haltung entstehen, schon näher: Bei einem anderen Menschen, der stehenbleibt, wenn ich mich auf ihn zu bewege, könnte ich vielleicht auf etwas Neugier und die Abwesenheit von Furcht schließen, ich würde aber Interesse an mir ausschließen. Dementsprechend werde ich mich dann verhalten, weil ich Gleichgültigkeit nicht gerade anziehend finde. Bei einer Frau aber, die aus Prinzip und gesellschaftlicher Sitte nicht näherkommt, muß das Stehenbleiben für das Näherkommen sprechen. Das muß notgedrungen zu Mißverständnissen führen; denn vielleicht ist sie ja in Wirklichkeit einen Schritt zurückgetreten, aber mir war das nicht so deutlich, und dann stürze ich zwei Schritte vor und falle ins Leere. Oder aber ich bin noch nicht nahe genug gewesen, damit mein Näherkommen als solches, das heißt als Annäherungsversuch von ihr wahrgenommen worden ist, in dem Fall hatte ihre Bewegung nichts mit meiner zu tun (was ich aber nicht wissen kann), und ich muß noch einen Schritt näher und es abermals versuchen. Möglicherweise aber kann auch ein Rückschritt der Frau eine Einladung zum Näherkommen bedeuten. Wer kann das bei einem Menschen, von dem nicht zu erwarten ist, daß er auf mich zukommen würde, schon wissen? Mit einem Wort, die Willensbekundungen der passiven Kommunikationsseite sind überhaupt nicht eindeutig zuzuordnen und zwar weder in Bezug auf Einladung/Ablehnung, noch in Bezug darauf, worauf genau sie eigentlich antworten: Lehnt mich die Frau überhaupt ab, weil ich „nicht ihr Typ“ bin, oder lehnt sie mich nur jetzt ab, weil sie gerade keine Lust auf mich hat, oder habe ich bloß ein falsches Wort gesagt? Aus diesem Grund behaupte ich, diese Willensbekundungen können nicht für „voll“ genommen werden.

Das ist eine Regel mit genau einer Ausnahme: Wenn die Ablehnung definitiv wird und sich in eindeutigen, grantigen Worten und dem zitierten „angewiderten Gesichtsausdruck“ manifestiert. In diesem Fall ist nicht dieses oder jenes Einzelne an der Ablehnung schuld, sondern alles – und der Ansprecher ist derjenige, der dieses „alles“ als

Einheit verkörpert: alles an ihm ist schuld an der Ablehnung – damit ist er abgeurteilt.

Dieser „angewiderte Gesichtsausdruck“ ist also nicht mehr bloß nur eine Ablehnung, sondern eine vollständige Verurteilung, und die Tatsache, daß die Gründe für diese Ablehnung nicht mit-kommuniziert werden, macht die Sache nur noch schlimmer! (Die Mädchen sagen vielleicht: Mit Euch Besoffenen gehen wir nicht mit. Aber die Burschen werden natürlich nicht glauben, daß das der wahre Grund ist.) Die drei Burschen wissen also nur, daß etwas mit ihnen nicht in Ordnung ist oder nicht gut genug ist, aber nicht was. Sie wissen aber, daß es *im Vergleich zu anderen* Burschen nicht gut genug ist. Und sie wissen zuletzt, daß sie nicht in der Lage sind herauszufinden, worum genau es sich eigentlich handelt. Das macht bitter.

Aus zwei Quellen zieht die ablehnende Äußerung ihre beinahe mystische Macht: erstens greift die Ablehnung die ganze Person des Ansprechers an. Weil der Ansprecher nicht wissen kann, was an ihm schuld an der Ablehnung ist, wird immer mehr alles an ihm schuld daran – damit kann man nicht gut leben. Zweitens aber erhält die bestimmte Ablehnung dieser drei Burschen durch diese zwei Mädchen ihre entscheidende Verstärkung daraus, daß sie *im Einklang* mit der Ablehnung durch alle anderen Mädchen geschieht. (Das ist ein Zusammenhang, der den zwei Mädchen natürlich verborgen bleiben muß, obwohl sie ihn sich denken könnten. Für sie ist ihre Ablehnung ein singulärer Vorfall, für die drei Burschen aber ist es eine Schon-wieder-Ablehnung.) Aus diesen beiden Gründen hat sogar die Ablehnung durch diese beiden zufällig getroffenen Mädchen für die drei Burschen etwas richtiggehend Identitätsbedrohendes und Existenzgefährdendes: es macht sie zu Verlierern (und zwar im Vergleich zu anderen männlichen Jugendlichen).

Es sieht damit geradezu so aus, als ob das weibliche Geschlecht durch seine passive Kommunikationseinstellung auch in unserer emanzipierten Zeit immer noch das Patriarchat stützt und erhält: indem die Frauen es verweigern, selber aktiv auf die Männer zuzugehen, aber dann doch manche „an sich heranlassen“ und andere nicht, machen sie aus manchen „Siegertypen“ und aus anderen „Verlierer“. Darin besteht ihre Macht. Das sind dann „Sieger“, die nicht wissen, warum sie „gewonnen“ haben und einfach glauben, so „tolle Hechte“ zu sein, daß sie nicht mehr in die Versuchung kommen werden, über sich sel-

ber zu reflektieren und sich infrage zu stellen: als Resultat erhält man einen selbstgerechten und rücksichtslosen Männertyp. Und dann gibt es „Verlierer“, die nicht wissen, warum sie „verloren“ haben und die aus diesem Grund bitter und böse werden, da sie meinen, um etwas betrogen worden zu sein, was ihnen ebenso wie allen Menschen zu- steht – ein wenig Anerkennung und Zuneigung von anderen Menschen.

Noch einmal: die Ablehnung durch die zwei Mädchen wird erst durch die „angewiderten Blicke“ und die grantigen Worte definitiv. Dann aber ist sie nicht mehr bloß eine einfache Ablehnung, welche die Burschen vielleicht noch hätten akzeptieren können, sondern eine existentielle Bedrohung, eine regelrechte Aburteilung, die sie nicht mehr akzeptieren können. Zur Aburteilung wird die Ablehnung aber vor allem durch ihren Informationsmangel: es drückt sich in dieser Ablehnung nur das aus, was die beiden Mädchen *nicht* wollen, aber nicht das, was sie schon wollen. Genau das hätte aber die Burschen wahrscheinlich interessiert. (Und genau das hätten sie wohl auch gerne von allen übrigen Mädchen gewußt, welche sich aber durch ihre Passivität mit den beiden angesprochenen Mädchen gleichsam in eine Reihe stellen und denselben Informationsmangel auf die ganze möglicherweise erreichbare Mädchenschaft der Stadt ausdehnen.) Die drei Burschen haben also in einem ersten Schritt das Nicht-Wollen der Mädchen erfahren. Das Wollen der Mädchen aber wird ihnen nicht kommunikativ zugänglich, sondern nur mittelbar, indem sie beobachten, daß andere Burschen in dieser Samstagnacht im Gegensatz zu ihnen schon Erfolg haben. Ich will damit sagen: die drei Burschen sind durch das ablehnende Urteil der Mädchen um nichts gescheiter geworden, aber auf sich selber zurückgeworfen und deminfolge auf die Beobachtung ihrer selbst im Vergleich mit jenen Burschen, die erfolgreicher sind als sie selber. Oder ich könnte auch sagen: Anstatt durch die Kommunikation mit den Mädchen aus dem Konkurrenzkampf mit dem Rest der Männerwelt herausgelöst und dadurch erlöst zu werden, sehen sich die Burschen durch diese tatsächlich stattfindende, aber defekte Kommunikation, welche sie überhaupt nicht darüber aufklärt, was sie wirklich für die Mädchen sind, zurückgeworfen in den männlichen Konkurrenzkampf, der nach dem bekannten Prinzip funktioniert: ich erkenne mich im Vergleich mit dem Mann, der besser ist als ich, der das erreicht, was mir versagt bleibt. Das ist aber genau der Status quo, den wir Patriarchat nennen: intolerante und rück-

sichtslose Männer, die nur ihren eigenen Vorteil sehen können und nicht fähig sind zu Toleranz und Einfühlsamkeit, so wie das die feministische Ethik in der Nachfolge von Carol Gilligan verlangt. In dieser am Schwedenplatz beobachteten Begebenheit als ein Beispiel für einen vielfach stattfindenden Vorgang bin ich durchaus geneigt, eine mögliche Wurzel des vielgerügten Patriarchats zu sehen. Die drei Burschen haben eine Kommunikation gestartet, welche gescheitert ist. Gescheitert ist sie vor allem, weil die Burschen außer der banalen Tatsache der Zurückweisung keine weitere Information darüber, wie sie von den Mädchen gesehen werden, aus ihr gewinnen haben können. Dadurch sind sie weltanschaulich ganz auf sich selber zurückgeworfen worden. Die Brücke zum anderen Geschlecht ist durch diese gescheiterte Kommunikation – und nicht durch die Ablehnung – absolut und unüberwindbar geworden. Die Sehnsucht nach dem anderen Geschlecht ist damit eigentlich schon unsinnig geworden. Umso schlimmer also ist es, daß sie trotzdem nicht vergeht. Was bleibt, ist, daß ich sehe, wie dieser Grobian und jener aufdringliche Angeber bei den Frauen Erfolg hat, ich aber nicht. Die Frauen sagen mir nicht, wie sie mich haben wollen, was bleibt mir also übrig, als mich an solchen Vorbildern zu orientieren?

Es gibt neben der Informationspleite, welche die Burschen durch die Ablehnung der Mädchen erleiden, welche ihnen ja nur sagt, daß sie ihnen unsympathisch sind, aber nicht warum, noch eine weitere Ursache für die Frustration und das provokative Verhalten der Burschen, die ich nachtragen muß. Es ist das eine Sache, die sich aus dem Vorhergehenden von selber ergibt und eigentlich leicht einzusehen ist. Umso verwunderlicher ist es, daß sie nie ausgesprochen wird. Wenn die Ablehnungskommunikation informationstechnologisch gesehen ärmlich ist, so wird eine Information ja doch mit allem Nachdruck vermittelt: die Ablehnung selber als eine Antipathiebekundung. Sie wird mit solchem Nachdruck vermittelt – sie muß ja auch mit großem Nachdruck vermittelt werden, um ernstgenommen zu werden –, daß sie, wie ich gesagt habe, zur Beurteilung oder gar Aburteilung des Gegenübers wird. Auch in diesem Zusammenhang ist es interessant, die kommunikative Asymmetrie zwischen den Geschlechtern zu beachten: Durch sie wird deutlich, daß die Männer in unserer Gesellschaft immer wieder solche Urteile über sich ergehen lassen müssen, das heißt immer, wenn sie Frauen ansprechen. Hingegen haben sie

kaum jemals die Möglichkeit, selber ihre Sympathie- oder Antipathiebekundungen gegenüber Frauen loszuwerden. Denn das Ansprechen einer Frau durch einen Mann kann ja nicht selber als eine Sympathiebekundung gewertet werden. Schließlich ist ein richtiger „Aufreißer“ gezwungen, *alle* Frauen anzusprechen, bei denen er sich Chancen ausrechnet und nicht nur diejenigen, die ihm sympathisch sind. Das wissen natürlich auch die Frauen. Da müßte es schon viel mehr Freiheit und viel weniger Not (nicht nur in der Bedürfnissituation der Männer, sondern auch in den gesellschaftlich vorgegebenen Kommunikationsbedingungen) geben, damit Männer in der Lage wären, ausschließlich diejenigen Frauen anzusprechen, die ihnen gefallen. Umgekehrt ist das Nicht-Ansprechen einer Frau durch einen Mann auch keine ernstzunehmende Antipathiebekundung. Er könnte sie nicht bemerkt haben, sich nicht getraut haben, gerade mit was anderem beschäftigt gewesen sein, verheiratet und treu sein, keine Lust haben etc.. Im Gegensatz dazu ist die Ablehnung durch die Frau eine sehr definitive und gewichtige und – wie gesagt – rein negative Beurteilungsbekundung. Der Mann erfährt: diese Frau will mich nicht! Und von anderen, um die er sich ebenfalls bemüht, erfährt er dasselbe. Er erfährt sich als ungeliebt, unattraktiv, ausgestoßen und verurteilt. Das kann durchaus das Bedürfnis erwecken, auch den Frauen einmal die Antipathie auszudrücken und „mit auf den Weg zu geben“. Das aber ist nicht möglich; außer man tut es explizit! Wir leben in einer Gesellschaft, in der Frauen Männer beurteilen, aber nicht umgekehrt. (Ich habe übrigens von einem geübten Aufreißer, der es gewohnt ist, viele Frauen pro Samstagnacht anzusprechen, erfahren, daß er immer ungefähr jede zehnte Frau nur anspricht, um sie dann anzuschreien und aufs Wüdeste zu beschimpfen. So wirft er die Last des Aburteilungs-Schlammes von sich ab – und gibt ihn wieder zurück.) Auch im Fall der drei Burschen vom Schwedenplatz sehe ich eine Vorstufe zu einem solchen expliziten Urteils-Befreiungsverhaltens.

Die drei Burschen – um endlich mit diesem Beispiel zu einem Ende zu kommen – sind mit solchen und ähnlichen unerfreulichen Tatsachen natürlich vertraut. Ich bräuchte ihnen also nichts zu erzählen. Es ist nun aber so, daß sich aus derlei einschränkenden Umständen ausweglos ihre Lebenssituation festlegt, mit der sie zurechtkommen oder die sie wenigstens irgendwie ertragen müssen. Das heißt also in erster Linie, daß auch, wenn sie sich all dessen bewußt sind, was ich bisher

vorgebracht habe, ihnen auch weiterhin nichts anderes übrigbleibt, als Mädchen anzuquatschen – jedenfalls wenn sie die Hoffnung nicht aufgeben wollen, eine Freundin zu finden. Zweitens heißt es, daß man jedes Mal eine über die Rübe bekommt, wenn man abgelehnt wird – und das tut weh. Ansprechen also müssen sie weiterhin und wenn es im Laufe einer fortgeschrittenen Aufrißnacht am Schwedenplatz so weit gekommen ist, daß sie ohnehin nicht mehr so sehr an ihren möglichen Erfolg glauben, noch daran, daß es auch davon abhängt, wie sie sich verhalten, wenn sie Mädchen ansprechen, dann führt das verständlicherweise leicht zu einer Haltung des: „Von den beiden dort holen wir uns auch noch eine Abfuhr!“ Mit der grundsätzlich aktiven Kommunikationshaltung der männlichen Seite verbindet sich in diesem Fall die defensive Einstellung der *Vorwegnahme der Zurückweisung*: die ganze Sache läuft plötzlich verkehrt herum. Sobald die Aufreißerverzweiflung eintritt, ist es plötzlich nicht mehr so, daß die drei Burschen die zwei Mädchen ansprechen und dann die zwei Mädchen die Burschen ablehnen, sondern aus der Sicht der Burschen ist es so, daß sie die Mädchen ansprechen, obwohl sie eh schon wissen, daß sie abgelehnt werden werden. Aus ihrer Sicht sind sie gleichsam schon abgelehnt, und es dreht sich nur mehr darum, die Mädchen trotzdem noch anzuquatschen und das möglichst provokativ, um ihnen dadurch verständlich zu machen, daß eine Ablehnung durch sie ihnen nichts ausmacht (– was natürlich nicht stimmt). Aber sie wollen eben das Ablehnungsurteil gewissermaßen gleich beim Ansprechen zurückgeben. Und hier liegt auch die eigentliche Ursache, warum die Burschen sich so provokativ verhalten haben.

Nur wenn man alles zusammen sieht, sieht man auch die Doppelbinderfalle in ihrem ganzen Umfang, welche eben nicht nur aus den drei Burschen und den zwei Mädchen besteht, sondern auch aus allen sonstigen Mädchen, von denen die Burschen glauben, abgelehnt zu werden und aus allen Burschen, die sich ebenso verhalten (müssen) wie diese drei, weil sie dieselben Erfahrungen mit Mädchen machen. Das Abgelehnt-Werden durch die gesamte Mädchenwelt ist für die Burschen zur eigentlichen Ursache für das Ansprechen dieser beiden Mädchen geworden (– und gleichzeitig auch Ursache für die grantige Art dieses Ansprechens). Die beiden Mädchen werden von den Burschen von vornherein auch in die Gruppe der ihnen ablehnend gegenüberstehenden Mädchen eingeordnet – und sie bestätigen diese Prophezeiung

in fabelhafter Manier. Die Abwehr der Mädchen steigert die Angriffswut der Burschen und das, mit fortschreitender Zeit und Alkoholisierung, ins Aggressive und Absurde; die übertriebene und verzweifelte Angriffswut der Burschen wiederum veranlaßt die Mädchen zur Abwehr. Und sie alle, die Teilnehmer dieser kleinen, absurden Begebenheit, können überhaupt nicht verstehen, was da mit ihnen passiert, weil sie das jeweilige Verhalten dem Charakter des anderen Agierenden zuschreiben: Das sind blöde, aggressive Burschen! Und das sind eingebildete, blöde Weiber! In was für einer unsinnigen Welt leben wir eigentlich? Und bei diesem verrückten Spiel soll ich mitmachen?

Immerhin kann ich sagen, daß mir sowas nicht passieren kann, nicht deshalb, weil ich gescheiter wäre als die drei Burschen, denn auch wenn man gescheiter ist und diese Doppelbinderfalle durchschaut, kann man sie als einzelnes männliches Individuum nicht auflösen (es sind ja die allgemein geteilten Erwartungshaltungen an das Verhalten von Männern und Frauen, die diese Falle entstehen lassen und nicht die konkreten Individuen), sondern weil ich zum Gegenteil hin tendiere. Ich tendiere dazu, von allen Frauen, die mich nicht ansprechen und sich nicht um mich bemühen, zu denken, daß sie mich nicht mögen. Das sind dann insgesamt wahrscheinlich mehr als drei Milliarden Frauen, von denen ich mich ungemocht fühle. Diese Haltung meinerseits ist zwar höchstwahrscheinlich nicht realistisch, aber gibt es auf einem solchen Gebiet, wo einem so viele Informationen fehlen, daß man sich kein fundiertes Bild vom Sachverhalt machen kann, überhaupt einen realistischen Standpunkt? Die These, daß mich alle Frauen, solange sie mir nicht das Gegenteil beweisen, nicht mögen, mich vielleicht unattraktiv und als Mann nicht akzeptabel finden, erscheint mir immerhin realistischer als die These, daß es manche Frauen gibt, die schon auf mich stehen und ich in der Lage wäre, mittels häufiger und origineller Annäherungsversuche diese Frauen aus dem Heuhaufen herauszufinden. Mein Kriterium ist hierbei ein ganz praktisches: ich kann mit dem Erfordernis der Annäherungsversuche nicht leben. Ja, mehr noch, ich empfinde diese Annäherungsversuche als entwürdigend. Falls das der Job ist, den die Männer in unserer Gesellschaft eben machen müssen, weil ihn sonst niemand machen will, dann sollte es dafür Gewerkschaften geben, die die Arbeitsbedingungen überwachen.

Um zu erklären, warum ich Annäherungsversuche für entwürdigend halte, muß ich wieder ganz am Anfang anfangen. Am Anfang gibt es

zwei Möglichkeiten: Entweder es verhält sich mit den Frauen so, wie ich es tatsächlich tagtäglich wahrnehme, das ist: sie kümmern sich nicht um mich und interessieren sich nicht für mich. In dem Fall ist das Thema schon wieder zu Ende, denn dann will ich auch nichts von ihnen. Hier geht es nicht weiter, versuchen wir also wieder die andere Möglichkeit. Die andere Möglichkeit war die, daß manche Frauen schon gerne mit mir zusammenkommen wollen würden, aber es in unserer Gesellschaft so geregelt ist, daß sie nicht selber die Initiative ergreifen würden und damit der schwarze Peter der sexuellen Annäherung mir zugeschoben ist. Daß das wirklich ein „schwarzer Peter“ ist, das will ich jetzt erklären.

Ich habe meinen „Sextext“ begonnen mit der These, daß wir heute alle die größte Verständnisbereitschaft für die Sexualität im allgemeinen und für die abstrusesten Bedürfnisse und Probleme eines jeden Einzelnen haben, daß aber niemand Verständnis speziell für *mein* sexuelles Bedürfnis hätte. Es scheint das gesellschaftliche Verständnis fürs Sexuelle ein allgemeines zu sein, welches sich immer, wenn es notwendig erscheint, vor dem konkreten Fall verwehrt. Ich sehe das in einem Zusammenhang damit, daß ich in meinen Annäherungsversuchen von den Frauen immer abgelehnt worden bin, und ich sehe diesen Zusammenhang deshalb, weil mir die „Aufrißsituation“ einen unglaublichen, ambivalenten Charakter zu haben scheint. Der Annäherungsversuch an eine Frau scheint *mir* von der Gesellschaft verboten zu sein, und zwar in Form eines Trick 22! Ein „Trick 22“ ist so definiert, daß jemand zwei Handlungsmöglichkeiten angeboten bekommt, aber eine davon ist verboten. Aber wie immer der Handelnde sich entscheidet, er wird immer die verbotene Option treffen – er ist also von vornherein der Angeschmierte. Es funktioniert aber auch so, indem man jemanden beispielsweise unter zwei Gesetze stellt, ein allgemeineres und eine konkretere Bestimmung. Das allgemeine Gesetz sieht sehr vorteilhaft für das Individuum aus, aber die konkrete Bestimmung, die im allgemeinen Gesetz aufgehoben ist, ist sehr nachteilig. Wohin immer sich das Individuum nun wendet, um sich zu beklagen, es wird immer auf das andere verwiesen: von der konkreten Bestimmung wird es auf den Großmut und die Güte des allgemeinen Gesetzes verwiesen, und vom allgemeinen Gesetz, auf das sich das Individuum berufen will, wird es auf die harte, konkrete und nachtei-

lige Bestimmung zurückverwiesen. Das konkrete Individuum ist also wieder angeschiert und zwar ganz gleichgültig, wie es sich verhält.

Im Bereich der sexuellen Annäherung im Speziellen stelle ich mir das so ähnlich vor wie es bei Kafkas Tür des Gesetzes, zu der der Mann vom Lande kommt, funktioniert. Auch das ist eine Art Trick 22: Der Mann vom Lande befolgt im guten Glauben ein Gesetz und erfährt am Ende, daß es der Sinn dieses Gesetzes gewesen wäre, gebrochen zu werden. Am Ende der Geschichte erfährt der Mann nämlich vom Türhüter, daß er ihm nicht gehorchen und auf den Zutritt zum Gesetz warten, sondern anstattdessen versuchen hätte sollen, an ihm durch List oder Gewalt vorbeizukommen. Wäre der Mann vom Lande durch die Türe hindurch gekommen, so wäre sein Eintritt erlaubt gewesen, da er aber draußen geblieben ist, ist ihm der Durchgang durch die Tür verboten geblieben. (Die andere Hälfte dieses Trick 22 hätte darin bestanden, daß der Mann vom Lande es tatsächlich versucht hätte, mit Gewalt am Türhüter vorbeizukommen, es aber nicht geschafft hätte. In dem Fall hätte ihn der Türhüter wahrscheinlich mit dem Hinweis, daß er ihm befohlen hatte zu warten, für sein Vergehen bestraft.)

Ähnlich scheint es sich beim Annäherungsversuch, den ein Mann bei einer Frau unternimmt, zu verhalten: gelingt er, dann ist er erlaubt gewesen. Gelingt er nicht, dann war er offenbar verboten, ist moralisch tadelnswert und wird von der Gesellschaft sanktioniert!

Dass das so ist, gibt unsere Gesellschaft aber nicht zu. Es wird allgemein so getan, als seien Annäherungsversuche erlaubt, ja sogar allgemeiner Usus – und gerade darin besteht ja auch die im Gegensatz zu früheren Zeiten so große Toleranz unserer Gesellschaft im Bereich des Sexuellen. Wir leben, will man der gesellschaftlichen Eigenwerbung Glauben schenken, in einem Zeitalter der etwas flauen „freien Liebe“. Um die freie Liebe á la Woodstock zu praktizieren und uns mit verschiedenen Sexpartnern im Schlamm zu wälzen, sind wir heute ein wenig zu faul geworden – und müde von der Arbeit – aber prinzipiell wäre es möglich. Die gesellschaftliche Strömung der „sexual correctness“ geht sogar so weit, genaue Regeln dafür anzugeben, was man tun darf und was nicht, um die sexuelle Freizügigkeit politisch korrekt auszuleben – und wenn man diese Regeln befolgt, dann darf man schon der freien Liebe huldigen. Als ein Mensch, der immer alles richtig machen will, habe ich mich natürlich sofort auf die „sexuell correctness“ gestürzt, um dann aber einsehen zu müssen, daß das al-

les in der Praxis ganz anders funktioniert. Die „sexuell correctness“ stellt sich ja geradezu vor, ich könnte eine Frau fragen: „Willst Du mit mir ins Bett gehen?“, und sie sagt dann „Ja.“ oder „Nein.“, und wenn ich ihre Entscheidung akzeptiere, dann verhalte ich mich sexuell korrekt. Meine Frage war dann „in Ordnung“, so als ob das gleichsam die gesellschaftlich erwünschte Verhaltensweise meinerseits wäre. Tatsache aber ist, daß niemand – außer einem Schwedenplatzbesucher in sehr spätem und alkoholisierten Zustand – so etwas einfach so zu einer Frau sagt und daß das auch keine praktikable Methode ist, um eine romantische oder erotische Stimmung zu erzeugen. Wie gesagt, das tut auch niemand, ich wäre also, wenn ich mich so verhielte, der einzige, der das täte. Noch absurder als diese Regeln der „sexuell correctness“ wäre dann nur mehr ich, der sie auch befolgt.

Auch die Regeln der „sexuell correctness“ scheinen mir etwas vorzusetzen, was in der Wirklichkeit nicht passiert, nämlich daß mein sexuell korrektes Verhalten von den Frauen angenommen wird und gleichzeitig, daß sexuell nicht korrektes Verhalten anderer Männer von ihnen aus ebendiesem Grund abgelehnt wird. Genau das Gegenteil aber passiert: Mich wollen sie trotz meines sexuell korrekten Verhaltens nicht und andere Männer wollen sie nicht nur trotz ihres sexuell nicht korrekten Verhaltens, sondern sogar weil sie deren Verhalten vielleicht besonders anziehend finden. (Ich will damit nicht sagen, daß die Frauen Machomänner wollen. Es gibt unterschiedliche Frauen, die Unterschiedliches wollen. Es gibt aber eben auch Frauen, die Machomänner bevorzugen.) Das sind sehr alltägliche Erfahrungen. Mit einem Wort: „sexuell correctness“ funktioniert nicht, weil die Frauen diejenigen Männer wollen, die sie wollen und diejenigen nicht wollen, die sie nicht wollen – und weil sie überhaupt nicht bereit sind, bei einem, den sie nicht wollen, eine Ausnahme zu machen, nur weil er sich sexuell korrekt verhält.

Die Eigensinnigkeit des weiblichen Wollens führt dazu, daß „sexuell correctness“ nicht funktionieren kann. „Sexuell correctness“ ist ein zu anspruchsvolles und fragiles soziales Arrangement. Ich hätte mich ja gern an eine solche Regelung gehalten, wo ich nichts falsch machen kann, aber wie es aussieht, muß man zu den gewohnten einfacheren, aber stabileren Verhaltensnormen zurückkehren. (Was nicht heißt, daß man deshalb nicht trotzdem immer noch das Gerede von der „sexuell correctness“ im Ohr hätte. Es gibt durch sie nun eben nur

noch einen Grund mehr, aus welchem man etwas falsch machen kann: Man kann auch gegen die „sexuell correctness“ verstoßen und dafür verurteilt werden.) Die herkömmlichen Verhaltensnormen aber konstruieren die Annäherungssituation so, daß die Entscheidung, ob ein Annäherungsversuch eines Mannes legitim ist oder ob er die Rechte und die Würde der Frau verletzt hat, bei der angesprochenen Frau liegt. Akzeptiert sie das, was der Mann an Annäherungsverhalten vorgelegt hat, und mag es auch machohaft bis gewalttätig sein, dann wird niemand aus dem sozialen Umfeld der beiden etwas sagen: Sie sind ja nun ein glückliches Paar (von außen gesehen jedenfalls). Lehnt die Frau aber den Annäherungsversuch des Mannes ab, dann hat der Mann neben dem Schaden auch noch das Unrecht. Das heißt nicht notwendigerweise, daß er auch soziale Sanktionen zu spüren bekommt, sondern nur, daß er sich nicht beklagen sollte, weil er sich latent in einer Unrechtsposition befindet, während die Frau ihm gegenüber mit ihrem Willen im Recht ist.

Es wird hier also für den abgelehnten Mann von der Gesellschaft ein Trick 22 konstruiert, indem zur in der heutigen Gesellschaft bereits einschlägigen Unterscheidung „sexuell korrektes Verhalten/sexuell nicht korrektes Verhalten“ die zweite Unterscheidung „öffentlicher Bereich/privater Bereich“ quer gelegt wird. Das funktioniert dann so: es gibt die Vorstellung vom sexuell korrekten Verhalten, aber da sich die, ich weiß nicht in welcher amerikanischen Universität festgeschriebenen Gesetze der „sexuell correctness“ nicht allgemein durchgesetzt haben, weiß man eigentlich nicht genau, worin es besteht. Was bleibt, ist also eine ziemlich inhaltsleere Vorstellung vom sexuell korrekten Verhalten, welche aber doch sozial wirksam ist, denn ein Mann, dem der Vorwurf des sexuell nicht korrekten Verhaltens gemacht wird, sieht sich alsbald der allgemeinen Verurteilung durch sein soziales Umfeld ausgesetzt. Die Männer werden also im Bereich des sexuellen Verhaltens latent kriminalisiert. Verurteilung und Sanktion werden aber nur im öffentlichen Bereich getätigt, und die Frau hat die Macht durch ihre Zustimmung zum sexuellen Angebot des Mannes diesen aus dem ungeschützten öffentlichen Bereich in den privaten Bereich der Partnerschaft zu retten. Das heißt, obwohl, objektiv gesehen, auch das Verhalten dieses Mannes vielleicht tadelnswert wäre, wird die Sache an ihm von der sozialen Moral nicht ausjudiziert, weil es hier ja keine Klägerin und damit auch kein moralisch verurteilens-

wertes und sozial sanktionierenswertes Verhalten gibt. Umgekehrt kann die Frau den Annäherungsversuche unternehmenden Mann durch ihre Ablehnung in den Bereich des Öffentlichen hinausstoßen, wobei mit Öffentlichkeit eigentlich nur gemeint ist, daß der Mann allein ist und sich nur aus diesem Grund anscheinend alle anderen Menschen, die diese Geschichte mitbekommen haben, veranlaßt fühlen, ihn zu verurteilen. In dem Fall sind sich alle ihre Freundinnen plötzlich einig: ja, wenn sich ein Mann so verhält, dann disqualifiziert er sich von selber! Und auch alle Männer glauben plötzlich zu wissen: mit so einem Verhalten kann man bei keiner Frau ankommen! Dabei wissen die Männer gar nicht, mit welchem Verhalten sie bei einer Frau ankommen können, und die Frauen akzeptieren bei der nächsten Gelegenheit dasselbe Verhalten, das sie beim letzten Mal verurteilt haben.

Wir sind hiermit also wieder bei einer sozial etablierten Asymmetrie zwischen den Geschlechtern. Wir hatten schon zuvor das soziale Gesetz: Männer sprechen Frauen an, Frauen aber überlassen die Initiative den Männern. Das soziale Gesetz, das ich jetzt behandeln möchte, könnte vielleicht lauten: *derjenige, der etwas will, macht sich schuldig, derjenige, der nichts will, hat immer recht*. Ja, idealiter gilt dieses soziale Gesetz für beide Geschlechter. Auch wenn eine Frau etwas von mir will und ich nichts von ihr, bin ich im Recht. Aber realiter gilt das Gesetz fast ausschließlich für Männer (denn welche Frau will schon was von mir – und zeigt es auch?) Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, daß nichts zwischen zwei Menschen passiert, solange das nur einer von den beiden will, das heißt es ist solange nichts dagegen einzuwenden, solange dadurch nicht der Annäherungsversuch selber mit Schuld überhäuft wird. Aber eben diese Bedingung scheint mir nicht gewährleistet zu sein: *Wenn ich einen Annäherungsversuch bei einer Frau unternehme, dann bin ich in Gefahr, über und über mit Schuld bekleckert zu werden*. Und das scheint mir doch einigermaßen gegen das Bild von der sexuell toleranten Gesellschaft zu sprechen.

Wenn es sich also so verhält, wie ich das beschrieben habe, dann wäre der genaue Ablauf eines Annäherungsversuchs vielleicht ungefähr so zu beschreiben: Der Mann, der eine Frau anspricht und einen Annäherungsversuch unternimmt, verletzt damit ein soziales Gesetz. Das heißt, eigentlich verletzt er noch kein Gesetz, aber da man nicht genau wissen kann, worin „sexuell korrektes“ Verhalten besteht, begibt er sich mit seinem Annäherungsversuch auf vermintes Gebiet –

und wäre also selber schuld, wenn da eine Bombe hochgeht. Von daher ist sein Annäherungsversuch durchaus mit einer Regelüberschreitung gleichzusetzen. Jetzt ist der Ball bei der Frau. Sie hat zwei Möglichkeiten: Entweder sie akzeptiert seinen Annäherungsversuch und holt ihn wieder in den legalen Bereich zurück. Oder sie lehnt ihn ab und macht dadurch das Illegitime seines Handelns ausdrücklich.

Diese Perspektive mag zwar im Vergleich zu den herrschenden Diskursen sehr ungewöhnlich erscheinen, ich denke aber, daß sie sehr kohärent ist und auch nach außen hin, zu anderen Arten sozialen Verhaltens, anschlussfähig. Es käme deshalb jetzt darauf an, diese Erfahrung, die ich immer wieder mache, wenn es mir in den Sinn kommt, einen Annäherungsversuch bei einer Frau zu starten, zu vertiefen. Hier fällt mir zuerst ein, daß dieser Regelbruch, den ich im Annäherungsversuch sehe, ja parallel oder in einer Reihe zu sehen ist mit anderen sozialen Regelbrüchen. Wenn ich beispielsweise in einem Lokal stehe und, wie alle anderen auch, stundenlang schweigend dastehe und vor mich hinstarre, dann scheint dieses Schweigen ein soziales Gesetz geworden zu sein. Ein jeder/eine jede, der/die allein hergekommen ist, bleibt für sich; wer mit einem Freund/einer Freundin gekommen ist, redet mit ihm/ihr und mit sonst niemandem. Das Ansprechen eines/einer fremden Person muß in der Folge unwillkürlich als eine Regelübertretung empfunden werden. Zum einen schon das Sprechen, nachdem man vorher geschwiegen hat: Man fängt ja auch in einem Arztwartezimmer, wo alle mit sich selber beschäftigt sind, nicht plötzlich laut zu sprechen an. Zum anderen das Ansprechen einer fremden Person, welches in unserer Gesellschaft genau kodiert zu sein scheint. Wir sind unpersönliche Kontakte – und das in großer Zahl – im Zusammenhang mit ökonomischen Austauschakten und mit sozialen Organisationen gewohnt. Das erscheint uns normal. Niemand hätte daher ein Problem, Menschen auf der Straße anzusprechen, um ihnen ein Produkt, gleich welches, feilzubieten. Niemand hätte auch ein Problem, fremde Menschen anzusprechen im Namen von Greenpeace, Vier Pfoten, Licht ins Dunkel, Ärzte ohne Grenzen oder, von mir aus, der Vereinigung der Obdachlosen. Man kann fremden Menschen in unserer Gesellschaft 1) etwas verkaufen, 2) sie anbetteln und 3) sie mit sonstwelchen Anliegen belästigen (beispielsweise: Unterschriftenaktionen, Meinungsforschungsinterviews und ähnlichem), aber nur wenn man sie in fremdem Namen anspricht. Kommunikation mit uns

fremden Menschen funktioniert also nach der Art: Nicht ich will etwas, von Dir, sondern Greenpeace möchte Deine Spende; oder: ich will ja gar nichts von Dir, ich will Dir nur etwas verkaufen. Auch Bettler operieren mit dieser Kommunikationsweise: Ich will ja nur ein paar Schilling von Dir, dann lasse ich Dich mit mir sogleich wieder in Ruhe.

Sexuelle Kommunikation aber muß zugeben: Ich will etwas von Dir – und nicht einmal wenig! Damit steht sie eindeutig außerhalb der sozialen Kodierung richtigen Kommunikationsverhaltens mit Fremden. Trotzdem tut man im Bereich der Sexualität eigenartigerweise so, als wäre diese Kommunikation dennoch möglich und mutet sie den Männern zu. Männer sollen, wenn sie nicht selbst daran schuld sein wollen, sich einsam und sexuell unbefriedigt zu fühlen, das drückende Schweigen brechen, das soziale Redeverbot mit Fremden brechen, in öffentlichen Räumen nicht-ökonomisch motivierte Kommunikationen starten, weiters andere Menschen mit sich selber, mit der eigenen Persönlichkeit, anstatt mit einem allgemein akzeptierten Anliegen wie dem Tierschutz oder der Wahlwerbung, belästigen – und schließlich sollen sie den ansonsten eisern eingehaltenen Sozialabstand von fünfzig bis sechzig Zentimetern *brechen*. Das sind gewissermaßen einige von den Türhütern, die der Mann vom Lande auf seinem Wege zur Sexualität zu überwinden hätte – und es gibt bei jedem Türhüter einen Trick 22! Wenn man sich alle diese sozialen Verbote ansieht, dann kommt man zu der Frage: Wie ist es überhaupt möglich, daß wir sexuelle Annäherungen als erlaubtes Verhalten ansehen? Da muß gesamtgesellschaftlich schon sehr viel semantischer und diskursiver Wind gemacht werden, damit all diese sozialen Verbote nicht von selber laut zu werden anfangen.

Man kann natürlich, wie Luhmann und Habermas, das Wesen von Gesellschaft darin sehen, daß sie in Kommunikationen besteht. Das stimmt ja auch, weil in der Gesellschaft tatsächlich sehr viel Kommunikation stattfindet, die niemanden interessiert. Viel naheliegender, das heißt naheliegender am Individuum und seinen Bedürfnissen, wäre es aber zu sagen, daß wir unser soziales Haus soweit wie möglich kommunikationsfrei eingerichtet haben: Man spricht fremde Menschen nicht an! Zweitens, wenn wir doch einmal kommunizieren, dann besser keine persönlichen Anliegen – ökonomische Anliegen sind viel leichter zu behandeln. Und drittens: wenn schon persönliche Bezie-

hungen und persönliche Kommunikation, dann lieber eine einfachgestrickte Persönlichkeit und ein oberflächliches Gespräch als – ein sexuelles Anliegen! Ein sexuelles Anliegen ist immer problematisch, denn die angesprochene Person muß darauf reagieren – und dabei wird einiges von ihr verlangt: schließlich muß sie sich mehr oder weniger mit ihrem ganzen Sein und Wesen auf diesen sexuellen Austausch einlassen. Wir sehen also, daß nicht nur Kommunikation mit fremden Menschen eine Schwelle darstellt und persönliche Anliegen eine weitere Stufe, welche die Kommunikation oft schon gar nicht mehr nimmt: Nichtkommunikation scheint schon das erste Gesetz zu sein; das Ansprechen von Fremden ist schon ein Verstoß, unter bestimmten Voraussetzungen aber ein tolerierbarer; persönliche Anliegen vorzubringen ist, darüber sind wir uns alle einig, nur mehr bei wenigen, bestimmten Menschen möglich, den guten Freunden nämlich – und jetzt gibt es noch einmal eine große Schwelle, oder eigentlich einen Abgrund zwischen dem alltäglichen persönlichen Anliegen („Darf ich mir ein Buch von Dir ausborgen?“ „Gehen wir mal zusammen ins Kino?“) und dem sexuellen Anliegen, welches das persönlichste und problematischste Anliegen überhaupt ist. (So sehr persönlich ist es, wie ich am Anfang ausgeführt habe, zwar eigentlich gar nicht, aber es wird persönlich, weil man es nur im eigenen Namen vorbringen kann und weil es vom anderen auf die eigene Person hundertprozentig zugerechnet wird. Problematisch wäre das sexuelle Anliegen, denke ich, an sich auch nicht, aber es wird in der sozialen Interaktion immer sofort problematisch: es gibt nämlich nie einfache Entscheidungen (wie Kaufen/nicht Kaufen im ökonomischen Bereich) sondern immer viele Möglichkeiten, wie die Beziehung zweier Menschen, die sich einmal dazu entschlossen haben, es miteinander zu versuchen, weitergehen wird.) Die soziale Norm, das ist unsere alltägliche Verhaltenserwartung, schließt aber alles Persönliche und alles Problematische tendenziell aus. „Tendenziell“ sage ich, denn wenn (nachdem) zwei Menschen übereingekommen sind, dann ist das in Ordnung. Dagegen gibt es nichts zu sagen. Aber noch sind wir nicht soweit: *Bevor* zwei Menschen in ihrem Wollen übereingekommen sind, ist der Ausdruck des Wollens, den ein Mensch an einen anderen richtet, ein Tabubruch.

Ich hoffe, es ist nun schon deutlicher, wovon ich hier rede. In unserem gesamten alltäglichen Sozialverhalten setzen wir den Jetzt-Zu-

stand und seine Unverletzbarkeit, den Stillstand und das Nicht-Wollen, wir setzen das Für-uns-Bleiben als höchstes Gesetz¹². Du sollst nicht begehren fremdes Gut – und es daher nicht klauen; Du sollst auch nicht eindringen in fremde Sphären – das wäre Einbruch. Aber mit der Sexualität soll es sich plötzlich umgekehrt verhalten: Du sollst begehren eines fremden Menschen Sexualität! Und wenn Du es nicht schaffst, attestiert man Dir „Kontaktprobleme“. Man sieht nun übrigens auch die Regeln der „sexual correctness“ in einem größeren Zusammenhang, denn in den Bereichen Ökonomie und Recht sind gemäß dem allgemeinen Gesetz, wonach alles verboten ist, was nicht ausdrücklich erlaubt ist, alle erlaubten Austauschhandlungen peinlich genau geordnet. Im wirtschaftlichen Verkehr kann ich ganz genau wissen, welche meiner Aktivitäten legal sind und was nicht mehr legal ist – und der tiefere Grund dafür ist einfach der, daß eben gewisse ökonomische Verhaltensweisen (Stehlen, Betrügen, Steuerhinterziehen) als illegal ausgesondert werden müssen, damit Wirtschaftreiben überhaupt möglich wird. Daß Wirtschaft getrieben wird, ist aber, soweit ich das sehen kann, ein soziales oder auch ein gesamt-

¹² Der spanische Philosoph Julián Marías spricht in seinem Buch *Mapa del mundo personal* von der „condición futuriza“ des Menschen als Person, also von dessen Ausgerichtetheit hin auf seine Zukunft: ich bin, indem ich mich projektiere, indem ich mich als Projekt sehe, das ich verwirklichen will. Die sozialen Umstände hingegen „las circunstancias sociales“ haben einen aktuellen Charakter, sie sagen, was jetzt ist und sein darf. Julian Marías schließt nun daraus: „Wir haben also herausgefunden, daß die „personale Welt“, insofern sie sich von anderen Formen von Lebensumständen unterscheidet, (...) eine unerwartete Struktur hat, über die wir uns nicht genug im Klaren sind. Sie ist bestimmt durch etwas, das man eine „Wahrnehmungsirrealität“ nennen könnte; die einfache Wahrnehmung würde die sozialen Beziehungen unmöglich machen; es müssen andere menschliche Möglichkeiten intervenieren, vor allem die Vorstellung, damit diese Welt sich konstituieren kann.“ aus Julián Marías, *Mapa del mundo personal*. Edición Alianza, Madrid 1993. S. 18f.. Anmerkung dazu: Das ist genau das, was ich mir auch immer und immer wieder denken muß: Wenn man die soziale Welt anschaut (wahrnimmt), wie sie ist, kann man sich persönliche Beziehungen in ihr gar nicht vorstellen. Persönliche Beziehungen oder Aktivitäten, um eine persönliche Beziehungen aufzunehmen, haben immer etwas von einem Tabubruch an sich, von einer Veründigung gegen das Soziale, in welchem die persönliche Beziehung weder vorgesehen noch willkommen zu sein scheint.

gesellschaftliches Anliegen (der Begriff der „Privatwirtschaft“ ist von daher irreführend und falsch, denn wie kann etwas, das sich in aller Öffentlichkeit abspielt und obendrein ein öffentliches Anliegen ist, privat sein?), Sexualitätstreiben ist dagegen kein soziales Anliegen, sondern ein persönliches!

Der gesamten Gesellschaft ist es ein Anliegen, daß Wirtschaft getrieben wird und daß der Straßenverkehr funktioniert, aber die Gesellschaft kümmert sich nicht darum, ob die Menschen Sex miteinander haben. (Sex ist der Gesellschaft völlig unwichtig; von relativer Bedeutung wenigstens für den Staat ist noch der Kindersegen: wenn die Geburtenstatistiken hinuntergehen, erhöht der Staat die Kinderbeihilfe.) Deshalb ist das Sexualbedürfnis als persönliches und privates gesetzt und wird auch so behandelt: Das heißt es wird nach den folgenden zwei Regeln sanktioniert: 1) Solange Ihr nicht zum Streiten anfangt, könnt ihr machen, was ihr wollt. (Das gilt jedenfalls für alle erwachsenen, mündigen Bürger.) 2) Wenn Ihr aber miteinander streitet, hat der Recht, der nichts will vom anderen.

Der Gesellschaft ist es also kein Anliegen, das sexuelle Leben der in ihr lebenden Individuen zu fördern, so wie man den Eindruck haben könnte, wenn man allwöchentlich die Aufklärungsseite der Dr. Gerti Senger in der Kronenzeitung liest. Was hier aussieht wie eine gesellschaftliche Anstrengung im Sinne der Sexualität, eine allwöchentliche Volksbildung ähnlich der allgemeinen Schulbildung und den Volkshochschulen, ist in Wirklichkeit keine: auf gesellschaftlicher Ebene bleibt sexuelles Begehren verboten – im Unterschied zu früheren Zeiten wird den Menschen von der Gesellschaft aber mehr Freiraum dabei gelassen, wie sie ihren privaten Bereich ordnen wollen, und die Sexualität wird diesem privaten Bereich überlassen. Das ist mein Punkt: die Sexualität wird von der Gesellschaft auch heute noch nicht erlaubt und zum freien Gebrauch freigegeben, sondern sie wird bloß dem Privatbereich überlassen. Indem sie dergestalt aus der Gesellschaft ausgeschlossen worden ist, kann man sogar sagen, daß sie dem Privatbereich ausgeliefert wird.

Ich glaube hierin sehen zu können, daß sich die Gesellschaft eher gegen die Sexualität ausspricht als für sie, denn sie unterstützt eigentlich das Nicht-Wollen gegen das Wollen, sie unterstützt die Abwehr eines sexuellen Anliegens gegenüber dem sexuellen Wunsch und dem Begehren des Menschen. *In* der Gesellschaft kann man die soziale

Norm nur so erfüllen, indem man das eigene sexuelle Begehren für sich behält und es nicht äußert. Sexualität wird dann erst im privaten Bereich wieder möglich, der gleichsam als die andere Seite des Gesellschaftlichen konstruiert wird: Macht Euch Eure Privatgesetze aus, wie Ihr wollt, solange Ihr beide damit einverstanden seid; wenn aber einer von Euch beiden nicht einverstanden ist, gelten wieder meine allgemeinen Gesetze. Wenn also der private Bereich „Ja“ sagt zur Sexualität, dann muß wohl die gesellschaftliche Seite fast „Nein“ sagen? Andernfalls wäre ja gar kein privater Bereich nötig. Wenn Sexualität von der Gesellschaft akzeptiert wäre, dann müßte sie ja nicht heimlich, im Dunkeln und in Schlafzimmern stattfinden. Und das war es ja auch, was ich zeigen wollte: Wenn man die Sexualität mit dem Essen vergleichen wollte, dann würde ich einwenden, daß sie mir doch eher wie der Stuhlgang erscheint. Denn man trifft sich bei der Sexualität nicht wie beim Essen und feiert es gleichsam miteinander, sondern zieht sich wie beim Stuhlgang, beschämt, weil man nackt ist und weil es stinkt, in ein abgeschiedenes kleines Kammerl zurück. Es gibt keine große, festliche Tafel der Sexualität in unserer Gesellschaft, auch wenn es so aussehen möchte, wenn man die Cover der Hochglanzprintmedien anschaut, durch die Kanäle des Privatfernsehens zipt oder gar zu einem Clubbing geht, wo die schönen jungen Menschen so sexy angezogen sind, daß zwei Generationen ältere Menschen einen Schlaganfall erleiden würden, wenn sie das sähen. Das ist alles nur zum Anschauen, aber nicht zum Anfassen, nicht zum Erleben: es ist nicht wirklich, ist nur Schein!

Und tatsächlich scheinen wir alle Voyeure zu sein, weil wir das, was wir nicht bekommen können, wenigstens anschauen wollen. Aber wenn der öffentliche Raum auch überquillt von sexuellen Inhalten und an jeder Straßenecke ein Sexshop steht, würde mich das nicht davon überzeugen, daß wir in einer der Sexualität gegenüber aufgeschlossenen Gesellschaft leben, solange sich das nicht auch im alltäglichen zwischenmenschlichen Umgang erleben läßt. Das tut es aber nicht. Es scheint, als ob wir immer noch die Erlösung von der strengen kirchlichen Sexualmoral und die Befreiung von der kleinbürgerlichen Prüderie feiern würden und darüber ganz vergessen, daß wir dergleichen restriktive Normen immer noch einhalten, nur heute aus anderen Gründen. Wir hätten die ganze aufgesetzte Prüderie, die früher herrschte, also gar nicht gebraucht, denn prüde sind wir selber –

und, wie mir scheint, aus einem ganz einfachen Grund: Sexualität ist schwierig und macht Schwierigkeiten. Mit der Vorstellung von der freien Liebe ist ein Traum von einem leichten und unbeschwerten Umgang mit der Sexualität verbunden gewesen, aber einen solchen leichten und unbeschwerten Umgang mit der Sexualität kann es für uns Menschen nicht geben, weil wir komplizierte und schwierige Individuen sind. Daher scheinen wir uns dafür entschieden zu haben, allen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen: entweder wir kommen einfach zu Sexualität (auch im Hinblick auf die Folgen) oder wir lassen es. Darin besteht unsere heutige Prüderie, denn die meisten Gelegenheiten werden dadurch ausgeschlossen.

Aber bevor es so aussieht, als ob ich von der Sache was verstünde, will ich lieber noch einmal darauf zurückkommen, wie sich mir die männliche Perspektive in diesem Trick 22 der sexuellen Korrektheit darstellt. Sobald es mir in den Sinn kommt, einen Annäherungsversuch bei einer Frau zu starten, wird mir ob des fürchterlichen Abgrundes zwischen normaler zwischenmenschlicher Interaktion und dem Tabubruch der sexuellen Annäherung ganz schwindlig. Ich müßte jetzt gleichsam losspringen und weiß nicht, ob ich drüben wo ankommen kann. Ich weiß nur, daß ich nur dann ankommen kann, wenn die Frau mich auffängt. Ich bin ihr also völlig ausgeliefert. Ich möchte erklären, daß das, was mir nun droht, eben nicht einfach nur eine Zurückweisung, ein „Korb“ ist. Von einer bestimmten Frau abgelehnt zu werden, weil ich nicht ihr Typ bin, das wäre kein Problem für mein Selbstbild und meine Lebenseinstellung; auch von vielen Frauen abgelehnt zu werden, weil viele mich nicht attraktiv finden, wäre mir noch allzu gut verständlich und keine seelische Last. Was mir in der Annäherungssituation passiert, ist aber gleichsam der Widerstand aller Frauen (dieser Welt und aller Zeitalter) gegen mich, die Ablehnung meiner Person, meines Körpers und meiner Männlichkeit durch alle Frauen – und dann gibt es wieder zwei Möglichkeiten, die beide absurd erscheinen: Entweder sie lehnt mich ab, was ich erwartet habe – dann ist es als ob sie das Gesetz der Antipathie zwischen mir und der Frauenwelt erfüllt hätte. Ich gehe dann sehr traurig und gedemütigt, aber mit dem melancholischen Gefühl, daß ein allgemeines und heiliges Gesetz erfüllt worden ist, nach Hause. Oder aber sie würde mein Begehren akzeptieren: In dem Fall, der gewöhnlich nicht eintritt, hätte ich den Eindruck, daß sie als Frau wohl einen Defekt haben

muß. Wenn mich alle Frauen ablehnen, wie kommt es dann, daß diese eine etwas von mir will? Da kann etwas nicht stimmen. Wenn alle Frauen, bei denen ich früher schon einmal einen Annäherungsversuch unternommen habe, mich abgelehnt haben, ist das denn nicht gleichsam eine Empfehlung auch für diese Frau? Es ist gut möglich, daß ich jetzt ein wenig übertreibe, aber etwas Wahres ist schon dran, wenn ich es jedes Mal unmittelbar so empfinde, daß eine Frau mich gar nicht wollen kann, es sei denn irgend etwas ist faul an der Sache (sie könnte sich beispielsweise nicht für mich, sondern für etwas an mir interessieren. Wenn ich reich oder berühmt wäre, würde ich es für sehr normal halten, daß die Frauen mir zustreben). Es fragt sich nur, wo genau diese Wahrheit liegt.

Wenn sie mich also in meinem problematischen und persönlichen Begehren akzeptierte, so würde ich ja schon einmal Probleme damit haben, es ihr auch zu glauben. Die Glaubensfrage ist zwar nicht von Bedeutung, um mit dieser Frau ins Bett zu gelangen, aber für mich ist sie schon wichtig: Will mich diese Frau überhaupt? Will diese Frau wirklich mich? Will sie mich wirklich? Und wie kann ich das eigentlich erkennen? Bei dieser Frage kommen schon die nächsten Probleme auf mich zu, denn wie ich schon ausgeführt habe, kann man bei einer Sorte Menschen, von denen man annehmen kann, daß sie nur abwehrendes Wollen bekanntgeben, Wollensbekundungen nicht für ganz voll nehmen. Wenn die Frau nun meinen Annäherungsversuch akzeptiert, dann kann ich verstehen, daß sie offenbar bereit ist, sexuelle Handlungen mit mir einzugehen und körperlichen Kontakt und intime Nähe mit mir zu erleben, aber ich würde doch gerne wissen, ob sie das auch will. Was ich weiß, ist ja nur, daß sie es nicht nicht will. Aber sie hat bei der ganzen Annäherungsprozedur keinen Schritt auf mich zu gemacht; sie ist keinerlei Wagnis eingegangen, hat sich nicht nach vorne gelehnt und mir über die schon beschriebene Schlucht zugewinkt, von selber Springen kann gar nicht die Rede sein. Das alles hat sie nicht notwendig gehabt. Sie ist in ihrer Passivität dageessen wie ein lächelnder Buddha – und ich bin nun bei ihr angekommen, aber was soll ich davon halten? Ich hätte eben gerne diese Frage einmal gestellt, wie man sich das in einem solchen Fall so vorstellt? Ich habe diese Frage eben – in einer Gesellschaft, in der Frauen die Initiative gewöhnlich nicht ergreifen: Habe ich denn in dieser, unserer Gesellschaft kein Recht darauf, mich von der Liebe einer Frau über-

zeugen zu lassen? Bin ich weniger wert? Ich möchte auch, daß Frauen sich um mich bemühen, sich lächerlich machen, um mich kennenzulernen und Risiken eingehen, um mir näher zu kommen. Warum darf ich das nicht haben? Etwa, weil ich *nur* ein Mann bin?

Es fehlen an dieser Stelle einige dringende klärende Worte über die Vorstellung vom „Sexualobjekt“, welche vom Feminismus in die Gesellschaft hinausgetragen worden und offenbar überall auf fruchtbaren Boden gefallen ist, denn ich kenne keinen Menschen (außer mich), der es bestreiten würde, daß „Sexualobjekt“ ausschließlich etwas Schlimmes und Verabscheuenswertes ist. Die Vorstellung vom „Sexualobjekt“ sagt, möglicherweise im Anschluß an den kategorischen Imperativ von Kant, daß es böse sei, einen Menschen bloß als Sexualobjekt zu betrachten, weil dieser Mensch ja auch ein Subjekt sei und man ihm durch die Betrachtung als Sexualobjekt gleichsam sein Subjektsein absprechen würde. In diesem Sinne wird den Männern von Feministinnen vorgeworfen, die Frauen in der Geschichte bisher (denn jetzt beginnen sie sich angeblich dagegen zu wehren) immer auf den Status des Sexualobjekts reduziert zu haben: demgemäß hätten die Männer die Frauen entweder immer als Göttinnen verherrlicht oder zu Huren erniedrigt (worin sich eine Männlichkeit zeige, die unfähig sei, mit selbstbewußten Frauen umzugehen, denn die Göttin kann der Mann nicht erreichen, die Hure aber muß er verabscheuen). Womit die Männer aber niemals umgehen hätten können, das sei das sexuelle Begehren der Frau, wenn es sich zeige. Als Beispiel aus der Kunst wird dann oft der Film „Der blaue Engel“ mit Marlene Dietrich zitiert: sie erschreckte damals die verstockte Männerwelt als *Femme fatale*. Die Männer wollen, so der Vorwurf der Feministinnen, nur Frauen als verschreckte Häschen, die nicht alleine in der Welt zurechtkommen können und die sie deshalb beschützen und bevormunden dürfen. Für Männer sei eine Frau nur dann attraktiv, sagt die Theorie vom „Sexualobjekt“, wenn sie wehrlos erscheint – deshalb die Ohnmacht von Frauen, die Hysterie, das Schnürmieder und die Stöckelschuhe, damit sie nicht gehen können, ohne daß ein Mann sie stützt. Alles Begehren gehe vom männlichen Blick aus, der Frau hingegen werde das Begehren abgesprochen, und dieser männliche Blick sei ein machtvoller Blick, in welchem sich die Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft ausdrücken, welche die Frauen in den privaten Bereich der Familie oder an den Rand der Gesellschaft drängen. Die Frau dür-

fe nur entweder brav sein, die gesellschaftlichen Erwartungshaltungen erfüllen und Hausfrau und Mutter werden, oder aber sie werde sozial marginalisiert.

Für mich ist das immer eine ziemlich kuriose Theorie gewesen: nicht daß sie nicht auch etwas Richtiges treffen würde, aber sie scheint ausschließlich die eine Hälfte der Sache in den Blick zu bekommen, während der andere Teil im Dunklen bleibt. Wenn man in „Der blaue Engel“ ein Dokument für die Unterdrückung der selbstbewußten Frau sehen will, die nicht in die Hausfrau/Mutter-Rolle paßt und deshalb gezwungen ist, in einer Spelunke vor den Augen geiler Voyeure zu tanzen und zu singen, dann frage ich mich, wie man die Rolle des älteren Gymnasialprofessors bewerten will, der der Marlene Dietrich verfällt. Konsequenterweise müßte man in ihm weiterhin den würdigen, gestrengen Professor sehen, der es in der Gesellschaft zu einer ansehnlichen Position gebracht hat. Für mich aber ist er die lächerlichste Witzfigur, die man sich vorstellen kann, so wie er dem eiskalten „Engel“ Marlene Dietrich hinterherläuft. Man muß sich sein Elend einmal vorstellen: Er, für den es Sexualität schon jahrzehntelang nicht mehr gibt, weil ihm die Gesellschaft keine Möglichkeit läßt, sie zu leben – als würdiger Professor muß er ja die asexuelle Person schlechthin verkörpern – und dessen Körper deswegen schon dick und steif und unattraktiv geworden ist, dieser Mensch (denn Mann kann man ihn kaum mehr nennen) trifft auf die Marlene Dietrich, die ihm mit ihrer Körperlichkeit und der berühmt gewordenen lasziven Art zu einer Venus, ja zur Verheißung der Sexualität selber werden muß. Jetzt ist er innen von sexuellen Gefühlen erfüllt, aber außen ein komplett asexueller Mensch, während sie von außen die Verheißung der Sexualität selber, innen aber kalt wie ein Aschenbecher ist. Der Professor ist dieser Frau vollkommen ausgeliefert. Ich muß sagen, daß ich nicht an seiner Stelle sein wollen würde. Ihm ist das Schlimmste passiert, was einem Menschen in bezug auf einen anderen überhaupt passieren kann: er ist einem Menschen völlig verfallen, dem er aber ganz gleichgültig ist. Die Gleichgültigkeit aber ist noch viel grausamer als der Haß.

Ich habe die Vermutung, daß das die eigentliche Botschaft dieses Films ist. Nicht die selbstbewußte Frau mit sexueller Ausstrahlung, die starke Frau, die ihre Sexualität in einer ihr feindlichen patriarchalen Umgebung auslebt, sondern die Fantasie von der Macht, ein „Sexualobjekt“ zu sein, stellt den eigentlichen Reiz dieses Films dar.

Weit davon entfernt, passiv sein zu müssen, ist der blaue Engel Marlene Dietrich gerade deshalb fähig zur Aktivität, weil sie innerlich frei ist, das ist weil der Professor ihr gleichgültig ist. Aber weil er ihr hörig ist, hat sie absolute Macht über ihn. Diese Macht aber verdankt sie ihrer Fähigkeit oder Eigenschaft, ein Sexualobjekt für ihn darzustellen; oder, wie ich, um die Vorstellung von diesem umwerfenden Eindruck ein wenig zurechtzurücken, hinzufügen möchte, sie verdankt es auch der Tatsache, daß der alte Professor von seinem Sexualleben schon vor langer Zeit Abschied genommen hat, daß er vielleicht noch nie (in seiner Zeit!) eine schöne Frau mit so wenig Kleidung gesehen hatte, mit einem Wort: sie verdankt ihre Fähigkeit zum Sexualobjekt auch der sexuellen Lächerlichkeit des Professors.

Das und nicht mehr möchte ich einmal festgestellt haben: *daß „Sexualobjekt“-Sein durchaus auch eine ganz gewaltige Machtposition ist.* Um Sexualobjekt sein zu können, muß man imstande sein, Sexualität zu verkörpern – und hier fällt uns der Unterschied zum dickbäuchigen Professor am stärksten auf. Der Professor wäre körperlich gar nicht in der Lage, seinerseits eine Attraktivität für die Marlene Dietrich darzustellen. In seinem gewohnten Alltag wird das dem Professor aber auch nicht zum Problem. Zum Problem wird es jetzt, wo er mit seiner Statur eines zu groß geratenen Gartenzwergs dieser Ladung geballter Sexualität der Marlene Dietrich gegenübersteht. Der Kontrast zwischen ihm und ihr sagt ihm erst (was ihm die Gesellschaft nicht sagt), was er wirklich ist, nämlich daß er kein Mann ist oder auch daß er als Mann bloß eine Witzfigur ist.

Hier waren wir doch schon einmal ganz am Anfang dieser Sexualitätsreflexion, wo ich gesagt habe, daß ich, wenn ich ein Mann sein wollte, eine Mann-sein-wollende Witzfigur wäre, an der man nicht viel Männlichkeit, wohl aber das, was zur wahren Männlichkeit fehlt, sehen würde. An dieser Stelle hier bleibt mir nur zu fragen: wie kann ein Mensch denn seine Sexualität leben wenn er die Wirkung seiner körperlichen Attraktivität auf das Geschlecht, das er begehrt, nicht erleben kann? Wie kann man sich in der eigenen Sexualität wohl fühlen, wenn man nicht sehen kann, wie die eigene Attraktivität sich in ihren Auswirkungen in den anderen Menschen zeigt – indem diese Menschen ihr Interesse zeigen! Wenn das Interesse einer Frau an mir nicht ihre Reaktion auf meine körperliche Attraktivität für sie ist, mein Interesse an ihr aber durchaus ihrer körperlichen Attraktivität für mich

entspringt, dann bewegen wir uns offenbar nicht auf derselben Ebene. Es fragt sich aber wirklich, welche Ebene die höhere ist: die Sexualsubjektsebene oder die Sexualobjektsebene?

Ich fühle mich in der alltäglichen Ausübung meiner Sexualität durchaus *auf ein Sexualsubjekt reduziert*, und das ist sehr schlimm! Das äußert sich darin, daß man in der eigenen Körperlichkeit gar nicht wahrgenommen wird. Dann wird man immer übersehen und zugunsten körpertauglicherer Sexualobjekte vernachlässigt. Wenn eine Frau mit mir redet, dann habe ich bisweilen den Eindruck, sie tut das, weil sie mich für intelligent hält. Was für eine Demütigung! Anstatt mich lüstern anzuschauen, schaut sie mich neugierig oder verblüfft an. Es ist gerade so, als ob ich keinen Körper hätte, oder so, als ob mein Körper ohne Sexualität wäre: Ich kann kaum denken, weil sie mich so anmacht, und sie wartet darauf, was ich als nächstes für gescheite Sachen sage! Ein Sexualsubjekt führt im Gegensatz zum Sexualobjekt ein Monadendasein. Die sexuellen Bedürfnisse schlagen mit Wildheit und Schmerz von innen gegen die eigenen Monadenwände, ohne sich nach außen fortzusetzen: man fühlt sich wie der einzige Mensch auf der Welt, der sexuelle Bedürfnisse hat. Das Sexualobjekt hingegen ist völlig frei von dergleichen seekranken Gefühlen, es strahlt nur Sexualität nach außen ab, ohne innerlich was davon zu merken. Und es genießt die soziale Macht, wenn all die elenden Sexualsubjekte sich in seine Nähe drängen, um, wenn sie schon von der Sexualität in ihrem verunglückten Leben nichts abbekommen werden, die Verheißung wenigstens zu sehen. Das Sexualsubjekt hingegen träumt den unsinnigen Traum, das Sexualobjekt einmal für sich erwärmen zu können. In diese Hoffnung investiert es all seine Gefühle, stürzt sich in Unkosten, geht alle Risiken ein und macht sich pausenlos lächerlich. Und wenn das Sexualobjekt dann doch einmal eine derartige Emotion der Sympathie oder Dankbarkeit zeigt, so erweist sie sich bald als eine Täuschung: das Sexualobjekt ist kalt wie ein Fisch. (Und wenn ein attraktiver Mensch, der die Fähigkeit zum Sexualobjekt hat, dann doch einmal selber Gefühle für einen anderen Menschen entwickelt, dann sind das Gefühle von einer ganz anderen Sorte als diejenigen, die der zum Sexualsubjekt reduzierte Mensch in sich trägt. Die Gefühle des schönen und attraktiven Menschen können im Vergleich zum Sexualsubjekt nur flau, bescheiden oder lauwarm genannt werden, was leicht verständlich ist bei einem Menschen, der es ge-

wohnt ist, alles zu bekommen, was er sich wünschen könnte, ohne vorher danach fragen zu müssen. Das Sexualsubjekt hingegen steckt in einer Tragödie, denn es weiß, daß es nie zu ein wenig Sexualität kommen wird; deshalb sind auch seine Gefühle von tragischer Stärke.) Die äußere Attraktivität des Sexualobjekts hat nichts mit seiner inneren Sexualität zu tun. Die körperliche Erscheinung des Sexualobjekts (und wie im Fall der Marlene Dietrich auch ihr laszives Verhalten) verspricht sexuelle Erfüllung, aber das Sexualobjekt selber nicht.

Das Sexualobjekt ist also eine Täuschung, es ist ein Frustobjekt für das Sexualsubjekt. An ihm kann das Sexualsubjekt einsehen, daß seine Sexualität eine ganz unsinnige, absurde und verlogene ist. Denn das sexuelle Begehren greift hinaus in die Welt und greift ins Leere. Es gibt im Sexualobjekt kein Begehren, das ihm antworten könnte. Das Sexualobjekt gibt dem Sexualsubjekt nicht die Hand. Deshalb müssen die Versprechungen des sexuellen Begehrens wohl Lügen sein. Sie beinhalten ja, daß es auch sexuelles Begehren außerhalb des Sexualsubjekts, da draußen in der Welt gibt. Und damit berühren wir den wahrscheinlich absurdesten Punkt der herkömmlichen feministischen Sexualobjekttheorie, welche meint, daß es möglich wäre, Sexualobjekte zu begehren, ohne von ihnen begehrt zu werden. Das ist anfangs schon möglich, aber nur zum Schaden des Begehrenden. Denn das sexuelle Begehren sucht ein anderes Begehren, das ihm antwortet: Sexuelles Begehren ist ja schon der Form nach nichts anderes als der Wunsch, vom anderen begehrt zu werden. Es ist ein Anklopfen an die Tür des anderen Menschen und die Frage: „Ist da jemand?“ Beim Sexualobjekt aber antwortet niemand. Das ist verwirrend: es ist ja gleichsam so, als würde jemand sein Haus mit Geschäftsauslagen ausgestalten und große Werbeflächen in allen Medien füllen, und dann kommt man hin und findet gar kein Geschäft vor. Dann muß man einsehen, daß man da wohl einen Fehlschluß gemacht hat: wenn jemand nach außen Sexualität ausstrahlt, dann muß das überhaupt nicht heißen, daß da auch innen welche ist.

Was aber ins Auge sticht, das ist die Macht des Sexualobjekts – und deshalb hat es mich ja immer schon so sehr verwundert, daß sich Frauen von Männern als Sexualobjekte degradiert und unterdrückt empfinden. Dem Sexualobjekt ist es immer möglich zu Sexualität zu kommen, aber es ist zu nichts verpflichtet. Es ist in seiner sexuellen Ausstrahlung unschuldig. Es kann ja nichts dafür, daß es so schön ist. Und

daß es sich schön anzieht, ist nur verständlich. Das Sexualobjekt kommt aber außerdem zu hundert sozialen Kontakten, wenn das Sexualsubjekt mit Glück zu einem kommt. Alle Menschen wollen mit dem Sexualobjekt bekannt werden, weil es auch attraktiv ist, am Sexualsubjekt aber nehmen sie kein Interesse, weil sie es nicht einmal anziehend finden. Es ist das ein spontanes sich Hinwenden, ein Öffnen aller kommunikativen Schleusen und ein sich Auftun von Möglichkeiten in der Welt, die dem Sexualsubjekt völlig fremd bleiben müssen. Man kann davon ausgehen, daß das Sexualsubjekt, wenn es durch ein Wunder einen Tag lang Sexualobjekt sein dürfte, sofort Selbstmord verüben würde, sobald es wieder in seinen engen und ekelhaften Sexualsubjektstatus zurück muß. Das gilt selbst, wenn man mitbedenkt, daß es nicht ausschließlich positiv und angenehm ist, wenn alle Menschen einen kennenlernen und mit einem reden wollen. Schließlich gibt es viele, die man selber lieber nicht kennenlernen wollen würde. Sie alle drängen sich zum Sexualobjekt, ein paar interessante Menschen, aber der Großteil Gesindel: trotzdem würde das Sexualobjekt seine anziehende Macht nicht aufgeben wollen, denn auf diese Weise hat es wenigstens die Auswahl. Das Sexualsubjekt hingegen muß sich zufriedengeben mit wem auch immer. Wenn ihm die Einsamkeit zu bitter geworden ist, muß es auch mit denen reden, mit denen zu reden es eigentlich keinen Antrieb verspürt.

Aber es gibt nicht nur diese kommunikative Enge im kleineren Lebensbereich. Das Erstaunliche ist die Internationalität des Sexualobjekts. Es kann fremde Länder bereisen und wird sich immer sicher sein, Anschluß zu finden. Das gebiert ein Gefühl der Sicherheit. Das Sexualsubjekt hingegen muß um seine Anschlußmöglichkeiten bangen. Es muß seine persönlichen Beziehungen mit viel Hingabe und Geduld pflegen, wie man kranke Pflanzen pflegt und hätte die größte Angst, sich von diesen langjährigen Bekanntschaften zu lösen, weil es voraussehen kann, daß ihm dann wieder hundert Jahre Einsamkeit bevorstehen würden. Die Welt ist sehr klein für das Sexualsubjekt, sodaß es das Gefühl hat, nur dort sein zu dürfen, wo es man es sein läßt und daß dieses Dasein sehr prekär ist: man könnte jederzeit auf die Idee kommen, den Kontakt zu ihm abzubrechen, sodaß es bald völlig alleingelassen wäre. Als gern gesehen empfindet es sich ja jetzt schon nicht.

Grundsätzlich besteht die Asymmetrie zwischen Sexualsubjekt und Sexualobjekt darin, daß das Sexualobjekt bei Lust und Laune oder

Entschluß jederzeit auch ein Sexualsubjekt sein kann: Wer gewollt wird, kann wollen, weil er mit seinem Wollen Anschluß finden können wird. Das Sexualsubjekt aber kann nicht Sexualobjekt werden. Wer häßlich ist, kann nicht einfach schön werden. Nicht alles was häßlich ist, ist schließlich eine Schmetterlingslarve. Man könnte das Sexualsubjekt geradezu durch seine Unfähigkeit, Sexualobjekt zu sein, definieren. Das Sexualobjekt hingegen kann sich Sexualsubjekthaftigkeit leisten, es kann sich ein eigenes Begehren leisten, denn es wird mit Sicherheit ein anderes Begehren finden, das dem seinen antwortet. (Aber das Sexualobjekt hat Sexualsubjekthaftigkeit natürlich gar nicht nötig, denn wenn ohnehin alle von selber zu ihm kommen, wieso sollte es da selber losgehen, um anderswo Begehren anzumelden?)

Und, wie ich es ausgeführt habe, halten wir es in unserer Gesellschaft ja durchaus für in Ordnung, wenn zwei Menschen zusammenfinden. Wie aber halten wir es mit einem, der mit seinem Begehren allein dasteht? Wie halten wir es mit dem Begehren allein? Meine Vermutung ist, daß wir es damit so halten wie mit jemandem, der einen Kaufwunsch hat, aber kein Geld, um zu bezahlen. Der Kaufwunsch desjenigen, der Geld hat, ist uns lieber als derjenige dessen, der keines hat. Ja, es wäre besser, wenn derjenige, der kein Geld hat, auch keinen Kaufwunsch hätte, denn dann kann er auch nicht auf die Idee kommen, das, was er will, zu stehlen. Meine Vermutung also ist, *daß wir eine Gesellschaft sind, die – im Gegensatz zu dem, was sie sich auf die Fahnen schreibt – überhaupt kein Verständnis für das sexuelle Begehren aufbringt*. Ja, und muß man denn nicht das sexuelle Begehren isolieren, um die Antwort auf die Frage finden zu können, ob eine Gesellschaft Verständnis für Sexualität hat? Und wo findet man denn das sexuelle Begehren reiner und isolierter als bei Sexualsubjekten, die auf ihr bloßes Begehren, welches keine Anschlußmöglichkeiten zur Welt findet, reduziert sind? Ich könnte es auch so sagen: Ich habe den Eindruck, unsere Gesellschaft hat höchstens Verständnis für die Sexualsubjektivität von Sexualobjekten = für das Begehren von schönen und attraktiven Menschen (oder von Menschen, bei denen sich die Frage nicht mehr stellt, wie sie zu einem Sexualpartner kommen können, weil sie schon einen (oder mehrere) haben; das Finden des Sexualpartners aber ist das eigentliche Problem). Wir tun uns leicht mit dem sexuellen Begehren, das die Claudia Schiffer oder die Prinzessin Stefanie von Monaco eventuell haben könnten, aber hätten wir

auch Verständnis für das sexuelle Begehren und den Wunsch nach Liebe und Zärtlichkeit, den die schmutzige, stinkende und abstoßende Sandlerin, die ich immer wieder in der Nähe der U-Bahn-Station Schottentor sehe, vielleicht haben könnte? (Unlängst in der Nacht habe ich sie weinen gehört. Ich habe noch niemals einen Menschen so weinen gehört. Es war so ähnlich, wie ich mir das Heulen einer verletzten Ratte vorstellen würde, und es ging mir durch Mark und Bein. Ich kann mich noch daran erinnern, wie schockiert ich weitergegangen bin, schockiert von dem menschlichen Abgrund, der sich da vor mir aufgetan hat.)

Das sexuelle Begehren des Menschen würde ich also in Anschlag bringen, um der Frage nachzugehen, wie weit es mit dem Verständnis unserer Gesellschaft für Sexualität her ist – und dann würde ich eher das sexuelle Begehren derjenigen Menschen hernehmen, das leicht auf Schwierigkeiten stößt und nicht dasjenige von Menschen, die so schön und attraktiv sind, daß sich ihr Begehren gleichsam von selbst erfüllt. Hier, denke ich, kann man dann auch den definitiven Unterschied sehen, ein jeder/eine jede kann das für sich selber nachprüfen, wenn er/sie sich befragt und dabei versucht, möglichst ehrlich zu sein: Für das Bedürfnis, das sich im sexuellen Begehren ausdrückt, für die Schönheit dieses Bedürfnisses und für seine Verletzlichkeit, für den Wert dieses Bedürfnisses für den Menschen, der es empfindet und für die Gefährdetheit der Existenz dieses Menschen in dem Fall, wenn seine Sehnsucht nach Liebe und Sexualität öfters abbrüllt, enttäuscht wird und sich gegen ihn selber wendet – dafür haben wir bei einem Menschen, der uns attraktiv erscheint, Verständnis; bei einem Menschen hingegen, der uns mehr oder weniger abstoßend erscheint, haben wir keinerlei Verständnis und Mitgefühl für dessen sexuelles Bedürfnis. Das ist gerade so, als ob wir bei den Satten Verständnis für ihren Hunger hätten, bei den Hungernden aber nicht.

Sexualobjekt sein ist also nichts an sich Degradierendes oder Böses, sondern ganz einfach eine Grundbedingung für ein zufriedenstellendes Sexualleben. Ein sexueller Mensch, ein Mensch, der tatsächlich ein Sexualleben führt, ist immer auch ein Sexualobjekt. Er will auch ein Sexualobjekt sein für andere Menschen, während diese Menschen Sexualobjekte für ihn sind. Ich kann mir wirklich nicht vorstellen, wie man auf die Idee hat kommen können, darin was Schlimmes zu sehen.

Eignung zum Sexualobjekt haben grundsätzlich attraktive Menschen beiderlei Geschlechts, aber in unserer Kultur wird die Attraktivität des männlichen Körpers nicht besonders ernstgenommen. Zwar gibt es, weil man auch Männern Kleidung verkaufen will, auch Männermodels, die über Laufstege laufen, aber die Bilder in der Öffentlichkeit, die Plakatwände, Zeitschriftencovers, TV-Bildschirme und Kinoleinwände werden eindeutig von Frauen dominiert. Frauen gelten in unserer Gesellschaft immer noch als das schöne Geschlecht – ich glaube, da braucht es mich, damit jemand auf die Idee kommt, darin eine Unterdrückung des Mannes sehen zu können.

Diese Huldigung der weiblichen Schönheit in unserer Kultur scheint in der Ansprechsituation ihre Institutionalisierung gefunden zu haben, welche die Unterscheidung: schöne Frau/Mann, bei dem Schönheit jedenfalls egal ist – in den Aufbau dieser Situation fix einmontiert. In der Ansprechsituation ist die Frau schön, egal ob sie schön ist oder nicht. Denn egal ob sie schön ist oder nicht, muß ich sie ansprechen – und sie so ansprechen, als ob sie schön wäre. Nicht-Ansprechen geht natürlich auch, diese Möglichkeit würde halt Einsamkeit bedeuten. Aber Nicht-Ansprechen ist im Gegensatz zum allgemeinen Glauben in dieser Ordnung eben nicht das Gegenteil von Ansprechen. Das Gegenteil wäre Angesprochen-Werden. Diese Möglichkeit wird aber von der gesellschaftlichen Ordnung ausgeschlossen. Das Nicht-Ansprechen von Frauen gilt deshalb gleichviel wie das Noch-nicht-Ansprechen; ich habe diese Möglichkeit, einer Frau aktiv mein Mißfallen auszudrücken, also gar nicht wirklich: ich kann mich nur entscheiden, die Frau entweder jetzt oder später anzusprechen. Später kann zwar „nie“ bedeuten, aber was ich erklären will, ist, daß das nur für mich einen Unterschied macht, aber nicht für die Frauen, noch für das Entstehen von Ansprechsituationen. Also Frauen werden angesprochen, entweder von mir oder eben von anderen Männern und entweder an diesem bestimmten Samstag oder ansonsten halt vielleicht am nächsten Samstag. Ich kann darüber nicht mitentscheiden; ich kann nur mitmachen oder nicht, ich kann in eine Ansprechsituation hineingehen oder nicht. In dieser Situation ist die Frau Sexualobjekt, sie ist gewissermaßen durch die Situation als solches definiert: schließlich bin ja ich zu ihr gekommen, weil mein Begehren sie zu meinem Sexualobjekt erwählt hat. Und was nun zum Tragen kommt, ist *die Unschuld*

des Sexualobjekts. Das Sexualobjekt hat nichts getan, nichts gewollt – es kann nur unschuldig sein. Ich halte es übrigens durchaus für eine interessante Frage, warum wir Menschen das Nichts-Tun und Nichts-Wollen für unschuldig halten, wo wir doch wissen, daß es für den Menschen überhaupt nicht gut ist, nicht zu wollen und nicht zu handeln. Das Wollen und das Handeln müßten wir unterstützen, nicht das Gegenteil. Übrigens leidet das Sexualobjekt in Wirklichkeit nicht unter seiner Passivität, denn es hat sich ja sehr aktiv hierher in dieses Lokal begeben und etwas zum Trinken bestellt, es kann auch sehr aktiv herumschauen und im Gespräch sehr laut und viel reden, ja das Sexualobjekt kann sich eigentlich beinahe jede Aktivität leisten, ohne daß diese Aktivität tatsächlich im Verhältnis zum Sexualsubjekt als aktives Tun zur Geltung kommen würde. Im Verhältnis zum Mann aber ist immer die Frau als Sexualobjekt definiert. Das wirkt sich so aus, daß es bereits eine sehr große und gewichtige Handlung ist, wenn ich sie nur anschau, schaut sie allerdings mich an, so ist das eine für Handlungskritik nicht als Handlung greifbare Aktivität. Dasselbe gilt, falls wir einander kennenlernen und die Frau in einer Weise redet oder sich verhält, die ich als eine Einladung für eine Annäherung interpretieren könnte: ich weiß, ich muß das immer auf eigenes Risiko tun, denn die Handlungen von Frauen gelten irgendwie nicht als (möglicherweise unrechte) Handlungen. Die definitiven Schritte aber überläßt die Frau sowieso mir: was also das Bekanntgeben sexuellen Interesses, das Erstberühren bis hin zur Einladung, gemeinsam nach Hause zu gehen, betrifft, da braucht sie sich die Finger nicht schmutzig zu machen. Hingegen kann sie es sich bei jeder der einzelnen Annäherungsetappen in den Sinn kommen lassen zu beschließen, daß ich jetzt „zu weit gegangen“ wäre, was doch ein Grund wäre, mir böse zu sein. Wäre ihre Annäherungsbereitschaft allerdings von der Sorte, um mit mir bis ganz zum Schluß zu gehen, dann bin ich ein „dummer Kerl“, wenn ich das nicht merke (und ein anderer Mann wird es an meiner Stelle besser machen).

Mit einem Wort, die Annäherungssituation scheint in unserer Gesellschaft so konstruiert zu sein, daß die Frau nichts falsch machen kann, denn sie zeigt ja keinen Eigenwillen; was von ihrer Seite aus nötig ist, damit wir zusammenkommen können, ist nur ihr passives Einverständnis. Das ist natürlich sehr bequem. Ich hingegen muß in *jedem* einzelnen Schritt meinen Willen zeigen, denn erst wenn ich

wieder eine erneute Willensbezeugung geleistet habe, kann der nächste Annäherungsschritt vollzogen werden. Der Wille aber ist latent schuldhaft. Wenn es genau definiertes „sexuell korrektes Verhalten“ geben würde, dann würde mich das retten, doch da es das nicht gibt, wird mein Handeln vor ein noch viel strengeres Tribunal gezerzt, das ist: wenn die Frau entscheidet, daß mein Wollen nicht unserem gemeinsamen Wollen entspricht, dann ist mein Wollen latent schuldhaft.

Die Dramatik dieser Schuldhaftigkeit wird aber erst dann so richtig sichtbar, wenn die Dynamik der Situation in ihren symbolischen Bedeutungen richtig beschrieben wird: Die Idee der „sexual correctness“ würde ja eine Gleichheit der Individuen, so wie bei zwei Vertragspartnern voraussetzen: man setzt sich zusammen und beschließt, miteinander zu schlafen – dann unterschreiben beide, und die Sache ist rechtsgültig. Die Annäherungssituation führt aber im Gegensatz dazu über Stimmung und Erotik. Nichts wird aufgeschrieben oder auch nur klar ausgesprochen, damit man sich nachher zu seiner Rechtfertigung darauf berufen kann. Ganz im Gegenteil, die Erotik scheint es zu verlangen, daß man sich schon von vornherein gegen das Gesetz stellt. Erotisch ist es, Verbotenes zu tun. Erotisch ist es, fremde Frauen in provokanter und unverschämter Weise anzusprechen, unmoralische Angebote zu machen, sie zu berühren, ohne vorher zu fragen – sie zu vergewaltigen? Ja, sogar das, wenn auch gewissermaßen nicht „wirklich“: Es scheint die Annäherungssituation tatsächlich so aufgebaut zu sein, daß der Mann immer wieder den Willen der Frau übergehen muß, eine Grenze nach der anderen überschreitet und in immer intimere Sphären vordringt. Alle Gesetze der kirchlichen Sexualmoral, des Feminismus und bis hin zu den Menschenrechten müssen dabei gebrochen werden. Die Annäherung des Mannes hat daher immer die Form des Übergriffs und erhält ihre nachträgliche Rechtfertigung ganz einfach dadurch, daß sich die Frau nicht wehrt. Was also passiert, ist tatsächlich sowas wie eine inszenierte Vergewaltigung. Die Frau behält zwar die Kontrolle, indem sie jederzeit „Nein!“ sagen kann, aber was vom Mann verlangt ist (damit überhaupt was passiert) scheint mir eine Art Vergewaltigungsverhalten zu sein.

Ein solches Verhalten ist natürlich kriminell. Das Spiel mit der Schuld wird nun auf allen Etappen der Annäherung gespielt: Wenn ich eine Frau anschau, dann ist das ein patriarchalistischer Blick, der die Frau zum Sexualobjekt degradiert – und ist schuldhaft. Wenn ich die Frau

berühre, so ist das ein Übergriff, der „mit dreckigen Fingern betatschen“ genannt wird, und wenn ich noch einen Schritt weitergehen würde, dann würde ich mich tatsächlich in Gefahr begeben, daß das, was dann geschieht, als „Vergewaltigungsversuch“ bezeichnet wird. Euphemistisch wird diese Annäherungsweise „Verführung“ genannt (und von allen euphorisch befürwortet), aber ich würde wirklich gerne dazu anregen, Verführungsszenen in der Literatur oder im Film mit Sensibilität für „sexual correctness“ zu betrachten. Bei genauerem Hinsehen erweisen sich die allermeisten als verkappte Vergewaltigungen. Der Unterschied zur wirklichen Vergewaltigung ist dann nur der, daß die verführte Frau auch vergewaltigt werden will, aber wenn man die Parallelen – und aus der Perspektive des Mannes betrachtet – dann zeigt sich vor allem eines: daß man das bis zum Schluß nicht wissen kann.

Der Weg zur Frau ist also für den Mann mit Schuld gepflastert, und die Ironie an der Sache ist, daß die Frau obendrein nicht zu ihm kommt: sie bleibt stehen, und wenn er bei ihr angelangt ist, dann ist er wieder einen Weg in seinem Leben *alleine* gegangen.

Für mich jedenfalls hat sich aus solchen und ähnlichen Erwägungen ergeben, daß ich bei diesem Spiel nicht mitmachen will. Die Spielbedingungen sind einfach zu entwürdigend für mich, nicht für mich als Mann, soweit bin ich, wie ich gesagt habe, noch gar nicht, daß ich mich damit identifizieren würde, sondern als Mensch und als Individuum. Nicht weil ich meine Gefühle von Männlichkeit bedroht sehe, lehne ich mich also gegen ein solches soziales Verhaltensarrangement auf, sondern weil ich meine Würde als Individuum bedroht sehe: ich will, daß mein Wollen von anderen Individuen – und besonders von den Individuen, mit welchen ich eine intime Beziehung eingehen möchte – *von Anfang an* ernstgenommen wird und nicht erst am Ende gilt, wenn wir schon ein Paar sind. Aber es wird nicht nur nicht ernstgenommen, sondern beinahe kriminalisiert. Es wird mit Angst, Schuld, Spott und Hohn belastet. Übrigens werden auch meine Einsamkeit und Verzweiflung mit Schuld überhäuft, weil ich – als männliches Individuum – auch daran schuld bin, wenn ich keine Frau finden kann. Umgekehrt hat die einsame Frau wenigstens ein Recht zu klagen, denn sie wird zu Unrecht vernachlässigt. Mein Alleinsein dagegen nimmt die Form einer Unfähigkeit und Kontaktschwäche an. Es ist also eine geradezu unmögliche Position, die ich in diesem Text zu erklären versucht habe, es ist eine Situation, in die ich mich gedrängt sehe, die

sich nicht aussprechen kann, weil sie geradezu als Nicht-Position konstruiert ist: in unserer Gesellschaft gibt man Siegerinterviews, aber wenn man einen Verlierer vor sich hat, jemanden, der unzufrieden ist oder dem es gar schlecht geht, dann kann es sich einfach gar nicht anders verhalten, als daß dieser Mensch selber schuld ist an seiner Misere. Kafkas Mann vom Lande ist demgemäß ja auch daran schuld, daß er nicht zum Gesetz hat kommen können. Aber die Frage ist doch, ob nicht das Gesetz etwas ist, zu dem alle kommen können sollten, oder auch: was das für ein Gesetz ist, das sich durch Türhüter von den Menschen distanziert. Aus dieser Perspektive lasse ich diese Schuldfrage so einfach nicht gelten. Selbst wenn ich es nicht verstehe, zur Sexualität zu kommen, so habe ich doch ein Recht zu verlangen, daß die Sexualität zu mir kommt.

Fazit ist: ich bin allein. Ich habe keine Freundin. Ich bin auch allein, wenn ich einer Frau in einer Annäherungssituation gegenüberstehe: ich spreche dann für mein individuelles Begehren, während ihre Ablehnung gleichsam im Namen aller Frauen, ja der ganzen Gesellschaft ausgesprochen zu sein scheint. Ich kann zur Frau mit einer Bitte kommen; sie richtet dann über mich und spricht mir einen Platz gegenüber den Frauen und einen Platz unter den Männern zu, mit ihrer Ablehnung oder Annahme meines Begehrens sagt sie mir – und über meinen Kopf hinweg – wo ich hingehöre. Der einzige hilfreiche Gedanke in dieser vertrackten Lebenssituation ist der, daß ich auch *mit* einer Frau allein wäre. Selbst dann also, wenn sie mein Begehren nicht ablehnen und meine Sexualpartnerin oder gar meine Freundin werden würde, wäre ich allein, denn durch ihr Verhalten mir gegenüber hat sie sich von vornherein als wirkliche Partnerin disqualifiziert. Die Annäherungssituation, so wie ich sie heute aufgebaut sehe, zerstört von vornherein jeden Versuch der Verständigung. Indem die Frau mich die Arbeit der Annäherungsversuche hat machen lassen und selber nur ihren passiven Willen gezeigt hat, hat sie alle Möglichkeiten verspielt, mich von ihrem Willen mir gegenüber zu überzeugen. Hingegen hat sie in meinen Augen sogar Schuld mir gegenüber auf sich genommen: denn man läßt nicht jemanden den ganzen Weg auf sich zu kommen, ohne ihm entgegenzugehen – so etwas ist, vom Standpunkt des Individuums (!) aus gesehen – eine Demütigung. Das Wichtigste aber ist, daß wir uns bereits alle Wege der Verständigung verbaut hätten, denn wenn die Annäherungssituation wirklich in der Weise

auf paradoxer Kommunikation aufgebaut ist, wie ich das beschrieben habe, dann besteht auch für nachher nicht wirklich die Hoffnung, daß diese Frau Verständnis für meine Gefühle aufbringen wird können. (Verständigung findet in der Annäherungssituation ja gar keinen Raum, weil das eine solche Einbahnstraße ist: die Frau muß sie ja nie Gedanken machen, was ich mit einer bestimmten meiner Handlungen meinen könnte. Es ist schließlich angeblich meine Aufgabe herauszufinden, was sie will und wie ich ihr gefallen kann.) Ja, das Wesen der Annäherungssituation liegt eigentlich darin, daß die zwei in ihr engagierten Wesen einander ein völlig falsches Bild von sich selber liefern: der Mann muß so tun, als wäre sein Begehren noch viel größer, als es in Wirklichkeit ist und als ob ihm die Frau noch viel wichtiger wäre, als sie ihm in Wirklichkeit ist, zusätzlich muß er so tun, als wäre da eine Gegenseitigkeit des Gefühls da, die er aber in Wirklichkeit gar nicht wahrnimmt. Von daher ist es kein Wunder, wenn am Morgen nach dem One-Night-Stand ein „Aufriß“-Kater droht.

Ich fühle mich alleine, mit Freundin oder ohne. Ich fühle mich alleingelassen mit meinem sexuellen Begehren. Vor allem aber fühle ich mich allein, weil ich den Eindruck habe, daß mich die Gesellschaft wegen meines sexuellen Begehrens aus sich ausschließt: sie macht es zu *meinem* Begehren (und teilt mir dadurch mit, daß sie nichts damit zu tun haben will), sie beschuldigt mein Begehren auf verschiedene Weisen (ich bin für sie alles Mögliche in der Bandbreite von Macho, Triebtäter bis hin zu unfähiger Liebhaber), und sie liefert mein sexuelles Begehren den Frauen aus, bei denen es offenbar nicht gut aufgehoben ist – umgekehrt verwende ich mein sexuelles Begehren, um mehr darüber zu erfahren, inwieweit mich die Gesellschaft aus sich ausschließt, das heißt inwieweit mich die Gesellschaft in meiner Individualität einsperrt: ich vergleiche die Vorstellungen, die meine Sexualität in mir inspiriert und die Eigenwerbung der Gesellschaft als sexuell tolerante mit dem, was ich wirklich erlebe. Dieser Vergleich aber sagt mir: *Wenn ich wirklich in einer sexuell toleranten Gesellschaft leben würde, in einer Gesellschaft, die wirklich Verständnis hätte für die individuelle Sexualität, dann würde ich ohne Angst vor unfairen Beschuldigungen auf die Frauen zugehen können.* Dann wäre diese Sexualität zwar schon bisweilen eine zurückgewiesene, aber sie wäre auf keinen Fall mehr schuld daran, daß ich mich durch sie von anderen Menschen isoliert fühlen muß, weil man mir den Eindruck

vermittelt, ich solle meine Sexualität für mich behalten, weil ich andere Menschen damit belästige. Eine solche tolerante Gesellschaft hätte Verständnis dafür, daß das Soziale im Sexualtrieb ja gerade darin liegt, daß er andere Menschen belästigen will und daß man dem Sexualtrieb gegenüber Geduld und Wohlwollen zeigen sollte, wenn er aus seiner Höhle hervorkommt, weil man ihn ansonsten verschreckt. Freud hat zu seiner Zeit ja schon die Gesellschaft dazu gebracht, ein wenig mehr Verständnis für die Sexualität des Menschen aufzubringen. Das sei ihm auch hoch angerechnet. Er hat den Leuten klar gemacht, wie wichtig die Sexualität im menschlichen Triebhaushalt ist, und das hat mit zu der liberalen Einstellung unserer heutigen Gesellschaft gegenüber der Sexualität geführt. Aber einen Schritt, der noch dazu fehlen würde, damit man wirklich sagen könnte, die Gesellschaft habe Verständnis für die menschliche Sexualität, den hat Freud nicht getan, sondern ihn hingegen mit seiner Theorie der Sublimierung vernebelt. *Wenn die Gesellschaft einsehen könnte, daß die Sexualität eines Menschen eine Angelegenheit ist, mit der er nicht alleine zurechtkommen kann, daß die Sexualität ein Bedürfnis ist, welches, weil es sozial ist, zu groß ist für ein einzelnes Individuum, dann würde ich zugeben, dass es tatsächlich ein gesellschaftliches Verständnis für die Sexualität gibt.* Immer noch aber sieht man in der Sexualität eine bloß individuelle Besorgnis, das ist sie natürlich auch und sogar in erster Linie, aber man sieht sie als solche rein negativ: so, daß man das Individuum mit seiner Sexualität nach Hause schicken kann, wenn man nichts mit ihm anfangen kann. Man sagt dem Menschen im Problemfall einfach, er solle seine Sexualität für sich behalten und sieht das im Zusammenhang mit menschlicher Reife und individueller Verantwortung für die eigene Sexualität.

Man sagt mir, ich sei selber daran schuld, wenn ich allein sei – man gibt mir das Gefühl, es wäre meine Verantwortung, dafür zu sorgen, daß es meiner Sexualität gut geht. Aber das kann ich beim Essen und Trinken, bei der Bekleidung und Behausung und überhaupt im Umgang mit allen Dingen, über die ich völlig verfügen kann, leisten, (wobei mir selbst hier die Gesellschaft einen Supermarkt zur Verfügung stellen muß, damit ich einkaufen gehen kann). Aber in sexuellen Dingen kann ich immer nur meinen Beitrag leisten, und der kann nur höchstens 50% der ganzen Sache sein. Wenn man sich also im Lichte der Sexualität eine Vorstellung vom Individuum machen will, dann

muß man davon ausgehen, daß ein Individuum allein noch kein Individuum ist: ein auf sein sexuelles Begehren reduzierter Mensch, ein Mensch, dessen Begehren keinen Anschluß zur Welt finden kann, ist in dieser Hinsicht noch kein Individuum, weil man beim Individuum immer die Anschlußmöglichkeiten zur Welt mitbedenken muß.

In jener gesellschaftlichen Sexualansprechordnung, in der wir leben, kann ich anscheinend überhaupt keine Anschlußmöglichkeiten zur Welt finden, denn meine Sexualität ist dialogisch aufgebaut, ihr Begehren besteht darin, daß ihr ein anderes Begehren gegenübertritt. In der Annäherungssituation aber scheint es verboten zu sein, daß mir ein anderes Begehren entgegenkommt. Wenn ich aufgrund dieses gesellschaftlichen Arrangements den ganzen Weg zu einer Frau hingehen muß, dann bin ich die Hälfte des Weges zu weit gegangen, und da der eigentliche Inhalt meines sexuellen Begehrens doch darin liegt, sie dazu zu veranlassen, mir entgegenzukommen, kann ich mein sexuelles Ziel auch dann nicht erreichen, wenn ich von einer Frau nicht abgewiesen werde.

Auf dem Gebiet der Sexualität scheint mir die Gesellschaft in den spontanen Reaktionen anderer Menschen zu begegnen. Es gibt gesellschaftlich vorstrukturierte Verhaltensweisen, an die sich die Menschen halten, teils weil es Vorteile für sie bringt und sie es wollen und teils, weil ihnen dadurch, daß sich alle anderen an sie halten, nichts anderes übrigbleibt, als sie auch zu befolgen. Sozial vorstrukturierte Verhaltensweisen vereinfachen die Sache natürlich ungemein, und – ich weiß es nicht – vielleicht wäre die Ausübung von Sexualität ohne sie ja ganz unmöglich; aber sie demütigen gleichzeitig das Individuum, welches das Bedürfnis hat, sich eine intime Beziehung mit dem Partner so einzurichten, wie man es sich zu zweit ausmacht. Manchmal hat das Individuum allerdings Mittel und Gelegenheit, die sozialen Verhaltenserwartungen zu überwinden: Falls beispielsweise wirklich einmal eine Frau auf mich zukommt, dann sollte ich versuchen, damit zurechtzukommen, um meinen eigenen Forderungen nicht zu widersprechen. Viel mehr Gelegenheiten zum Bruch gesellschaftlicher Verhaltensweisen als ich scheinen mir aber die Frauen zu haben, denn ob ich Frauen anspreche oder nicht, das macht, wie ich gezeigt habe, keinen Unterschied. Wenn die Frauen sich hingegen des öfteren einer aktiven Verhaltensweise befleißigen würden, dann würde das sehr wohl einen großen Unterschied machen. Das Klima in der Ge-

sellschaft, kann ich mir vorstellen, wäre mit einem Mal ein ganz anderes: anstatt das eigene Begehren hinunterzuschlucken, würden die Menschen ihr Wollen einander zeigen. Dadurch würden sie sich selber als einander Begehrende und als Begehrte erfahren. Es ist klar, daß man dann nicht mit jedem Menschen, von dem man begehrt wird, ins Bett gehen muß, aber allein durch die Erfahrung des Begehrt-Werdens würde schon viel sexuelles Begehren befriedigt werden. Für mich stellt sich die Wirklichkeit hingegen so dar, daß ich mich andauernd als Begehrender, aber nie als Begehrter erfahren kann (und das würde sich, wie ich gezeigt habe auch nicht ändern, wenn ich von jetzt an mehr „Erfolg bei Frauen“ haben würde). Ich habe die Frauen immer um die andere Seite dieses Begehrens beneidet. Die Annäherung an eine Frau erscheint mir aus diesem Grund so, als wie wenn ich als Bettler zu ihr kommen würde, der um ein Almosen bittet, und von ihrer Seite wäre es dann Barmherzigkeit, wenn sie meinem Wunsch nachgibt. Denn sie hat alle Sexualität, und ich muß zu ihr kommen und bitten, damit sie mir Sexualität gewährt. Für mich ist die Welt also leer von Sexualität. Ich kann es gut verstehen, wenn sich die Wirklichkeit für die Frauen ganz genau umgekehrt darstellt: als voll von sexuellen Möglichkeiten, weil sie fortwährend sexuelle Angebote erhalten, auch von vielen Männern, die sie gar nicht wollen. Es ist dann klar, daß man das nicht schätzt, was man in solchem Übermaße erhält, und daraus entsteht dann der Vorwurf, die Männer seien so triebbestimmt. Es wäre ja der Versuch interessant, wie es den Frauen ergehen würde, wenn sie einmal eine Zeitlang so im sexuellen Vakuum leben müßten wie die meisten Männer. Es ist allerdings interessant, daß sich die gesellschaftsweit gepflegten Verhaltensweisen im Hinblick auf die Sexualität nicht völlig verändern: das heißt Kleidung und Verhalten verändern sich schon im Laufe der Zeit, aber die Geschlechterachse bleibt erhalten (ich und Judith Butler sind die einzigen, von denen ich weiß, daß sie sie gern abschaffen würden). Es mag sich im Laufe der Geschichte viel verändert haben im Verhältnis der Geschlechter zu einander, aber es ist heute immer noch notwendig, eine Frau als Frau zu behandeln, was aus dem Blickpunkt des Individuums die Priorität verkehrt: auch wenn das andere Individuum anderen Geschlechts ist, will man es zuerst als Individuum kennenlernen, zuerst sucht man die Gemeinsamkeiten, dann würdigt man die Unterschiede. Stellt man hingegen die Unterschiede an die erste Stel-

le, dann hat man große Gräben zwischen den Menschen. Auch ist eine Frau als Frau ein Gesellschafts-Wesen, wie aus meiner Argumentation hoffentlich deutlich geworden ist, und kein Individuum, deshalb stehe ich der Gesellschaft gegenüber, wenn ich ihr als Frau gegenüberstehe. Würde ich ihr hingegen als einem Individuum gegenüberstehen können, das von sexuellem Begehren erfüllt ist, dann erst wäre sie für mich ein wirkliches Individuum. Begehren individualisiert – in unserer Gesellschaft leider meist im negativen Sinn, aber grundsätzlich auch im positiven. Da ist ein Begehren, also muß da ein Individuum dahinterstehen. Die passive Frau aber zeigt sich nicht in ihrer Individualität, sondern versteckt sich hinter ihrem gesellschaftlichen Frau-Sein. Ich denke, daß es mit ein Grund dafür ist, warum sich diese gesellschaftsweit gepflegten Verhaltensweisen in bezug auf die Sexualität nicht ändern, daß wir so wenig Verständnis für Individualität haben.

Ich halte es jedenfalls nicht für selbstverständlich, wie sich Sexualität in unserer Gesellschaft erleben läßt. Wenn Sexualität wirklich ein so wichtiges Movens ist im Menschen, wie wir seit Freud überzeugt sind, dann muß für das sexuelle Bedürfnis die Möglichkeit gegeben sein, daß es sich irgendwo in dieser Welt festhalten kann. (Einen Menschen mit seiner Sexualität allein zu denken, ist unmöglich.) Dann müßten wir wenigstens Verständnis für diese Notwendigkeit haben. Denn wenn ich die Frauen nicht begehren kann in der Hoffnung, daß dieses Leben als Begehrender in dieser Welt, in der ich lebe, irgendeinen Sinn für mich macht, dann scheitere ich mit meinem sexuellen Begehren. Das aber ist mir tatsächlich passiert: ich kann mich in dieser unserer Welt, in dieser Gesellschaft, in der wir leben, nicht als sexuell Begehrender sehen, ohne mich unendlich lächerlich, fehl am Platze und unerwünscht und mich gar als Unrechttuender oder Krimineller zu fühlen. Da ich aber bisher nirgendwo weibliches Begehren mir gegenüber habe verorten können, bin ich mit der Sinn-suche für meine Sexualität tatsächlich gescheitert. Da ist sie nun in mir und schlägt von innen wild gegen mich. Ich aber habe den Eindruck, daß sie draußen in der Welt von niemandem gewollt wird. Ich halte es nun tatsächlich für möglich, daß, wenn ein so wichtiges individuelles Bedürfnis des Menschen gänzlich frustriert wird, die Libido sich vom Eros zum Thanatos umorientiert und das Individuum nichts dagegen unternehmen kann, weil es in keiner Ersatzbefriedigung ge-

nug Erfüllung finden würde, um dieses Scheitern zu kompensieren – noch schreibe ich eine Dissertation in der Hoffnung, für mich darin einen Ersatzsinn für mein Leben zu finden, aber vielleicht erweist sich dieser Weg schon bald als unbefriedigend, und ich muß beschließen, Selbstmord zu verüben. Ich will aber nicht, daß sich dann jemand wundert und sagt: so ein vielversprechender junger Mann – wer hätte das ahnen können? Ich lebe gegen mein sexuelles Begehren immer noch weiter. Ich muß es isolieren und in die hinteren Kammern meines Herzens verbannen, damit ich möglichst wenig von ihm belästigt werde. Ich lebe trotz meines sexuellen Begehrens, welches keine Anschlußmöglichkeiten in dieser Welt findet und sich deshalb gegen mich wendet. Trotz meiner sexuellen Frustration, die nicht einfach das Gefühl des Unbefriedigtseins ist, sondern – das wird ja auch nirgendwo richtig dargestellt – das Gefühl ist, eine wesentliche Verbindung zur Welt und zum Leben verloren zu haben, schleppe ich mich noch weiter und das in einer Gesellschaft, die Verständnis für sexuelles Begehren pausenlos und in der größten Vielfalt heuchelt. Die größte Verständnislosigkeit für das sexuelle Begehren durch die Gesellschaft sehe ich aber darin, daß wir alle spontan immer noch glauben, wenn jemand seine sexuellen Wünsche nicht befriedigen kann, dann könne er einfach sich mit etwas anderem beschäftigen und damit ebenso glücklich werden. Mit einer solchen Haltung, die an Freuds Vorstellung von der Sublimierung anschließt, und in die wir alle gewohnheitsmäßig verfallen, sprechen wir eigentlich dem Individuum die Sexualität ganz ab.

Ich halte es nach allem, was ich bisher über die gesellschaftlichen Verhaltensweisen erzählt habe, aber immer noch auch für möglich, daß die Frauen mich tatsächlich nicht mögen, mich nicht attraktiv finden oder nicht männlich genug. In dem Fall müßte ich natürlich mit Notwendigkeit mit meiner Sexualität scheitern, Pech gehabt. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß es sich so verhält, aber ich kann das einfach nicht mit Sicherheit wissen. Immer klarer scheint mir nur soviel zu sein: dass die Sexualität sich verflüchtigt hat, sobald ich irgendwo ankomme. Aber ich kann nicht wissen warum. Es ist leicht möglich, daß ein anderer Mann andere Erfahrungen mit seinem Mannsein und seinen Begegnungen mit Frauen gemacht hat. Das würde der Wahrheit meiner Erfahrungen aber nicht unbedingt widersprechen. Ein Widerspruch, der diesen Text und meine Gedanken über mein

Verhältnis zur Sexualität, zum anderen Geschlecht und zur Gesellschaft unsinnig machen würde, wäre eigentlich nur dadurch gegeben, wenn es für mich eine Verhaltensweise gegenüber Frauen geben könnte, mit welcher ich völlig andere Erfahrungen machen würde als die Geschilderten. Denn daß ein anderer Mensch in meinem Körper oder gar noch in einem anderen Körper andere Erfahrungen macht, ist klar. Vielleicht ist aber auch die individuellste Erfahrung immer von einem gewissen Allgemeinheitswert. Ich denke, das ist der Grund, warum die Menschen einander Geschichten erzählen, warum es Literatur, Theater und Film gibt. Und der Grund auch, warum es Philosophie gibt, welche versucht, Erfahrungen nicht einfach chronologisch zu erzählen, sondern reflexiv und rational auszubreiten, soweit das möglich ist. Die Bedeutung dieses Textes würde dann darin liegen, daß es eine solche Erfahrung wie die meine jedenfalls auch gibt. Schließlich ist sie ja in ihrer Weise ziemlich extrem: ich erlebe meine Sexualität und mein Verhältnis zu Frauen als einen absoluten Skandal in meinem Leben, der so groß ist, daß auch die positivste individuelle Erfahrung mit einer einzelnen Frau ihn nicht zudecken könnte. Was ich wollte, wäre, in einer anderen Welt zu leben: in einer Welt, in der ich mich mit meinem sexuellen Begehren wohl fühlen kann, wo ich mit meinem Begehren in dieser Welt spontane Anschlußmöglichkeiten finden kann und an jeder Straßenecke auf fremdes Begehren treffe, das in der Lage ist, mit meinem Begehren zu kommunizieren. In einer solchen Welt würde mein sexuelles Begehren meine Verbundenheit mit dieser Welt, mit dem In-der-Welt-Sein, bestärken, bunter und vielfältiger machen, in einer solchen Welt also wäre die Sexualität eigentlich erst ein wirklich soziales Bedürfnis.

In unserer Welt hingegen bin ich einer Annäherungssituation ausgeliefert, in der mein Begehren auch dann noch nicht mit der Frau kommuniziert, wenn sie sich mir hingibt, weil sie mir nie als begehrendes Individuum gegenübergetreten ist. Es ist kein Wunder, wenn ich, von allem diesen enttäuscht, mich am Ende vielleicht auch noch nicht richtig verhalte und es damit verschulde, bei keiner Frau „anzukommen“. Ich stehe vor ihr, einmal als Individuum und einmal als Mann, und kann mich in der Situation nicht für eines von beiden entscheiden, während ich den Eindruck habe: jetzt wartet sie darauf, daß ich was tue – und gleichzeitig den Zweifel an diesem Eindruck. Ich müßte jetzt was tun, um die Wahrheit über ihre Bereitschaft mir ge-

genüber in Erfahrung zu bringen. Aber möglicherweise habe ich in meiner Argumentation die daraus entstehende Dramatik durch die reflexive Vorwegnahme der Möglichkeiten der weiblichen Reaktion in für den Sachverhalt verzerrender Weise entschärft: wenn ich dasitze und mir überlege, ob ich jetzt die Hand um sie legen soll oder nicht, dann geht es gar nicht um ihre Reaktion. Es geht nur darum, daß ich das Gefühl habe, daß mir das von vornherein verboten ist. Und daß ich dennoch dazu gezwungen bin. Und daß ich es auf eigenes Risiko mache: Wenn ich meinen Arm um eine Frau lege, dann suche ich Anschluß an eine Welt, die ich durch viele negative Erfahrungen bereits verloren habe. Wenn sie es sich gefallen läßt, dann wird diese Erfahrung die anderen nicht aufwiegen. Ich würde in meiner asexuellen Welt verbleiben. Es würde eine Illusion sein. Und obendrein würde diese Erfahrung ja auch schon wieder entwertet sein: denn diese Frau hat ja selber nichts gemacht, sie hat nur mich machen lassen.

Aus der Welt der „angewiderten Blicke“ gibt es kein Entkommen.

Das ist objektiv

Während noch nie so volltönend von der „freien Persönlichkeit“ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen.

Das Individuum hat sich ins Innerliche zurückgezogen: außen merkt man nichts mehr davon

(Friedrich Nietzsche)

Erster Mythos: Die objektive Haltung zur Erkenntnis

Die „wissenschaftliche“ Haltung zur Erkenntnis – jene „Objektivität“ als Charakterhaltung oder Seelenstärke, die es einem Menschen ermöglicht, eine reale Situation „sachlich“, „unparteiisch“ und nicht „emotional“ aufzufassen, den Durchblick zu wahren und nicht die Dinge durcheinander zu bringen und sich so schlussendlich ein kompetentes Urteil über etwas zu bilden, das alle Für und Wider in Betracht gezogen hat, eine Meinung, hinter der man stehen kann – diese wissenschaftliche Haltung zur Erkenntnis also, wenn man sie an einem Menschen bemerkt (und wahrscheinlich stärker noch, wenn man sie an einem Menschen vermißt) erkennt man allzu gerne als das Charaktermerkmal des erwachsenen Menschen und des Menschen auf der Höhe unserer Zeit an. Dieser Mensch strahlt irgendwie in seiner Größe, denn er ist über sich hinausgewachsen: Sein Urteil ist völlig nüchtern und ungetrübt von Emotionen, Wünschen, Ängsten oder Neurosen, die er sich in der Kindheit zugezogen hat. Er sieht also die Dinge nicht so, wie er sie sich wünscht, noch sieht er sie so, wie es ihm seine Angst vor der Realität eingibt und auch nicht so, wie sein Vater sie ihm eingebläut hat, sondern er ist über derartige Menschlichkeiten hinausgewachsen, hat sich über das Gewöhnliche erhoben und steht gewissermaßen über den Dingen. Das Urteil eines solchen Menschen nehmen wir gerne an. Umgekehrt muß eine jede Behauptung, die in der Hoffnung ausgesprochen wird, von möglichst vielen

als wahr akzeptiert zu werden, mit dem Anspruch auftreten, einer solchen „wissenschaftlichen“ Haltung und einem derartigen „objektiven“ Menschen zu entstammen.

Ich fühle mich sofort an die Bourdieuschen „Denk- und Wahrnehmungsschemata“ erinnert, mittels derer die Menschen einer Gesellschaft, nach Bourdieu, die Realität, wenn nicht ganz gleich, dann wenigstens sehr ähnlich wahrnehmen, wenn ich mir die Merkmale der „wissenschaftlichen“ Haltung auf diese Weise vor Augen halte. Alle Menschen, die gleich sozialisiert sind, sehen, ordnen und denken die Welt gemäß denselben Schemata und Kategorien und plappern solche „sozialen Vorurteile“ nach, ohne auch nur auf die Idee zu kommen, einmal über sie zu reflektieren.

Wenn man allerdings ein wenig nachsinnt über den Wert dieser so gepriesenen Charaktermerkmale und Verhaltensempfehlungen, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß gerade das absolute Gegenteil von dem oben Beschriebenen zu fordern wäre: Wie kommt man denn nur auf die Idee, daß nur das Urteil eines solchen über den Dingen stehenden Menschen der Wahrheit nahe kommen könnte? Warum ist man nicht eher mißtrauisch gegen einen Menschen, der vorgibt „unparteiisch“ zu sein, wo wir doch wissen, daß ein Mensch nur in einem Falle wirklich unparteiisch sein kann, und zwar dann, wenn ihm alles gleich ist, wenn ihm beide Seiten und die ganze Sache insgesamt egal sind. Kann man denn von einem Menschen, dem das Objekt seiner Erkenntnis gleichgültig ist, eine vertrauenswürdige Darstellung seines Themas erhoffen? Er wird mir irgendwas erzählen. Wenn ich wüßte, daß er parteiisch ist und welche Partei die seine ist, könnte ich dieses Wissen benutzen, um seine Äußerung abzuschätzen, aber mit der störrischen Behauptung, „unparteiisch“ zu sein, wird der Empfänger der Erkenntnisbehauptung in seiner Hilflosigkeit gefangen gehalten. Es ist naheliegend zu vermuten, daß diese Hochachtung vor der Unparteilichkeit mit der ewigen Geschichte der Polemiken gegen das „Interesse“ in der Erkenntnis zusammenhängt: „sine ira et studio“ soll man studieren, „Interesse“ scheint das Verderblichste überhaupt für die Erkenntnis zu sein. Dieses Wort hat einen derart schlechten Ruf bekommen, daß niemand auch nur mehr in seine Nähe kommen will. Von daher wird es dann wahrscheinlich kommen, wenn wir weiterdenken, daß man nicht bereit ist, zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Wortes zu unterscheiden: „Interesse“ bedeutet ja nicht

nur den Wunsch, eine Sache so zu sehen, wie man sie sehen will, anstatt sie so zu sehen, wie sie ist; es bedeutet auch nicht nur, eine Wahrheitsbehauptung zu leisten aus Interesse an einem Gut oder einem Amt (*ambitio*), das man dann erhalten würde, wenn die anderen einem diese interessengeleitete Aussage abnehmen; sondern zuallererst bedeutet Interesse doch: das Interesse als verbindendes Band zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt, welches das Subjekt erkennen *will*, das es interessiert. Anstattdessen setzt man das menschliche Erkenntnisverhalten so an, als ob ein jeder Wunsch, eine jede subjektive Gefühlsregung, welche nicht zur Sache gehört, die erforscht werden soll, das Ergebnis beeinträchtigen würde. Eine Anmerkung dazu: In den meisten Fällen weiß man es selber sehr genau – und auch in den übrigen Fällen könnte man mit ein wenig „Gewissensforschung“ und Meditation soweit kommen zu erkennen – ob man die Dinge so sieht, wie sie sind oder ob man sich selbst oder die anderen belügt.

Es sind Gedanken von dieser Sorte, die mich auf die Idee bringen, daß es nicht – im Gegensatz zu den gängigen Vorstellungsweisen – solche Schwierigkeiten gewesen sind, die im Rahmen der Erkenntnis zwischen dem erkennenden Menschen und seinem Erkenntnisobjekt anfallen können, welche zur Herausbildung der herrschenden „Denk- und Wahrnehmungsschemata“ bezüglich der „objektiven“ Erkenntnis geführt haben, sondern jene anderen Probleme, die zwischen den Menschen anfallen, wenn der eine etwas als „wahr“ behauptet und der andere etwas anderes. Mein Vorschlag wäre nun, dieser Idee ein wenig Bedeutung beizulegen.

Diese Idee kann uns nämlich zu einer ein wenig anderen Beschreibung der „wissenschaftlichen“ Haltung führen: jemand, der eine „wissenschaftliche“ Haltung annimmt, ist dann jemand, der sich nicht damit begnügt, selber zu wissen, was er oder sie gesehen oder erkannt hat, sondern erst zufrieden ist, wenn sich ihm oder ihr alle anderen Menschen angeschlossen haben. (Diese Beschreibung ist etwas, das man ein „zynisches Werkzeug“ nennen könnte, das so funktioniert: Man nimmt eine Sache verkehrt auf und sieht sie einmal so an – es könnte ja sein, daß sie so richtiger wird als gewöhnlich.)

Jedenfalls weist diese Beschreibung die bestechendste Verbindung zur alltäglichen Erfahrung auf, die man sich leicht vergegenwärtigen kann, wenn man sich vorstellt, wie jemand sagt: „Das ist überhaupt

nicht objektiv!“ Was tut dieser Mensch hier anderes als zu versuchen, die Sachdarstellung oder Situationsbeschreibung eines anderen – und diesen anderen Menschen als einen seine Sichtweise Vorbringenden selber – einfach vom Tisch zu fegen. Das gesuchte Argument ist das Killerargument. Man braucht sich in der Behandlung dieser Frage nicht auf das spezielle wissenschaftliche Feld der Universität zurückzuziehen, denn die Vorstellungsweisen von der „objektiven“ Erkenntnis haben sich auf die gesamte Gesellschaft ausgebreitet und sind bei schnapsenden Bauarbeitern im Wirtshaus genauso Gemeingut wie auf wissenschaftlichen Kongressen. Ganz gleich wem gegenüber man irgendeine Behauptung über eine Sache erhebt, man kann sich gewiß sein, daß dieser Mensch die Vorstellungen von der „objektiven“ Erkenntnis als Kontrastfolie parat hat.

Es fragt sich nur, ob das überhaupt sinnvoll ist. Das heißt, es fragt sich überhaupt, ob und inwieweit die Vorstellung von der „objektiven“ Erkenntnis für den Einzelmenschen sinnvoll ist. Ich sehe hier eine *soziale Falle* am Werk, welche sich des Individuums als Mittel bedient, um dasselbe auf den Leim gehen zu lassen.

Aber vielleicht ist es bereits hier an dieser Stelle Zeit, zum ersten Mal einen dicken Punkt zu machen und zu rekapitulieren: Ich halte es für sicher, hier an so feststehenden Überzeugungen rütteln zu wollen, daß auch der beste Text den ich schreiben könnte, nicht ausreichen würde, um eine genügend große Überzeugungskraft zu entwickeln. Ich glaube also gar nicht wirklich, hiermit jemanden überzeugen zu können. Es würde hingegen schon genügen, wenn die etwaigen Leser nach der Lektüre verstanden haben, wovon hier überhaupt die Rede ist. Das ist nicht wenig. Denn tatsächlich ist es ja allein schon allzu unwahrscheinlich, daß ich mir dieses Thema in dieser Form, wie es bis zu dieser Stelle aussieht, ausgesucht haben könnte, als daß wer glauben könnte, tatsächlich das zu lesen, was er hier versteht.

Will er denn die Wissenschaft kritisieren? Sie gar abschaffen? Ist er einer von der Esoterik? Ein Parapsychologiefan? Hat er Erscheinungen?

Auf diese und ähnliche Weise stelle ich mir vor, daß der/die Leser/ in reagieren werden und so bequem in die gewohnten Gegensätze zurückfallen können, aus welchen sich die Welt eben anders erklärt, als ich es hier versuche.

Ich habe den Eindruck, daß die Gesellschaft durch das allgemein geteilte wissenschaftliche Ideal und dessen Organisation in der

scientific community derart angespannt ist, daß es schlichtweg absurd erscheinen muß, wenn jemand bei diesem Spiel nicht mitspielen will. Im Gegenteil: jede obskure magische Lehre will in unserer Gesellschaft wissenschaftlich werden, um auch an der Autorität der Wissenschaft teilzuhaben. Von der Naturmedizin bis zum Wünschelrutengehen, alle wollen damit überzeugen, daß ihre Behauptungen auch wissenschaftlich nachgeprüft werden können. Aber nicht nur das, ich denke, es ist wichtig, dieses Thema bis zu seinen Extremen auszuweiten, um es in seiner Gänze und in seinem inneren Zusammenhang zugleich, auf der symbolischen Ebene der Vorstellungen in den Menschen und im Ineinandergreifen der Praktiken zu verstehen. Ein solcher Satz, der die äußersten Grenzen meines Themas zu fassen sucht, wäre etwa: In unserer Gesellschaft will jede Aussage, wenn es irgend möglich ist und natürlich je nach dem Grade ihrer Wichtigkeit (d.h. wie groß ihre Öffentlichkeit ist) möglichst „objektiv“ sein. Es besteht gleichzeitig Drang und Zwang zur Objektivität.

(Ein nicht ganz passendes, aber auch nicht wirklich unpassendes Beispiel für diese „Mode“ der Objektivität ist das Schlagwort der „Realpolitik“. An diesem Beispiel, das im Spannungsfeld zwischen Sachlichkeit und Populismus, zwischen der Würde und Bildung eines bestimmten Politikers und der Notwendigkeit, vor dem Wahlsonntag noch einmal alles in die Schlacht zu werfen, steht, kann man recht gut den Klammerreflex unserer Gesellschaft erkennen, die sich im Dikicht und Nebel der öffentlichen Meinungen mit Wut und Verzweiflung auf das stürzt, was sicher ist oder zu sein scheint. Ich schätze, daß gerade diese Methode und Geschicklichkeit, sich zu „verkaufen“, die auf dem „glatten Parkett“ der Öffentlichkeit kurz- oder längerfristig zu „punkten“ versucht, gut geeignet ist zu illustrieren, was ich meine: Warum wollen heute alle unserer Politiker „Realpolitik“ machen? Ja, was soll „Realpolitik“ überhaupt sein? In Wirklichkeit hat Politik ja viel weniger mit Realität zu tun als mit dessen Gegenteil, mit dem Idealen. Die Parteien treten mit dem Anspruch auf, die Realität zu verändern und zwar in Richtung einer besseren Gesellschaft, Wirtschaft und eines besseren Staates. Die Politik will weg von der Realität, nicht zu ihr hin. Oder – wer würde eine Partei wählen, die sagt, wir lassen alles so, wie es ist? Gerade die angeblich Konservativen, in Österreich die ÖVP, treten fortwährend im Fernsehen mit ihrer „Arbeitsbereitschaft“ auf und geben sich den Anschein, besonders viel

verändern zu wollen. Alle basteln an der Realität im Sinne ihrer Werte und Ideale und versuchen den Weg zu irgendeiner Utopie oder einem „goldenen Zeitalter“ zu bahnen. Die Vorstellung von der „Realpolitik“ kommt nun über den „Umweg“ ins Spiel, daß man, verständlichermaßen, die Realität richtig auffassen und die adäquaten Mittel auf sie anwenden muß, um eine Veränderung herbeizuführen, die auch funktioniert. So weit kann man völlig mit dieser Vorstellung einverstanden sein. Man muß sich einfach eine realistische Sicht der Dinge erarbeiten, eine realistische Vorstellung von den Veränderungen, die man bestenfalls durchsetzen kann, ohne den Bogen zu überspannen, und eine realistische Vorstellung von den Mitteln, die einem dafür zur Verfügung stehen – das wäre dann „Realpolitik“. Das will aber noch gar nichts heißen: In der politischen Praxis bedeutet „Realpolitik“ nichts weiter, als daß Aussagen über den derzeitigen Zustand der Realität oder Maßnahmen, die unter Hinweis auf denselben gerechtfertigt werden, mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Erfolg rechnen können als solche, die die Ideale oder utopischen Ziele der einzelnen politischen Gruppierungen zu beschreiben suchen. Mit anderen Worten: gewöhnlich tut man mit dem Schlachtruf der „Realpolitik“ nichts anderes, als Kurzsichtigkeit als Realitätsnähe zu verkaufen, und man kann sogar mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hoffen, daß das niemand bemerkt. Es lohnt sich, die Frage zu stellen, warum das so ist? Ich kann es mir nicht anders erklären als mit der Autorität und dem Ansehen, welches die Realität und ihr adäquates Verständnis in unserer Gesellschaft genießen. Diese Autorität ist so groß, daß sie sogar in der Politik, als einem gesellschaftlichen Ort, der eigentlich den Zweck in sich trägt, der Realität eher zu entfliehen als sich ihr anzupassen, ein wahrlich übergroßes Gewicht entwickelt hat und Argumente anderer Art einfach erdrückt. Zum Beispiel kann man innerparteiliche Richtungsdiskussionen mit der Forderung nach „Realpolitik“ sehr leicht ersticken. Dabei kann man die Grenzen zwischen Realität und Idealität gelegentlich durchschimmern sehen, aber keiner der politischen Kommentatoren macht sich die Mühe, auf sie hinzuweisen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Am Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in unserem Land – und in ganz Europa – noch eine sehr ausgeprägte Dienstbotengesellschaft. Seitdem, insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg, haben die Gewerkschaften und die Regierung die private Anstellung von Dienstboten mittels Lohn- und Steuerpolitik so er-

schwert, daß sich heute niemand mehr Dienstboten leisten kann und will. Das ist eine gesellschaftspolitische Entscheidung gewesen, eine Entscheidung, die keinerlei Ursache in der Realität hatte, sondern dem Ideal einer Gesellschaft ohne Dienstboten folgte.)

Von daher kann man jetzt vielleicht auch besser verstehen, was gemeint ist, wenn ich sage, daß in unserer Gesellschaft eine jede Aussage objektiv sein will. Ich halte es durchaus für bezeichnend, wenn Politiker im Fernsehen fortwährend versuchen, ihren Darlegungen den möglichsten Anschein von Objektivität zu geben: „Wir haben das genau durchgerechnet...“, „Unsere Experten haben herausgefunden, daß...“ Das macht schon einen Eindruck, sodaß der mediale Politikkonsument denkt: „Die wissen schon, was sie tun.“ – und darüber vergißt, daß es ihm wohl bisweilen mehr Aufschluß über einzelnen Parteien und Politiker geben würde, wenn er mehr darüber zu hören bekäme, was sie eigentlich *wollen*.

Doch nun zurück zu meiner zuletzt gestellten Frage, über die ich mutmaße, daß man sie möglicherweise nicht richtig verstehen wird können: Es war das die Frage, ob es für den Einzelmenschen tatsächlich so sinnvoll ist, an den Vorstellungen der „wissenschaftlichen Haltung“ und der „Objektivität“ festzuhalten und, so weit es in seinem Alltagsleben geht, an ihnen „teilnehmen“ zu wollen? Es wird sich dabei letztlich ganz einfach um die Frage handeln, ob der Mensch für die Objektivität oder nicht doch die Objektivität für den Menschen da ist?

Aber ich will nicht vorgreifen, da ich fürchte, daß der Mensch sich nur sehr schwer aus seinen jetzigen Vorstellungen befreien wird können, die von einem ganzen Schwarm gesellschaftlicher Mythen unterstützt und befestigt werden. An diesem Punkt tatsächlich zu rütteln, hieße ja geradezu, die Welt umzudrehen.

Mit dieser Welt, von der ich hier spreche, meine ich das, was bei Peter L. Berger und Thomas Luckmann unter „Symbolische Sinnwelt“ läuft. Es ist dies das umfassende Gewebe aus Erklärungen, Theorien, Anschauungen und Rechtfertigungen für unser (kollektives und individuelles) Leben, das heißt die Art, wie wir es führen und die Praktiken, welche darin vorkommen. In der „symbolischen Sinnwelt“ leben wir alle, sowie jeder einzelne für sich. Sie wird von der Gesellschaft erschaffen, aber keiner, auch keiner, der die Gesellschaft flieht, kann diesem Gewebe von Vorstellungen entkommen. Die tiefste Ur-

sache für diese „Sinnwelt“ ist, daß keine Handlung bei uns Menschen ohne Rechtfertigungen auskommt:

Symbolische Sinnwelten konstituieren die vierte Ebene der Legitimation. Wir meinen damit synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionale Ordnung als symbolische Totalität überhöhen, wobei der Ausdruck „symbolisch“ so zu verstehen ist, wie wir ihn oben definiert haben.(...) Jetzt jedoch werden alle Ausschnitte der institutionalen Ordnung in ein allumfassendes Bezugssystem integriert, das eine Welt im eigentlichen Sinn begründet, weil jede menschliche Erfahrung nun nur mehr als etwas gedacht werden kann, das innerhalb ihrer stattfindet.

Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen. Die ganze Geschichte der Gesellschaft und das ganze Leben des Einzelnen sind Ereignisse innerhalb dieser Sinnwelt. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß auch die Grenzsituationen im Leben des Einzelnen von der symbolischen Sinnwelt umfaßt werden – wobei „Grenzsituationen“ Situationen jenseits der Wirklichkeit des Alltagslebens in der Gesellschaft sind. Derartige Situationen erlebt man in Wach- und Schlafträumen – als Sinnprovinzen, die vom Alltagsleben abgetrennt und mit einer seltsamen Wirklichkeit eigenen Rechts ausgestattet sind. Innerhalb der symbolischen Sinnwelt sind auch abwegige Bereiche der Wirklichkeit zu einer sinnhaften All-Einheit integriert, die sie „erklärt“, ja, vielleicht sogar rechtfertigt. Träume zum Beispiel kann man mit einer psychologischen Theorie „erklären“, „erklären“ und zugleich rechtfertigen mit einer Theorie der Metempsychose (Seelenwanderung). Beide Theorien aber ruhen in viel umfassenderen Sinnwelten – im cum grano salis „naturwissenschaftlichen“ Unterschied zu metaphysischen.

Die symbolische Sinnwelt kommt selbstverständlich auch durch gesellschaftliche Objektivation zustande. Doch reicht ihre sinnverleihende Qualität weit über den Eigenbereich des sozialen Lebens hinaus, so daß die Person noch bei den einsamsten Erlebnissen „ihren Ort“ in ihr findet. Auf dieser Ebene der Legitimation gelangt die Integration isolierter institutionaler Prozesse mittels Reflexion zu ihrer letzten Erfüllung. Eine ganze Welt wird erschaffen. Alle Legitimationstheorien einfacherer Art erscheinen als Sonderperspektiven auf Phänomene, die Aspekte dieser ganzen Welt sind. Die institutionellen Rollen sind nun Formen der Teilhabe an einem Universum, das die institutionale

Ordnung sowohl überhöht als auch umgibt. (...) Die Grenzen dieser absoluten Legitimationen stimmen im Prinzip mit denen des Genies und theoretischen Ehrgeizes der Legitimatoren überein, deren offizielles Amt die Auslegung der Wirklichkeit ist. In der Praxis gibt es natürlich Unterschiede hinsichtlich des Genauigkeitsgrades der Anordnung von Teilen der institutionalen Ordnung im kosmischen Gesamtzusammenhang. Wieder können sich derartige Variationen aus speziellen praktischen Schwierigkeiten ergeben, deretwegen die Legitimatoren zu Rate gezogen werden. Und wieder können sie Folgeerscheinungen autonom weiter ausgespinnener theoretischer Liebhabereien der Sachverständigen für Weltordnung sein.

Die Herauskristallisierung symbolischer Sinnwelten folgt den oben dargestellten Regeln für Objektivationen, Sedimentbildung und Ansammlung von Wissen. Das heißt: auch symbolische Sinnwelten sind gesellschaftliche Produkte, die Geschichte haben. Wenn man ihre Sinnhaftigkeit verstehen will, so muß man die Geschichte ihrer Entstehung verfolgen, was umso wichtiger ist, als diese Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseins sich ihrem Wesen nach als vollentfaltete, unumstößliche Ganzheiten präsentieren.

Wir sind nun so weit, daß wir der Wirkung symbolischer Sinnwelten, die das individuelle Leben und die institutionelle Ordnung rechtfertigen, weiter nachforschen können. Diese Wirkung ist an sich in beiden Fällen dieselbe, nämlich: sie setzt Ordnung beziehungsweise Recht. Die symbolische Sinnwelt bringt Ordnung in die subjektive Einstellung zur persönlichen Erfahrung. Erfahrungen, die verschiedenen Wirklichkeitssphären angehören, werden durch Einbeziehung in ein und dieselbe überwölbende Sinnwelt integriert. Die symbolische Sinnwelt bestimmt zum Beispiel die Bedeutung von Träumen für die Wirklichkeit des Alltagslebens, indem sie in jedem Augenblick das Übergewicht der Alltagswelt neu sichert und dem Schock zu begegnen weiß, der den Übergang von einer Wirklichkeit in die andere begleitet. Sinnprovinzen, die ohne eine „oberste“ symbolische Sinnwelt unbegreifliche Enklaven in der Wirklichkeit der Alltagswelt bleiben müßten, gruppieren sich mit ihrer Hilfe zu einer Hierarchie der Wirklichkeiten, die dadurch begreiflicher und weniger erschreckend wirkt. Diese Integration der Wirklichkeit von Grenzsituationen in die oberste Wirklichkeit des Alltagslebens ist von größter Bedeutung, weil derartige Situationen die stärkste Bedrohung des als gewiß angesehenen, routinisierten Daseins in der Gesellschaft sind. Wenn man diese Routineexistenz als die „Tagseite“ des menschlichen Lebens ansehen

will, dann sind die Grenzsituationen seine „Nachtseite“, die ständig unheimlich an den Rändern des Bewußtseins lauert. Gerade weil die „Nachtseite“ ihre eigene Wirklichkeit hat, und oft genug eine sinistere, ist sie eine ständige Gefahr für die „gesicherte“, „vernünftige“, „gesunde“ Wirklichkeit des Lebens in der Gesellschaft. Ganz von selbst stellt sich der Gedanke ein (der „ungesunde“ Gedanke par excellence), die helle Wirklichkeit der Alltagswelt sei vielleicht nichts als eine Täuschung und jeden Augenblick in Gefahr, von den heulenden Gespenstern der anderen, der Nachtwirklichkeit, verschluckt zu werden. (...)

Die „nomische“ Funktion, die symbolische Sinnwelten für das individuelle Bewußtsein erfüllen, kann einfach als diejenige bezeichnet werden, die „jedes Ding an seinen rechten Platz rückt“. Wann immer man von der Gewißheit dieser „Platzordnung“ abschweift (wenn man sich selbst in den Grenzsituationen der Erfahrung befindet), ermöglicht die symbolische Sinnwelt dem Bewußtsein, „zur Wirklichkeit zurückzukehren“, nämlich zur Wirklichkeit der Alltagswelt. Da diese Wirklichkeit nun einmal die Sphäre ist, in die alle Formen institutionellen Verhaltens mit den ihm entsprechenden Rollen hineingehören, verleiht die symbolische Sinnwelt der institutionellen Ordnung ihre endgültige Legitimation, das heißt, sie gibt ihr den Primat in der Hierarchie menschlicher Erfahrungen.¹³

Daß ein so langes Zitat an dieser Stelle gerechtfertigt ist, möchte ich nicht nur mit der Qualität des darin Mitgeteilten begründet wissen. Es geht mir auch um einen Beitrag zu einer Klärung dessen, was das für ein Diskurs sein soll, den ich hier führe. Denn als Philosoph fühlt man sich immer vorbelastet von jener Erwartung, daß man alles wegwischen wird, um einen neuen Ursprung zu setzen und, ähnlich wie die Mathematiker mit reinen Zahlen und reinen geometrischen Formen die Welt rein aus ihrem Geiste erschaffen, wird von der Philosophie die Welterschaffung aus den reinen Begriffen erwartet.¹⁴ So

¹³ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt/Main 1980. S. 102f.

¹⁴ Diese philosophische Tradition ist so stark, daß auch die „Postmodernen“ sie nicht überwinden können, vielmehr habe ich oft den Eindruck, daß sie ihr selber in die Falle gehen: nämlich immer dann, wenn sie meinen, die Tradition „überholen“ zu können. Sie meinen also beispielsweise, klüger zu sein als die „großen Erzählungen“ und diese zugunsten einer „Vielzahl

kann es natürlich nicht sein. Auch die Philosophen kochen nur mit Wasser. Gerade wir sollten das zugeben. Und ich denke, wenn wir das tun, haben wir damit den anderen Experten für Erkenntnis und Weltklärung in unserer Gesellschaft schon wieder etwas voraus, jedenfalls müßten wir uns dann nicht mehr wie sie als „Unbedingte“ geben, (als welche Nietzsche die Dogmatiker (der Philosophie) verspottet).

Was tun wir Philosophen dann? Umrühren! Wir nehmen uns die ganze „symbolische Sinnwelt“, weil sie uns mehr irritiert und verunsichert als daß sie unser Leben ordnen und sinnvoll machen würde, und dann rühren wir mit Hilfe von Vernunft und Argumenten, Sprache und Schrift in dieser großen, von der Gesellschaft und der Geschichte produzierten Bedeutungs- und Rechtfertigungssuppe um. Ich weiß nicht, ob man die philosophische Praxis schon einmal auf diese Weise beschrieben hat – aber was sonst sollte es sein? Schon wieder ein Cartesischer Zweifel? Schon wieder eine Kantische Kritik der reinen Vernunft? Schon wieder eine Hegelsche Logik? Die Konsequenz von alledem wäre ja doch nur wieder, daß die Realität logisch sein müßte, damit sie wirklich sein darf! Gegenüber Ursprüngen dieser Art wäre philosophische Bescheidenheit angebracht. Das philosophische Projekt wäre dann immer noch unverschämt und großmülig genug: die gesellschaftliche „Sinnwelt“ durcheinander zu bringen und sie neu zu ordnen.

von Diskursen“ abschaffen zu können. Das funktioniert nicht. Die „Vielzahl von Diskursen“ ist eine gute Idee, aber die „großen Erzählungen“ werden sich dadurch nicht überholen lassen; sie werden bleiben. Genausowenig läßt sich das Subjekt „überholen“ durch eine „linguistische Wende“: wenn auch die Argumente der „linguistischen Wende“ dem „Subjekt“ als Ursprung der Erkenntnis gegenüber richtig sind, läßt sich das „Subjekt“ trotzdem nicht auflösen. Die Ideen sind gut, aber die Vorstellungen bezüglich ihrer Umsetzung sind verkehrt: Wenn wir mit der „Vielzahl der Diskurse“ Ernst machen wollen, dann sind sie innerhalb der „großen Erzählungen“ anzusiedeln, als deren Ausgestaltung und Bereicherung; und wenn man in sein Denken einbeziehen will, daß bei der Erkenntnis Dinge eine Rolle spielen, die vor dem konkreten Subjekt liegen, wie die Sprache als System von Bezeichnungen und vorproduzierte Theorie der Welt oder die „gesellschaftlichen Diskurse“, bei denen mitzubedenken ist, daß sie von materiellen Bedingungen abhängen sowie daß Macht und Herrschaftsstrukturen mit im Spiel sind, so muß man diese Ideen verwenden, um sie ins Konzept des Subjekts miteinzubeziehen und dasselbe mit deren Hilfe zu erweitern.

Der zitierte Abschnitt ist deshalb so passend, weil hier von ganzen „Welten“ von Vorstellungen und Bedeutungen die Rede ist, die wir alle teilen, die also von der Gesellschaft produziert sind. Im weiteren beziehen sich diese Vorstellungen, deren erste Ursache, wie gesagt, die Rechtfertigung von Praktiken und gesellschaftlichen Institutionen ist, aber dann doch wieder auf den Einzelmenschen – und es läßt sich als zweite Funktion dieser „symbolischen Sinnwelt“ die „nomische“ Funktion angeben. Sie läßt das Individuum nach durchlittenen „Extremsituationen“ wieder zu gesellschaftlich geteilten „Wirklichkeit der Alltagswelt“ zurückkehren, „weil derartige Situationen die stärkste Bedrohung des als gewiß angesehenen, routinisierten Daseins in der Gesellschaft sind“.

Als Beispiel für solche „Extremsituationen“ werden „Träume“ genannt. Man kann sich das leicht vorstellen: Man träumt, hat einen Alptraum, und dann ist man in bezug auf die eigene Alltagserfahrung verunsichert. Es gibt aber eine noch viel wichtigere „Extremsituation“, mit der wir keine Gefühle von Seekrankheit und Übelkeit verbinden: das Nachdenken!

Es ist dann auch noch von Gesundheit und Krankheit die Rede, wenn gesagt wird, daß die „Nachtseite“ eine eigene Logik habe, letztlich eine „ungesunde“, jedenfalls ist sie eine Gefahr für die „gesicherte“, „vernünftige“, „gesunde“ Wirklichkeit des Lebens in der Gesellschaft“. In der hier vorgebrachten „Logik“, in welcher ich die Tätigkeit des Nachdenkens in die Gruppe der „Extremsituationen“ einbezogen habe, wäre demnach auch das Nachdenken „ungesund“. Es hat ja auch seine eigene Logik.

Meine Logik geht nun dahin, in unserer „symbolischen Sinnwelt“ Unordnung stiften zu wollen, indem ich einen gesellschaftlichen Mythos hernehme, der mir gerade in unserer symbolischen Gesellschaftsordnung eine außerordentlich große stützende und stabilisierende Kraft zu haben scheint, einen Mythos, der also im Gegensatz zu meinem Denken „gesund“ ist und sich auch für „gesund“ hält: der Mensch, der der Welt gegenüber die Haltung der „Objektivität“ einnehmen kann, hält sich selber für „gesund“. Und von den anderen Menschen wird er sogar für sehr „gesund“ gehalten, nämlich, wie eingangs schon erwähnt, für „reif“, „nüchtern“ (das durchaus auch „frei von Fieber“ heißen kann, welches ja auch das Urteilsvermögen beeinträchtigen

kann) und „rational“. Mit einem Wort: er „ist voll da“ und „denkt mit“, wie man das in der Umgangssprache ausdrücken würde.

Bei Erich Fromm habe ich nun folgende Darstellung gefunden, welche Gesundheit, Reife und die Fähigkeit zur „objektiven“ Erkenntnis in Zusammenhang bringt:

Die einzige Realität, die der Säugling erleben kann, sind sein eigener Körper und seine Bedürfnisse, die körperlichen Bedürfnisse und das Bedürfnis nach Wärme und Zuneigung. Er hat sein „Ich“ noch nicht als getrennt vom „Du“ erfahren. Noch befindet er sich im Zustand des Einsseins mit der Welt, aber eines Einsseins, bevor sein Sinn für die Individualität und die Realität erwacht ist. Die Welt außerhalb existiert für ihn nur in Gestalt der Nahrung und in Gestalt der Wärme, die er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht, und nicht als etwas oder jemand den er realistisch und objektiv erkennt. Freud hat diese Orientierung als „primären Narzißmus“ bezeichnet. Bei einer normalen Entwicklung wird dieser Zustand des Narzißmus nach und nach durch die wachsende Wahrnehmung der äußeren Realität und ein entsprechend zunehmendes Ichgefühl im Unterschied zum „Du“ überwunden. Zu dieser Veränderung kommt es zuerst auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung, wenn Dinge und Menschen als unterschiedliche und eigene Größen wahrgenommen werden. Dies ist die Vorbedingung für die Sprache. Die Dinge beim Namen nennen zu können setzt voraus, daß man sie als individuelle und eigenständige Größen erkennt (Vgl. J. Piaget, 1937.). Viel länger dauert es, bis der narzißtische Zustand emotional überwunden ist. Für das Kind bis zum Alter von sieben oder acht Jahren existieren andere Menschen immer noch hauptsächlich als Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. Sie sind soweit austauschbar, als sie die Funktion erfüllen diese Bedürfnisse zu befriedigen, und erst mit acht oder neun Jahren erlebt das Kind einen anderen Menschen so, daß es anfangen kann, ihn zu lieben, das heißt, wie H. S. Sullivan es formuliert, zu fühlen, daß die Bedürfnisse eines anderen Menschen ebenso wichtig sind wie die eigenen. Der primäre Narzißmus ist ein normales Phänomen, das der normalen körperlichen und seelischen Entwicklung des Kindes entspricht. Aber es gibt auch in späteren Lebensphasen einen Narzißmus (den „sekundären Narzißmus“ nach Freud), zu dem es dann kommt, wenn es dem heranwachsenden Kind nicht gelingt, seine Liebesfähigkeit zu entwickeln, oder wenn es diese wieder verliert. Der Narzißmus liegt allen schweren psychischen Erkrankungen zugrunde. Für den narzißti-

schen Menschen gibt es nur eine Realität: die seiner eigenen Denkprozesse, Gefühle und Bedürfnisse. Er erlebt die Außenwelt nicht objektiv, er nimmt sie nicht objektiv wahr, daß heißt nicht als etwas mit einem eigenen Standpunkt, mit eigenen Bedingungen und Bedürfnissen. Die extremste Form des Narzißmus findet man in sämtlichen Formen von Geisteskrankheit. Der Geisteskranke hat den Kontakt mit der Welt verloren; er hat sich in sich selbst zurückgezogen. Er kann weder die materielle noch die menschliche Wirklichkeit so erfahren, wie sie ist, sondern nur so, wie seine eigenen inneren Prozesse sie formen und bestimmen. Entweder reagiert er überhaupt nicht auf die Außenwelt, oder wenn er es tut, reagiert er nicht entsprechend ihrer Realität, sondern entsprechend seinen eigenen Denk- und Gefühlsprozessen. Der Narzißmus ist der Gegenpol zu Objektivität, Vernunft und Liebe.¹⁵

Ich darf gestehen, daß mich diese Passage des ansonsten recht klugen und interessanten Erich Fromm ziemlich verärgert hat. Es würde allerdings nicht soviel ausmachen, wenn er sich bloß einmal in einer Angelegenheit geirrt hätte; was tatsächlich die Erregung in mir verursacht hat, ist nicht so sehr Fromm selber, als die Tatsache, daß er mit dieser Beschreibung voll in die Mitte des allgemeinen Verständnisses vom objektiven Menschen gehaut hat, diese sogar noch angespannt und durch diese mythisch-psychologische Erzählung überhöht hat: Hier in dieser Passage von Fromm ist der Mensch, welcher nicht zu objektiven Urteilen fähig ist, nicht nur einfach besoffen, verliebt oder nicht ganz ausgeschlafen, er ist gleich geisteskrank, und es wird sogar als Charakteristikum der Geisteskrankheit ausgegeben, daß der Geisteskranke den Kontakt mit der Welt verloren habe und nicht mehr aus seiner Subjektivität herauskömme. Wenn man das in Tendenzen denkt, wird die Subjektivität selber schon ein wenig zweifelhaft, sich vollständig von allen subjektiven Gefühlsregungen zu lösen, um eine Situation einen Augenblick lang möglichst objektiv zu sehen, fällt allen Menschen schwer, den Kontakt zur Realität halten auch nicht alle Menschen immer 100 prozentig, und schließlich möchte ich wieder an den Abschnitt von Peter L. Berger und Thomas Luckmann erinnern: In der Nacht können die Alpträume kommen und uns in unserer gewohnten und geläufigen Wirklichkeitswahrnehmung irri-

¹⁵ Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. Ullstein, Frankfurt 1981. S. 40-42

tieren – niemand ist völlig von Subjektivität, Alpträumen und dem Verrücktwerden gefeit; wir sind also alle potentiell gefährdet, wenn jemand aufgrund einer unserer Aussagen, die nicht ganz so objektiv war, beschließt, uns für verrückt zu halten und das öffentlich zu sagen... womit ich allerdings vorerst nicht mehr sagen will, als daß ich das für eine relativ gefährliche Darstellung halte, was sich Erich Fromm da geleistet hat. Trotzdem inspiriert diese Darstellung der erwachsenen, objektiven Persönlichkeit – funktioniert nicht nach diesem Schema unsere Gesellschaft, auch wenn es zynisch wäre, das auszusprechen? Fast alle sind entweder verrückt oder, was dem in diesem Falle gleichkommt, dumm; nur wenige Menschen dagegen schließen ihre Entwicklung ab und werden wirklich ernstzunehmende nüchterne und objektive Menschen. Erklären sich nicht so politische Machtbefugnis und gesellschaftliche Hierarchie? Bei manchen nützt eben gar nichts, denen könnte man nicht einmal was Anständiges beibringen, weil sie nämlich zurückgeblieben sind und gar nicht richtig denken können: das, was eigentlich das Höchste und Schwerste für den Menschen ist, nämlich klar zu denken (und zu welcher Fähigkeit er vielleicht erst durch viele Jahre denkerischen Umgang mit undurchschaubaren Materien kommt) wird hier als Grunderfordernis für den gesunden Menschen angesehen; andernfalls ist man nicht einmal mehr recht bereit, ihn für gesund zu halten. Mit einem Wort, ich halte diese Darstellung des reifen, erwachsenen Menschen, der die Gefahren, in den sekundären Narzißmus zu fallen, umschifft hat und zu einer für andere Menschen und andere Dinge offenen Geisteshaltung gekommen ist, für ziemlich aus den Proportionen geraten. Ich wollte ursprünglich dieser realitätsverbundenen Person, die es geschafft hat, aus der eigenen Subjektivität herauszukommen, Descartes, den Begründer der modernen Naturwissenschaft, wie manche ihn nennen, gegenüberstellen, da dieser doch in seinem absoluten Zweifel an der Realität der Außenwelt genau in jene von Fromm als Geisteskrankheit verunglimpfte Höhle der Subjektivität zurückgekrochen ist, und zwar um dort Sicherheit im Verständnis der Realität zu finden. Ich wollte von daher argumentieren, daß demnach Descartes und mit ihm die gesamte Naturwissenschaft wohl verrückt sein müssen, immerhin lassen solche Realitätszweifel, wie Descartes sie erlitten haben muß aus dem Vorwissen, das wir bei der Lektüre von Fromm gewonnen haben, durch-

aus auf verdrängten sekundären Narzißmus, wenn nicht gar Schizophrenie schließen – vielleicht aber auch einfach auf Sauerstoffmangel.

Anstattdessen habe ich beschlossen, mit dem gleichen Kaliber zurückzuschießen. Der Mensch mit subjektiven Anwandlungen ist ein Geisteskranker, der seine Kindheitsentwicklung nicht abschließen hat können? Na gut, ich behaupte das Gegenteil: der objektive Mensch ist der mit dem psychischen Schaden und der Delle in der frühkindlichen Entwicklung. Schützenhilfe bekomme ich hier von der feministischen Wissenschaftskritik, was eigentlich kein großes Wunder darstellt, wenn man meiner These folgt, daß die sogenannte „objektive“ Haltung zur Welt nicht so sehr tatsächlich die Wahrnehmungshaltung des Menschen gegenüber den Dingen der Welt meint, sondern primär ein gesellschaftliches Problem bezeichnet, und zwar einen Zwist, einen Herrschaftskonflikt und wenn man bedenkt, daß die Frauen die längste Zeit in der Geschichte eine gesellschaftliche Gruppe darstellten, denen man das objektive Denken nicht zutraute und nicht zutrauen wollte. Es ist also verständlich, daß sie auf das objektive Denken an sich hin hauen wollen, weil es sie – und nicht zu unrecht – dünkt, daß es genau dieses objektive Denken war, das sie die längste Zeit vom Ernstgenommen-Werden auf allen bedeutenderen und offizielleren Ebenen der Gesellschaft ausgeschlossen hat. (Man könnte sicherlich sogar noch weitergehen: Es läßt sich leicht belegen, daß man die Verhaltensregelung, wonach die Frau traditionell zu Hause bleiben mußte, damit rechtfertigte, daß sie nicht fähig sei, ihren Verstand richtig einzusetzen, um sich vor den Versuchungen und Gefahren der bösen Welt in Acht zu nehmen – sie könnte unterwegs allerlei unnötigen Krimskrams kaufen oder sich einen Liebhaber finden; die Geschäfte, die der Ehegatte seinerseits außer Hause tätigte, wurden ihm hingegen als Beweise für seinen Scharfsinn und seine Intelligenz angerechnet.)

Um die geschlechtsspezifisch männlichen Prämissen nun also nicht nur des Wissenschaftsbetriebes oder von bestimmten Aspekten, Orientierungen oder Resultaten wissenschaftlicher Arbeit, sondern im Konzept des wissenschaftlichen Denkens selbst nachzuweisen, sind in der Hauptsache zwei Wege eingeschlagen worden. Beide Wege haben einen fernen gemeinsamen Bezugspunkt in der Psychoanalyse, unterscheiden sich dann aber im Hinblick auf die verschiedenen Richtungen der Freud-Nachfolge, in deren Zusammenhang sie sich stellen. Die

Gefahren grober Vereinfachung in Kauf nehmend, läßt sich zwischen einer französischen und einer amerikanischen Richtung unterscheiden. 1. Bedeutsam geworden für die feministische Kritik ist die französische Psychoanalyse – und zwar in ihrer durch Jacques Lacan geprägten Gestalt – durch die (Freud gegenüber noch verstärkte, aber von biologistischen Mißverständnissen weiter gereinigte) Gleichsetzung zwischen Kultur, Gesellschaft, bzw. jeglicher Art von Ordnung und phallischer Struktur. Nach Lacan bildet das Gesetz des Vaters, dem jedes Kind sich im Durchgang durch die ödipale Phase zu unterwerfen hat, das Realitätsprinzip jeglicher Kultur. Mit anderen Worten: die Lacan'sche Psychoanalyse erlaubt sich, erlaubt uns auszusprechen, was in der Geschichte des abendländischen Denkens verschwiegen und **hinter Prätionen eines geschlechtsneutralen Subjekts und eines objektiven Wissens sorgfältig verborgen wurde**: nämlich die androzentrische und phallogozentrische Struktur aller gesellschaftlich gültigen Formen von Identität, Denken, Sprache, Wissen, sozialer Ordnung usw.

Auf dieser Grundlage kann Luce Irigaray die selbst gestellte Frage „Le sujet de la science est-il sexué“ wie folgt beantworten: „...**ce qui se veut universel equivaut à un idéolect des hommes, à un imaginaire masculin, à un monde sexué – sans neutralité**“ Dieser männliche Ideolekt wird noch nach Irigaray durch folgende Merkmale charakterisiert: (=Luce Irigaray (1987): Le sujet de la science est-il sexué? In: Hypatia, Vol. 2. No. 3, S. 73:)

„– er stellt eine Welt vor sich hin, er richtet eine Welt vor sich auf;
– er **zwingt** der Welt ein Modell auf, um sie sich anzueignen;
– er behauptet rigoros, **daß er selbst nicht Teil des Modells** ist, und beweist, daß dieses Modell ganz einfach **objektiv** ist;
– er zeigt, daß das Modell unbeeinflussbar ist von einem Subjekt, das – wenn ihm auch das Privileg der Sichtbarkeit zugeschrieben wird –, dennoch gekennzeichnet ist durch Abwesenheit und Distanziertheit trotz seiner heimlichen Gegenwart;
– diese Unbeeinflussbarkeit wird möglich mittels eines Instruments, einer Technik, die das Subjekt von seinem Forschungsobjekt **trennt**;
– er konstruiert ein **ideelles und ideales Modell, das von der physischen und psychischen Realität seines Schöpfers unabhängig ist**;
– er beweist die **Universalität des Modells...** und seine **absolute Gültigkeit...** für die Begründung einer **einzigsten und totalen** Welt;

– er propagiert diese Universalität durch Berichte über Erfahrungen, über die mindestens zwei (identische? Subjekte) Übereinstimmung erreicht haben müssen;

– er weist nach, daß die Entdeckung wirksam, produktiv, rentabel, ausbeutbar... ist, was als Fortschritt betrachtet wird.“

2. Die amerikanische Richtung unterscheidet sich von der französischen weniger in den Ergebnissen – die von Luce Irigaray aufgestellte Liste der auf spezifisch männliche psychische Strukturen zurückzuführenden Merkmale wissenschaftlicher Rationalität könnten auch die amerikanischen Wissenschaftskritikerinnen unterschreiben. Die Unterschiede liegen viel mehr in den Wegen, die zu diesen Ergebnissen führen.

Die amerikanische Richtung knüpft an die von Winnicott, Balint, Mahler/Pine/Bergman u.a. zurückgehende Objektbeziehungstheorie an und näherhin an die Weiterentwicklung, die diese durch feministische Theoretikerinnen wie Nancy Chodorow und Dorothy Dinnerstein gefunden hat.

Der entscheidende Punkt für die Herausbildung der geschlechtsspezifisch männlichen Strukturen von Rationalität liegt hier nicht in der Identifikation des Kindes mit dem Gesetz des Vaters in der ödipalen Phase, sondern in der noch vorausliegenden Bindung an die Mutter als primärer Bezugsperson, eine Bindung, die in einer Kultur, in der so gut wie ausschließlich Frauen die Rolle der primären Bezugsperson erfüllen, als universell angesehen werden muß, und die mit speziellen Problemen für die Entwicklung des männlichen Kindes verbunden ist. Im Zug des Ablösungsprozesses von der Mutter muß der Junge gleichsam einen weiteren Weg zurücklegen als das Mädchen, da er sich aus der Identifikation mit der Mutter auch im Hinblick auf die Geschlechtsidentität lösen muß. Er muß nicht nur ein anderer Mensch, sondern eine andere Art von Mensch werden. Diese höhere Anforderung hinsichtlich der Ausbildung einer gegengeschlechtlichen Identität ruft beim männlichen Kind stärkere **Abgrenzungsreaktionen** hervor, als sie für die Selbstwerdung des Mädchens erforderlich sind. Das männliche Kind ist in viel höherem Maße bestrebt, **klare Trennungen** zwischen sich und der Mutter bzw. allgemeiner formuliert, zwischen **Innen und Außen**, zwischen dem **Ich und der Welt**, zwischen **Subjekt und Objekt** herzustellen. Um den eigenen ursprünglichen Wunsch nach Verschmelzung mit der Mutter zu überwinden, muß der Junge Mechanismen der Selbstkontrolle bzw. der Kontrolle über das bedroh-

liche Andere in ihm selbst und um ihn herum entwickeln. So entsteht die Tendenz, das Andere, das Mütterliche und Weibliche herabzusetzen, es abzuwerten und ihm gegenüber Superioritäts- bzw. Dominanzansprüche zu entwickeln.¹⁶

Hier werden also gleich einmal zwei Möglichkeiten angeboten: Möglichkeit eins ist, daß der objektiv urteilende Mann sich keines so unabhängigen, von allen Verstrickungen in Wünsche und Ängste losgelösten und nur der Vernunft verpflichteten Urteils erfreuen darf, sondern unter dem „Gesetz des Vaters“ steht, dieses und nicht sein Urteil ist das „Realitätsprinzip der Gesellschaft“; und alle seine erkenntnismäßigen Tugenden, auf die er soviel hält, erweisen sich als direkt abhängig von der Identifikation des männlichen Kindes mit dem „Gesetz des Vaters“, also als Mangel an Autonomie.

Möglichkeit zwei ist die umgekehrte Hypothese: hier hat das männliche Kind nicht das Problem, daß es sich so weit hätte entwickeln können, bis es auch vom Gesetz des Vaters loskommen und also gänzlich unabhängig hätte werden können, hingegen verfällt es in eine wilde Entwicklungsraserei, denn es muß zu einer „anderen Art Mensch“ als seine primäre Bezugsperson, die Mutter, werden. Schließlich ist er ja ein Bub. Und aus dieser radikalen Entwicklung zu etwas ganz anderem, in welcher er sich fortwährend gegen die Mutter und alles Weibliche, alles, das er schon kennt, abgrenzen muß, bleibt ihm ein Tick, nämlich eben diese Zwangshandlungen des Unterscheidens und sich Abgrenzens von der Welt, die wir als die Tugenden des objektiven Menschen rühmen. Wir haben hier die amüsante Denkfigur vor uns, welche gerade in den scheinbaren Tugenden des wissenschaftlichen Menschen Symptome für einen psychischen Schaden entdeckt. Das Problem des objektiven Menschen wird hier genau umgekehrt zu Simmels Entwicklungsfehlschläger des „Narzißmus“, der nicht aus sich heraus- und der Welt nicht dieselbe Realität wie sich selbst zugestehen kann, im Überentwickler gesehen, der sich so weit aus sich heraus und in die Welt hinaus – entwickelt hat, daß er jetzt sich selbst als Bezugspunkt verloren hat, weil er nicht mehr imstande ist, die richtige Distanz zur Welt einzunehmen.

¹⁶ Cornelia Klinger, „Bis hierher und wie weiter? Überlegungen zur feministischen Wissenschafts- und Rationalitätskritik“ In: Marianne Krüll (Hg.), *Wege aus der männlichen Wissenschaft*. Centaurus Verlags-Ges., Pfaffenweiler 1990. S. 29-31. (Hervorhebungen von mir, H.H.)

Zusätzlich überschneiden sich beide Linien der feministischen Kritik in einem Punkt, den sie gewissermaßen doppelt in Beschlag nehmen: der in gutem Glauben an die Objektivität mit bestem Wissen und Gewissen erkennende Herr im weißen Mantel ist nämlich noch in einem weiteren Punkt nicht so unabhängig, wie er denkt, ja sein Hang zur Unabhängigkeit und zur Objektivität selber sind Ausfluß seiner Triebstruktur – als Mann: mir gefällt dieser Tiefschlag sehr gut, denn man muß sich einmal überlegen, was eigentlich bei dieser Präntension des objektiven Erkennens passiert: das erkennende Subjekt macht sich eine Allgemeinheit zueigen, es greift weit über sich und seine verwackelte Existenz hinaus und behauptet, *alle* vernünftigen Leute würden das genauso sehen und müßten zugeben, daß diese Sache eben genauso sei, wie er sie sieht; ja die alten Metaphysiker sind sogar noch über die Beschränkung der „Leute“ hinausgegangen (und ich weiß nichts davon, daß die moderne Wissenschaft diesen Glauben abgelegt hätte), wenn man zum Beispiel daran denkt, daß Kant meinte, eine jede Vernunft müsse seinen kategorischen Imperativ einsehen. Was man also tut, wenn man behauptet, „objektiv“ zu erkennen, ist, man versucht, diese absolute Macht jener Allgemeinheit, der niemand widersprechen kann, für sich in Anspruch zu nehmen, nämlich die Allgemeinheit der Vernünftigen oder gar die Allgemeinheit der Vernunft höchstselber; kurz, man will Macht, das zeigt schon, daß man sich mit dem Erkennen des Erkenntnisgegenstandes eigentlich nicht mehr zufriedengibt, sondern man will ihn, wie Luce Irigaray anmerkt, „zwingen“. *Er* will die Welt nicht sehen, *er* will sie sich aneignen – warum will er sie sich aneignen? Weil sie ihm sonst ein anderer wegnimmt! Und nun kommen die feministischen Wissenschaftstheoretikerinnen und zerschlagen ihm seine Weltaneignungsinstrumente, indem sie ihm die Antriebe hinter seinem Streben nach Objektivität aufdecken, dann entlarven sie sein Streben nach Objektivität als typische Komplexe des männlichen Kindes und schließlich holen sie das wissenschaftliche Erkenntnissubjekt selber von seinem Thron in geschlechtsloser Höhe herunter auf den Boden der kruden Männlichkeit!

Es läßt sich aber noch einen Schritt weitergehen. Immerhin haben wir bis jetzt immer noch ein relativ gesundes männliches Individuum vor uns, das mit seiner Kraft in die Welt hinausgreift, um sie sich erkenntnismäßig anzueignen. Eine der bekanntesten feministischen

Wissenschaftstheoretikerinnen, Evelyn Fox-Keller, meint, daß sich hier kein Überschuß an Kraft ausagiere, sondern eher ein Mangel, ein hilfloses, ängstliches Bedürfnis:

Es war einer der wichtigsten Beiträge Freuds, uns an die körperliche Basis unserer geistigen Produktion zu erinnern und damit die Verbindung zwischen Körper und Geist wieder herzustellen, die Descartes durchgetrennt hatte.“ (S. 1)

– auch Evelyn Fox-Keller verweist also auf dieses Detail, welches ihr weitere Argumente in die Hand geben wird:

„Das Aufspüren der Geheimnisse der Natur, verstanden als die Durchleuchtung eines weiblichen Inneren oder die Entschleierung der Natur, ist einer der am ungeniertesten vertretenen Impulse, mit dem Wissenschaft betrieben wird.“ (S. 3)

Hier wären wir wieder bei den Männern mit ihren „ungenierten Impulsen“, die wir schon kennen, aber auf S. 12 legt sie noch etwas drauf: „Ich wiederhole, daß die Geschichten, die ich zitiere, sich dramatisch darin unterscheiden, welche reale und symbolische Tödlichkeit sie jeweils haben; sie unterscheiden sich auch in ihrer besonderen Mischung von phallischen, analen und Geburts-Bildern. Doch wenn wir auf die Themen schauen, die diese Geschichten miteinander verbinden, dann können wir nicht umhin zu bemerken, daß sie alle in einem oder mehreren Aspekten das bekannte Motiv der männlichen Aneignung weiblicher Gebärfähigkeit enthalten. Man könnte versuchen, die Gemeinsamkeiten dieser Geschichten unter dem allgemeinen Begriff des „Uterus-Neides“ zusammenzufassen, ein Begriff, der nach Meinung von Feministinnen seinen Platz innerhalb der psychoanalytischen Theorie neben dem des „Penis-Neides“ haben sollte.“¹⁷

Am inneren Drang, Wissenschaft zu treiben, könnte das männliche Subjekt nach dieser Aufklärung durch Evelyn Fox-Keller nun erkennen, daß „Uterus-Neid“ sein wahrer Antrieb ist, was im übrigen eine These ist, die mir in Anbetracht der Hektik, Fahrigkeit und verzweifelten Not (Publikationsdruck!), mit der heute Wissenschaft betrieben wird, eine sehr plausible Erklärungsfigur zu sein scheint.

Aber es ist durchaus nicht das Naheliegendste, dem männlichen Wissenschaftler Mangel an weiblichen Fähigkeiten vorzuwerfen,

¹⁷ Evelyn Fox-Keller, „Von den Geheimnissen des Lebens zu den Geheimnissen des Todes“ In: Marianne Krüll (Hg.) *Wege aus der männlichen Wissenschaft*. Centaurus Verlags-Ges., Pfaffenweiler 1990.

schließlich würden die meisten Männer zugeben, einen gewissen Mangel an weiblichen Fähigkeiten aufzuweisen, aber hinzufügen, daß sie vermeinen, solche auch gar nicht zu brauchen, sondern als Männer durchaus in ihrer körperlichen und seelischen Verfaßtheit autonom zu sein. Ich bin zwar überhaupt nicht dieser Meinung (und würde behaupten, daß Mannsein jedenfalls auch als eine ziemlich bedrückende Mangelerscheinung erlebt wird), aber es läßt sich zwischendurch, sozusagen zum Drüberstreuen, der männlichen objektiven Zunft auch noch ein Mangel an Männlichkeit vorwerfen, so wie es Friedrich Nietzsche gemacht hat:

Nehmen wir an, es beschäftige sich einer mit Demokrit, so liegt mir immer die Frage auf den Lippen: warum nicht Heraklit? Oder Philo? Oder Bacon? Oder Descartes? – und so beliebig weiter. Und dann: warum denn just ein Philosoph? Warum nicht ein Dichter, ein Redner? Und: warum überhaupt ein Grieche, warum nicht ein Engländer, ein Türke? Ist denn nicht die Vergangenheit groß genug, um etwas zu finden, wobei ihr selbst euch nicht so lächerlich beliebig ausnehmt? Aber wie gesagt, es ist ein Geschlecht von Eunuchen; dem Eunuchen ist ein Weib wie das andre, eben nur Weib, das Weib an sich, das ewig Unnahbare – und so ist es gleichgültig, was ihr treibt, wenn nur die Geschichte selbst schön „objektiv“ bewahrt bleibt, nämlich von solchen, die nie selber Geschichte machen können. Und da euch das Ewig-Weibliche nie hinanzieht, so zieht ihr es zu euch herab und nehmt, als Neutra, auch die Geschichte als ein Neutrum. Damit man aber nicht glaube, daß ich im Ernste die Geschichte mit dem Ewig-Weiblichen vergleiche, so will ich vielmehr klärllich aussprechen, daß ich sie im Gegenteil für das Ewig-Männliche halte: nur daß es für die, welche durch und durch „historisch gebildet“ sind, ziemlich gleichgültig sein muß, ob sie das eine oder das andere ist: sie sind doch selbst weder Mann noch Weib, nicht einmal Kommunia, sondern immer nur Neutra oder, gebildeter ausgedrückt, eben nur die Ewig-Objektiven.

Sind die Persönlichkeiten erst in der geschilderten Weise zu ewiger Subjektivität oder, wie man sagt, Objektivität ausgeblasen: so vermag nichts mehr auf sie zu wirken; es mag was Gutes und Rechtes geschehen, als Tat, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der ausgehöhlte Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors. Hat dieser schon mehreres geschaffen, sofort muß er sich den bisherigen und den mutmaßlichen weiteren Gang seiner Entwicklung deuten lassen, sofort wird er neben andere zur Verglei-

chung gestellt, auf die Wahl seines Stoffes, auf seine Behandlung hin seziert, auseinandergerissen, weislich neu zusammengefügt und im ganzen vermahnt und zurechtgewiesen.¹⁸

Nietzsches Verhältnis zum Weiblichen ist nun zwar durchaus – wie das eines jeden Mannes – ein ziemlich Problematisches und kritisierbar; auch möchte ich mich nicht dazu äußern, ob die Geschichte weiblich oder männlich ist, aber ich möchte Nietzsche trotzdem zu seinem gelungenen Vergleich der „Ewig-Objektiven“ mit den Eunuchen gratulieren, denn dieser Vergleich geht aus von jenem Naheverhältnis, das man in einer Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau erwartet. Ein Mann liebt eine Frau; das bedeutet gleichzeitig, daß er sich nicht auch noch für alle anderen interessieren kann – und das Interessante ist nun, daß Nietzsche dieses Naheverhältnis, diese Verfallenheit an Etwas, die Obsession für etwas auch bei dem Menschen, der nach Bildung strebt nicht nur toleriert, sondern erwartet! Das Buch *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* ist eines der gelungensten Werke von Nietzsche und eines der interessantesten auch für unsere Zeit und zwar aus Grund, weil dort allerhand Ideen über Mensch und Bildung geäußert werden, für die wir heute überhaupt kein Verständnis mehr haben. Nietzsches Projekt ist es, zu einem sinnvollen Bildungsbegriff, und das heißt für ihn vor allem, zu einer sinnvollen Vorstellung des gebildeten Menschen, zu kommen. Er muß allerdings erkennen, daß keine derartige Vorstellung mehr seine Zeit beherrscht, anstattdessen findet man bloß eine Art Scheinbildung, Wissen, das einfach im Geiste angesammelt wird und nicht mehr die Person selbst formt. (Dabei heißt Bildung ja so, weil sie den Menschen bilden, formen soll.) Nietzsche sieht in den gebildeten Menschen seiner Zeit „wandelnde Enzyklopädien“ und merkt dazu an: „Bei Enzyklopädien findet man aber allen Wert nur in dem, was darinsteht, im Inhalte, nicht in dem, was draufsteht oder was Einband und Schale ist; und so ist die ganze moderne Bildung wesentlich innerlich: auswendig hat der Buchbinder so etwas daraufgedruckt wie „Handbuch innerlicher Bildung für äußerliche Barbaren.“¹⁹ Das Wissen selber gehört auch nicht mehr zum Menschen, für den es eigentlich bestimmt wäre. Nietzsche spricht von „eine(r) ungeheuren Men-

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Reclam, Stuttgart 1994. S. 50-51.

¹⁹ ebd. S. 39.

ge von unverdaulichen Wissenssteinen (...), die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heißt²⁰ Die Ursache für all das ist „Objektivität“ und zwar als Persönlichkeitschwäche: ein Mensch ist objektiv, wenn er „zu Subjektlosigkeit ausgeblasen“ ist (vgl. obiges Zitat), also wenn er sich vergessen hat, wenn er nicht mehr weiß, was ihn interessiert und warum es gerade ihn interessiert. Das ist ganz unabhängig vom Männlichkeits- und Eunuchengerede ein sehr interessanter Punkt. Nietzsche schlägt hier nicht weit entfernt von den amerikanischen Wissenschaftstheoretikerinnen ein, die dem wissenschaftlichen Subjekt die Manie, sich von der Welt abzutrennen, vorgeworfen haben. Bei den amerikanischen Wissenschaftstheoretikerinnen rückt die Welt in die Ferne, durch diese Abtrennungsmanie werden emotionale Verbundenheiten des Menschen mit der Welt gekappt und das kann leicht zu großer Grausamkeit des männlichen wissenschaftlichen Subjekts gegenüber der weiblichen Natur führen, in der er mit seinen scharfen Instrumenten herumstochert, aus „Uterus-Neid“ als Antrieb, aber bereits unfähig zu Mitgefühl, denn die wissenschaftliche Haltung ist eine, „die sich, wie Hegel sagt, jede Zärtlichkeit gegenüber der Welt verbietet“:

Die dem Wissenschaftler abverlangte Haltung der Sachlichkeit und Objektivität, eine Einstellung, die sich, wie Hegel sagt, jede Zärtlichkeit gegenüber der Welt verbietet, setzt voraus, daß sich das erkennende Subjekt als vollständig getrennt und völlig verschieden vom Gegenstand seiner Erkenntnis versteht. Diese Haltung, die nicht erst in der Neuzeit entsteht, geht einher mit dem völligen Verzicht auf Empathie und dem Verlust dessen, was der Wissenschaftshistoriker Morris Berman „partizipatorisches Bewußtsein“ nennt. Das ist höchstwahrscheinlich einer der Hauptgründe für die erschreckende Gefühllosigkeit und Unsensibilität des methodischen wissenschaftlichen Denkens für die potentiellen Konsequenzen forschersichen, experimentellen Umgangs mit der Natur. Diese Erfahrung des Getrenntseins von der Welt des Kreatürlichen ist darüber hinaus eine spezifisch männliche Erfahrung. Sie ist vermutlich jenes „Existential“, jene Grunderfahrung, auf der metaphysische Denksysteme und insbesondere auch die philosophischen Erkenntnistheorien beruhen. So wird etwa bei Platon die Idee der Mimesis, der Teilhabe als Modell für menschliche Erkenntnis, die eine Frau spontan als Teilhabe am Le-

²⁰ ebd. S. 36.

bendigen bezeichnen und erleben würde, umgekehrt gedeutet, so daß die real erfahrbaren Dinge als bloße Abschattung des wahren Seins ewiger Ideen erscheinen. Sehen wir hier einmal davon ab, daß „Idee“ vom griechischen „eidōs“ kommt, was soviel wie Bild heißt, und halten wir fest, daß für Platon die Idee ein abstraktes Urbild und demgegenüber das, was uns sinnlich zugänglich ist, bloßer Stoff, bloße Materie ist. Dann überrascht es nicht, wenn dieses aller Seinskraft beraubte Etwas den Namen „Materie“ – von „mater“ – „Mutter“ – erhält. Der Intellekt, die Welt des männlichen philosophischen Geistes, hat, nachdem er die Kultur der Mutter erobert und domestiziert hatte, sich auch metaphysisch verabschiedet von jener Welt, die eigentlich der Ort seines Lebens ist.²¹

Hier wird der Verlust der Welt als ein Verlustigehen der emotionalen Verbundenheit mit der Welt gedeutet. Nach Nietzsche hingegen verliert der Mensch seinen Bezug zur Welt, indem er seinen Bezug zu sich selber verliert, indem er seine eigentlichen emotionalen Antriebe, seine Liebe, seinen Haß und seine Obsessionen verleugnet und vergißt – und einfach alles lernt; in beiden Fällen ist die emotionale Verbundenheit der Schlüssel und zwar sowohl zur Welt als auch zum erkennenden Subjekt. Nur der Schaden, der auftritt unterscheidet sich. Im Falle der feministischen Wissenschaftskritik ist es ein Schaden, der an der Welt angerichtet wird, verursacht durch die Grausamkeit des gefühllosen Subjekts; in Nietzsches Fall war es eine Art Persönlichkeitsverlust: „Während noch nie so volltönend von der „freien Persönlichkeit“ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen. Das Individuum hat sich ins Innerliche zurückgezogen: außen merkt man nichts mehr davon;“²²

Wenn wir nun bei unserer Kritik des gesellschaftlichen Gebrauchsmythos „objektiver Mensch“ als eines Menschen, auf dessen Urteil man hören soll und auf das man bauen kann, hier angekommen sind beim persönlichkeitslosen „ängstlich verhüllten Universal-Menschen“, einem charakterlosen Schwächling, der versucht, es allen recht zu machen und zu einer eigenen Meinung gar nicht fähig ist, so können

²¹ Elisabeth List, *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993. S. 98.

²² Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Reclam, Stuttgart 1994. S. 47.

wir uns jetzt noch einmal fragen: wollen wir auf das, was uns ein solcher Mensch sagt, wirklich große Stücke halten? Es ist ja nach wie vor derselbe Mensch! Eingangs habe ich noch so gut von ihm geredet, ich habe versucht, die hohe Meinung, die wir von ihm haben, darzustellen – er, der sich aus den Niedrigkeiten menschlicher Angst und Begehrlichkeit erhebt zu einem nüchternen und zurückhaltenden Urteil, mit einer Kraft, die man Kindern nicht zutraut (sie sind ja auch im Straßenverkehr vom Vertrauensgrundsatz ausgeschlossen) und die man auch den Frauen die längste Zeit nicht zutraute, weil man dachte, sie würden vollständig von ihrer liederlichen Sinnlichkeit beherrscht. Und jetzt steht er da, seiner Glorienstrahlen beraubt, aber, ich möchte das noch einmal wiederholen: es ist immer noch derselbe Mensch. Wir haben ihn nur ein wenig anders angeschaut. Es kann eine Sache in dieser unvollkommenen Welt, in der wir leben, eben nicht nur Vorteile haben, und so hat auch der „objektive Mensch“ ein paar Fehler und Nachteile, vor denen wir gerne die Augen verschließen. Mir ist es jedoch wichtig, den „objektiven Menschen“ von seinem Podest herunterzuholen, auch weil es mitunter richtig gefährlich werden kann, wenn man in seiner Verherrlichung verharrt. Ich habe gerade von den Schäden gesprochen, die der wissenschaftliche Mensch anrichten kann; ich denke, daß alle Gefahrenmöglichkeiten, die aus der Einseitigkeit auf das Objekt in der Subjekt-Objekt-Beziehung, welche im Konzept des wissenschaftlichen Ideals geschieht, resultieren, beziehungsweise, die eigentlich ein jedes Ver lustiggehen der Balance in der Subjekt-Objekt-Einheit, beispielsweise durch Verlust des Emotionalen, zur Folge hat, immer latent da sind, und bisweilen können die Wissenschaftler sogar großen gesellschaftlichen Schaden und unfassbares menschliches Leid anrichten – und das eben nicht aus Ängstlichkeit, Neid und Begehren, jenen Gefühlszuständen, denen man im gesellschaftlichen Mythos die Ursächlichkeit für alles Böse zuschreibt, sondern wegen dem Gegenteil alles dessen, wegen ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der Welt. Ich sage das, weil wir Menschen auch dann, wenn etwas Schlimmes passiert ist, ein unfassbarer Skandal, mit dem wir nun fertig werden müssen, sofort wieder dahin tendieren, in die altgewohnten Denk- und Wahrnehmungsmuster zurückzufallen, anstatt daß wir es zuließen, daß der Skandal selbst uns aufklärt. So gab es nach dem Skandal „Auschwitz“ die Frage: Wer ist schuld? Und damit kam man auch zu der anderen Frage, ob die Wissenschaft-

ler, die für das Naziregime gearbeitet hatten und die damals Theorien über Eugenik entwickelten, mit denen die Vernichtung der Juden in den Konzentrationslagern gerechtfertigt wurde, auch mitschuldig wären? Aber sofort klappten die Scheuklappen zu und ließen nur mehr den Blick auf die alten Vorurteile zu: Wissenschaftler sind objektiv. Wer objektiv ist, kann nicht böse sein! Also entweder waren es wirklich böse Menschen, dann waren sie als Wissenschaftler eine ziemliche Ausnahme, denn Wissenschaftler sind normal nicht böse. Oder – schließlich waren sie ja doch gute Wissenschaftler – sie wurden von den Nazis nur für deren Zwecke, die sie selbst nie gutgeheißen haben, benutzt. In dem Fall bleibt das Problem: waren sie so blöd, daß sie nicht gesehen haben, was mit ihrer Arbeit gemacht wurde, oder wie sollen wir sonst über ihre Verantwortlichkeit denken? Von den Alliierten wurden die deutschen Wissenschaftler nach 1945 jedenfalls freigesprochen, und für die Frage ihrer Verantwortlichkeit hat die US National Academy of Science, welche die Untersuchungen leitete, eine originelle Lösung gefunden, wie Zygmunt Bauman erzählt:

Christopher Simpson hat jüngst das schockierende Beweismaterial dafür gesammelt, wie leicht die deutsche Wissenschaft in eben der Form, die ihr unter der Nazierrschaft gegeben worden war, nach der Niederlage Hitlers vom westlichen liberal-demokratischen Establishment absorbiert werden konnte. „Die Mystik der weißen Kittel und der Hochtechnologie, scharf verfochten von den Wissenschaftlern jeder politischen Schattierung, half, die deutschen Experten, die jetzt im Dienst der Sieger standen, von der Verantwortung für ihre Kriegstaten in allen außer den allergrößten Fällen, die schon einen politischen Aufschrei verursacht hatten, freizusprechen. Im Jahre 1945, als das Ausmaß der genozidalen Ungeheuerlichkeiten zum ersten Mal voll in den Blick geriet, legte die US National Academy of Science die Grundlage für die nachfolgende retrospektive Entlastung deutscher Wissenschaftler und mit ihnen stellvertretend, der Wissenschaft als solcher – trotz ihrer eifrigsten Kooperation mit dem was zu dieser Zeit (aufgrund der Logik der militaristischen Niederlage) als Verbrechen gegen die Menschlichkeit beschrieben werden mußte: Ein spezielles Komitee der Academy trat mit der wahrhaftig hirnrissigen Idee auf den Plan, daß der treue Dienst für die Nazis während des Krieges tatsächlich eine Form des Widerstands der Wissenschaftler gewesen sei: Dadurch daß sie stur an ihrem „traditionellen Elfenbeinturm“ der

nicht-parteiischen Objektivität festgehalten hatten, hätten die deutschen Wissenschaftler „eine Insel des Non-Konformismus im nazifizierten politischen Körper“ gebildet.²³

Das ist eigentlich nicht überzeugend, oder? Andererseits doch, denn man hatte ja schon mit der Politik (und den Nazianhängern in der Bevölkerung) und der Wehrmacht, insbesondere den Sondereinheiten SS und SA, Schuldige genug; man hatte auch die Möglichkeit (zu Recht, möchte ich hinzufügen!), das Deutsche und das Österreichische Volk als Ganzes anzuklagen, was insbesondere die „kleinen Leute“ traf, die aus Gedankenlosigkeit oder aus charakterlicher Schwäche oder Verwerflichkeit zu Mitmachern am Völkermord geworden waren. Und man hatte im Notfall, der in einigen Sonderfällen ja auch eintrat, noch die Möglichkeit, daß man einzelne Wissenschaftler tatsächlich als böse und grausam verurteilte: So entschuldigten wenige „schwarze Schafe“ den Rest der Wissenschaftlerherde, indem sie deren Kittel als „weiß“ erschienen ließen.

Eine umfassende Aufklärung der Verantwortlichkeiten hätte hingegen zu einem anderen Ergebnis geführt. Insbesondere hätte bei einer solchen Untersuchung auch das wissenschaftliche Ideal der Objektivität einen Schmutzpfleck abbekommen, denn die Wissenschaftler waren weder dumm, so daß sie nicht gesehen hätten, was mit ihren Untersuchungsergebnissen gemacht wurde, noch waren sie verwerfliche Charaktere, ganz im Gegenteil, sie waren ganz ausgezeichnete Charaktere, wie man sie sich nur wünschen kann, nur halt mit einem Makel: ihrer Wissenschaftlichkeit:

Und so nehmen wir Kenntnis, daß Professor Fischer eine gänzlich apolitische Person gewesen ist, die sich nur der Wissenschaft und der Erweiterung des Wissens widmete – ein freundlicher, empfindsamer und anspruchsloser Mann. Wir hören, daß sich Professor Lenz ebenso ganz seiner Berufung widmete. Er war eine Mischung aus Wissenschaftler, der vom Hunger nach Wissen getrieben wurde, und außerweltlichem Utopisten; keine Spur von Bosheit – ein Mann mit ausnahmslos guten Absichten. Wir hören von einem früheren Assistenten von Fischer, daß letzterer darauf bestand, akkurate Expertenberichte (über den Grad der rassischen Kontamination von untersuchten Per-

²³ Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Junius, Hamburg 1992. S. 59.

sonen) nach rein wissenschaftlichen Kriterien zu schreiben; Milde war, nach seiner Ansicht, fehl am Platz, da es sich um keinen wissenschaftlichen Begriff handele. Irmgard Haase, Professor Verschuers frühere Mitarbeiterin, äußert ganz entschieden: Wir hatten – erinnert sie sich – keinerlei Gewissensbisse; schließlich handelte es sich um Wissenschaft. Professor E. Z. Rüdin, die Tochter von Ernst Rüdin, sprach von den bösen Vorahnungen ihres verstorbenen Vaters hinsichtlich des Gebrauchs, der von seinen objektiven wissenschaftlichen Resultaten gemacht worden war. Aber, fragt sie, „was hätte er denn machen sollen? Er hätte sich dem Teufel verkauft, um Geld für sein Institut und seine Forschung zu bekommen.“ Und er verkaufte sich tatsächlich dem Teufel, und zwar bedenkenlos. Schließlich verteidigte er ja nur die Sache der Wissenschaft, ihre Ressourcen, ihren Fortschritt, die Freiheit der Forschung, und was er als Wissenschaftler tat, war, wie die Wissenschaft selbst, objektiv und deshalb moralischen Einwänden gegenüber immun; es war gar kein moralisches Problem. Bis auf wenige rassistische Fanatiker dachten die anderen titelgeschmückten Verwalter und Berater des Genozids wahrscheinlich ähnlich – und bedurften keiner anderen Motivation für das, was sie taten.

„Objektivität öffnete den Wissenschaftlern die Tür zu jeder Barbarei.“ So faßt Müller-Hill seine sorgfältigen Untersuchungen zusammen. Wissenschaftler begrüßen Objektivität. Sie lehnen Werturteile ab und vermeiden sie. Wenn sie erst einmal so weit sind, ist der Rest eine Sache instrumenteller Rationalität. Wenn das Töten von Geisteskranken ökonomisch sinnvoll und technisch machbar ist, warum um Himmels Willen sollte man es nicht tun? Oder warum sollte man die Chancen zur Förderung der Wissenschaft dadurch mindern, daß man sich weigert, das „Juden- und Zigeunermaterial“ als Versuchstiere zu behandeln?²⁴

Wieder steht die Objektivität am Pranger. Aber um die Geduld des Lesers nicht bis zum Äußersten zu strapazieren, will ich an dieser Stelle einmal bemerken, daß ich alle diese engagierten Argumente gegen die Wissenschaft für „ganz nett“ halte, ihnen aber keine große Wirksamkeit zutraue. Der sensible junge Mensch nimmt sie vielleicht auf, (während die anderen, die wissen, „worum es wirklich geht“, sich nicht einmal Zeit für sie nehmen würden,) und im Extremfall bedrücken sie ihn vielleicht gar so sehr, daß er sie zu all den anderen Widrigkeiten in seinem Studium, der Anonymität des Studierenden, den un-

²⁴ ebd. S. 67.

möglichen Sekretariatsöffnungszeiten, der Tatsache, daß das Wissen, das er erhält in keiner Weise zusammenpaßt und schließlich, daß er vielleicht mit einem/r Professor/in schlechte Erfahrungen gemacht hat, hinzurechnet und alles das sich bei ihm zu dem Entschluß verdichtet, mit dem Studium aufzuhören. Na gut, einer weniger, aber es gibt immer noch genug, die mitmachen – und die genau nach diesen Spielregeln mitmachen müssen, die hier in derart naiver Weise als leichte charakterliche Schwächen interpretiert wurden. Meine Einstellung ist daher die: Man kann über die Wissenschaft sagen, was man will, es wird ohnehin nichts bewegen! Ich möchte diese Überzeugung zugleich mit meiner Entschuldigung vorbringen und sagen: Niemand wird mich in positiver Hinsicht in meiner Kritik an der Wissenschaft ernst nehmen, also nehmt mich bitte auch nicht in negativer Hinsicht ernst und dreht mir keinen Strick daraus!

Zweiter Mythos: Die Aufklärung als Aufklärung des Menschen

Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das,
was unser 19. Jahrhundert auszeichnet,
sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode
über die Wissenschaft.

Friedrich Nietzsche

„Das ist objektiv!“, höre ich denjenigen schreien, der kompromißlos auf seiner Meinung beharrt und keine andere zulassen kann. „Objektiv“ – ist die Wissenschaft. Durch die Wissenschaft hat dieses Wort seine Karriere gemacht. Wir kennen alle den Mythos: Zuerst gab es nur bloßes Meinen und Aberglauben, aber dann kam die Wissenschaft und erhellte mit den Strahlen von Rationalität, Experiment und wissenschaftlicher Methode unsere düstere Wirklichkeit. Was vorher nur gemutmaßt worden war, wurde nun überprüft. Nachdem ein gewisser Descartes einen Anfall von Realitätsverlust erlitten hatte, welchen er in einem philosophischen Werk ausbreitete, in dem er vorgab, an *allem* zu zweifeln – und nachdem ein wenig früher ein anderer, ein gewisser Bacon, alle damaligen Kenntnisse als „idola“, als Trugbilder hingestellt hatte²⁵, wollte man es nun aber genau wissen. Das war die

²⁵ Übrigens findet sich die erste Darstellung von Bacons Idolenlehre in seinem Buch *Temporis partus masculus* („Männliche Geburt der Zeit“) von

eigentliche Geburt der modernen Wissenschaft, und mit ihr der modernen wissenschaftlichen Haltung.

Man begann, nichts mehr von dem zu glauben oder gar für wahr zu halten, was man erlebte, denn das konnte ja alles vorgegaukelt sein, es konnte Zerrbild oder Irrtum sein. Hingegen war man nur mehr bei dem bereit, es als wahr zu akzeptieren, das die strenge Prüfung der Wissenschaft als wahr bestätigt hatte. Wissenschaftliche Methoden und Beweisverfahren wurden entwickelt und um jede Einzelheit in der Wirklichkeit entspannen sich hitzige Diskussionen. Man konnte von nun an nichts mehr ohne weiteres behaupten, sodaß der jeweilige Wissenschaftler mit einem ganzen Arsenal an Beweisen für seine Erkenntnis, die er anderen mitteilen wollte, in den Ring steigen mußte, um dort die Anerkennung für seine kleine Wahrheit als solcher zu erkämpfen. Und das alles nur, möchte man sagen, weil der Descartes in seiner stickigen Kammer in einen Sauerstoffmangel gekommen war, sodaß ihm die Welt vor den Augen verschwommen ist.

Aber nein, das sagen die Leute so natürlich nicht! Die Wissenschaft hat so große Erkenntnisfortschritte gebracht, daß sie schon bald in ihrer Stellung absolut unanfechtbar wurde. Von Zeit zu Zeit hat noch irgendein Philosoph (Hegel, Popper) versucht, die Sache noch genauer zu denken und der Wissenschaft Schnitzer und Ungenauigkeiten in ihren Methoden und ihren theoretischen Anfangsgründen vorzuwerfen – aber all das völlig erfolglos. Was die Wissenschaft nicht umbrachte, machte sie nur stärker. Im übrigen kann man sagen: solange die Wissenschaft derart erfolgreich in ihren Erkenntnisgewinnen ist, könnte ihre Methode so fadenscheinig oder unsicher sein, wie nur irgend möglich, und trotzdem würde allein das Wort „Wissenschaft“ genügen, um alle Kritiker zum Schweigen zu bringen. Mit einem Wort, aus allen Wissenschaftskritikern wurden rasch wissenschaftstheoretische Erkenntnistheoretiker – sie wurden sogleich eingemeindet.

Und andere Leute, die ohnehin von allein wissenschaftsgläubig waren, die Wiener Schule etwa, wollten der Wissenschaft gar noch eingemeinden, was gar nicht zur Wissenschaft gehören kann, die Phi-

1602-1603 – nur um an die zuvor vorgebrachte feministische Wissenschaftskritik anzuschließen – in diesem Buch treten ein Lehrer und ein Schüler auf, aber der Lehrer läßt den Schüler gar nicht zu Wort kommen, er sagt auch das, was der Schüler in seinem Part zu sagen hätte.

losophie, welche nun ja ganz dumm dastand neben der so erfolgreichen Wissenschaft. Alle wollten an den Erfolgen der Wissenschaft teilhaben, deshalb suchte man größtmögliche Nähe zu ihr.

Die Wissenschaft war durch ihre Erfolge selbst zum Inbegriff der Wahrheit geworden. Alles, was außerhalb ihrer war, rückte daher von allein in die Nähe von Lüge oder Phantasterei. Es versteht sich also irgendwie von selber, daß jemand, der eine Erkenntnis, eine Behauptung vorbringt, gewöhnlich sofort instinktiv versucht, sie in die Nähe der Wissenschaft zu rücken, damit diese ihre läuternden Strahlen auf ihn herabsende. Genau das probiert man mit dem Anspruchssatz: „Das ist objektiv!“ Man meint damit, daß das Vorgebrachte jeder wissenschaftlichen Überprüfung standhalten würde. Das kann überprüfen, wer will, jeder wird zu dem gleichen Ergebnis kommen, wenn er die Methode richtig anwendet. Aber meint dieser, mein Zeitgenosse, der solches sagt, damit nicht auch: „*Ich* sage ja nichts, aber die Wissenschaft würde dieses und jenes sagen!“? Versteckt er sich nicht eigentlich hinter der Wissenschaft? Warum sagt er nicht einfach, was er gesehen oder gehört oder gedacht hat, frei heraus, ohne seine Zuhörer gleich mit dem Unbedingt des wissenschaftlichen Beweisans ver Gewaltigen zu wollen? Er macht das nicht, weil eine solche Verhaltensweise relativ erfolglos wäre. Alle anderen Menschen, denen er begegnet, haben ja ebenfalls eine wissenschaftliche Weltsicht und tragen alle Tage eine wissenschaftliche Haltung mit sich umher. Das heißt sie sind der Ansicht, wahr könne nur das sein, was auch die Wissenschaft als wahr bestätigen würde. Aus diesem Grunde zeigen sie auch, sobald jemand versucht, *in eigenem Namen* zu ihnen zu sprechen, sofort die Tendenz, ihm nicht zuhören zu wollen. Was kann er ihnen schon deswegen tun? Er will ihnen ja nur seine Persönlichkeit, sein subjektives Erleben mitteilen. Dieses ist unverbindlich; die Wahrheit jedoch kann ihnen schon was tun, und die Wissenschaft kann sie auch zwicken, denn die für alle verbindliche Wahrheit *zwingt*. Aber das Individuum, das etwas sagen will, kann man straflos vernachlässigen.

Das kann man, jedenfalls wenn es sich um ein anderes Individuum handelt, das weder der eigene Chef noch der eigene Vater oder sonst eine Figur in einer Autoritäts- oder Machtposition ist, die mir schaden kann, wann immer sie Lust dazu hat. Wenn also einer, ein im Grunde Fremder, der einen nichts angeht oder auch ein Bekannter, ein Freund, mit dem man nicht zu sehr verbunden ist, um in irgendwelcher Weise

kompromittiert zu sein, einen um die Aufmerksamkeit bittet für Inhalte, die er einem unterbreiten möchte, dann braucht man dem nicht nachzukommen. Man hat die Möglichkeit, ihn und diese Aufgabe, ihn ernstzunehmen, zu vernachlässigen.

Was aber, wenn es sich um einen selber handelt, der gern reden möchte und das aber nicht im Namen der Wissenschaft tun kann? Kann man sich selber auch so vernachlässigen? Was ist, wenn man Erfahrungen macht (ich schätze, der Großteil der Menschen gibt das Eigene-Erfahrungen-Machen bald im Leben zugunsten von Gewohnheit und Routine auf und schließt sich in die eigene kleine Welt ein, wo einem nichts Schlimmes passieren kann) und Gedanken hat (ich schätze, das geben die meisten auch in der Pubertät auf, dann ist das Weltbild fertig und wozu noch an etwas herumbasteln, das schon einmal fertig war?), von denen man überhaupt nicht weiß, wie sie mit der Wissenschaft eventuell in Verbindung gebracht werden könnten, um auf diese Weise die anderen *zwingen* zu können, einem zuzuhören? Und was ist, wenn man selber dadurch verunsichert ist, daß man wahrnimmt, wie es auf der einen Seite das eigene Erleben gibt und auf der anderen Seite, weiter entfernt von mir, die Wissenschaft mit ihren Lehren – und daß diese beiden nicht unbedingt etwas miteinander gemein haben? Einerseits beschäftigt sich die Wissenschaft mit Dingen, die in meinem Erleben gar nicht vorkommen (also zum Beispiel mit ganz kleinen und ganz großen Dingen, den Quarks auf der einen und den schwarzen Löchern auf der anderen Seite), andererseits hat mein Erleben seine eigene Logik. Wenn ich zum Beispiel einen Mißstand in meinem Leben und der Welt entdecke, der mir skandalös erscheint, sodaß ich mich darüber aufrege und mir ein Psychologe aus Unkenntnis der Logik meines Erlebens „vernünftige“ Ratschläge erteilen will, so kann man das nur als Vergewaltigung bezeichnen. Das sei meinen Lesern umso mehr ans Herz gelegt, weil heute in Wirklichkeit ja schon alle Menschen sich für psychologisch gebildet halten und ihre Nächsten analysieren und therapieren.

Aber es muß ja nicht gleich das sein. Es muß sich ja nicht gleich um psychische Krankheiten oder um einen Verrückten handeln. Auch was sie nur für einen harmlosen Irrtum oder eine Illusion halten, wird mir von meinen Mitmenschen gnadenlos im Sinne der erkenntnismäßigen Normalität korrigiert. Man könnte sagen, daß es in unserer Gesellschaft ganz ebenso wie es Vorstellungen von Normalität im Bereich

von Sexualität oder psychischer Gesundheit gibt, es auch eine Vorstellung von *Normalität in Erkenntnishinsicht* gibt. Und die *Norm* hierfür setzt die Wissenschaft. Und diese Norm verfolgt uns, was im Grunde pervers ist, weil niemand im Alltag, das heißt in seinem wirklichen Leben, „wissenschaftlich“ erkennen kann. Wer dieser Norm nicht entspricht, fällt aus der Wirklichkeit heraus, in der wir alle leben, jene Wirklichkeit, die wir alle miteinander teilen. Er ist schlimmstenfalls verrückt, (was „gefährlich“ bedeuten kann) und normalerweise unrealistisch, was gewöhnlich „dumm“ heißt und für das Individuum, dem solch ein Adjektiv appliziert wird, auch sehr wenig vorteilhaft ist. Aber hier stellt sich eben eine Frage: *Lebt die Wissenschaft in derselben Wirklichkeit wie wir?* Beschreibt die Wissenschaft tatsächlich diejenigen Probleme und deren Ursachen, die uns (jedem einzelnen) am Herzen liegen, sodaß wir sie dann (jeder für sich) lösen können? Ist sie also unsere Forscherin und Erkennerin, welche die Welt in der *richtigen* Weise erfaßt, sodann die Wissende, die dieses Wissen, das uns betrifft, speichert und für unseren Gebrauch aufbewahrt und, letztendlich, unsere Lehrerin, von der wir Wissen über die Welt und unser Leben erfahren können und die uns zu einer realistischeren Sicht der Wirklichkeit verhelfen kann, wenn wir bereit sind, uns auf ihre strenge Schule einzulassen?

Ich wage es zu bezweifeln, ob die Wissenschaft eine *Schule für das Leben* ist. Obgleich sie zugegebenermaßen die höchste Autorität für die *Realität* hat, was zu bestreiten auch völlig absurd wäre. Zu bestreiten, was wissenschaftlich erwiesen ist, ist völlig unsinnig. Aber die einzig richtigen Erkenntnisse über die *Realität* zu besitzen, bedeutet noch nicht, wie anscheinend allgemein geglaubt wird, die Wahrheit über das *Leben* des Menschen zu haben.

Ich will kurz erklären, was ich mit „Schule für das Leben“ meine: Damit meine ich auch Wissen, Erkenntnisse. Die Wissenschaft sammelt *alles* Wissen, über alles in der Welt und über *DIE* Welt, Wissen, das uns sicher alle betrifft. Das einzelne Leben jedoch begegnet im Vergleich dazu nur einer sehr kleinen Menge von Wissen, einem *Ausschnitt* dieses Gesamtwissens, und der einzelne Mensch lebt ja auch nicht in *DER* Welt, sondern sein Leben spielt sich gewöhnlich (trotz Globalisierung) in einer sehr kleinen Region unseres Planeten ab. Mehr ist auch gar nicht möglich: das Individuum kann in einem Leben nicht *alles* erleben, also braucht es auch nicht *alles* zu wissen. Aber Wissen

braucht es. Wissen braucht der einzelne Mensch, und er muß sich individuell um die Erkenntnis seiner eigenen Umwelt kümmern, um in ihr überleben zu können und um ein gutes Leben führen zu können: Für dieses Leben braucht er eine „Schule“, auch wenn er autodidakt sein sollte, er braucht „Bildung“, ja, aber nicht nur, um gut zu leben, sondern das gute Leben selber besteht zum Teil in Bildung, in Wissens- und Weltaneignung. Diese Notwendigkeit oder dieses Bedürfnis des einzelnen Menschen, Wissen in sich aufzunehmen zu dem Zweck, seine Persönlichkeit zu formen, habe ich jetzt „Schule für das Leben“ genannt. Ein anderes Mal sage ich „Philosophie“ dazu. *Die Wissenschaft erfüllt diesen Zweck schlecht, weil er nicht ihr Ziel ist.* Deshalb stelle ich der „objektiven“ Erkenntnis der Realität die *Schule für das Leben* gegenüber, um hervorzuheben, daß die Wissenschaft weder mit *Schule* noch mit *Leben* umgehen kann

Obendrein hat man bei Menschen schon beobachtet, daß sie *neugierig* sind. Dieser Trieb scheint zwar mit dem Alter an Stärke zu verlieren, aber vielleicht täuscht diese Beobachtung ja auch: es könnte doch sein, daß die kindliche Neugierde des Menschen im Laufe seines Aufwachsens und „Erwachsenwerdens“ von der Gesellschaft entmutigt wird.

Es fällt ins Auge, daß die Wissenschaft der Tatsache des Wissensbedürfnisses des Individuums wenig Beachtung schenkt. Soll er sich Wissen anlesen, es steht eh alles in den Bibliotheken! Lehrerin ist sie also keine, die Wissenschaft. Belehren muß man sich schon selber, indem man alles Mögliche, Verdauliches und Unverdauliches, auf jeden Fall aber völlig Ungeordnetes in sich hineinstopft. Ist sie denn nun wenigstens diejenige, die die Realität für uns in der derselben angemessensten Weise und richtig erkennt? Wenn sie das ist, wofür brauchen wir denn dann unser eigenes Erkenntnisvermögen? Wenn die Wissenschaft Augen hat, die besser sehen als alle organischen Augen in der Welt, warum haben wir dann jeder, individuell, auch zwei Augen? Damit uns die Welt vor den Augen verschwinden kann, wie dem Descartes? Oder damit wir „idola“ – Trugbilder mit unseren Augen sehen, die die Wissenschaft uns dann berichtigt?

Wie lösen wir diesen Widerspruch auf, falls es hier einen gibt? Die Wissenschaft hat die der Wirklichkeit angemessensten Erkenntnismethoden, die es ihr ermöglichen, dieselbe auch angemessener und richtiger zu erkennen als das schärfste einzelne menschliche Erkennt-

nisvermögen das je könnte, und sie hat deswegen auch die Möglichkeit, dem Individuum gegenüber immer recht zu behalten. Dieses, unser menschliches Erkenntnisvermögen, ist der Wirklichkeit nicht so angemessen, deswegen irren wir uns gelegentlich. Aufgrund dieser allgemeinen Sachlage betrachten wir das menschliche Erleben durchschnittlich als leicht defekt, weil es ein ungesichertes Erkennen ist, die wissenschaftliche Arbeit hingegen ist ein gesichertes Erkennen. *Was aber haben wir davon, wenn die Wissenschaft die Wirklichkeit richtig erkennt? Ändert das unser Erleben? Nein!* Wir nutzen die Erkenntnisse der Wissenschaft, um sie technisch zu verwerten, aber noch niemanden hat die wissenschaftliche Erkenntnis, daß die Erde rund ist, dazu verholfen, sie wirklich rund zu sehen. Solange wir hier unten sind und nicht im All, in der Umlaufbahn der Erde treiben, werden wir die Erde als flach ansehen, was ist daran so falsch?

Nun, falsch ist, daß die Erde eben nicht flach und eine Scheibe ist, so wie es uns „*erscheint*“, sondern rund, so wie die Wissenschaft es uns lehrt und wofür wir ihr sehr dankbar sind! Wir haben durch die Wissenschaft ein Mehrwissen gewonnen, nämlich, daß die Erde eigentlich rund ist; trotzdem bleibt sie, wenn ich auf die Straße hinausgehe, hartnäckig eben. Wenn die Erde nun aber zugegebenermaßen rund ist, ist es dann nicht *falsch*, daß ich sie als eben wahrnehme? Muß ich nun mit dem von der Wissenschaft gewonnenen Mehrwissen mein *Erleben maßregeln*, mir beispielsweise immer wieder ins Gedächtnis rufen, daß die Erde rund ist, wenn ich dazu tendiere, sie eben zu sehen? Man sieht, zu wissen, daß die Erde rund ist, ist nicht dasselbe wie zu sehen, das heißt zu erleben, daß sie rund ist. *Wissen und Erleben können auseinanderfallen.*

In einer Gesellschaft wie der unseren, in der wir dem Wissen den uneingeschränkten Vorrang vor dem Erleben geben, wie gehen wir da eigentlich mit dem Erleben um?

Wenn jeder für sich nur wissenschaftliche Erkenntnisse akzeptieren würde, so müßte doch eigentlich ein jeder selber ein Wissenschaftler werden (und wie Descartes im Kabinett Vögel sezieren oder sonstige Forschungen treiben) oder zumindest *Sekundärwissenschaftsgelehrter*. Das findet, dazu brauche ich nicht viele empirische Beweise bringen, jedenfalls in dieser Welt nicht statt. Wenn wir aber nicht alle Wissenschaftsgelehrte sind und unser Wissen, also das individuelle Gesamtwissen, das jeder einzelne von uns mit sich im Kopf herum-

trägt und das wir für wahr halten, nicht ausschließlich aus der Quelle der Wissenschaft kommt, so müssen wir ja doch unserem je eigenen Erkenntnisvermögen wenigsten ein klein wenig zutrauen? Ich nehme an, daß ich mir um die „Wahrheit“ keine Sorgen zu machen brauche, ebensowenig um die „objektiv“ richtigen Erkenntnisse. Um sie haben sich schon Descartes und Bacon gesorgt, und alle Wissenschaftler als ihre Nachfolger perpetuieren diese Sorge, sodaß um die objektive Wahrheit wirklich gut gesorgt ist. Um das menschliche Erleben und um das individuelle Erkenntnisvermögen, denke ich, muß man sich hingegen Sorgen machen, denn sie werden von allen Institutionen vernachlässigt. Die Prominenz der Wissenschaft aber und der allgemeine Glaube und die Hochachtung vor ihrer Weise der Erkenntnis haben den Effekt, dieses Zutrauen in die eigene Erkenntnisfähigkeit zu entmutigen. Die Wissenschaft entwertet tendenziell das Erleben und jede individuelle Bemühung um Wissensaneignung. Oder, um es in der Form des Mythos zu erzählen:

Die Wissenschaft kam, um die Vorherrschaft von Religion und Aberglauben zu brechen und uns aus dem „finsternen“ Mittelalter zu holen. Sie kam mit dem Schwert der *Vernunft* und sagte zum Menschen: „Da gibt es Religion und Aberglauben. Du kannst entweder das glauben, was Dir Gott und seine Priester glauben machen wollen oder Du nimmst mich als Deine Gefährtin an. Ich werde Dich lehren, die Augen aufzumachen und *selbst* nachzuprüfen, was wahr ist und was falsch.“ Damals gab es nur wenige Wissenschaftler. Diese waren sehr fortschrittlich, und sie dachten wirklich so: Sie versuchten, *selbst* ihren *eigenen* Verstand einzusetzen, um die Welt zu erforschen, und sie waren unendlich neugierig. Aus dieser Zeit stammt Kants Satz, der der Inbegriff der Aufklärung ist, daß es *jedes* freien Menschen Beruf sei, *selbst* zu denken. In seinem berühmten, aus dem Jahre 1784 stammenden Aufsatz: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ formulierte Kant den Kern des Projekts folgendermaßen:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. *Sapere aude!*

Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.²⁶

Ich halte es für bemerkenswert, wie Kant hier das Projekt der Aufklärung nicht aus der Unmündigkeit des Menschen gegenüber der Religion oder dem Aberglauben heraus erklärt, nicht einmal gegenüber dem Nichtwissen, das den Menschen beherrschen und ihn furchtsam und ohnmächtig machen kann, sondern aus der Unmündigkeit gegenüber dem anderen Menschen! Aus diesem Grund ist dieser Aufsatz von Kant ein besonders beachtenswertes Zeugnis dafür, was die Aufklärung eigentlich ist oder sein wollte (beispielsweise, wenn man heute in den postmodernen Diskursen vom Scheitern der Aufklärung spricht). Die Aufklärung ist in keinem Fall ein kollektives Projekt von der Art: Wir befreien uns vom Aberglauben mithilfe der Wissenschaft; sie ist hingegen, und Kant sagt das so deutlich, wie man sich das nur wünschen kann, zuallererst und zuallerletzt ein individuelles Projekt: „Aufklärung“ ist jene Wertidee, die darin besteht, daß man sich wünscht, daß der Einzelne anfängt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen – und die ihn dazu ermutigt. (Und das kann nicht in dem Sinne scheitern, wie die Postmodernen das von der Aufklärung behaupten; was tatsächlich gescheitert ist, ist jene Hoffnung, die man hatte, daß die Welt, die Gesellschaft, durch die Aufklärung „besser“ würde, jener Mißstand, auf den Foucault mit Büchern wie *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Überwachen und Strafen* aufmerksam gemacht hat: die Wissenschaft hat uns von verschiedenen barbarischen Verhaltensweisen befreit und uns über sie hinausgehoben; dafür haben wir jetzt andere wissenschaftlich fundierte Umgangsformen mit Wahnsinnigen oder Straftätern, die letztenendes nicht weniger barbarisch sind.)

Übrigens schreibt Kant so weiter:

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen, dennoch gerne Zeitlebens unmündig blieben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt,

²⁶ Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: ders. *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*. hg. v. G. Hartenstein, Verlag Leopold Voss, Leipzig 1867.

der für mich die Diät beurtheilt u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann.²⁷

Nun, so hart würde ich nicht mit den Menschen ins Gericht gehen, daß ich ihnen allen „Faulheit und Feigheit“ vorwerfen würde. Das stimmt auch nicht, gewöhnlich merkt man es einfach gar nicht, wenn die Unmündigkeit die Überhand gewinnt; am Ende ist man plötzlich unmündig, daher ist es ja auch konvenient, vor ihr zu warnen. Ich möchte nur wieder auf den Schwerpunkt hinweisen, wie Kant ihn setzt, und auf seine Wortwahl: „Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat...“ – möchte man da nicht sofort einsetzen: „Habe ich die Wissenschaft, die für mich die Welt erkennt...“?

Heute, ein paar hundert Jahre später, nimmt die Wissenschaft denselben Platz in der Gesellschaft ein, den früher Religion und Aberglauben innehatten. Als Welterklärungsinstanz ist die Kirche bis fast schon zur Bedeutungslosigkeit verkommen. Die Welt hingegen erklärt der Wissenschaftler, der im Fernsehen auftritt und den Zusehern eine Analyse liefert, die wissenschaftliche Autorität besitzt. Die Zuseher prüfen nicht nach, was der Wissenschaftler ihnen an Behauptungen unterbreitet; das wäre einerseits grundsätzlich in den meisten Fällen gar nicht möglich, es wird aber andererseits auch gar nicht mehr erwartet (!); sie *glauben* ihm, was er sagt. Sie glauben es ebenso, wie die Menschen früher das geglaubt hatten, was der Priester sagte. Die Wissenschaft beruht zwar *prinzipiell* auf der Vernunft und Erkenntnisfähigkeit *des* (welches?) Menschen (und nicht auf „blindem“ (wessen Blindheit?) Glauben), was auch die Fernsehzuschauer wissen. Aber nicht auf *ihrer*, der Fernsehzuschauer, Erkenntnisfähigkeit und Vernunft, sondern, ebenso wie die Heiligen anno dazumals die Gnade hatten, Gott sehen zu können, steht es heute einer Kaste von Wissenschaftlern zu, die Welt zu erkennen. Die Fernsehzuschauer aber müssen den Wissenschaftlern *glauben*, was diese ihnen erzählen; sie könnten es in praxi auch gar nicht nachprüfen, weil sie nicht genug von der Materie verstehen und die nötigen Apparate dazu nicht hätten. Sie müssen also letztenendes sogar glauben, daß diese Erkenntnisse prinzipiell nachprüfbar *wären* – und nicht die gesamte Wissenschaft auf

²⁷ ebd.

einem Schwindel beruht. Also wenn man mich fragen würde, so würde ich sagen, daß sich im Vergleich mit der Zeit vor Bacon und Descartes gar nichts Wesentliches geändert hat. Das heißt, bis auf den Namen des Gottes halt, an den wir glauben müssen.

Am Glauben selber aber hat sich nichts geändert, und wenn die Wissenschaft ursprünglich als eine Unternehmung im Hinblick auf die Vermehrung und Verbesserung der Erkenntnisfähigkeit des (je einzelnen und aller) Menschen aufgetreten war, dann hat sie *dieses Ziel mit Sicherheit verfehlt*. Ich will damit nicht sagen, daß mit der Wissenschaft nicht trotzdem ein großer Fortschritt erreicht worden wäre, sondern nur soviel: Indem das Unternehmen Wissenschaft sich ausdifferenziert hat als eine *gesellschaftliche* Institution zur Erforschung der Welt und der (bloßen) Beschaffung objektiver Erkenntnisse, indem also immer mehr nur mehr die Frage im Zentrum aller Diskussionen stand, wann eine Erkenntnis tatsächlich und unbezweifelbar „wahr“ ist und wann nicht, rückte als Folge oder Nebeneffekt die Sorge um eine Erweiterung und Ausbildung der (je individuellen) menschlichen Erkenntnisfähigkeit aus dem Blick (und das ist auch verständlich, denn das ist eine ganz andere Aufgabe), und die Wissenschaft verlor immer mehr ihre Tauglichkeit dafür, dem einzelnen Menschen dabei behilflich zu sein, mit seiner Welt in einen wahren und rationalen Kontakt zu treten und sich in ihr zu orientieren. Das eine war gewissermaßen für die gesellschaftliche Organisation so *anstrengend*, daß für das andere kein Platz mehr blieb. Als Resultat hat sich ein *Wissenschaftsbetrieb* herausgebildet, der seit zweihundert Jahren Ergebnisse liefert, die man in ihrer Art und Menge nur erstaunlich nennen kann.

Die Menschen aber leben daneben, isoliert, in ihrer eigenen Welt – verbunden mit der Wissenschaft nur über gewisse Professionen wie den Ärzten, die sie konsultieren, der Schule, die man eine Zeitlang ertragen muß – und dem Wissenschaftler im Fernsehen. Man kann auch sagen: Normalerweise leben sie gemäß ihrem eigenen Erleben und Erkenntnisvermögen und leben ein *völlig außerwissenschaftliches Leben*, nur im *Ausnahmefall*, wenn ein Wissenschaftler etwas zu ihnen sagt, findet eine kurzer Kontakt zwischen ihnen und der Wissenschaft statt, und dann sollten sie eine demütige Körperhaltung einnehmen und sich nicht auf einen Streit einlassen, denn dazu fehlt ihnen die nötige gesellschaftlich verliehene Autorität. Das aber ist *Bevormundung*. Der Mensch steckt nun, nachdem er sich aus der Bevormundung

mung durch die Religion gelöst hat, in der Bevormundung durch die Wissenschaft. Individuell lebt der Mensch nach seinem eigenen Erleben und Erkenntnisvermögen. Wenigstens soviel „taugt“ also dieses individuelle Erkenntnisvermögen. Dieses Leben und Erleben kann er vielleicht noch im engsten Kreis seiner Familie, Freunde oder seiner gewohnten Arbeitsumgebung mit seinen Mitmenschen kommunikativ teilen. Tritt er aber mit dem größeren Kreis der „Gesellschaft“ in Kontakt – und sei es nur über das Fernsehen – so muß er sein eigenes Wahrnehmen, vor dem die Gesellschaft keinen Respekt hat, als *entwertet* sehen. So lautet mein Befund.

Wissen und Lernen sind Weltaneignung

Ich wollte, man finge an, sich selbst zu achten:
Alles Andere folgt daraus.

Friedrich Nietzsche

Die Idee der Aufklärung, welche die Menschen zum Gebrauch ihrer je eigenen, individuellen Vernunft ermutigen wollte, ist nach einem kleinen historischen Umweg von selber wieder in den großen Strom der Bevormundung des Menschen durch den Menschen gemündet. Es war schließlich auch sehr naiv gedacht von den Aufklärern, ja die gesamte Aufklärung war ein sehr naives Projekt von Idealisten und Weltverbesserern gewesen. Hätten sie sich nicht vorstellen können, daß trotz aller Belehrung des Volkes die Menschen immer sozial in verschiedene Gruppen zerfallen würden, in solche, die näher an Bildung und Wissenschaft leben und in andere, die ihr in ihrem Alltagsleben ferner stehen; und von der sozialen Hierarchisierung her in solche Menschen, die Geld und Zeit für Bildung und Wissenschaft erübrigen können und in andere, denen diese Möglichkeiten versperrt bleiben müssen? Man hat wohl gedacht, mit ein wenig Wohlfahrtsstaat über solche Probleme hinweghelfen zu können. Hat man aber auch nicht gehaut, daß Bildung und Wissenschaft zunehmend zu Distinktionsmerkmalen von Menschen werden und wilde Kämpfe zwischen den Individuen darüber entbrennen würden, wer die wahre Bildungsautorität in bezug auf ein Thema, wer die einzig legitime Interpretation eines kanonischen Autors und schließlich darüber, wer von allen das wissenschaftlichste Wissen habe? Leute wie Kant in Deutschland,

Diderot und die Enzyklopädisten in Frankreich oder Jovellanos in Spanien sind tatsächlich sehr naive Weltverbesserer gewesen. Es wird Denis Diderot schon klar gewesen sein, daß arme Bauern oder Dienstleute nicht die Möglichkeit hatten, sich seiner Enzyklopädie zu bedienen, dennoch war genau das *à la longue* die Idee: mit vielen idealistischen Helfern und in vielen Jahren Arbeit, bedroht auch von Kirche und königlicher Zensur, wurden in einer unglaublichen Anstrengung Artikel über Wissenswertes aus allen Bereichen des Lebens gesammelt (man verabsäumte es beispielsweise auch nicht, jemanden hinauszuschicken, der die einfachen bäuerlichen Geräte studieren, sie skizzieren und beschreiben sollte), um das gesammelte Wissen *allen* Menschen bereitzustellen. Die Enzyklopädie sollte mithelfen, eine bessere Gesellschaft aufzubauen, die mehr von rationalem Wissen geleitet sein würde und in der dieses Wissen mehr Menschen zur Verfügung stehen sollte. Das heißt sie war nur ein Anfang: man träumte davon, daß einmal in der Zukunft alle Menschen lesen können und sich der Enzyklopädie bedienen würden.

Man kann davon ausgehen, daß ein wahrer Aufklärer jedes Wissensinteresse und jedes Fünkchen Neugier in einem Menschen begrüßen und nach Kräften versuchen würde, es zu fördern. Um wieviel mehr sollte man das dann nicht eigentlich von einer aufgeklärten Gesellschaft erwarten? Aber genau das Gegenteil davon ist eingetreten: einem Individuum, das sich für Wissenswertes interessiert, wird der Eindruck vermittelt, daß es sich gleichsam für Dinge interessiert, die es nichts angehen. Wissen ist ebenso wie andere Güter das Eigentum von Besitzenden – und das selbst dann noch, wenn man es mittels populärwissenschaftlicher Publikationen unters Volk streut. Lesen dürfte es der einfache Mann oder die einfache Frau aus dem Volk ja noch, schließlich trägt die bloße Bekanntschaft mit Wissensgebieten ja dazu bei, die wahren Wissenden zu würdigen; aber reden sollte der interessierte Mensch schon nicht mehr über die Fragen, die Höheren als ihm zustehen. In den folgenden beiden Zitaten von Pierre Bourdieu findet man nur sehr gut beschrieben, was ein jeder Mensch aus eigener Erfahrung kennt. Ich möchte nur eines andeuten: daß man nicht sehr oft bereit sein wird, solche Erfahrungen zu wiederholen; man macht sie ein, zweimal aus Unwissenheit und Unvorsichtigkeit und weicht ihnen später aus.

Mit dem im Kern widersprüchlichen Ausdruck des „legitimen autodidaktischen Lernens“ soll auf den grundsätzlichen Unterschied hingewiesen werden, der die hochbewertete „freie Bildung“ des Trägers von Bildungsprädikaten von der illegitimen freien und freiwilligen Bildung des Autodidakten trennt: Der Leser von „Science et Vie“, der sich über den genetischen Code oder das Inzesttabu ausläßt, verfällt unweigerlich der Lächerlichkeit, sobald er sich damit aus dem engen Kreis von Seinesgleichen hinauswagt – wogegen Lévi-Strauss und Monod mit ihren Streifzügen in die Gefilde der Musik oder Philosophie nur noch weiteres Ansehen gewinnen können.²⁸

Obwohl Lévi-Strauss und Monod über Musik oder Philosophie genauso viel oder eigentlich – so wenig wissen wie der gewöhnliche Populärwissenschaftsleser über genetische Codes oder das Inzesttabu, das heißt sie sind vielleicht gerade einmal ein paar erste Schritte in diese Gebieten eingedrungen, dürfen sie sich in der Öffentlichkeit über solche Themen äußern, und das wird sogar gewürdigt; der Leser von „Science et Vie“ hingegen verfällt der Lächerlichkeit, wenn er es wagen sollte, einen Diskussionsbeitrag in einem etwas offizielleren Rahmen zu leisten. *Das ist Bildung heute!* Mehr braucht man eigentlich nicht zu sagen, um zu charakterisieren, was Bildung heute ist. Das ist verrückt, jedenfalls ist es überhaupt nicht im Sinne der Aufklärung. Die Menschen zerfallen hier nicht in solche, die mehr oder weniger über ein bestimmtes Fachgebiet wissen, sondern in zwei gleichsam wesensmäßig unterschiedene Gruppen, von denen die eine wissen *darf*, während der anderen das Wissen *verboten* ist. Die Bemühungen um Bildung und Wissen, die in einer solchen Gesellschaft von den Menschen unternommen werden, scheinen diesen Spielregeln entsprechend weniger dem Wissen (oder der Stillung von Neugier) zu gelten: worum es eigentlich geht, ist, in diese Gruppe aufgenommen zu werden, in den „Bildungsadel“, welchem das Wissen erlaubt ist, das ist: dem das Wissen sogar soweit zugesprochen wird, daß man die Bildungsadeligen auch über Themen sprechen läßt, bei welchen sie keine Fachleute sind!

Im krassen Unterschied zu den Inhabern **eines kulturellen Kapitals ohne schulische Beglaubigung**, denen man immer abverlangen kann,

²⁸ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1982. S. 50.

den Beweis für ihre Fähigkeiten anzutreten, da sie nur sind, was sie tun, schlichte Produkte ihrer kulturellen Leistung, brauchen die **Inhaber von Bildungspatenten** – ähnlich Trägern von Adelstiteln, deren Sein, bestimmt durch Treue zu Blut, Boden, Vaterland und Rasse, zu Vergangenheit und Tradition, auf kein Tun, kein Können und keine Funktion zurückzuführen ist – nur zu sein, was sie sind, da doch der Wert ihrer Handlungen und Taten sich einzig und allein am Wert ihrer selbst, deren Urheber, bemißt: in ihnen bekräftigt und verewigt sich die *Essenz*, kraft deren jene Praxis sich vollzieht. Definiert anhand der Titel, die sie innerlich darauf vorbereiten und sie berechtigen zu sein, was sie sind, die ihr Tun als Offenbarung einer ihren Ausdrucksformen vorausliegenden und übergeordneten *Essenz* erscheinen lassen, sind sie – ganz im Sinne des Platonischen Traums von der auf einer Rangfolge der Wesen begründeten Trennung der Funktionen – durch eine unüberbrückbare Wesensdifferenz von den schlichten, über kein „Adelsprädikat“ verfügenden „Bildungsplebejern“ geschieden, die zum **doppelt entwerteten Status von Autodidakten und bloßen „Erfüllungsgehilfen“** ohne weitergehende Ansprüche verurteilt sind.²⁹

Hier kommt die andere Seite des sozialen Mythos vom objektiven Menschen zum Ausdruck. Nicht nur die Hochachtung vor solchen zur Objektivität begabten Menschen, sondern auch die „doppelte Entwertung“ aller übrigen Menschen ist Zweck dieses Mythos! Wenn man die objektiven Menschen unterscheiden will, dann muß es ja auch andere geben, von denen sie unterschieden werden: Sollten diese „Bildungsplebejer“ doch einmal Neugier, Interesse und Lernbereitschaft für ein Thema entwickeln, dann gilt es, sie mit wissenschaftlichen Mitteln vom Anspruch des Wissens abzuhalten. Man sagt dann entweder, sie seien nicht zur Objektivität fähig oder wie hier, sie seien eben bloße „Autodidakten“ (im Gegensatz zu den Fachleuten, womit dieses gerade vorher im anderen Zitat noch sehr positiv klingende Wort plötzlich für die schlimmsten Mißklänge steht), was die erste Entwertung darstellt; während man gleichzeitig die soziale Gegebenheit ihres Interesses und Teilwissens über ein Fachgebiet in Anspruch nimmt, um damit die Autorität des wahren Fachmannes zu rechtfertigen.

Sinn der Wissenschaft scheint es also weder in erster Linie zu sein, die Welt zu erforschen und Wissen zu sammeln, noch dieses Wissen

²⁹ ebd. S. 48-49. (Hervorhebungen von mir, H.H.)

unter die Leute zu bringen, sondern die Menschen mit Hinweis auf die Fülle und Schwierigkeit dieses Wissens aus den legitimen Diskursen fernzuhalten. Man könnte sich gut vorstellen, daß der gewöhnliche Bürger, der diesem absurden Macht-Spiel zusieht, zu dem Entschluß kommt: Bevor ich diese Leute durch mein Interesse an einem Wissen in ihrer Arroganz noch legitimiere, ziehe ich mich lieber zurück. Ich denke, daß ich nicht weit am Ziel vorbeischießen kann, wenn ich vermute, daß das Desinteresse der allermeisten Leute in der Gesellschaft an Themen, die in die herkömmlichen schulischen Fächer und wissenschaftlichen Bereiche hineinfallen, damit zusammenhängt, daß sie es bereits einmal schmerzhaft zu spüren bekommen haben, daß man sie da ohnehin nicht wird mitreden lassen. Warum sollte man noch sich für etwas interessieren, von dem man sich von vornherein als ausgeschlossen begreift, noch dazu wo Lernen auch noch anstrengend ist?

Lernen ist allerdings nicht an sich anstrengend, man muß es schon anstrengend machen. Auch dazu dient die Wissenschaft. Soziologisch gesehen, haben wir nun bereits begriffen, daß Wissenschaft dazu führt, eine Gruppe von Menschen zu bilden, die das legitime Wissen hat und eine viel größere zweite Gruppe, die man ein wenig an diesem Wissen teilhaben läßt, während man sie gleichzeitig von ihm ausschließt. Die Wissenschaftler sind gleichsam die legitimen Interpretatoren, die im Streitfall entscheiden (dürfen), was wirklich wahr ist. Was aber berechtigt sie dazu? Ihr Wissen? Nein, so einfach ist es nicht. Man muß schon eine durchgehende Hierarchie des „schwierigen Wissens“ aufbauen, um die grundsätzliche Zweiteilung in Wissensberechtigte/Unwissende rechtfertigen zu können. Es gibt eine graduelle Steigung in unserer Vorstellung vom Wissen, an der man immer wieder unterscheidende Markierungen anzubringen versucht, um mit ihnen zu beweisen, wie gut jemand weiß, beziehungsweise wer besser weiß als jemand anderer: da gibt es Markierungen des Viel-Wissens, des Genau-Wissens, des auf einem Fachgebiet Umfassend-Wissens, des mittels einer neuen Theorie Besser-Verstehens und schließlich des aufgrund empirischer Untersuchungen fundierteren Sicherer-Wissens.

Mit einem Wort, um behaupten zu können, etwas zu wissen, muß man das damit unterstützen, daß man auch viel darüber weiß, daß man es genau weiß, sicher weiß, verwandte Phänomene kennt, empirische Untersuchungen parat hat, die das beweisen und schließlich, daß man eine gute Theorie hat, die das Phänomen auch adäquat inter-

pretiert. Mit einem Wort, es gibt hinsichtlich des rechtmäßigen Besitzes von Wissen nicht nur zwei Gruppen von Menschen in der Gesellschaft, die Wissenschaftler und die übrigen Menschen, sondern diese Zweiteilung ist nur eine ganz grundlegende Grenzziehung. Es geht hier um ein soziales Spiel, bei dem diese grundlegende Grenzziehung einmal nur die Funktion hat, alle jene Leute – und das ist, wie gesagt, der Großteil der Bevölkerung – auszuschließen, die überhaupt nicht mitspielen dürfen. Das heißt aber nicht, daß alle, die im Club sind, auch gleiches Stimmrecht hätten. Das Stimmrecht, das Recht auf die Aufmerksamkeit der anderen und einen Ruf als Wissender muß man sich erkämpfen. Das gesamte Feld der Wissenschaft ist von daher ein Kampffeld, auf welchem sich alle mit allen nach den obengenannten, von allen akzeptierten Forderungen des Gut-und-Besser-Wissens miteinander schlagen.

Der grundsätzliche Wettkampf-Charakter der Wissenschaft kann gar nicht genug hervorgehoben werden. Er macht den Ausschluß der restlichen Bevölkerung an der Wissenschaft perfekt, denn die an den täglichen Kampf gewohnten Wissenschaftler sehen in jenem Autodidakten, dem interessierten Bildungsplebejer ohne Bildungstitel, der in einer Diskussion einen Gesprächsbeitrag liefern will, aus ihrer Perspektive automatisch sofort jemanden, der sich am Wettkampf beteiligen will. Da sie aber seine wenig tauglichen Waffen sofort erkennen, weisen sie den erschrockenen und verblüfften Wissenschaftsbewunderer brutal und gnadenlos in seine Schranken. Hätte der Bildungsbürger geahnt, daß die wissenschaftliche Welt weniger einem würdigen Beisammensein vernünftiger Menschen als einer Wirtshauschlägerei – nur halt mit anderen Mitteln – gleicht, dann hätte er wenigstens die Fäuste hochgenommen.

Die Wissenschaft ist ein Wettkampf, in welchem alle durch Mehr-, Besser-, Genauer-, Fundierter- und Sicherer-Wissen nach einem Vorteil streben, mit dem sie andere überflügeln können. Es ist dies ein allgemeiner Drang und Druck zum Überflügeln, der auch nicht vor der Gefährdung der Sinnhaftigkeit des Wissens selber haltmacht, wie Pierre Bourdieu in einem absurden Beispiel zeigt:

Das Streben nach distinktivem Überflügeln bringt sie (Anm.: in dem Fall handelt es sich um die Historiker), umgekehrt wie die Avantgardenkünstler, die es beständig zur Flucht nach vorne treibt, dazu, immer weiter in die Vergangenheit zurückzusteigen, zu zeigen, daß alles schon

früher begonnen hatte, die Vorgänger der Vorläufer zu entdecken und die Vorzeichen der Anzeichen zu enthüllen.“ (Es folgt das in der Fußnote abgedruckte konkrete Beispiel dazu:) „Als eines der unzähligen Beispiele dafür die Autobiographie. Man kann sich nicht mit den Bekenntnissen von Rousseau beschäftigen, ohne sich zu fragen, ob dieses Werk nicht das autobiographische Genre überhaupt erst erschaffen hat. Und ohne sogleich an Montaigne oder Benvenuto Cellini oder, in Zeit und Raum weiter zurücksteigend, an Augustinus zu denken. Um alsbald von dem (deutschen) Gelehrten überwältigt zu sein, der in einer monumentalen Geschichte der Autobiographie (das Beispiel ist nicht erfunden) zeigt, daß die Ursprünge des Genres im Vorderen und Mittleren Orient zu suchen sind und daß man seine ersten Ansätze im 7. Brief von Platon oder im Brutus von Cicero findet. Der *regressio ad infinitum* wird man nur entgehen können, wenn man die Frage nach den absoluten Anfängen durch die Frage nach den Ursprüngen der „modernen“ Autobiographie ersetzt. Wie aber soll man die „Modernität“ oder den „Modernismus“ mit Rousseau beginnen lassen, ohne sofort daran zu erinnern, daß der Titel des „ersten Modernen“ von Augustinus oder von Petrarca beansprucht werden kann, von Montaigne ganz zu schweigen, dessen „Modernismus“ aber anderer Art ist. Was unweigerlich zu der Frage führt, wann der moderne Modernismus beginnt. Das ist der Gang des Gelehrtenlebens.“³⁰

Pierre Bourdieu kennt die Mechanismen des akademisch-wissenschaftlichen Feldes gut, er kennt alle fairen und weniger fairen Tricks, um in diesem Feld voranzukommen und hat es auch selber verstanden, sie zu gebrauchen, um heute von manchen als der „wichtigste Intellektuelle Frankreichs“ bezeichnet zu werden (Siehe: *magazine littéraire*, Nr. 369, vom Oktober 1998 mit einem 50 Seiten langen Schwerpunkt zum Thema: „Pierre Bourdieu. L'intellectuel dominant?“). Aber es ist ja nur recht und billig, wenn jemand, der alles weiß, auch alles durchschaut und uns dann erklärt, daß es nur auf Schein und Prätension aufgebaut ist. So tut es Bourdieu beispielsweise am Ende seines Buches *Was heißt Sprechen?*, wo er mit drei Diskursanalysen aufwartet, in welchen er mit einem Zynismus und einer Gehässigkeit, die er sicher nicht gern auf sich selber angewendet sähe, zuerst Martin Heideggers Sprache, dann „Das Kapital lesen“ von

³⁰ Pierre Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997. S. 22-23.

Etienne Balibar und schließlich, um den Wissenschaftseffekt eines Diskurses zu erklären, die Klimatheorie von Montesquieu vorführt.

Es geht darum, daß man in offizielleren Diskursen politischer, akademischer oder wissenschaftlicher Art anderen Menschen klarmachen muß, daß man selber der wahre Wissende ist und Anspruch darauf hat, daß sie meine Texte anstelle jener der anderen lesen. Die Frage, wie ein solcher Diskurs aufgebaut sein und sprachlich aussehen soll, ist in diesem Zusammenhang von größter Bedeutung. Bourdieu führt das im Einzelnen an konkreten Beispielen vor, indem er beispielsweise erklärt, wie ein „Wichtigkeitsdiskurs“ angelegt ist – Philosophen, Philologen, Germanisten und Historiker, alle, die in ihrer Arbeit mit alten und/oder kanonischen Texten zu tun haben, sind hiervon betroffen:

Wenn die Aufgaben, die man versieht, heilig sind, sagt Nietzsche, ist man dann nicht selbst durch eine solche Aufgabe geheiligt? Typisch für die erzpriesterliche Dialektik, bei der die sakralen Weihehandlungen dem, der sie vollzieht, selber sakrale Weihe verleihen, ist die Verbindung von Demutsbezeugungen (s. „nicht unnützlich“, „ohne dem irgendwie vorgreifen zu wollen“, „begrenzt, aber wichtig“) und Bekundungen der Emphase (s. die pompöse Verdoppelung – „Thesen *und* Formulierungen“; „zitiert *und* verwendet“; „in Frankreich *und* im Ausland“, „zu stellen *und* zu lösen“ – oder die volltönende Bezeichnung des ganzen Unternehmens: „auf dem Gebiet des historischen Materialismus“; „in der kollektiven Arbeit“; „dieser Verwendung wäre einmal eine spezielle, zugleich kritische und umfassende Analyse zu widmen“; „ein folgenschwerer Punkt, der untersucht werden muß“; „die Verlagerung hat schwerwiegende Folgen“; „und es ist keineswegs ein Zufall, daß Althusser hierbei von einer Analyse der Praxis Lenins und der diese Praxis reflektierenden Texte ausgegangen ist“, usw.) Der Diskurs enthält einen Diskurs über den Diskurs, der keine andere Funktion hat, als die intellektuelle und politische Bedeutung des Diskurses und seines Autors zu unterstreichen (s. „wichtig“; „grundlegendes Problem“; „dieser entscheidende Punkt“; „grundsätzlicher und schwererwiegend“; „sehr viel grundsätzlicher“; „dieser Punkt ist von grundlegender politischer Bedeutung“; hiermit berühren wir etwas viel Grundsätzlicheres“, usw.).³¹

³¹ Pierre Bourdieu, *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Braumüller, Wien 1990. S. 147-148.

Das alles kann Pierre Bourdieu natürlich selber ebenso gut, und es wäre keine Schwierigkeit, ihm das anhand seiner Texte nachzuweisen. Der Punkt, um den es sich dreht, ist nun nicht der, was denn an einer solchen Sprachverwendung kritisierenswert wäre, sondern es geht darum zu sehen, daß sich in den in solcher Sprache verfaßten Texten zum einen eine bestimmte Art von Wissens-Autorität ausdrückt (er schreibt „wie ein Wissenschaftler“, „wie ein Professor“) und zweitens eine bestimmte Haltung zum Gegenstand (allerhöchste Vorsicht vor gewagten Aussagen, Hervorheben der weitreichenden Bedeutung des Gegenstands, Ausdrücke für die Sorgfalt, mit der der Autor geforscht hat usw.), deren eigentlicher Sinn und Zweck darin besteht, *andere Herangehensweisen an diese Gegenstände und andere Textsorten auszuschließen*. Ein gelehrter Text wird also noch nicht einfach deswegen akzeptiert werden, weil er alle die sprachlichen Formeln in sich trägt, die Bourdieu in den Diskursanalysen von *Was heißt Sprechen?* beschreibt, aber Texte, die nicht einmal diese formalen Kriterien aufweisen, sind für alle Rezipienten, denen eine Vorstellung von einem wissenschaftlichen Text gemein ist, als nicht ernstzunehmende sogleich erkennbar.

In dem so eben gebrachten Zitat ist es um Marx und den Historischen Materialismus gegangen, das heißt darum, Marx richtig zu interpretieren. Dieses Bestreben führt unweigerlich dazu, daß man Marx besser verstehen muß, als er sich selber verstanden hat. Der Interpret kanonischer Texte ist ein Nachbeter, der alles unternehmen muß, um sich zwischen den Ur-Propheten und den Leser zu drängen, ohne dabei überflüssig auszusehen. Bourdieu nennt diese Tätigkeit „entbanalisieren“ – alles, auch das Banale dieses Ur-Propheten, muß ganz wichtig gemacht werden. Wenn man sich das folgende Zitat zu Gemüte führt, kann man sich gut vorstellen, wie sich diese Tätigkeit nicht nur auf den Historischen Materialismus beschränkt, sondern im akademischen Feld die allgemeingültigen Regeln für den Umgang mit den „großen Autoren“ und den kanonischen Texten bezeichnet.

Die in der Philosophie ganz banale Strategie der Entbanalisierung nimmt hier neue Formen an: Es geht nicht nur darum, Marx besser zu verstehen, als Marx sich selber verstanden hat, sondern den (jungen) Marx im Namen des (alten) Marx zu überwinden, den „prä-marxistischen“ Marx, der in Marx fortlebt, im Namen jenes wirklichen marxistischen Marx zu korrigieren, den eine „Lektüre“ produziert, die marxi-

stischer ist als Marx selbst (s.: „Noch hat Marx nicht völlig mit der Ideologie gebrochen“; „Es gibt keinen objektiven, endgültigen Bruch mit dieser Ideologie, nicht einmal im Kapital“), und damit außer den Profiten aus der Identifikation mit dem Ur-Propheten – das heißt außer der intellektuellen und politischen Autorität, die man bekommt, wenn man „dazugehört“ – auch noch die Distinktionsprofite einzustreichen.³²

Man muß also erstens dazugehören und zweitens der Beste von allen sein, die dazugehören. „Heulen mit den Wölfen, nur lauter!“, diese Empfehlung gilt auch für Wissenschaftler. Pierre Bourdieu selber hat seinen Ruhm eher mit seiner Genauigkeit und seinen empirischen Untersuchungen, in denen alles genau gezählt und auch wirklich *alles* in die Analyse mit einbezogen wird, erworben. Der Strukturalismus war ihm zu ungenau, weswegen er ihn mit seiner „Praxeologie“ und den Theorieteilen „Habitus- und Feldtheorie“ verfeinerte. Außerdem macht er schwierige Sätze, das wirkt auch nicht schlecht. Luhmann hingegen, als Beispiel für eine andere Möglichkeit, verdankt seine Bekanntheit einer neuen Theorieentwicklung, der Systemtheorie, die obendrein den Vorteil hat, daß sie interdisziplinär ist; aber nicht zuletzt verdankt er seinen Ruhm auch der Tatsache, daß er soviel geschrieben hat. Wenn kein Mensch das alles lesen kann, kann ihn auch keiner kritisieren. Dieselbe Strategie des Vielschreibens verfolgt auch Habermas. Auch er war ein „Überflügler“, denn er wollte den grobschlächtigen Ökonomismus der Marxschen Theorie mit seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ überholen. Heute steckt er ein wenig in der Krise, zum einen weil die westliche Welt glaubt, den Marxismus ohnehin schon überwunden zu haben und zum anderen, weil er von neueren Theorien wie der Systemtheorie bedrängt wird, die mit dem Selbstbewußtsein auftreten, ein zeitgemäßeres Gegenstandsverständnis grundzulegen. Aber was könnte Habermas denn noch wollen – er hat ja ohnehin schon alles erreicht, was es auf dem Gebiet zu erreichen gibt?

Die Wissenschaft hat auch die Funktion, den Ehrgeiz des Wissenschaftlers/der Wissenschaftlerin zu befriedigen. Aber sie ermöglicht den Ehrgeiz nicht nur, sondern, wenn wir uns die Spielregeln des wissenschaftlichen Feldes ansehen, sie zwingt zum Ehrgeiz. Ehrgeiz zu haben und ihn auszuleben, halten wir ja durchaus nicht für etwas

³² ebd. S. 151.

Schlechtes, und wir schauen auch mit neugieriger Erwartung auf einen Betrieb, wo viele sich zusammendrängen, um der/die Beste von allen zu werden. Sicherlich sehen wir auch die zuvor genannten großen Autoren so und tendieren deshalb dazu, ihre Größe für uns ihrem Genie und ihrer Persönlichkeit zuzuschreiben. Das hieße aber, nur eine Seite der Sache zu sehen, denn die Größe dieser berühmten Autoren ist eine solche für uns und steht in einer Verbindung mit unserer Kleinheit und Anonymität. Es ist ja sehr interessant, wie solche große Autoren in der Wahrnehmung der Leser zu „Persönlichkeiten“ werden (und ihnen damit etwas zugestanden wird, was an sich alle Menschen haben sollten, dem wir aber nicht bei allen Menschen unsere Aufmerksamkeit schenken: ein großer Autor-Sein ist daher fast eine Art Mensch-Werdung); dabei gäbe es ja viele, die gern forschen und schreiben, aber die öffentliche Wahrnehmung hat nur eine begrenzte Aufnahmekapazität. Eine gewisse Anzahl von Namen kann „man“ kennen, wenn man gebildet ist oder auch wenn man vom Fach ist. Aber „man“ kann auch nicht alles lesen und vereinfacht deshalb: man kennt eine begrenzte Anzahl von Theorien und weiß von einer Gruppe von Themen die aktuell „diskutiert werden“. Daran ist aber auch nichts Schlimmes. Ich jedenfalls habe mich noch nie durch einen solchen „großen Autor“ bedroht gefühlt. Kritisierbar sind allenfalls einige von den Tricks dafür, wie man in der Wissenschaft groß wird (Viel-Schreiben, Schwerverständlich-Schreiben, Prätentios-Schreiben etc.).

Ein wirklicher Skandal ist der wissenschaftliche Wettkampf und die ausufernde Pflege „wissenschaftlicher Tugenden“ nicht deshalb, weil dadurch manche die Gelegenheit bekommen, ganz nach oben zu kommen und den Nobelpreis zu gewinnen; und auch nicht deshalb, weil alle WissenschaftlerInnen sich an die fachüblichen Zitierregeln und die sprachlichen Vorsichts- beziehungsweise Umsichtsfloskeln halten müssen, was mühsam ist, sondern deswegen, weil mit Hilfe der Wettkampfanspannung und den hohen formalen Erfordernissen fortwährend die Frage: Ist das noch Wissenschaft? prozessiert und auf jedes Einzelne angewendet wird. Die Wissenschaft erdrückt auf diese Weise jeden Lernenden, jedes unfertige Wissen, jede spontane Idee, die noch nicht alle ihre Bezugspunkte gefunden hat – und sie ist sich auch noch stolz darauf: Schließlich sieht man es als die oberste Aufgabe der Wissenschaft an, daß sie die Sicherheit von Wissen feststellt und garantiert.

Einen Widerspruch zwischen jenen zwei Versprechungen der Wissenschaft, nämlich Freiheit durch Bildung und Sicherung von wahren Wissen, sehen aber nur die Wenigsten, einer von ihnen war Theodor W. Adorno, der in Anbetracht der universitären Krise 1963 folgendes schrieb:

Vieles spricht dafür, daß von eben dem Begriff der Wissenschaft, wie er nach dem Verfall der großen Philosophie aufkam und seitdem eine Art Monopol erlangte, jene Bildung unterhöhlt wird, welche er kraft des Monopols beansprucht. Wissenschaftliche Disziplin ist eine geistige Gestalt dessen, was Goethe wie Hegel als Entäußerung forderten: Hingabe des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes und Fremdes, in der er erst seine Freiheit gewinnt: Wer solcher Disziplin sich entzogen hat, wird durch amateurhaftes Drauflosdenken und versiertes Geschwätz leicht nur unter das Niveau dessen herabsinken, wogegen er legitimen Widerwillen empfand; unter die heteronom ihm aufgedrungene Methode. Aber jene Disziplin und die Vorstellung von Wissenschaft, die ihr entspricht, und die mittlerweile zum Widerspiel dessen wurde, was Fichte, Schelling, Hegel unter dem Wort sich vorstellten, hat auf Kosten des ihr konträren Moments verhängnisvolles Übergewicht erlangt, ohne daß es dekreterisch sich zurücknehmen ließe. **Spontaneität, Imagination, Freiheit zur Sache sind allen anders lautenden Erklärungen zum Trotz durch die allgegenwärtige Frage „Ist das Wissenschaft?“ so eingeeengt, daß der Geist noch in seinem einheimischen Bereich droht, enteignet zu werden.** Die vielberufene methodische Sauberkeit, allgemeine Kontrollierbarkeit, der Consensus der zuständigen Gelehrten, die Belegbarkeit aller Behauptungen, selbst die logische Stringenz der Gedankengänge ist nicht Geist: das Kriterium des Hieb- und Stichfesten wirkt jenem immer zugleich auch entgegen. Wo der Konflikt gegen die unreglementierte Einsicht entschieden ist, kann es zur Dialektik der Bildung, zum inwendigen Prozeß von Subjekt und Objekt gar nicht kommen, den man im Humboldtschen Zeitalter konzipierte. Organisierte Geisteswissenschaft ist Bestandsaufnahme und Reflexionsform des Geistes eher als dessen eigenes Leben; als Unähnliches will sie ihn erkennen und erhebt die Unähnlichkeit zur Maxime. Setzt sie sich aber an seine Stelle, so verschwindet er, auch in der Wissenschaft selbst. **Das geschieht, sobald Wissenschaft als einziges Organon von Bildung sich betrachtet,** und die Einrichtung der Gesellschaft sanktioniert kein anderes. Zur Intoleranz gegen den Geist, der ihr nicht

gleich, neigt Wissenschaft offenbar um so mehr, pocht um so mehr auf ihr Privileg, je tiefer sie ahnt, daß sie das nicht gewährt, was sie verspricht. An der Enttäuschung vieler geisteswissenschaftlicher Studenten in den ersten Semestern ist nicht nur deren Naivität schuld, sondern ebenso, daß die Geisteswissenschaften jenes Moment von Naivität, von Unmittelbarkeit zum Objekt eingebüßt haben, ohne das Geist nicht lebt; ihr Mangel an Selbstbesinnung dabei ist nicht weniger naiv. Noch wo sie weltanschaulich dem Positivismus opponieren, sind sie insgeheim unter den Bann der positivistischen Denkmanier geraten, den eines verdinglichten Bewußtseins. Disziplin wird, im Einklang mit einer gesellschaftlichen Gesamttendenz, zum Tabu über alles, was nicht das je Gegebene stur reproduziert; eben das aber wäre die Bestimmung des Geistes. An einer ausländischen Universität wurde einem Studenten der Kunstgeschichte gesagt: **Sie sind hier nicht, um zu denken, sondern um zu forschen.** Das wird zwar in Deutschland, aus Respekt vor einer Tradition, von der wenig mehr übrig ist als solcher Respekt, nicht mit so dürren Worten ausgesprochen, läßt aber auch hierzulande die Gestalt der Arbeit nicht unberührt.³³

Ich könnte sagen, daß ich beim Lesen dieses Abschnitts von Adorno richtiggehende eine „philosophische Erfahrung“ gemacht habe, das ist: durch das Erleben einer Zuspitzung wird einem plötzlich der Sinn einer Angelegenheit in einem größeren Umfang klar, das heißt natürlich: wenn man die Zuspitzung akzeptiert. Ich war bereit, sie zu akzeptieren, weil sie mir dazu zu verhelfen schien, die Wissenschaft besser zu verstehen als mit Hilfe des alten grundsätzlichen Problems der Wissenschaft, nämlich der Frage, wie denn möglichst objektives, sicheres Wissen erreicht werden könnte. Auf der anderen Seite widersteht dem ein „Das-kann-doch-nicht-sein-Gefühl“, jene Einstellung und Gefühlshaltung, die manchmal im Kontrast am eindrucksvollsten den eigentlichen Wert des Philosophierens hervorheben kann. Es gibt ja viele gescheite Leute auf der Welt, und die philosophierenden sind nicht unbedingt die gescheitesten, aber es ist möglich, daß die anderen an einem Übermaß an Realismus leiden. Der überschwere Realismus bringt die Menschen dazu, Reflexionsblockaden einzurichten an den Stellen, wo ihr Weltbild gefährdet wäre. Gewisse Fragen lassen sich für sie diskutieren, aber dann gibt es diese Punkte, wo man an

³³ Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1963. S. 56-57. (Hervorhebungen von mir, H.H.)

harten Widerstand stößt und an ihnen macht man auch die Erfahrung, daß Argumente nicht notwendig die innere Kraft haben, einen Menschen zu überzeugen. Denn über das, worüber er sowieso bereit ist, seine Meinung zu ändern, darüber redet dieser Mensch auch gerne und sehr vernünftig mit mir, doch wenn ich an den harten Widerstand stoße, dann habe ich den Eindruck zu erleben, wie sein Denken aussetzt: Es ist das dieser Punkt, wo der Mensch sich sagen müßte: „Ja, wenn das wirklich so ist, dann müßte ich ja *ganz* anders denken als bisher, dann müßte ich ein ganz *anderes Denken* aufbauen als das, mit dem ich bis jetzt gelebt habe – ich müßte ganz von vorne anfangen!

Dieser Punkt wäre für viele Menschen an der Stelle gekommen – außer für jene, denen die Wissenschaft überhaupt egal ist und die nichts mit ihr zu tun haben wollen – wenn man sagt, *die Wissenschaft verbiete dem Menschen das Denken!* Das ist auch wahrlich ein schockierender Punkt, und auch Theodor W. Adorno ist immerhin so schockiert gewesen, daß er die Erfahrung des Kunstgeschichtestudenten festgehalten hat, dem man gesagt hat: „Sie sind hier nicht, um zu denken, sondern um zu forschen“(!) Die Aufregung über einen solchen Vorwurf wäre aber zum Großteil durch ein Mißverständnis verursacht: wir meinen, es würde aus dem/der Aufgeregten eine moralische Verletzung sprechen, er/sie würde sich einer Haltung der Intoleranz beschuldigt fühlen (was mit unserer demokratischen Grundeinstellung unvereinbar ist), wogegen er/sie sich natürlich mit Zähnen und Klauen zu wehren hätte. Wenn man diesen Gedanken also in der Weise persönlich nimmt, dann wird einem sein eigentlicher Inhalt verschlossen bleiben.

Der eigentliche Inhalt dieses Schmerzpunktes aber ist der, daß Freiheit des Denkens und Sicherheit von Wissen tatsächlich nicht zusammengehen können: Denken und Forschen stehen gegeneinander – und jetzt käme es aber darauf an zu verstehen, wie eigentlich. Denn diese einfache Einstellung klärt uns noch nicht über sehr viel auf. Immerhin kann ich schon einmal festhalten, wo genau der Widerspruch entsteht, wo der Ort ist, wo Wissenschaft und Denken sich spießen: Das ist nämlich dieser konkrete Kunststudent, der in seinem Studium diese konkrete Erfahrung gemacht hat. Das ist ein Punkt, der gar nicht überschätzt werden kann. Nicht Die Wissenschaft und Das Denken stehen als gegeneinander, sondern Die Wissenschaft und das Denken eines konkreten, individuellen Studenten. Wem der Unterschied nicht klar ist, der wird an dieser Stelle nicht weiterkommen: denn die Wissen-

schaft kann ohne weiteres weiterhin für das freie Denken der menschlichen Gesellschaft stehen und muß aber nicht gleichzeitig auch die Freiheit des Denkens von Individuen bedeuten. Mein Argument wäre es nun zu behaupten, daß sich an diesem Knackpunkt die Menschen widersprüchlich verhalten: Einerseits besteht man schon auf der Freiheit des rationalen Denkens eines bestimmten Subjekts, aber hinter diesem Subjekt gibt es noch etwas anderes, das noch stärker ist und den letzten Sicherheitsgurt für einen jeden darstellt, der an der Wissenschaft zu zweifeln beginnt.

Wer wäre nun eher dazu berufen, an der Wissenschaft zu zweifeln als die vielen Studenten der Geisteswissenschaften, die in den ersten Semestern so krass enttäuscht werden? Wenn ihr Zweifel sich erheben könnte, um ein eigenes Bewußtsein aufzubauen, dann könnten sie vielleicht zu dem Schluß kommen, daß sie in der Universität etwas anderes vorgesetzt bekommen haben als das, was sie erwartet und weswegen sie hergekommen waren. Aber die Sozialisierung zum Wissenschaftler schreitet voran und bald bleibt nur mehr die Möglichkeit, verbliebene Gefühle der Enttäuschung der eigenen Person zuzuschreiben und sie in Gefühle der Minderwertigkeit oder Traurigkeit über den eigenen mangelnden Studienerfolg umzuinterpretieren. Und selbst wenn die jungen Studierenden soweit kommen zu verstehen, daß hier offensichtlich ein anderes Spiel gespielt wird als das, zu dem sie sich eingeladen gefühlt hatten, so sind sie doch nicht in der Lage, sich dem allen *alleine* entgegenzustellen. Man kann nur mitspielen oder aussteigen, Studienabbrecher aber gibt es ja genug: ich hege nur den Verdacht, daß die meisten nicht wegen mangelnder Intelligenz und fehlender Reife ihr Studium abbrechen, sondern aufgrund von zuviel Intelligenz und Reife.

Warum ich hier (in diesem ganzen Wissenschafts-Text) so lange herum rede, ist, weil es mir darum geht zu zeigen, daß alle möglichen Argumente, die man gegen die Wissenschaft vorbringen kann, zu weich sind und ihr nichts anhaben können. Man kann Wissenschaftskritik üben, wie man will, es wird nichts nutzen. Man kann den Wissenschaftler einen neurotischen Fehlentwickler mit sekundärem Narzißmus nennen; man kann sagen, daß er nur deshalb objektiv ist, weil er zu Gefühlen nicht mehr fähig ist; man kann sagen, er sei ein Eunuch und eine „zur Objektivität ausgeblasene“ charakterlose Hülle. Man kann auch auf die Gefahren hinweisen, die eine solche wissenschaft-

liche Charakterbildung für andere Menschen oder gar für die gesamte Gesellschaft mit sich bringt, und man kann sogar soweit gehen zu sagen, daß die Wissenschaft aufgrund ihrer Prinzipien an Auschwitz mitschuldig gewesen ist – und man wird die größte Bereitschaft finden, über das alles zu reden. Man wird Menschen begegnen, die sich all dieser Gefahren bewußt sind, aber dennoch meinen, daß sie selber in der Lage sind, alldem gegenüber eine differenzierte Haltung, einen unabhängigen Standpunkt, einzunehmen und die genannten Klippen wachsamen Auges zu umschiffen. Aber all das zeigt nur, daß in Wirklichkeit kein Mensch bereit ist, an der Bonität der Wissenschaft zu zweifeln. Die Einstellung, die wir gegenüber der Wissenschaft aufrechterhalten gleicht der, die Alain Delon als Südtaliener Rocco in dem Film „Rocco und seine Brüder“ seiner Familie gegenüber zeigt: Zugegeben mein Bruder hat einen Fehler gemacht, er ist rücksichtslos, brutal, kriminell, er bringt Unglück über die ganze Familie – aber er kann doch kein ganz schlechter Mensch sein, denn schließlich ist er ja unser Bruder. Für Rocco würde eine Welt zusammenstürzen, wenn sein großer Bruder ins Gefängnis müßte – für uns aber würde die Welt zusammenstürzen, wenn die Wissenschaft wirklich einmal einen ernstzunehmenden Kratzer abbekäme.

Die Wissenschaft scheint für uns eine Funktion zu erfüllen, die weit über uns steht – ich meine damit, die hoch über unseren individuellen Köpfen steht. Diese Aufgabe scheint von solcher Bedeutung zu sein, daß es völlig egal ist, welche persönlichen (negativen) Erfahrungen wir mit ihr machen. Wir wissen, daß wir in einer wissenschaftlichen Gesellschaft leben und können es uns nicht vorstellen, in einer Gesellschaft ohne Wissenschaft zu leben. An dem Punkt setzt unser Vorstellungsvermögen aus. Selbst wenn wir alle humanistischen Bildungsideale, die einmal ersonnen worden sind, zugunsten der größten individuellen Unfreiheit im Lernen und Denken über Bord werfen müßten – wir würden es tun und zwar einfach deswegen, weil wir nicht in der Lage sind uns vorzustellen, in einer Gesellschaft zu leben, in der die Wissenschaft nicht den Stellenwert hat, den sie in der unseren besitzt.

Meine philosophische Erkenntnis besteht nun einfach nur darin, daß ich jetzt glaube, verstanden zu haben, daß diese Angelegenheit, dieser harte turning point, daß wir uns alle keine Alternative zur Wissenschaft vorstellen können und ihr deshalb in der je konkreten historischen und gesellschaftlich organisierten Form ausgeliefert sind, so

inhuman oder intolerant gegen das Denken sie auch geworden sein mag, von so großer Bedeutung ist, daß sie jener anderen, uns gut bekannten Frage, welche uns immer als die klassische Anfangsfrage für Wissenschaft gilt, noch vorgelagert ist – (was aber immer verschwiegen wird). Ich meine die Descartesche Frage, wie denn sichere Erkenntnis von der Welt möglich sei; das ist die Frage, mit der, wie wir glauben, alle Wissenschaft immer anfängt. Wir kennen die Antwort von Descartes, die zweistufig ist: erstens, der eigenen Subjekthaftigkeit kann man sich durch das Denken versichern, sie ist also ein tauglicher Ausgangspunkt für eine Erkenntnis der Welt. Mit der zweiten Frage, jener nach der Übereinstimmung von Subjekt und der Realität der Außenwelt kommt Descartes jedoch nicht ganz auf einen grünen Zweig; er muß die Realität der Außenwelt vom Glauben an einen gutwilligen Gott, der uns nicht täuscht, bestätigen lassen. An diesem unzufriedenstellenden Punkt haben in der weiteren Geschichte sich alle möglichen Wissenschaftstheoretiker abgearbeitet und man hat diesen Streitpunkt, kann man sagen, so weit das geht, auf kriminalistische Art beigelegt. Kriminalistisch heißt: wenn man nur Indizienbeweise zur Verfügung hat, aber feststellt, daß der Verdächtige Gelegenheit, ein starkes Motiv und die Disposition zum Mord hat, dann kann man durchaus – bis auf weiteres – glauben, daß er der Täter ist. Darauf laufen jedenfalls alle positivistischen Versuche hinaus. (Popper hat in diesem Zusammenhang mit seiner Falsifizierungsthese das „bis auf weiteres“ beigelegt.) Es sieht also so aus, daß man anscheinend doch etwas von der Welt wissen kann (selbst wenn uns womöglich ein boshafter Gott täuscht) und man auch immer mehr über sie wissen kann, wenn man sich darum bemüht und forscht, wenn man es auch nur bis auf weiteres wissen kann. Damit können wir leben. Das reicht aus, damit das Projekt Wissenschaft in unseren Augen Sinn macht. Von äußerlichen Bestätigungen dieses Sinns brauche ich gar nicht zu reden: vom Kühlschrank bis zum Internet, alle diese technischen Erfindungen bestärken uns in unserem Glauben an die Wissenschaft. (Ja, es ist in Diskussionen, in denen die Wissenschaft kritisiert wird, manchmal geradezu so, jedenfalls habe ich schon oft den Eindruck gehabt, als müßten die Leute ihren Kühlschrank und ihren Computer hergeben und würden sich auch nicht berechtigt fühlen, sich von der modernen Medizin behandeln zu lassen, wenn sie die Wissenschaft nicht verteidigen.)

Die erkenntnistheoretische Basis der Wissenschaft ist also – absolut gesehen – zwar wackelig, aber es läßt sich dennoch auf sie aufbauen: man kann nie wissen, ob, ich erinnere mich noch an das Beispiel meines ehemaligen Physikprofessors, das er einem mir unbekanntem Science-fiction Roman entnommen hat, die Lichtgeschwindigkeit nicht nur deshalb um die 350 000 km/sec beträgt, weil Außerirdische unsere Galaxie besucht haben und die technischen Möglichkeiten hatten, die Lichtgeschwindigkeit für uns so festzusetzen. Das taten sie vor dem Hintergrund der Relativitätstheorie, damit wir nämlich, auch wenn wir einmal schnelle Raumschiffe bauen könnten, nicht in der Lage wären, unsere Galaxie zu verlassen. Aber selbst wenn das so sein sollte, sind wir uns sicher, daß wir eines Tages dahinterkommen würden. Ja, die epistemologische Basis scheint sogar zu halten, wenn man sie auch auf der Subjektseite mittels „linguistic turn“ oder durch Systemtheorie untergräbt. Es wird damit ein wenig schwieriger zu verstehen, wie das mit den richtigen Beschreibungen der Welt eigentlich funktionieren kann, denn es gibt nun kein wissenschaftliches Subjekt mehr, welches die Welt angemessen erkennt, sondern ein System (die Gesellschaft), welches sich selbst und die eigene Umwelt konstruiert und auch durch die eigene Erkenntnis und Beschreibung weiterkonstruiert, aber der Glaube daran, daß es funktioniert, wird nicht völlig untergraben.

Ja, aber haben wir den „linguistic turn“ und die systemtheoretische These, wonach es kein Subjekt, sondern nur Systeme, die ihre Umwelt beobachten, gibt, nicht schon mit unserem Kunstgeschichtestudenten, der nicht denken, sondern forschen soll, vorweggenommen? Ich meine das so: in der alltäglichen Praxis der wissenschaftlichen Forschung sind die Erkenntnissubjekte doch ohnehin immer veranlaßt, mit ihrer Sicht und Interpretation der Dinge, hinter etwas anderes zurückzutreten.

Dieses andere, hinter das ein einzelner Wissenschaftler mit seiner Interpretation eines Sachverhaltes zurücktreten muß, ist auf der Basis unserer einfachen epistemologischen Grundtheorie, die nur aus einem Subjekt und der erkennbaren Welt besteht, die objektive Erkenntnis einer Sache genannt worden – so hat man immer den Begriff der „Wahrheit“ verstanden und hinzugefügt, daß sie nur eine sein könne. Ich möchte nun nur daran erinnern, daß die Frage bleibt, wie sich denn die *eine* Wahrheit herausstellt? Die klassischen Antworten darauf kreisen um die beiden Pole der Rationalität einerseits und des

empirischen Beweises durch das Experiment andererseits. Im Idealfall sind beide Voraussetzungen erfüllt, das heißt ein beobachtetes Phänomen erfüllt bestimmte unmittelbare Voraussagen, die in einer isolierten Versuchsanordnung nachgestellt werden können, und es läßt sich auch problemlos in die allgemeine Theorie, die ein Fach von ihrem Gegenstandsbereich hat, einfügen. Im Notfall genügt eines von beiden und wenn sich auf der empirischen Seite Phänomene, die auf eine bestimmte Interpretation hindeuten, häufen oder auf der rationalen Seite neue Theorien auftauchen, welche die empirischen Phänomene in ökonomischerer und fruchtbarer Weise anordnen und somit insgesamt etwas besser erklären als vorher, dann ist auch die eine Seite des Erkenntnisprozesses in der Lage, die andere zu verändern.

Das beantwortet aber immer noch nicht die gestellte Frage, wie sich die *eine* Wahrheit in Wirklichkeit herausstellt. Deutlicher ist nur geworden, daß man mit Hilfe von viel Wissenschaftstheorie versucht, die Dinge, die erkannt werden sollen, so weit wie möglich für sich selber sprechen zu lassen. Man läßt ihre Zahl, ihre Materialität und deren Eigenschaften, ihre kausalen, funktionalen und sonstigen Zusammenhänge für sich sprechen, um am Ende nur mehr bestätigend festzustellen, daß dieses mit jenem und mit der Welt in der oder jener Weise zusammenhängt. Mit einem Wort, die wissenschaftliche Haltung der objektiven Erkenntnis behauptet, daß die Dinge, wenn man sie richtig erkennt, für sich selber sprechen. Dieses Prinzip ist dasselbe im herkömmlichen Positivismus wie auch in den neueren Verkomplizierungen durch Systemtheorie, Kybernetik und Informationstheorie. (In Luhmanns Gesellschaftstheorie gibt es eben einfach nicht mehr den Wissenschaftler, der die Gesellschaft richtig erkennt und dann, wenn er das geschafft hat, in der Lage ist, eine objektive und stichhaltige Beschreibung der Gesellschaft zu liefern. Bei Luhmann ist es hingegen gleich die Gesellschaft selber, die, indem sie ihn, Luhmann, als Werkzeug nimmt, sich selber beschreibt – auch auf diese Weise ist Objektivität auf jeden Fall gegeben, denn man wird einer Beschreibung, die die Gesellschaft über sich selber macht, ja nicht die Wahrheit absprechen.) Aber sprechen die Dinge denn wirklich für sich selber? Oder brauchen sie, nachdem sie uns eindeutige natur- oder geisteswissenschaftliche Geschehenszusammenhänge geoffenbart haben, nicht dennoch immer noch uns, um diese Gesetze auch

auszusprechen? Und wenn das so ist: *Wer* spricht dann und in *wessen* Namen wird gesprochen?

Norbert Elias hat, Auguste Comte referierend, zu diesen Fragen eine Antwort parat:

Die klassische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie untersucht, wie ein Subjekt, also ein einzelner Mensch, beim Denken, beim Erkennen, bei der wissenschaftlichen Arbeit vorgeht. Comte brach mit dieser Tradition. Sie erschien ihm unvereinbar mit den beobachtbaren Tatsachen. Die Denk- und Forschungstätigkeit der Menschen ist vielmehr ein kontinuierlicher Prozeß, der sich über Generationen hinzieht. Das Vorgehen des einzelnen Menschen beim Denken, Erkennen und bei der wissenschaftlichen Arbeit baut sich auf dem der vorangehenden Generationen auf. Um zu verstehen und zu erklären, wie Menschen bei diesen Tätigkeiten vorgehen, muß man also diesen langen gesellschaftlichen Prozeß der Entwicklung des Denkens und Wissens untersuchen. Der Übergang von einer philosophischen zu einer soziologischen Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, den Comte vollzog, zeigte sich also zunächst einmal darin, daß er als „Subjekt“ der Erkenntnis nicht einen einzelnen Menschen, sondern die menschliche Gesellschaft ansetzte. Standen für ihn auch Probleme des Denkens im Mittelpunkt seiner soziologischen Problematik, so hatte er doch zugleich auch die Vorstellung vom Subjekt des Denkens soziologisiert.³⁴

Das ist der entscheidende Diskussionsbeitrag. In der Wissenschaft steht nicht ein erkennender Mensch einem Objekt und einer erkennbaren Welt gegenüber, und Wissenschaftlichkeit ist demnach auch nicht einfach nur die richtige Weise, wie diese Inbezugsetzung von erkennendem Subjekt und erkanntwerdendem Objekt zu geschehen hat, sondern vor allem stellt sich jetzt einmal heraus, daß das Subjekt, um das es sich hier dreht, ein anderes ist als wir geglaubt haben: Subjekt des wissenschaftlichen Erkenntnisprojekts ist nicht der einzelne Wissenschaftler, der Interesse daran hat, die Welt richtig zu erkennen, sondern die Gesellschaft. Diese Erkenntnis hat jedoch weniger Bedeutung für die Wissenschaftstheorie, denn in der wissenschaftlichen Praxis muß man erneut wieder individuelle Wissenschaftler durch Belehrung dazu anhalten, sich der wissenschaftlichen Tugenden zu

³⁴ Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* Juventa Verlag, Weinheim und München 1996. S. 37.

bedienen, um brauchbare Forschungsergebnisse zu liefern. Sie hat dafür umso mehr Bedeutung, um die Enttäuschung der jungen Studierenden zu erklären: Deren Problem ist, daß diese einen kapitalen individualistischen Fehlschluß machen, der falsche Erwartungen in ihnen provoziert. Durch die oft gehörte Rede von der wissenschaftlichen Erkenntnishaltung, dem objektiven Menschen und der wissenschaftlichen Methode sowie von der allgemeinen epistemologischen Grundsituation: erkennendes Subjekt erkennt erkennbare Welt in richtiger Weise – inspiriert, kommen die jungen Menschen so weit zu glauben, *sie selber seien diejenigen, die mittels der Wissenschaft die Welt erkennen!* Der junge Mensch lernt, daß es da Dinge in der Welt zu erforschen gäbe und daß man, weil dieses Erkennen eine heikle und schwierige Sache ist, die wissenschaftliche Methode erfunden habe. Er glaubt nun, wenn er sich an die Sorgfaltsregeln dieser wissenschaftlichen Methode hält, dann könne er nichts falsch machen und seine Diskussionsbeiträge werden von anderen vernünftigen Menschen im wissenschaftlichen Feld akzeptiert werden. Dieser Glaube wird jedem Studenten/jeder Studentin schon bei seiner/ihrer ersten Seminararbeit mit auf den Weg gegeben: Man vermittelt ihnen den Eindruck, daß sich auch mitspielen dürfen, wenn sie sich nur an die Spielregeln halten. Man spricht sie „Herr Kollege“, „Frau Kollegin“ an und macht sie dadurch glauben, daß sie tatsächlich wahrgenommen werden. Aber so ist es natürlich nicht. Es kann gar nicht so sein, diese Aufmerksamkeitsleistung kann innerhalb des wissenschaftlichen Rahmens jedenfalls gar nicht erbracht werden – und das sollte man den beginnenden Studierenden doch auch sagen, bevor man sie durch schmerzhaft eigene Erfahrungen selber draufkommen läßt.

Worüber uns diese Reflexionen belehren können, ist also vor allem, daß der klassische Erkenntnistheorierahmen: „Wissenschaftler bedient sich wissenschaftlicher Methode und erkennt mit ihr die Welt in rationaler und adäquater Weise“ auf der einen Seite im Hinblick auf die Wissenschaft als sozialer Organisation zu klein gesteckt ist. Das heißt: Nun gut, es hat sich jetzt ein Wissenschaftler in empfehlenswertester Weise wissenschaftlicher Theorien und Methoden bedient und mit ihrer Hilfe etwas erkannt: Und was jetzt? Ist das schon alles? Ist die wissenschaftliche Erkenntnis schon fertig? Nein, jetzt braucht man einen zweiten, dritten und vierten Wissenschaftler, der die Arbeit des ersten nachprüft. Sie tun das vielleicht mit derselben Versuchsanordnung und

innerhalb desselben theoretischen Bezugsrahmens – sie fügen also, absolut gesehen, zur wissenschaftlichen Erkenntnis des ersten Wissenschaftlers nichts hinzu. Das einzige, was sie tun, ist, die Vorgehensweise des ersten Wissenschaftlers als korrekt zu bestätigen. Hierauf läuft es hinaus: der einzelne Wissenschaftler kann korrekte Arbeit liefern, aber wie weiß man das, wenn man es nicht nachprüft? Resultat: es genügt nicht, korrekte Arbeit zu liefern. Korrekt ist sie erst, wenn sie als solche anerkannt ist. Korrekte wissenschaftliche Vorgehensweise führt daher, ganz im Gegensatz zu dem altphilosophischen Modell, in dem ein Wissenschaftler die Welt richtig erkennt, noch zu keiner Erkenntnis, die über den bloßen Glauben hinausreichen würde. Um die Objektivität von wissenschaftlicher Erkenntnis zu bestätigen, verwenden wir intersubjektivität. Es ist ein Denkhindernis, daß wir mit den beiden Begriffen unterschiedliche Vorstellungen verbinden: wir denken das gewissermaßen so, als ob intersubjektivität darin bestünde, wenn mehrere das gleiche wahrnehmen; Objektivität dagegen postulieren wir als anspruchsvoller, indem wir die rationale wissenschaftliche Beweisführung über die gemeinsame Wahrnehmung eines Sachverhalts stellen. Und das ist es ja, was den individuellen Fehlschluß in bezug auf die Wissenschaft provoziert: der einzelne Wissenschaftler denkt bei sich: Wenn ich nur genau genug arbeite und mich der wissenschaftlichen Theorie und Methode in vorgeschriebener Weise bediene, dann kann ich es den anderen *beweisen*, daß sich etwas wirklich so verhält, wie *ich* das herausgefunden habe, dann kann ich *sie zwingen*, es auch einzusehen. Das heißt durch den Glauben an die objektive Erkenntnis und die Macht der wissenschaftlichen Methode wird der Einzelne – scheinbar – über die anderen gestellt. Scheinbar sage ich, weil faktisch läuft es ja am Ende wiederum so – und es kann ja auch gar nicht anders laufen, weil man sich nicht vorstellen kann, wie man die wissenschaftliche Arbeit anders organisieren könnte – daß die anderen den Erkenntnisbeweis zur Kenntnis nehmen und ihm zustimmen müssen, damit die Erkenntnis wirklich bewiesen ist.

Diese scheinbare Macht des Individuums scheint ja nun auch wirklich ein großer Ansporn für die einzelnen Wissenschaftler zu sein, ihren Beitrag zur Wissenschaft zu liefern. Sie alle wollen gleichsam, daß, wie bei Ernst Jünger, wenigstens ein Schmetterling nach ihnen benannt wird, weil sie ihn entdeckt haben – und sie vergessen dar-

über, daß die Wissenschaft nicht *ihr* Erkenntnisprojekt ist, sondern das der Gesellschaft, und daß ihre Erkenntnisinteressen im Funktionieren der großen Wissenschaftsmaschine notwendig mißachtet werden, weil sie dort – schon von den Ausgangsbedingungen her – gar keinen Platz finden können.

Die Gesellschaft, das ist: die gesellschaftliche Organisation von wissenschaftlicher Arbeit, braucht immer einen zweiten Wissenschaftler, um die Arbeit des ersten zu überprüfen. Von daher ist die altphilosophische Erkenntnissituation: Descartes überlegt sich, was er von der Welt sicher erkennen kann – zu klein! Denn hätte Descartes eine wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen, deren *er* sich gewiß war, so hätte immer die Gesellschaft auch ein Recht noch einmal daran zu zweifeln. So ergeben viele Wissenschaftler ein Institut, viele Institute eine Universität, und viele Universitäten sowie wissenschaftliche Gesellschaften auf der ganzen Welt formen zusammen Die Wissenschaft – einen einzelnen Wissenschaftler aber gibt es – streng genommen – gar nicht: wissenschaftliche Erkenntnis ist immer eine Koproduktion, denn solange diese bestimmten Erkenntnisse nicht in einer angesehenen Fachzeitschrift publiziert sind und von den anderen Größen des Faches akzeptiert werden, können sie so wissenschaftlich korrekt erarbeitet sein, wie immer das möglich ist, nur wissenschaftliche Erkenntnisse werden sie immer noch keine sein.

Von der anderen Seite – vom Individuum her – gesehen scheint mir die wissenschaftliche Erkenntnishaltung aber eine Nummer zu groß zu sein. Die Einübung in die wissenschaftlichen Tugenden scheint uns vergessen zu lassen, was die Erkenntnisfähigkeit und das Erkenntnisinteresse des Einzelmenschen zu leisten vermögen; wir wollen gleichsam immer zuviel, stellen zu hohe Ansprüche an sie, die verhindern, daß wir unser je eigenes, individuelles Erkenntnisvermögen bestmöglich einsetzen.

Aber bevor ich darüber rede, was nicht leicht zu verstehen sein wird, weil es eine ungewöhnliche Perspektive darstellt, muß ich versuchen, die Kurve zu kratzen und bestmöglich von der Wissenschaft zum Erkenntnisinteresse von Individuen überzuleiten.

Eines scheint mir bei aller Wissenschaftskritik doch unbestreitbar zu sein, nämlich daß die Wissenschaft ein hocheffolgreiches gesellschaftliches Unternehmen darstellt. Obwohl sich wahrscheinlich auch für die Wissenschaft als gesellschaftliches Unternehmen in Zukunft

Probleme beispielsweise informationstechnischer Natur ergeben werden (wir sammeln in den Bibliotheken mehr und mehr wissenschaftliche Werke an; bald könnte es soweit sein, daß auch die besten Wissenschaftler nicht einmal mehr imstande sein werden festzustellen, was eigentlich der Forschungsstand in ihrem Fach ist – es könnte also gut sein, daß man bald einmal die Arbeitsweise umstellen wird müssen), kann man der Gesellschaft gegenüber nicht die Wissenschaft kritisieren, ohne ihr eine bessere Alternative anbieten zu können. Wissenschaftskritik à la Marcuse: Die Wissenschaft wendet sich gegen den Menschen – ist der Gesellschaft gegenüber als Argument völlig wirkungslos. Solange sich die Wissenschaft nicht gegen die Gesellschaft wendet, kann sie sich ruhig gegen den Menschen wenden.

Die Wissenschaft als Unternehmung zur Ansammlung von Erkenntnis oder als gesellschaftliches Unternehmen der höchsten Instanz über alles, was sich mit dem Code wahr/unwahr prozessieren läßt, steht in ihrer Größe, der Masse von Wissen und Arbeit und in ihrer Bedeutung weit über dem, was ein Einzelner mit seiner Erkenntnistätigkeit leisten kann. Sie ist von daher vom Einzelmenschen nicht als solche zu kritisieren; niemand wird ihm zuhören.

Ich möchte hier allerdings eine andere Frage stellen: Wenn die Wissenschaft die beste Organisation für Erkenntnisarbeit ist, um die Erkenntnisbedürfnisse der Gesellschaft zu befriedigen, ist sie dann auch gleichzeitig, so wie man populär-aufklärerisch unterstellt hat, die beste Organisation zur Befriedigung der Erkenntnisbedürfnisse des Individuums? Ist es so, daß, je mehr Wissen die Wissenschaft sammelt, auch die einzelnen Menschen dadurch desto wissender werden? Nein, offenbar ist es nicht so. Die Wissenschaftler sammeln das Wissen für die Wissenschaft an. Die Technik bedient sich, gesponsert von der Ökonomie, eklektisch dieses Wissens. Aber die meisten Menschen leben schlicht und einfach außerhalb der Sphäre der Wissenschaft. Sie bekommen nichts ab von dem Segen des wissenschaftlichen Wissens. Und wenn sich einer aber doch einmal für etwas interessieren sollte, dann kann man davon ausgehen, daß er es nicht leicht haben wird: es existiert in der Wissenschaft keine Idee von Bildung mehr, es fehlt der Wissenschaft auch jedes Talent zur Pädagogik. Das ist auch leicht verständlich, denn die Wissenschaft ist viel zu sehr mit sich selber beschäftigt. Durch den brutalen Konkurrenzkampf innerhalb der Wissenschaft („Publish or perish“) gleicht sie einem Druckkoch-

topf. Die einzelnen Wissenschaftler müssen äußerst angepaßt und diszipliniert sein und viel arbeiten, um im Rennen bleiben zu können. Sie können nicht nach links oder rechts schauen und ihren Privatinteressen nachhängen, sondern müssen bei den Projekten mitarbeiten, die sich ihnen anbieten. Der interessierte, aber außerhalb des Wissenschaftsbetriebs stehende Mensch bekommt nun die Arbeit zu Gesicht, die die Wissenschaftler füreinander leisten, das sind in erster Linie Bücher, die im oben bereits referierten Stil der wissenschaftlichen Wettkampfliteratur geschrieben sind: Da wird alles gewußt, und es wird ganz genau gewußt, die Vorläufer der Vorgänger werden auch gewußt, die wissenschaftlichen Theorien über das jeweilige Fachgebiet werden durchdekliniert, aber es wird nicht gesagt, was Sache ist.

Das Individuum als Leser von wissenschaftlicher Literatur wird also auf jeden Fall eines feststellen können, das heißt wenn es sich in ausreichendem Maße geistiger Freiheit erfreut, nämlich daß sich diese Literatur nicht an den Leser wendet. Es ist nicht Sinn des Unternehmens Wissenschaft dem interessierten Einzelmenschen die Welt in allen ihren Einzelheiten zu erklären. Ich denke übrigens, daß das für denjenigen Menschen, der außerhalb der Wissenschaft steht und für denjenigen, der selber Wissenschaftler/Wissenschaftlerin ist gleichermaßen gilt. Der Einzelmensch kann seine Erkenntnisinteressen nicht in der Wissenschaft befriedigen, der Nichtwissenschaftler kann es nicht, weil er es gar nicht verstehen würde, wovon die wissenschaftlichen Texte handeln, und der Wissenschaftler kann es auch nicht, weil er nicht jeweils das lesen kann, was seinem Erkenntnisinteresse am dienlichsten wäre, sondern das lesen muß, was, zuerst als Student, Prüfungsstoff ist und später, als fertiger Wissenschaftler, was zum Forschungsprojekt gehört.

In denjenigen Fächern aber, in welchen die Freiheit des Erkenntnisinteresses von der Themenwahl her größer ist, das heißt also vor allem in den Geisteswissenschaften, wird der Erkenntnisinteressierte vom formalen Ablauf des Erkenntnisprozesses her frustriert. Gerade in denjenigen Fächern also, in welchen es darauf ankäme, durch fortwährendes Kennenlernen von weiteren Umständen und Diskutieren von Zusammenhängen ein immer besseres hermeneutisches Verständnis einer Sache zu erlangen, wird derjenige, der vorsichtig anfängt, sich in diesen intellektuellen Geweben zu bewegen und denkerisch die Verbindungsstellen zu überprüfen, mit wissenschaftlichen Argu-

menten von der Sorte: „Da haben Sie aber die Bedeutung der Menstruation in Südfrankreich im vierzehnten Jahrhundert zur Zeit der Weinlese nicht berücksichtigt!“ vor den Kopf gestoßen. Der Studierende eines geisteswissenschaftlichen Faches hat nicht den Eindruck, mit Seinesgleichen, also mit Menschen, die an einem bestimmten Fach interessiert sind, zusammengekommen zu sein, denn bald schon hat er merken müssen, daß es sich mit diesen Leuten nicht diskutieren läßt. Es sagt nur dann jemand was, wenn er ein Killerargument parat hat. Entweder wird eine ganze Seminararbeit wegen eines kleinen Details verurteilt, oder es werden die besten Gedanken eines Studierenden zunichte gemacht, nur weil er sie selbst gehabt hat und von keinem anderen Autor hat zitieren können. Diese Einengung kann im ganzen Ausmaß ihrer Schädlichkeit nur erfaßt werden, wenn man sich die Lebensweise vor Augen führt, die sich der Studierende angewöhnt, um dem Druck auszuweichen: aufgrund einer Haltung des voraussehlenden Gehorsams den Autoritäten gegenüber wird der Studierende mit der Zeit gar keine eigenen Ideen mehr haben, die sich nicht von vornherein mit einer der großen wissenschaftlichen Theorien verbinden lassen. Der Studierende oder Akademiker lernt und weiß also zwar mehr als der Nichtakademiker, aber er/sie hat sich eine Erkenntnis-haltung angewöhnen müssen, die seine/ihre geistige Persönlichkeit mehr zensuriert und beschränkt als sie auszuweiten.

Gerade die wissenschaftlichen Tugenden sind vom Standpunkt des individuellen Erkenntnisinteresses eine große Gefahr. Im ersten Seminar, das ich an der Universität Wien besucht habe, ging es um Platons Dialog „Phaidros“. Jemand bemerkte, ganz in wissenschaftlicher Manier, daß man eigentlich zuerst Griechisch lernen müsse, um Platon lesen zu können. Daraufhin sahen wir uns zwei Seminarsitzungen lang über dieses Thema diskutieren. Das ist diese Art des: Man muß ganz am Anfang anfangen, man muß die Grundlagen gut beherrschen, um dann weiter vorgehen zu können, und man muß das Ganze des Fachgebietes gut überblicken können, um ein Einzelnes adäquat verstehen zu können. An alledem stimmt nur soviel, daß man umso mehr weiß, desto mehr man weiß. Aber für ein individuelles Erkenntnisinteresse stellt sich einfach die Frage nicht, ob man vorher nicht noch ein oder zwei Jahre investieren sollte, um Griechisch zu lernen, bevor man Platon lesen kann. Man wird ja auch kein Interesse daran haben, sich mit einem Altphilologen mit wortklauberischen Sophistereien zu

bewerfen. Hingegen will man vielleicht einfach etwas über Platon wissen wollen. Wenn für die Wissenschaft also gilt: Man muß alles wissen und es ganz genau wissen, damit man überhaupt etwas weiß; dann gilt für das Individuum ganz im Gegenteil dazu: Es ist grundsätzlich besser, etwas zu wissen als gar nichts.

Ich habe mit der Zeit immer mehr einsehen müssen, daß ein Einzelmensch, der sich um die Befriedigung seiner Erkenntnisinteressen bemüht, weder mit dem Wissenschaftsapparat noch mit der wissenschaftlichen Erkenntnishaltung gut bedient ist. Als Kompaß habe ich mich dabei immer wieder daran orientiert, daß in Wissenschaft und Gesellschaft ja gar nirgendwo das Interesse spürbar ist, dem einzelnen Menschen Wissen zu vermitteln; ebensowenig besteht mehr eine Vorstellung davon, wie die Wissensvermittlung auf das Individuum als Bildungserfahrung wirken und was es am Ende aus diesem Individuum machen soll. In der Universität scheint eine Vorstellung vom Einzelmenschen als Mistkübel oder Container für Wissen zu herrschen. Detailwissen in großer Menge, das sind Nietzsches „Wissenssteine“, die dann im Magen rumpeln, werden in den/die Studierende hineingestopft, ohne daß man dabei einen Sinn ausmachen könnte, warum dieser Mensch das alles wissen soll. Solches disparate Wissen vergißt man natürlich sofort am Tag nach der Prüfung, sodaß man den Eindruck gewinnt, die Prüfungen wären so etwas wie eine sinnlose Quälerei. Man quält sich durch einen dicken Wälzer nach dem anderen und steigt gleichsam auf einen Wissensberg hinauf, aber ohne daß man sich aus all dem Gelernten etwas mitnehmen könnte. Man schreibt auch seine Seminararbeiten, indem man alles aufschreibt außer dem, was man selber denkt. Die Toleranz mancher Professoren/Professorinnen beim Akzeptieren von Eigenbaugedankengut ist größer als das anderer. So drängen alle Studierenden zu den toleranteren Professor/Innen, aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich so im Grunde gegen die Wissenschaft versündigt. In dem Fall versündigt man sich halt nicht gegen den Professor, sondern mit ihm gegen die Wissenschaft, denn man weiß: die wissenschaftlichen Regeln sind gnadenlos streng – und: wem schon einmal bei der Äußerung eines Eigenbaugedankens auf die Finger geklopft wurde, der wird auch wenn er beim nächsten Mal in einem toleranteren Umfeld ist, seine eigenen Ideen nicht mehr mit Ruhe aussprechen, sondern gleichsam mit dem Bewußtsein, daß es gegen die Wissenschaft geschieht.

In diesem Sinne ist auch diese Arbeit hier gegen die Wissenschaft geschrieben. Sie ist nicht deshalb gegen die Wissenschaft geschrieben, weil hier Wissenschaft (ganz naiv verstanden: als die Idee, die Welt und die Einzeldinge in ihr richtig zu erkennen) kritisiert wird, sondern deswegen, weil ich mit aller Kraft versuche, das in die Arbeit mit einzubringen, was man mir immer gesagt hat, daß es aus „wissenschaftlichen Arbeiten“ rauszuhalten sei: meine Persönlichkeit. Aber immerhin tue ich das im Fach Philosophie, in welchem ich noch auf ein wenig mehr Verständnis für alte Bildungsideale hoffen kann als in anderen Fächern, wo das „Du sollst nicht denken, sondern forschen!“ schon absolut gilt. Für die Wissenschaft aber ist eine jede Persönlichkeit das Subjektive, das bekämpft werden muß, im Gegensatz zum Objektiven, das sie möglichst rein herausdestillieren will. Man sollte sich diesen Gedanken einmal vor Augen führen: die Wissenschaft kennt keinen Unterschied zwischen gebildeten und ungebildeten Persönlichkeiten. Was sie will, sind möglichst charakterlose Texte, diese darf man ihr bedenkenlos in den Schlund werfen. Anschließend werden die Individuen zwar schon mit Bildungstiteln und Ämtern ausgezeichnet, aber nur solche eben, die zuvor ihre zur Objektivität ausgeblasene, hohle Subjektivität bewiesen haben.

Was stünde nun auf der anderen Seite als Gegensatz zum „wissenschaftlichen Menschen“? Der Gegensatz wäre jener Mensch, der nach Wissen und Bildung strebt, um seine Persönlichkeit zu entwickeln, um sich an der Welt abzarbeiten und seine Verbundenheit mit ihr zu vertiefen. Ich kann an dieser Stelle nur mehr die Richtung andeuten, in welche die weiteren Gedanken über den neugierigen Einzelmenschen führen würden. Wollte ich sie ausführen, so bräuchte ich, schätze ich, hunderte Seiten, aber nicht deshalb weil es so schwierig wäre, dieses Konzept zu verstehen, sondern weil wir durch unsere wissenschaftliche Sozialisation jegliches Verständnis dafür verloren haben, was das eigentlich sein soll, wovon da die Rede sein wird. Es ist gleichsam so, als stünde da vor einem jeden einzelnen Gedanken eine dieser wissenschaftlichen Tugenden, die wir uns so mühsam angeeignet haben, um uns von ihm abzuhalten.

Ich habe schon angedeutet, daß individuelle Wissensaneignung vor allem aufgrund der individuellen Beschränkungen von Zeit, geistiger Kapazität und Interesse völlig anders funktioniert als die Wissenschaft. In der Wissenschaft kann man von vielen Notwendigkeiten absehen,

die bei der individuellen Wissensaneignung beachtet werden müssen, weil sie durch die Vielzahl der kolaborierenden Wissenschaftler kompensiert werden. Das altphilosophische Erkenntnischema: „Subjekt erkennt Welt mithilfe von wissenschaftlicher Rationalität und Methode richtig“ ist für ein Individualerkennen viel zu anspruchsvoll und puristisch. Einen Punkt habe ich bereits im Vorigen kurz angedeutet: ein Einzelmensch wird eben nur einige Jahrzehnte alt und kann es sich deshalb nicht immer leisten, jahrelange Vorlaufzeiten einzulegen, bis er irgendein spezielles Wissen gelten läßt. Sich mit einem Fach intensiv auseinanderzusetzen und Experte in ihm zu werden, kann man eben nur im Rahmen der Wissenschaft, im Rahmen des Lebens aber ist das nicht sinnvoll. Die Wissenschaft empfiehlt gewöhnlich solche Spezialisierungen, aber für das Leben wären sie wohl ein Weg, der eher von der Welt wegführt als zu ihr hin. Das will heißen: ein Mensch hat gewöhnlich vielerlei Interessen (wenn er es schafft, sie wachzuhalten), welche er durch Spezialisierung beschneidet. Um der Vielfalt seiner Interessen gerecht zu werden, muß er sich jedoch umgekehrter Tugenden befleißigen als in der Wissenschaft: für das individuelle Lernen steht in dieser Beziehung das Einzelne des Wissens über dem Ganzen, weil man sich nur eines nach dem anderen zu Gemüte führen kann, und man muß in diesem Lernprozeß aber jedem Einzelnen eine bestimmte, begrenzte Bedeutung zugestehen, weil man es sonst vergißt. Die wissenschaftliche Tugend, daß man erst das gesamte Wissensgebiet gut kennen muß, um dann einer einzelnen Erkenntnis, die man in diesem Wissensgebiet gemacht hat, eine begrenzte Bedeutung zumessen zu dürfen, ist hingegen für das Individuum völlig unpraktikabel. Es ist dieses Alles-Wissen-Wollen-bevor-man-sich-überhaupt-eine-Meinung-zu-bilden-Getraut eine Krankheit, von der alle in unserem Bildungssystem befallen werden. Man erkennt diesen Defekt an umsichtigen, detailreichen Ausführungen, die sich nicht zu dem Punkt zu kommen getrauen, den sie eigentlich ausdrücken wollen. Man kann davon ausgehen, daß Menschen, die auf diese Weise in bezug auf ihren Umgang mit Wissen geformt worden sind, mit der Zeit auch auf diese Weise zu denken beginnen, das heißt, daß sie nicht mehr in der Lage sind, einen Gedanken ernstzunehmen, bevor sie nicht zuerst alle Details und Implikationen dieses Gedankens vorbereitet haben. Die Haltung der Vorsicht im allgemeinen Denkduktus ist so groß geworden, daß jedes leichtere Denken, jeder Gedankensprung

unmöglich geworden ist. Denken ist so geworden wie Pflügen, ein mühevolleres Aufreißen des Gedanken-Bodens oder auch wie Steine-Tragen, denn man schleppt die schweren Wissensteine im Geiste umher und ordnet sie zu Haufen an: das sind dann die einzigen noch verfügbaren Denkopoperationen.

In einer anderen Hinsicht steht für das Individuum das Ganze seines Wissens über dem Einzelnen, wo es sich bei der Wissenschaft umgekehrt verhält. Was ich erklären will, ist, ein Descartescher Zweifel ist für das Individuum völlig unmöglich. Ein Individuum hat immer schon eine bestimmte Vorstellung von der Welt und muß mit ihr umgehen, schließlich geht es darum, ein Alltagsleben mit all seinen Notwendigkeiten zu bewältigen. Wie kann man sich aber vorstellen, daß das Descartesche Subjekt, nachdem es die gesamte Welt als eine Täuschung durch einen boshaften Gott erkannt und in der Subjektivität des eigenen Denkens die einzige sichere Zuflucht gefunden hat, noch die Brotdose finden wird, wenn es der Hunger quält? Es stellt sich also heraus, daß sich für das Individuum die Frage nach der Sicherheit von Wissen in ganz anderer Weise stellt als für die Wissenschaft: die Wissenschaft kann es sich leisten, von einer Sache solange abzusehen, als kein sicheres Wissen über sie zur Verfügung steht. Das Individuum hingegen muß alle Anzeichen und Interpretationsmöglichkeiten einer Sache in Betracht ziehen, auch wenn sie nicht so sicher erscheinen. Individuelle Rationalität ist eine solche, die aus der Beschränktheit heraus versucht, rational mit der Welt umzugehen und dazu ist es immer notwendig, alles einzusetzen, das man schon weiß und nicht nur dasjenige Wissen, dessen man sich ganz sicher sein kann.

Von großer Bedeutung ist das Wissensganze, das ein Mensch im Kopf hat, auch für sein Erkennen oder Lernen. Es geht hierbei vor allem um die Bedeutung von Interesse und Neugier, welche Antriebe sind, die durch geschickten Umgang mit ihnen bei der Stange gehalten werden wollen. Wissenschaftliches Erkennen geht grundsätzlich – wie Descartes – vom Einzelnen zum Ganzen. Zuerst wird die ganze Welt durchgestrichen und ein Erkenntnisobjekt in einer Versuchsanordnung isoliert. Aus dem Verhalten dieses Erkenntnisobjekts versucht man dann auf bestimmte allgemeine Geschehenszusammenhänge zu schließen. Man stellt wissenschaftliche Gesetze auf. Umfassendere Theorien, die größere Ausschnitte der Welt erklären wollen, benötigt man eigentlich bloß, um die Voraussagen aus der Einzelunter-

suchung noch einmal in einem größeren Rahmen bestätigt zu finden. Die „hard facts“ aber sind die konkreten Untersuchungsergebnisse, sie sind das tägliche Arbeitsmaterial und stehen vor den großen Theorien (welche nur insofern Bedeutung haben können, als sie in der Lage sind, die einzelnen Untersuchungsergebnisse in ökonomischer Weise zu integrieren). Wissenschaft ist, so gesehen, der Versuch, sicheres Wissen von bloß unbewiesenen Annahmen abzutrennen und in Lehrbüchern anzusammeln; je mehr Wissen von der Welt man ansammelt, desto kompletter wird gleichsam das Bild, das man von ihr hat.

Individuelle Weltaneignung durch Wissen muß hingegen immer vom Wissensganzen ausgehen, das man schon hat, das heißt von der Welt, die im eigenen Kopf bereits besteht. So weit ich mich zurückerinnern kann, sobald ich so etwas wie ein Bewußtsein hatte, war auch die ganze Welt schon da. Sie war vielleicht nicht so groß und detailreich, wie sie heute für mich ist, aber sie war da. Ein menschliches Bewußtsein zu haben, bedeutet, daß man nie von einer tabula rasa ausgehen kann, sondern immer schon mit einem bereits vorhandenen Weltbild weiterarbeitet. Man bastelt gleichsam an diesem Weltbild immer weiter, so wie man eine Maschine, während sie läuft, repariert und erweitert. Es bleibt einem aber gar nichts anderes übrig, als mit dieser Maschine umzugehen, denn eine andere hat man nicht. Was ich damit sagen will, ist, individuelles Erkenntnisinteresse und individuelle Orientierung in der Welt spielen sich immer in und in bezug auf das Weltbild ab, das sich ein Individuum bereits gemacht hat. Es gibt damit nichts, wie in der Wissenschaft suggeriert wird, was an sich interessant wäre. (Ich kann mich noch an die Fernsehdiskussionen von Franz Kreuzer mit Karl Popper und anderen Größen der modernen Wissenschaft erinnern, wo über den Urknall und die Heisenbergsche Unschärferelation gesprochen wurde und dabei so getan wurde, als ob das für *alle* Menschen von Bedeutung sein müsse. Das ist es aber nicht. Im Leben der meisten Menschen auf dieser Welt kommt der Urknall als Vorstellung nicht einmal vor.) Interessant ist etwas immer nur für mich, aus meiner Perspektive und in bezug auf mein Wissens Ganzes. Hier kommt das Perspektivische ins Spiel. Für manche Menschen macht es einfach keinen Unterschied, ob die Erde rund oder flach ist, für andere schon. Individuelles Wissen ist also sehr stark perspektivisch. Es bezieht sich auf das, was im eigenen Leben vorkommt und darauf, wie

die erlebten Phänomene ins eigene Wissensganze, das man sich über die Welt erarbeitet hat, passen.

Neugier und Interesse werden in diesem Zusammenhang von der Dynamik dieses Wissensganzen, das ein Mensch mit sich herumträgt, produziert. Wenn es irgendwo dunkle Stellen oder Unstimmigkeiten im eigenen Weltbild gibt oder auch, wenn eine Erweiterung nach außen, zu einem neuen Wissen hin, möglich wird, so zeigt das Wissensganze das durch die Entstehung von Neugier an. Man kann dem eigenen Wissen und damit der eigenen Bildung nicht besser dienlich sein, als dieser Neugier zu folgen. Diese Neugier ist aber gefährdet, denn fortwährend Dinge zu lernen, die einen nicht interessieren, führt nicht zu Bildung, sondern zu Abstumpfung. Die Beschäftigung mit Dingen, die einen nichts angehen, wie Nietzsche wohl sagen würde, ist im Grunde etwas ziemlich Gefährliches für die individuelle Weltoffenheit.

Wissen aufzunehmen und Lernen sind für den Einzelmenschen Angelegenheiten von allergrößter Wichtigkeit. Sie sind, würde ich behaupten, Ausübungen seiner immer gefährdeten Verbundenheit mit dieser Welt. Der Einzelne muß deshalb seine Neugier und sein Interesse an so vielen Gegenständen wie möglich fördern, denn wenn einen einmal nichts Neues mehr interessiert, dann droht einem der Verlust des Kontakts zum eigenen Leben.

Gleichzeitig ist der Kontakt des Individuums zu dieser Welt ein hochproblematischer, denn ein jedes Individuum lebt in seiner eigenen kleinen Welt und kann, systemtheoretisch gesprochen, nur dann etwas von der Welt aufnehmen, wenn es seine Eigenkomplexität erhöht. Es muß gleichsam alles dieses Wissen, das es da draußen in der Welt gibt, in seinem eigenen Weltbild nachbauen – und das geht aber nur dann, wenn die systeminternen Bedingungen es erlauben. Das heißt in erster Linie, daß man dort weitermachen muß, wo man zuletzt aufgehört hat. Wo aber die besten Punkte zum Weitermachen sind, zeigt einem das eigene Interesse.

Vor diesem eigentlich ziemlich dramatischen Hintergrund sehe ich das Verhältnis von Individuum und Wissenschaft. Denn wenn sich das Individuum nach Wissensaneignung sehnt, wo könnte es sonst hingehen als zur Wissenschaft, der von der Gesellschaft institutionalisierten Universalbeauftragten für Erkenntnis und Wissensansammlung? Ich bin wißbegierig, dort ist Wissen, also gehe ich dorthin, ist

der einfache Schluß des Individuums. Bei der Wissenschaft angekommen macht es allerdings frustrierende Erfahrungen: Es merkt, hier geht es gar nicht um Wissen, es geht hier nur um Wettkampf, und Wissen ist bloß die Wettkampfwaffe. Wenn es dem Individuum selber dann immer noch um Wissen geht, dann ist es individualisiert im negativen Sinne, das heißt es ist allein, alleingelassen von der Wissenschaft, und es darf nun alleine darum kämpfen, wie es teils mit und teils gegen die Wissenschaft doch noch zu seinem Wissen kommt.

Und zum Teil erschwert die Wissenschaft die Wissensaneignung ja ganz beträchtlich. Das wissenschaftliche Buch, das einen einfachen Sachverhalt ausdrückt, aber so kompliziert geschrieben ist, weil es sich gegen hundert Fachkollegen wehren muß, ist mir hier, *pars pro toto*, ein gutes Beispiel. Der Lernende, der sich wissenschaftliche Bücher zu Gemüte führt, sitzt gleichsam mitten auf dem wissenschaftlichen Schlachtfeld und hört den Schlachtenlärm, während er eigentlich Ruhe bräuchte zum Lernen. Entgegenkommen bräuchte er auch, anstattdessen scheint er sich die Inhalte zuerst aufbrechen zu müssen, das Wissen scheint sich gegen ihn zu versperren.

Gerechtfertigt werden all diese Erschwernisse des Lernens und der Entwicklung der individuellen intellektuellen Fähigkeiten immer wieder mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Wahrheit und Richtigkeit des Wissens. Der Lernende möchte diesen Sorgfaltsforderungen ja gerne nachkommen, aber wenn er umsichtig ist, dann muß er sich sagen, daß das eben nicht immer möglich ist. Lernend muß man eben die meiste Zeit von Dingen reden, von denen man nicht wirklich was versteht – und wer kann schon, gerade angesichts der heutigen Wissensfülle, mit dem Lernen fertig werden?

So scheint sich am Ende die gesamte Wissenschaft gegen das wißbegierige Individuum zu stellen. Sie ist nur dann bereit, das Individuum mitmachen zu lassen, wenn dieses hohe Anforderungen erfüllt: es muß im Klima dieses wissenschaftlichen Wettkampfes der Wissenschaftler gegeneinander lernen; es muß mit der wissenschaftlichen Sprache und der wissenschaftlichen Form der Arbeiten zurechtkommen; es wird mit der wissenschaftlichen Haltung konfrontiert und muß diese in sich aufnehmen; es muß sich dieser wissenschaftlichen Haltung bedienen, wenn es selber etwas sagen will; und schlußendlich führt diese unpersönliche Beschäftigung (wegen der wissenschaftlichen Haltung) mit unpersönlichen Themen (damit ist gemeint, daß

bei der Darstellung von wissenschaftlichen Themen nicht darauf geachtet wird, aus welcher Perspektive der Einzelmensch sie betrachten könnte) unter dem hohen Druck der wissenschaftlichen Tugend (die das noch wahrere, noch grundsätzlichere, noch frühere, umfassendere, genauere etc. Wissen sucht) zur Herausbildung einer zur Objektivität ausgeblasenen, hohlen Person.

Mich hat es nun immer verblüfft, daß so ziemlich alle Menschen, mit denen ich jemals über dieses Thema gesprochen habe, nicht in der Lage sind, ein Verständnis für die Probleme des Individuums bei der Wissensaneignung aufzubringen. Dabei haben sie, ein jeder für sich, das Problem im eigenen Leben auf die eine oder andere Weise lösen müssen. Hier tritt uns die Gesellschaft in der spontanen Reaktion des anderen Menschen gegenüber. Ich habe darüber nachgedacht, warum meine Mitmenschen trotz aller Knüppel, die ihnen die Wissenschaft zwischen die Beine wirft (und auch trotz all der Argumente die ich in den ersten beiden Teilen dieser Wissenschaftskritik formuliert habe) nicht anfangen, mit der Wissenschaft zu hadern. Kritisierenswertes gäbe es ja genug, das geben alle zu. Ich habe also darüber nachgedacht und bin nur zu einem einzigen Resultat gekommen, das mir möglich und wahrscheinlich erscheint: meine Mitmenschen halten sich selber, individuell, für so unwichtig und bedeutungslos, daß sie nicht in der Lage sind, zu einer kritischen Haltung gegenüber der Wissenschaft zu kommen. Damit ist gemeint, daß sie alle glauben, es sei eines jeden Menschen eigenes und höchstpersönliches Problem, mit sich selber und den eigenen Bedürfnissen zurechtzukommen – und man dürfe damit nicht andere Menschen oder gar die Wissenschaft belästigen. Zu solchen Bedürfnissen gehört nun aber auch beispielsweise Wissensdurst oder das affektive Verhältnis zu bestimmten Gebieten des Wissens, welche beide von der Wissenschaft beschnitten und gemaßregelt werden, bis sie ihr inneres Leben eingeüßt haben. Die Wissenschaft zu reformieren, wenn das mit einer einzelnen Idee und wenn es leicht ginge, ja dafür wären alle zu haben. Sachargumente werden ebenfalls gerne gegen die Wissenschaft vorgebracht: die politische oder ökonomische Beeinflußbarkeit von Wissenschaft beispielsweise. Mit „Sachargument“ ist also hauptsächlich wiederum das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft gemeint: ein jeder würde sich getrauen, die Wissenschaft im Namen der Gesellschaft zu kritisieren, etwa weil sie im Vergleich mit den Bedürfnissen der moder-

nen Gesellschaft immer noch zu ineffizient arbeitet. Aber kein Mensch, scheint mir, ist heute mehr in der Lage, etwas im Namen des Einzelmenschen und dessen Bedürfnissen zu kritisieren. Der Einzelne muß sich eben anpassen und wenn er dazu nicht in der Lage ist, dann ist das eben nicht der richtige Beruf für ihn. Über das Individuum steigt man drüber, und sich selber maßregelt und kasteit man, so gut man das kann, um all das zu erfüllen, was man weiß oder glaubt, daß es von einem verlangt ist. Das tun jedenfalls diejenigen, die im wissenschaftlich-akademischen Bereich weitermachen wollen und von deren Sorte ich im Laufe meines Studiums natürlich viele kennengelernt habe. Diese Leute, würde ich unterstellen, sind mit der Zeit nicht einmal mehr in der Lage, aus sich selbst heraus ein Interesse für eine Sache aufzubauen – aber das lasse ich jetzt einmal ihre Sache sein. Der Rest der Bevölkerung hält sich tunlichst vom Wissen fern; die meisten hören bald nach Schul- und Berufsausbildungsschluß damit auf, sich mehr oder weniger systematisch immer weitere Wissensgebiete zu erschließen. Ich gehe hier davon aus, daß das grundsätzlich für den Menschen als Individuum ein schlechter Weg ist, denn wenn lange Zeit im Leben nichts Neues mehr kommt, dann läuft sich dieses Leben gleichsam leer und wird zur inhaltsleeren und frustrierenden Routine des sogenannten Alltags. In das alltägliche Leben aber müßte man die Wissensaneignung des Individuums einbauen – und dann höre man sich einmal die Ansichten verschiedener Wissenschaftler über die Defizienz des Alltagswissens von Normalmenschen im Gegensatz zum wissenschaftlichen Qualitätswissen an! Ich muß einfach sagen, daß es mich unter diesen Bedingungen nicht wundert, daß sich die meisten Menschen vom Wissen fernhalten und es den „Großkopfert“ und „Gstudierten“ überlassen.

Es herrscht da eine Zensur, wenn es um ein Thema wie die Wissenschaft geht, die nicht einfach darin liegt, daß gewisse kritische Aussagen als blasphemisch gewertet und mit dem Pranger bestraft würden. Nein, heute darf man grundsätzlich alles sagen, was man will, aber: ein fundiertes Argument sollte es schon sein. Was ich versucht habe, in dieser Reflexion auszubreiten, ist, daß es aber nicht genügt, klar nachzudenken und methodisch zu forschen, um zu fundierten Argumenten zu kommen. So einfach ist es halt nicht. Die Gesellschaft hat ein weltumspannendes Netz von wissenschaftlichen Forschungseinrichtungen entwickeln müssen, wo hunderttausende Wissenschaftler

zusammenarbeiten, um die fundierten Argumente für alle möglichen Wissensgebiete zusammenzutragen. Wie sollte da der Einzelne in der Lage sein, die Wissenschaft mit fundierten Argumenten zu kritisieren? Wie aber sollte das Individuum die Wissenschaft überhaupt kritisieren können, wenn die Wissenschaft selbst die oberste Instanz in der Gesellschaft dafür ist, was überhaupt als fundiertes Argument gelten kann? Aus diesem Grund bin ich nur mehr bereit, über meine Bedürfnisse in bezug auf Wissen zu reden und der Unfähigkeit der Wissenschaft, mich in diesen Bedürfnissen ernstzunehmen. So lautet meine Reformulierung der anfangs gestellten Frage, ob der Mensch für die Wissenschaft oder die Wissenschaft für den Menschen da ist. In meiner Weltsicht sieht es im derzeitigen Zustand so aus, daß offenbar nur die Menschen für die Wissenschaft da sind und nur über die Technik mittelbar etwas von der Wissenschaft zurückbekommen. In bezug auf Wissensaneignung und Bildung aber werden sie in Unmündigkeit gehalten.

Adressat meiner Kritik soll aber nicht Die Wissenschaft, sondern mein – eventuell für meine Argumente aufgeschlossener – Mitmensch sein, der großes Verständnis für die Erfordernisse der Wissenschaft und wenig Verständnis für sich selber und die eigenen Bedürfnisse und psychischen Bedingungen der Wissensaneignung hat. Um die Wissenschaft vor dem Irrtum zu schützen, sind ihm die harschesten methodischen Zwänge recht. Aber wenn diese Zwänge sein eigenes Denken verarmen und niederdrücken, dann meint er, daß dies ganz in Ordnung sei und versteht nicht, daß es sich hier um ganz vitale Bedürfnisse seines Daseins als Mensch in der Welt handelt, die gefährdet sind. Er nimmt sich zurück, macht sich stromlinienförmig und paßt sich an – und verlangt das auch von anderen. Der Angepaßteste gewinnt im wissenschaftlichen Konkurrenzkampf. Das Projekt der Aufklärung aber wäre ein anderes gewesen: man träumte nicht bloß von einer hocheffizienten Wissenschaftsmaschine, sondern davon, daß der einzelne Mensch sich seines Verstandes „ohne Leitung eines Anderen“ bedienen sollte. Und auch die individuelle Wissensaneignung ist eine von der Wissenschaft grundverschiedene Aufgabe und wird von ihr oft mehr eingeschränkt und gefährdet als befördert.

II. Theoretischer Teil

Vorwort zum theoretischen Teil

Es könnte grundsätzlich zwei Arten von *Bedürfnis nach Gesellschaft* geben.

Eine dieser beiden Arten steht im Blickpunkt der folgenden Betrachtungen über den „Bezugspunkt Gesellschaft“. Es ist damit gemeint, daß ich mir vorstellen kann, daß das Individuum ein Bedürfnis nach der menschlichen Gesellschaft *als ganzer* haben könnte. Es gibt dann noch ein anderes Bedürfnis, das ebenso heißt: das Bedürfnis nach Gesellschaft als Bedürfnis nach einem sinnvollen und befriedigenden Zusammenleben mit den Mitmenschen. Dieses Bedürfnis wird im nachfolgenden Text „Menschen miteinander“ abgehandelt.

(Ich schreibe, daß es sowas wie ein Bedürfnis nach Gesellschaft geben „könnte“, weil ich natürlich nur für mich sprechen kann, aber dennoch glaube, daß dieses Bedürfnis nach Gesellschaft mehr Leute betrifft als nur mich; dennoch kann an diesem Punkt jeder widersprechen, der andere Erfahrungen oder eine andere Perspektive auf die Welt hat als ich.)

Ich jedenfalls denke, daß es ein solches, weit verbreitetes Bedürfnis nach Gesellschaft geben muß, ein Bedürfnis nach der Gesellschaft als ganzer, nach der Menschengesellschaft, weil wir uns selbst, jeder/e Einzelne, als Menschen sehen, als Menschen sehen wollen – und uns das auch nicht nehmen lassen würden. Wir wollen Teil sein eines Ganzen, das wir gutheißen können. Und wir müssen Teil von etwas sein können, weil wir sonst, individuell, jeder/e Einzelne für sich, allein wären, weil wir sonst verloren wären, ein vergessenes Schicksal in der Geschichte, ein verlorener Punkt im Universum. Ich will damit nicht behaupten, daß wir das nicht ohnehin sind, jedenfalls wenn wir es „objektiv“ betrachten (das heißt, wenn wir die Größe des Universums oder die Dauer und Vielschichtigkeit der Geschichte als Maß nehmen würden, um so zu sehen, wie der einzelne Mensch aus unserem Gesichtsfeld durch mikrobentartige Kleinheit „sich in den Staub macht“, um diese Redewendung einmal umzuwenden). Es fragt sich

nur, ob eine „objektive“ Sichtweise und Erkenntnishaltung hier angebracht ist.

Es fragt sich, ob eine „objektive“, eine wissenschaftliche Erkenntnishaltung angebracht ist bei einer Sache, die uns was bedeutet, bei einer Sache, die uns soviel bedeutet wie die Gesellschaft der Menschen.

Ich weiß, ich stehe hier im Gegensatz mit der Soziologie. In dieser Wissenschaft, die sich oft nicht nur dessen rühmt, von der Gesellschaft was zu verstehen, sondern bisweilen (z.B. Bourdieu) auch dessen, im Gegensatz zum Normalmenschen und Nichtwissenschaftler als einzige von der Gesellschaft was zu verstehen, ist ziemlich durchgängig jene Einstellung bezüglich der Erkenntnis zu finden, wonach man sich zuerst einmal von allen Emotionen zu distanzieren habe, um dann die Gesellschaft wissenschaftlich und richtig erkennen zu können. „Desengagement“ heißt das Stichwort bei Norbert Elias, auch Niklas Luhmann spricht davon, daß die Soziologie nur Wissenschaft werden konnte über ein ideologisches und politisches Desengagement³⁵, und Pierre Bourdieu wiederholt immer wieder, daß das Mitglied einer Gesellschaft selbst dann noch im Irrtum sei über das, was in seiner Gesellschaft gespielt wird, wenn es versucht, darüber nachzudenken³⁶; auch bei ihm heißt deshalb die Devise: Aussteigen aus dem Spiel, in dem der Gesellschafter steckt und dann das gesamte Spielfeld objektivieren und sogar noch die wissenschaftliche Perspek-

³⁵ Vgl. Niklas Luhmann, „Individuum, Individualität, Individualismus“, In: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993, S. 149.

³⁶ „Alles weist darauf hin, daß der Handelnde, sobald er über seine Praxis nachdenkt und sich damit sozusagen theoretisch in Positur wirft, keine Chance mehr hat, die Wahrheit seiner Praxis und vor allem die Wahrheit des praktischen Verhältnisses zur Praxis zu formulieren: die wissenschaftliche Fragestellung verführt ihn, gegenüber seiner eigenen Praxis einen Standpunkt einzunehmen, der nicht mehr der des Handelns ist, ohne deswegen der Standpunkt der Wissenschaft zu sein. Sie bringt ihn nämlich dazu, in seine Erklärungen seiner Praxis eine Theorie der Praxis als Vorläufer des juristischen, ethischen oder grammatikalischen Legalismus einfließen zu lassen, zu welchem die Situation des Beobachters verleitet. Schon weil er über Begründung und Daseinsgrund seiner Praxis befragt wird, kann der Handelnde das Wesentliche nicht mehr vermitteln: das Eigentümliche der Praxis ist gerade, daß sie diese Fragen nicht zuläßt.“ aus: Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997. S. 165.

tive auf das Erkenntnisobjekt objektivieren, um sich so der Wahrheit über die Gesellschaft asymptotisch anzunähern (und das kann nur der Soziologe).

Die Devise für diese Erkenntnishaltung gegenüber dem Gegenstand der Gesellschaft gab zuerst Emile Durkheim in *Die Regeln der soziologischen Methode* aus: „Die erste und grundlegendste Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten.“³⁷ – heißt es dort in bis heute unübertroffener Weise. Was aber ist die gemeinsame Eigenschaft aller Dinge? Die gemeinsame Eigenschaft ist, daß Dinge mir egal sind, sein können – im Gegensatz sowohl zu Menschen wie auch zu Werken und zu allen Gegenständen in dieser Welt, aus denen wir dadurch, daß wir Bedeutungen in sie hineinlegen, etwas mehr machen wollen als nur Dinge. Der Sinn dieses Programms, aus den für uns sinnerfüllten und bedeutungsschweren soziologischen Tatbeständen Dinge zu machen, liegt darin, sie der Sinnerfülltheit und Bedeutungsschwere zu entkleiden. Nur wenn man das macht, glauben die Soziologen, kann man die Gesellschaft „objektiv“ erkennen.

Für die Wissenschaft, welche bei der Suche nach der Wahrheit nur die Wahrheit selber als Maßstab mit sich trägt, mag das sogar der richtige Weg sein. Aber die Philosophie hat ja noch einen zweiten Maßstab auf ihrer Suche nach der Wahrheit: den Menschen. Insofern Philosophie „Liebe zur Weisheit“ und nicht bloß „Liebe zur Wahrheit“ bedeutet, ist in die Wahrheitssuche dieser Disziplin ein individualmenschlicher Maßstab und ein Interesse an der Führung des Menschenlebens eingeschlossen.

Für das Menschenleben aber spielt die Gesellschaft eine wichtige Rolle, sie hat also eine große Bedeutung. Aber wenn ich es so mache wie die Soziologen und versuche, die Gesellschaft als ein Ding, als einen bloßen Gegenstand der Erkenntnis zu sehen, indem ich alles Emotionale, die Gefühle, alles Engagement und alle symbolische Bedeutung ausschalte, so mache ich mir doch genau das zunichte, was ich eigentlich sehen möchte, wenn ich sehen möchte, was die Gesellschaft für den Menschen ist.

Wenn ich die Menschen zu Dingen mache, dann ist es klar, daß ich keine Menschen mehr sehen werde. Dann habe ich sie erkenntnis-

³⁷ Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Hg. von Ralf König, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995. S. 115.

theoretisch umgebracht. Wenn ich mich desengagiere und versuche, zur Gesellschaft Distanz zu gewinnen, dann schließe ich damit aus, daß für mich Gesellschaft gerade Engagement und Nähe bedeuten könnte. Wenn ich schließlich alle Werte und alle Bedeutung, die Gesellschaft für den Menschen haben kann, aus der sauberen wissenschaftlichen Erkenntnissituation verweise, dann verneine ich damit die Möglichkeit, daß Gesellschaft vielleicht überhaupt nicht mehr ist, als eben diese Bedeutung, die sie für den Einzelmenschen hat.

Wenn ich die Gesellschaft als einen Erkenntnis*gegenstand* betrachte, dann werde ich vielleicht alles das übersehen, was *in Wirklichkeit* Gesellschaft für mich konstituiert: Mein Bedürfnis nach Gesellschaft!

Aber einmal ganz grundsätzlich: Warum sollte die Gesellschaft ein Gegenstand in der Welt da draußen sein, der für die beste, hochentwickelteste und ordentlichste aller menschlichen Erkenntnisweisen, für die wissenschaftliche Erkenntnis, geeignet ist? Daran kann man doch zweifeln. Es gibt dafür genug Gründe: beispielsweise ist die Gesellschaft nicht einheitlich genug. Für manche gibt es viele Gesellschaften; für andere gibt es eine Weltgesellschaft. Die Weltgesellschaft ist wenigstens unbestreitbar eine, aus dem einzigen Grund, weil wir bisher noch keine Außerirdischen kennengelernt haben – aber handelt es sich hier um eine notwendige Einheit, weil eben alle Menschen wesentlich zusammengehören und miteinander die Einheit der Gesellschaft bilden? Oder sind nicht alle einfach zufällig da, weil sie ja nicht weggönnen und leben isoliert nebeneinander, sodaß man sie erst zur Gesellschaft zusammendichten muß, damit man hernach einen einheitlichen Erkenntnisgegenstand hat?

Ein weiterer Grund, warum es nicht so selbstverständlich ist, daß die Gesellschaft einen kompakten, brauchbaren Erkenntnisgegenstand abgibt, könnte der sein, daß die Gesellschaft nicht ordentlich genug ist. „Gesellschaftliche Ordnung“ wird ja immer wieder als Indiz für die Existenz und Vorhandenheit von Gesellschaft angegeben. Man denkt das gewissermaßen im Gegensatz zu einem anarchistischen, bürgerkriegsartigen Zustand, in dem weder Recht noch Geschäftsöffnungszeiten mehr gelten und man die Flüchtlinge hungernd, in Armut, mit nichts mehr als dem, was sie auf dem Leibe tragen, auf ihren bloßen Körper reduziert, also individualisiert, sieht. Da frage ich mich aber, warum die Soziologen, die ja sogar Individualität als ein gesellschaftliches Phänomen erklären, nicht auch das Scheitern gesellschaft-

licher Ordnungsstrukturen als gesellschaftliches Phänomen ansehen? Hier ist es plötzlich zu Ende mit der Gesellschaft. Dabei ist die Gesellschaft auch vorher nicht wirklich ordentlich gewesen. Es stimmt schon, daß sich in menschlichen Gesellschaften gewöhnlich gewisse Ordnungsstrukturen herausbilden, aber diese sind immer weit entfernt von Harmonie. Viel eher gleichen sie Gleichgewichten in Kämpfen: der Käufer gegen den Verkäufer, der Arbeitgeber gegen den Arbeitnehmer, der Mann gegen die Frau, die Eltern gegen die Kinder, der Staat gegen die Bürger. Sie schließen Unordnung und Kämpfe eher ein als aus und schieben den Ausbruch des blutigen Bürgerkriegs bloß auf, indem sie die Ungerechtigkeiten und Demütigungen geschickt verteilen, auf viele und auf solche, die sich nicht wehren können. Aber das Gesetz des Dschungels gilt in der ordentlichen Gesellschaft genau so wie im Krieg. Man braucht einen Wolf, um in der gescheiterten Gesellschaft, im Krieg, überleben zu können, und man braucht einen Wolf, um im Wirtschaftsleben erfolgreich zu sein oder um im Rechtssystem zu seinem Recht kommen zu können. Was man allerdings niemals sein darf in der Menschenwelt, ist ein naiver, einfacher, gutherziger Bürger, denn dann würde man erfahren können, wie die gesellschaftliche Ordnung nicht hält, was sie verspricht.

Wenn aber die Gesellschaft ebenso unordentlich ist wie sie ordentlich ist, dann ist die Ordnung offenbar auch nicht zureichend für eine hundertprozentige Gegenstandskonstitution. Auch hier muß man also offenbar ein wenig nachhelfen, damit eine Gesellschaft als Erkenntnisgegenstand zustandekommt.

Es gibt aber noch ein drittes Merkmal von Gesellschaften: die sogenannten „gesellschaftlichen Funktionen“. Diese werden, wie der Name schon sagt, in funktionierenden Gesellschaften erfüllt. Die Gesellschaft ist ursächlich für ihr Zustandekommen, und ihre Erfüllung ist notwendig für das Fortbestehen und die Reproduktion des Gesellschaftsganzen. Sie sind, scheint mir, sehr nahe verwandt mit der gesellschaftlichen Ordnung, denn die Gesellschaft erfüllt ja nicht irgendwelche Funktionen, sondern es gibt nur bestimmte Funktionen, die tatsächlich zustande kommen. Ihr Zustandekommen und Funktionieren bildet dann die uns bekannte Ordnung der Gesellschaft, so wie wir sie im Alltag unserer friedlichen, westlichen Gesellschaften erleben: Die Wirtschaft funktioniert; das Rechtssystem funktioniert; die Politik funktioniert; das Gesundheitssystem funktioniert; das Kunstsystem

funktioniert; die Medien funktionieren; das Erziehungssystem funktioniert etc. Es gibt alle möglichen Funktionen, die die Individuen in der Gesellschaft ausüben und dergestalt (nicht einfach ihre Individualität ausüben, sondern) eine Art gesellschaftliches Netzgeflecht bilden, indem ein jeder oder eine jede über die Arbeitsteilung am Funktionieren des Gesellschaftsganzen und aller seiner Einzelteile beteiligt ist.

Aber auch dieses Funktionieren ließe sich bestreiten: die Wirtschaft funktioniert schon, aber sie funktioniert auch nicht: es gibt auch Großentlassungen und Pleiten; da das Wirtschaftssystem nach dem Konkurrenzprinzip funktioniert, läßt sich überhaupt sagen, daß ein Unternehmen durch das relative Nicht-Funktionieren seines Konkurrenzunternehmens funktioniert; die Wirtschaft baut viel auf, aber sie macht auch viel kaputt und überhaupt ist sie eben kein koordiniertes Zusammenarbeiten, sondern ebenfalls ein Kriegszustand, in dem mehr oder weniger Gleichgewicht oder Ungleichgewicht herrscht. Erst wir sind es, die in die Wirtschaft durch „Wirtschaftswachstum“ und Fortschrittsideen eine Richtung und „gut“ und „böse“ hineininterpretieren, aber ich weiß nicht, warum ein Währungszusammenbruch, ein Staatsbankrott oder ein Börsenkrach nicht genauso zur Wirtschaft gehören sollen wie Prosperität und Wirtschaftswachstum. Das Versagen und der Untergang von Wirtschaft ist ebenso Wirtschaft wie Wirtschaftsaufbau und immer besseres Funktionieren von Wirtschaft.

Dasselbe ließe sich über die Politik oder über das Rechtssystem sagen. Des einen Akteurs Erfolg ist der Mißerfolg des anderen, und gewinnen kann nur der, der die Spielregeln voll ausschöpft, das heißt, nur der Rechtsanwalt, der bis an die Grenze zur Illegalität geht, kann ein guter Rechtsanwalt sein und nur der Politiker, der alle Tricks des Populismus anwendet und ein ausgefuchster Machtmensch ist, wird sich in einer Demokratie durchsetzen. Auch hier wird nur gestritten. Es wird nun schon sichtbarer, was in der Soziologie gewöhnlich gemeint sein wird, wenn man von „gesellschaftlichen Funktionen“ spricht, es sind das gewisse Spielregeln und Bahnen, in welchen sich das Chaos und das Nichtfunktionieren eingegraben haben, sodaß wir, viele von uns oder sogar die meisten von uns, es positiv als gesellschaftliches Funktionieren bewerten können. Ein Bäcker beispielsweise erfüllt eine gesellschaftliche Funktion, indem er Brot bäckt und es anderen Menschen, die sich nicht selber ihr eigenes Brot backen, feilbietet; das ist unbestreitbar. Aber es fragt sich, das heißt ich frage

mich, warum man diese Errungenschaft eher der Gesellschaft anrechnen sollte als dem Individuum des Bäckers. Überhaupt kann man sich, wenn man alle Funktionen, die in der Gesellschaft erfüllt werden, überblickt, fragen, warum sich gerade diese Funktionen und nur diese Funktionen herausgebildet haben. Ich meine damit, es ist doch eine strikte Begrenzung sichtbar, wenn man das Funktionieren der Gesellschaft betrachtet. Vieles, das Menschen von ihren Fähigkeiten und auch von ihren Motivationen her gesehen eigentlich machen könnten, ist in der Gesellschaft nicht möglich.

Niklas Luhmann, der vom Funktionieren der Gesellschaft fasziniert war, sprach immer wieder von der Unwahrscheinlichkeit dessen, daß so etwas (großartig Funktionierendes) wie die Gesellschaft zustandekommt. Wenn ich so auf die Gesellschaft schaue, sehe ich vor allem die Wahrscheinlichkeit, daß genau das und nichts Besseres zustandekommen hat können als die Gesellschaft, so wie sie jetzt aussieht: Es funktioniert zwar vieles und es funktioniert genau, auch funktionieren so ziemlich alle Menschen, aber ich würde nicht behaupten wollen, daß es zu meiner oder zu irgendwessen Zufriedenheit funktioniert. Der Bäcker bäckt das Brot, das ist zwar unbestreitbar begrüßenswert, und ich würde in der idealen Gesellschaft durchaus auch gerne mal ein Bäcker sein, aber nicht in der unseren, in der der Bäcker keinen Schlaf hat, arbeiten muß, bis ihm der Rücken krumm wird und eine Staublunge bekommt. (Die Rede vom „Funktionieren“ verdeckt doch einfach, daß vieles nicht zufriedenstellend ist: Es funktioniert ja schließlich!) Andererseits funktioniert vieles in unserer Gesellschaft nicht, das heißt es wäre vorstellbar, aber ist in unserer Gesellschaft nicht möglich; was hingegen in der Gesellschaft wirklich funktioniert, funktioniert unter großem Druck, Gesundheitsschäden und unmutigem Fluchen aller Beteiligten. Das gesellschaftliche Funktionieren, genau betrachtet, ist letztlich nur das Resultat unserer fehlenden Fähigkeit zur Kooperation. Wenn die Gesellschaft des Kämpfens müde ist, kommt durch Gewöhnung tatsächlich so etwas wie Kooperation zustande, aber eigentlich ist das nur ein Waffenstillstand und zwar einer, bei dem es Gewinner und Verlierer gibt. Wenn man also versucht sich vorzustellen, wie die Gesellschaft funktionieren könnte, wenn wir kooperieren könnten, dann kann man das jetzige Rattern der Maschine kaum ein Funktionieren nennen.

Um diese Argumente gegen das Funktionieren nochmals zusammenzufassen: Die Gesellschaft funktioniert so gut wie sie auch nicht funktioniert (1.). Warum es auf der Seite der Gesellschaft verbuchen, wenn wo was funktioniert und nicht auf der Seite des Individuums oder, von mir aus, auf der des Zufalls oder der Einfallslosigkeit(2.)? (Ich frage mich überhaupt, ob die Gesellschaft nicht eher für das Nicht-Funktionieren von verschiedensten Dingen verantwortlich zu machen wäre, statt für das Funktionieren mancher anderer? Die Tatsache, daß es einer gewissen gesellschaftlichen Stabilität bedarf, damit einige Funktionen entwickelt und ausgeübt werden können, kann doch nicht als ausreichend gewertet werden, um alle Funktionen als gesellschaftliche Entwicklungen einzuordnen.) Und zuletzt (3.): Wenn man dieses jämmerliche Resultat menschlicher Zusammenarbeit in der Gesellschaft „Funktionieren“ nennen will, dann muß man zuerst die eigenen Vorstellungen von der Wortbedeutung von „funktionieren“ drastisch kürzerstutzen.

Ich halte diese Erkenntnis, daß man der Soziologie ihren Erkenntnisgegenstand anzweifeln kann übrigens für eine ziemlich bedeutungsvolle und befreiende. Schließlich leben wir heute in einer Zeit der Gesellschaftskritik, des Gesellschaftsbewußtseins und einer von Meinungsforschern durchleuchteten Gesellschaft. Wir leben in der Zeit nach 1968, in der Zeit nach Foucault, wir leben in der Postmoderne, die auch keine Geistesströmung, sondern eigentlich nur eine gesellschaftliche Verfaßtheit benennt. Wir sind heute alle tief durchdrungen vom Bewußtsein der Bedeutung und des Einflusses der Gesellschaft auf die Einzelmenschen, sind daran gewöhnt, in den Wochenblättern von Statistikern zur Gesellschaft gemacht zu werden und auch daran, in der Öffentlichkeit die Stimmen von Leuten zu hören, die über die Gesellschaft besser Bescheid wissen als wir, den Soziologen. In dieser Situation wäre es ein richtiggehend philosophischer Befreiungsschlag, einfach zu behaupten: Gesellschaft gibt's gar keine – und ich muß sagen, daß ich hoffe, daß daran ein Stück Wahrheit ist, denn wenn es wirklich eine Gesellschaft als ein solch riesiges, einheitliches und das Individuum konditionierendes Etwas gäbe (wie bei Bourdieu, Luhmann oder Berger/Luckmann), dann müßte man ja Klaustrophobie bekommen.

Möglicherweise müssen also die Soziologen ein wenig konstruieren, damit die Gesellschaft ein solch einheitliches, ordentliches und

funktionierendes Ding wird, das als Erkenntnisgegenstand dienen kann. Ich will das aber nicht verdammen. Sicherlich ergeben sich Erkenntnisgewinne, wenn man die Gesellschaft in der Weise behandelt; das möchte ich der Soziologie nicht abstreiten. Mein Problem ist es aber gewesen, daß ich mich für das Thema Gesellschaft interessiert habe und deshalb angefangen habe, Soziologie zu lesen. Hierauf kam ich zu der Erkenntnis, daß ich mich möglicherweise gar nicht so sehr für die Gesellschaft an sich, sondern für das individuelle Bedürfnis nach Gesellschaft interessiere. Ich kam auf den Gedanken, daß der Vorstellungsgehalt, den das Wort „Gesellschaft“ mit sich trägt, vielleicht gar nicht so sehr in der wirklichen, faktischen Gesellschaft da draußen in der Welt, sondern mehr in der Bedeutung, die das Konzept Gesellschaft für uns und unser Leben hat, liegen könnte. Dann fragte ich mich, was Gesellschaft *an sich* überhaupt sein solle. Wenn es keine Gesellschaft für mich gibt, dann gibt es (jedenfalls für mich) überhaupt keine Gesellschaft! Wenn ich mich aber danach frage, was Gesellschaft für mich ist, dann frage ich mich auch, warum ich Soziologie lese? Die Soziologie erzählt mir ja gerade über dieses Thema nichts! Und so kam ich, am Ende des Reflexionskreises, zu der Frage, worüber die Soziologie eigentlich abhandelt? Was ist ihr Thema? (Überhaupt ist es die größte interpretatorische Leistung bei einem jeden Buch, das man liest, am Ende nochmals genau zu bestimmen, *was* nun eigentlich letztendlich der Inhalt dieses Buches gewesen ist.) Handelt die Soziologie über die Gesellschaft ab? Ist die Gesellschaft tatsächlich ihr Thema? Ich muß sagen, ich habe zu dieser Frage mittlerweile eine sehr differenzierte, will sagen zerfaserte, und ambivalente Einstellung: Wenn man Gesellschaft als eine Gesellschaft von Menschen nimmt, dann spricht die Soziologie nicht über Gesellschaft, denn sie redet ja nur über Dinge (Durkheim: „soziologische Tatsachen“); wenn man aber verschiedene Soziologen liest, dann hat man bei vielen den Eindruck, daß sie aus Interesse an den Menschen Soziologie betreiben; bei einigen (z.B.: Bourdieu) ist die Sache aber sehr ambivalent: Interesse an den Menschen ist ihm nicht abzusprechen, während er gleichzeitig die Vernaturwissenschaftlichung der Soziologie und die Aushöhlung des Menschen als Instanz der Erklärung für soziales Handeln (alles, was der Mensch tut, passiert reflexartig im Menschen (Habitus) oder über seinen Kopf hinweg (gemeinsame Wahrnehmungs- und Handlungsschemata)), so weit es geht, vorange-

trieben hat; ein klarerer Fall ist für mich Luhmann, denn für ihn ist die Gesellschaft ein System, das nicht mehr aus Menschen besteht; die Menschen, also die psychischen Systeme, leben gleichsam an der Außenseite der Gesellschaft – ich frage mich nun bei Luhmann: Wenn die Gesellschaft nun nicht mehr aus Menschen besteht, kann man das dann noch „Gesellschaft“ nennen? Ich würde sagen, daß Luhmanns Konzept von Gesellschaft nur dann noch eine Gesellschaft genannt werden kann, wenn man vorher viele Vorstellungen, die man traditionell mit „Gesellschaft“ verbindet, über Bord geworfen hat, was bei manchen dieser Vorstellungen einen Verlust darstellen könnte, erst wenn man seine gesamte bisherige Vorstellungswelt bezüglich dieses Gegenstands umgekrempelt hat, wird einem Luhmanns Gesellschaftssystem zur Gesellschaft.

Das Bild von der Gesellschaft, das man von Luhmann erhält, erscheint wie das einer sich selbst reproduzierenden und zusammenbauenden Maschine; sie besteht primär aus Kommunikationen, dann kann man auch das Materiale hinzudenken, die Produkte der Wirtschaft, die Institutionen, die Medien usw., und es ergibt sich aus all dem eine überraschenderweise ziemlich klare Vorstellung von vielen Einzelaktionen (Kommunikationen und Handlungen), die sich über Selektion und Evolution zu Strukturen und Funktionen verfestigen und dergestalt *über unsere Köpfe hinweg* das Gesellschaftssystem entstehen lassen. Bei Luhmann haben die Menschen mit dem Gesellschaftssystem tatsächlich nichts mehr zu tun: während sie ihre eigenen Zwecke verfolgen, passiert ihnen gleichsam die Konstitution und fortwährende autopoietische Reproduktion von Gesellschaft. Die Gesellschaft organisiert sich als etwas Nichtmenschliches, als die unbeabsichtigten Folgen unseres egoistischen Handelns, als gegenüber den Einzelmenschen parasitär und bisweilen sogar gegen den Willen einzelner.

Ja, aber war das nicht das, was die Soziologen seit der Gründung der Soziologie behaupten? Mir scheint, daß Niklas Luhmann der einzige ist, der den Weg der Soziologie ausreichend konsequent gegangen ist. Die Selbstorganisation der Gesellschaft läßt sich nur am Menschen vorbei erklären, denn wir alle bilden eben nicht absichtlich eine Gesellschaft, sondern es passiert uns gewissermaßen. Daher ist es auch recht und billig, daß die Einzelmenschen aus der Soziologie hinausgeschmissen werden.

Eine Gesellschaft ohne Menschen, die nur aus Kommunikationen, Funktionen, Strukturen, Subsystemen und Medien besteht, ist aber nur der Extrempunkt dieser wissenschaftlichen Disziplin, der Soziologie, die danach fragt, was ihr Erkenntnisgegenstand, die Gesellschaft, an sich eigentlich sei. Diese Haltung gegenüber der Erkenntnis einer Sache, die darin besteht, nach dem zu fragen, was da draußen, in der Realität, unabhängig von uns, wirklich besteht, erscheint uns so natürlich, daß wir gar nicht auf den Gedanken kommen, es könnte etwas daran nicht stimmen. Aber in unserem naiven Realismus als Ausgangspunkt für jede philosophische Reflexion (denn vor ihm als Hintergrund hebt sich das ab, was in uns Staunen oder Erschütterung bewirkt und uns zum Nachdenken bringt) halten wir die Gesellschaft doch immer noch für eine Gesellschaft von Menschen (trotz der Aufklärung durch die Soziologie); und dann sind wir verstört, wenn uns Luhmann eine Gesellschaft ohne Menschen erklärt. Aber wahrscheinlich hat er ja recht, und die Gesellschaft läßt sich „objektiv“ (Luhmann würde dieses Adjektiv zwar ablehnen, er würde wohl eher sagen: „der Komplexität der Gesellschaft angemessen“ oder etwas Ähnliches) am besten ohne Menschen beschreiben (oder wenn man andere Soziologen betrachtet: mit Menschen, aber ohne menschliche Freiheit, ohne menschliche Handlungen). Mich wundert jedenfalls, daß sich erst dann einige besorgte Stimmen geregt haben, als Luhmann die Einzelmenschen aus der Soziologie entlassen hat, denn genau genommen ist das im wissenschaftlichen Programm der Soziologie so angelegt – und auch jene Soziologen, die, wie Norbert Elias, die Gesellschaft näher am Menschen erklären, erklären sie eigentlich ohne wirkliche Menschen.

Ich würde also die Vermutung hegen, die Menschen bekommen nicht das, was sie erwarten, wenn sie sich für Soziologie interessieren.

Der Grund dafür ist, daß wir alle, daß alle Menschen Vorstellungen über das, was Gesellschaft ist, hegen, welche aus ihren Bedürfnissen nach Gesellschaft entspringen und ungetrennt von diesen existieren. Die Menschen erwarten sich also, wenn der Soziologe zu ihnen spricht, daß sie nun nicht nur über die Tatsächlichkeit der Gesellschaft, sondern vor allem auch über ihr Bedürfnis nach Gesellschaft aufgeklärt werden. Denn es ist ja klar: wenn die Gesellschaft in Wirklichkeit anders ist, als ich sie mir vorstelle, dann muß ich auch meine Erwartungen ihr gegenüber korrigieren. Was aber, glaube ich, die Leute am

meisten interessiert, ist, welche Erwartungen sie überhaupt realistisch gegenüber der Gesellschaft hegen dürfen; was die Gesellschaft an sich in Wirklichkeit ist, ist ihnen dagegen relativ gleichgültig (wie es uns eigentlich immer relativ gleichgültig ist, was eine Sache an sich, in Wirklichkeit ist). Gerade diese Aufklärung über das menschliche Bedürfnis nach Gesellschaft kann die Soziologie aber gar nicht befriedigen, weil sie es ja schon von Anfang an aus ihrem Diskurs zugunsten der wahren Erkenntnis der Gesellschaft ausgeschlossen hat.

Kurz und gut, um es mit Norbert Elias zu formulieren: die Soziologie vermeint, nur dann die Gesellschaft richtig erkennen zu können, wenn sie davon absieht, was wir als Gesellschaft uns wünschen oder fürchten und sich anstattdessen darauf konzentriert, was die Gesellschaft in Wirklichkeit ist.

Was aber, wenn das, was die Gesellschaft für uns in Wirklichkeit ist, eher darin besteht, was wir als Gesellschaft uns wünschen oder fürchten? Dann kann die Soziologie uns die Gesellschaft nicht erklären.

In dem Fall müssen wir den umgekehrten Weg gehen und unsere Bedürfnisse nach Gesellschaft analysieren, um zu erfahren, was Gesellschaft eigentlich für uns ist. Das ist zumindest die Idee, die diesem Text und auch dem folgenden mit dem Titel „Menschen miteinander“ zugrundeliegt: Die Gesellschaft ist nicht einfach das, was sie ist. Das ist sie natürlich auch – und darüber kann uns die Soziologie aufklären. Viel wichtiger für uns Menschen ist aber die Frage, was wir uns unter dem Begriff der Gesellschaft wünschen – oder gar brauchen. (Oder, um mit Norbert Elias zu sprechen: Mit Wünschen und Ängsten kann man nur dann vernünftig umgehen und ihnen in einem realistischen Weltbild ihren Platz zuweisen, wenn man sich ihrer bewußt wird – und nicht, wenn man sie einfach aus dem Erkenntnisprozeß ausblendet.) Viel wichtiger als die bloß soziologische Beschäftigung mit der Gesellschaft scheint mir die Befassung mit unserem Bedürfnis nach Gesellschaft zu sein, auch zu dem Zweck, um zu einem wirklich gehaltvollen Begriff von Gesellschaft zu kommen, denn, wie gesagt, ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß *die Rezeption der Soziologie durch die Menschen auf einem Mißverständnis beruht*: die Leute glauben, daß ihnen die Soziologie das, was sie unter Gesellschaft verstehen, genauer und detailreicher erklärt; aber das tut die Soziologie meiner Einschätzung nach nicht, sie hat einen ganz ande-

ren Gesellschaftsbegriff, den die Menschen gar nicht als Begriff von Gesellschaft wiedererkennen würden, (daß die Alarmglocken erst bei Luhmann losgehen, der den Einzelmenschen aus der Soziologie entläßt, wundert mich), die Soziologie redet also von was ganz anderem, als die Menschen glauben.

Auch in der intersubjektiv geteilten Wirklichkeit, (also wenn ich meine Fühler in die sogenannte „Semantik“ der Gesellschaft hinausstrecke, in all das, was im öffentlichen Raum oder auch in meinem privaten Umfeld gesagt wird, und zu erfassen versuche, in welchen Zusammenhängen der Gesellschaftsbegriff gewöhnlich gebraucht wird und was die Leute mit ihm aussagen wollen), scheint mir der Begriff „Gesellschaft“ ganz einfach viel mehr durch unser Bedürfnis nach Gesellschaft bestimmt zu sein als durch die Faktizität der Gesellschaft, und der Gesellschaftsbegriff scheint auch eher dazu gemacht zu sein, um unser Bedürfnis nach Gesellschaft auszudrücken als um etwas objektiv Gegebenes da draußen in der Welt zu benennen.

Mit anderen Worten: mit dem Begriff der „Gesellschaft“ scheint sich eine Idee vom Zusammenleben der Menschen entwickelt zu haben, an der die Soziologen vorbeigehen, weil sie sich für Ideen nicht interessieren.

Diese Idee mag sich über die Realität täuschen und Dinge versprechen, die die wirkliche Gesellschaft nicht einhalten kann, weil sie sie von vornherein gar nicht beinhaltet. Diese Idee vom gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen mag auch vielschichtig sein, nur höchstens implizit in vielen Andeutungen oder Versprechern zum Vorschein kommen und für die meisten Menschen – mich eingeschlossen – zum Großteil im Unbewußten steckengeblieben sein. Damit will ich sagen, daß es sich um keine einheitliche Idee handelt, die wir ganz durchdacht jederzeit parat haben, sondern der ferne Schnittpunkt vieler Lebensvorstellungen ist, welcher in gewissem Sinne existent bleiben muß, damit diese Lebensvorstellungen ihren Sinn nicht verlieren.

Ich wollte dieser Idee der Gesellschaft nachforschen, eigentlich ohne noch zu wissen, daß es das war, worauf ich hinauswollte. Daraus sind die beiden folgenden Texte „Bezugspunkt Gesellschaft“ und „Menschen miteinander“ entstanden. Beide reflektieren das menschliche Bedürfnis nach Gesellschaft, das heißt natürlich: meines – aber jeder Leser kann für sich selber überlegen, ob er dem zustimmen würde oder nicht.

Als *Bezugspunkt Gesellschaft* erwies sich mir letztenendes das Bedürfnis nach Gesellschaft als Bedürfnis des Einzelmenschen, Teil eines sinnvollen und bejahenswerten Ganzen zu sein. Es ist gewissermaßen unser Bedürfnis nach (einer sinnvollen) Welt selber, das sich in dieser Weise ausdrückt, denn wenn wir uns in unserem Leben nicht in einem sinnvollen Ganzen verwirklichen können, dann schwindet uns der Boden unter den Füßen, dann verlieren unsere Handlungen und Projekte ihren Sinn. Es scheint allerdings nur allzu klar zu sein, daß die tatsächliche Gesellschaft, wenn man das ernst nimmt, was die Soziologen schreiben, sehr wenig dazu taugt, für unser individuelles Leben ein sinnvolles Ganzes darzustellen. Umso interessanter ist, daß man immer wieder versucht hat und versucht, es zu so einem sinnvollen Ganzen zurechtzudichten. Wir wollen auch alle gerne an die gute Gesellschaft glauben, allein Arbeiten wie die von Michel Foucault oder auch Sichtweisen der Gesellschaft wie die von Theodor W. Adorno (und anderer) machen in recht beeindruckender Weise deutlich, daß es sich bei der Gesellschaft um eine sehr hinterhältige und gemeine Einheit handeln könnte, vor der sich das Menschenleben in Acht nehmen sollte.

Der andere Bezugspunkt beider Texte wie auch der ganzen Arbeit ist das menschliche Leben: wie ist die Gesellschaft wirklich (für mich – in meinem Leben) – und mit welcher Sichtweise der Gesellschaft kann ich leben? Diese beiden Fragen gehören zusammen, denn man möchte sich ja nicht über die Realität (der Gesellschaft und damit des eigenen Lebens) täuschen, und man braucht doch gleichzeitig ein inhaltlich gehaltvolles Konzept von Gesellschaft (das nicht nur negativ bestimmt ist), an das man sich im eigenen Leben anhalten (und hinorientieren) kann.

Führt man sich die desillusionierenden Sichtweisen der Gesellschaft nacheinander vor Augen, so bleibt eigentlich immer weniger und am Ende gar nichts vom sinnvollen Ganzen über, dessen Teil man sein könnte, und, ich weiß nicht, vielleicht muß man, vor allem wenn man realistisch sein will, sich nach all dem für sich selber eine Gesellschaft als mythische Erzählung schaffen und für sich selber bestimmen, was für Aufgaben und Ziele diese fiktive Gesellschaft haben sollte, um diese sinngebende Instanz, die man in der Realität verloren hat, im Religiösen wiederzugewinnen. Wenn man an die Gesellschaft glauben will, und das will ich, muß ich mir eingestehen, schon und

zwar weil ich an den Menschen glauben will, dann muß man sie sich wohl selber erfinden, so wie man sich immer den Gott erschaffen muß, an den man glauben will.

Das andere Bedürfnis nach Gesellschaft besteht darin, daß man nicht allein sein will, daß man Anschluß finden will. Es ist mit anderen Worten das Bedürfnis nach Geselligkeit; und ich will ganz bewußt die Zweideutigkeit des Wortes „Gesellschaft“ als faktischer Gesellschaft, also jene große Einheit von Millionen und Abermillionen von Menschen, deren Strukturen von der Soziologie beschrieben werden, und als jene andere Gesellschaft, die man hat oder an der man teilnimmt, beispielsweise bei einer Festgesellschaft, nicht durch genaue Begriffsbestimmungen oder Definitionen auflösen, weil mir scheint, daß es bezeichnend ist, daß die Soziologie das Bedürfnis nach Geselligkeit aufgegeben hat und aufgeben mußte, weil die Gesellschaft, in der wir leben, unser Bedürfnis nach Gesellschaft offenbar nicht erfüllen kann. Auch für uns hat der Gesellschaftsbegriff in dem Maße, wie er immer mehr die Bedeutung einer großen komplexen Maschine annimmt, die Bedeutung von (Gesellschaft als) Geselligkeit verloren. Freilich gibt es für die Soziologen die Begriffe der Sozialität und der Soziabilität, wobei ersteres die³⁸ „Angewiesenheit auf eine soziale Steuerung des Verhaltens bzw. -spezieller- auf soziale Unterstützung, auf soziale Anerkennung, auf sozial vermittelte Orientierung und eine fortlaufende soziale Verhaltensbestätigung über soziale Interaktionen insbesondere mit interessierten und personal identischen Interaktionspartnern“ meint und das zweite die „Fähigkeit zur Aufnahme und zum Erhalt von sozialen Beziehungen“. Mit beiden Begriffen kann ich mein Bedürfnis nach Geselligkeit nicht identifizieren. Sozialität scheint mir auch die unbefriedigende bis hysterisch ablehnenswerte Ausgeliefertheit an absurde Moden und unmenschlich-kalte Handlungsnormen und -orientierungen der Gesellschaft bedeuten zu können, und Soziabilität sagt zwar zumindest positiv die Möglichkeit der Aufnahme von sozialen Beziehungen aus, aber nichts über deren Qualität. Natürlich legen sich die Wissenschaftler die Begriffe so zurecht, wie sie sie brauchen; ebenso mache ich das auch: man kann also davon ausgehen, daß ich das Bedürfnis nach Geselligkeit meine, wenn ich von Sozialität spreche.

³⁸ Siehe: Hartmut Esser, *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Campus, Frankfurt/Main, New York 1993. S. 161.

Nun kann es aber sein, jedenfalls ist es augenscheinlich so, daß die Menschen gar nicht sozial sind. Bernard de Mandeville hat das behauptet und ist dafür von seinen Zeitgenossen zu Anfang des 18. Jahrhunderts gerügt worden, aber wenn man ehrlich sein will, muß man zugeben, daß genau das ins Auge sticht. Wenn man seine nähere Umgebung, in der man sich in seinem Alltagsleben bewegt, umsieht, so kann man beobachten, wie die Menschen *nicht* Kontakt zueinander aufnehmen, mißtrauisch gegeneinander sind, schlecht übereinander reden, sich in ihren Wohnungen voreinander abschließen, sich in ihren Familien voreinander zurückziehen usw. Aber gerade weil man das beobachten kann, sieht es um so drolliger und absurder aus, wie die Menschen dennoch ein Bedürfnis ausleben zu wollen scheinen, das man nur als Bedürfnis nach Gesellschaft, nach Geselligkeit, nach einem befriedigenden Zusammenleben mit Menschen, die man lieben und denen man vertrauen kann und mit denen man seine eigenen Freuden, Leiden und Projekte teilen kann, interpretieren muß. Sie tun das natürlich vor dem Hintergrund ihrer Vorstellungen über das, was ihnen Gesellschaft zu sein scheint und vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit anderen Menschen und dem Menschenbild, das sie aus diesen Erfahrungen gewonnen haben.

Über diese Verhaltensweisen und Vorstellungswelten habe ich mir im Text „Menschen miteinander“ klarer werden wollen. Auch hier steht das individuelle Leben im Mittelpunkt und damit die Frage, ob das überhaupt geht, ob Menschen miteinander leben können. Und ich muß auch hier sagen, ich weiß es leider nicht. Ich bin eher negativ gestimmt. Zur Entschuldigung für mein fortwährendes Schwarzmalen kann ich nur sagen, daß ich halt keine besonders guten Erfahrungen mit meinen Mitmenschen gemacht habe (obwohl ich auch keine besonders schlimmen Erfahrungen gemacht habe, zum Glück leben wir in einem friedlichen Land) und daß der Einzelmensch immer seinen eigenen Erfahrungen ausgeliefert ist, jedenfalls in bezug auf seine Wertvorstellungen und seine Befindlichkeit; diese Beschränkungen zu transzendieren, kann einem die Vernunft allein nicht ermöglichen, sie kann einem nur helfen, sich der eigenen Erfahrungen und Vorstellungen wenigstens bewußt zu werden. Und dann muß ich auch noch sagen, daß mein Bedürfnis nach Geselligkeit höchst unbefriedigt ist, seit jeher schon war und wahrscheinlich auch bleiben wird.

BEZUGSPUNKT GESELLSCHAFT

Abgesehen davon

Der hinkende Hausmeister im Institut
für mittelalterliche Handschriftenkunde
mit seinem Staubsauger, geboren
in der Bukowina vor den Kriegen
und vorbestraft wegen Kindesmißhandlung;
die schwangere Schwarze
mit ihrem riesigen Kopfhörer, die wirr
vor sich hinbetet am Washington Square;
der einsame Wassertank auf dem Dach,
wie er rostet und rostet;
die Zweireiher in ihren Bussen
hinter getöntem Glas;
und der Gallenranke mit seinen Koffern,
der eine Dreizimmerwohnung sucht
für seine Schmetterlingssammlung:
Wer davon nicht absehen kann,
ist kein Theoretiker.
Ringsum geschehen sorglos Morde.
Je größer die Perspektiven,
desto kleiner wird alles.
Vor den Ampeln warten die Seelen,
bewegen sich, leicht wie Fliegen,
warten. Das Gefühl der Gefühllosigkeit
auf dem Parkplatz, die unterwegs
abhandengekommenen Beweggründe und Begierden,
die Frage wo Ich geblieben ist,
und, abgesehen davon, die Erklärungen,
die hieb- und stichfest vorbeiziehen
wie über dem Wassertank auf dem Flachdach
des Instituts der Goodyear-Zeppelin
hoch über der Dreizehnten Straße.

Hans-Magnus Enzensberger

Gehören Individuum und Gesellschaft zusammen?

Individuum und Gesellschaft gehören notwendig zusammen. Das meint jedenfalls Norbert Elias. Wenn ich mir die Gesellschaft allerdings so ansehe, dann habe ich doch meine Zweifel, ob ich diesem Verein angehöre oder angehören möchte. Wenn man jedenfalls die Gesellschaft und das Individuum zusammen-erklären will, dann muß man all die Konflikte beiseite schieben, die sich zwischen diesen beiden Parteien ergeben können. Aber, der Mensch gehört doch zur Gesellschaft der Menschen; außerhalb ihrer könnte er zu gar keinem Menschen werden, er bliebe wenig mehr als ein Tier, so Elias. Gehören wir wirklich zur Gesellschaft, dergestalt, daß wir uns nicht von ihr distanzieren können?

„Wo immer man hinblickt, es sind die gleichen Antinomien, denen man begegnet: Wir haben eine gewisse herkömmliche Vorstellung von dem, was wir selbst als einzelne Individuen sind. Und wir haben auch eine gewisse Vorstellung von dem, was wir meinen, wenn wir „Gesellschaft“ sagen. Aber diese beiden Vorstellungen, das Bewußtsein, das wir von uns als Gesellschaft, und das andere, das wir von uns als Individuen haben, fügen sich niemals ganz ineinander.“³⁹ – klagt Norbert Elias und versucht, mich in seinem Aufsatz „Die Gesellschaft der Individuen“ neunzig Buchseiten lang mit Hilfe der verschiedensten Formulierungen davon zu überzeugen, daß Individuum und Gesellschaft notwendig zusammengehören; allein ich lasse mich nicht von ihm überzeugen. Daß es ja gar keine „außergesellschaftlichen Individuen“ geben könne und ebenso auch keine Gesellschaft ohne Individuen, ist sein stärkstes Argument, und mit ihm deckt er viele eingeschliffene falsche Denkgewohnheiten auf, wie beispielsweise, daß wir beim Nachdenken über Individuum und Gesellschaft oft in so eine Anschauung verfallen, als ob wir Menschen schon erwachsen zur Welt kämen, die Kindheit vergessen wir einfach, jenen Zeitraum, in wel-

³⁹ Norbert Elias, „Die Gesellschaft der Individuen“ In: *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987. S. 21

chem wir am stärksten von der Gesellschaft geformt werden. Individuen an sich gibt es keine, schließt Elias daraus, Individuen *werden*, und sie werden in und durch die Gesellschaft, deshalb gehören sie ganz und gar in die Gesellschaft. Aber die Gesellschaft ist auch nichts jenseits der Individuen: Die Aktivität der einen Individuen ist das, was als gesellschaftlicher Zwang auf den anderen Individuen lastet, so Elias – „group mind“ oder „Volksseele“ gibt es genauso wenig wie den „Geist Deutschlands“. Es gibt nur Individuen, die eine Gesellschaft formen und eine Gesellschaft, die aus Individuen besteht.

Allein ich kann ihm da nicht folgen, das ist mir alles zu vernünftig. Mit „zu vernünftig“ meine ich, daß die Sichtweise, die er für das Problem vorschlägt, sehr einsichtig und überzeugend ist, aber den Konflikt einfach wegwischt, der nach wie vor zwischen Individuum und Gesellschaft besteht, und dieser Konflikt selber ist unvernünftig. Ich meine, man kann eine solche Unvernünftigkeit wie die Probleme, die die Menschen einander gegenseitig machen, leicht in vernünftiger Höhe überfliegen, dann macht man sich auch nicht schmutzig dabei, will sagen, man sieht sehr vernünftig, reif und weise aus, wenn man so argumentiert wie Norbert Elias das in dem zitierten Text und auch in seinen anderen Texten, die dieses Thema betreffen, tut. Wenn man aber das Thema, das er leugnet, nämlich daß Individuum und Gesellschaft, egal wie man sie dreht und wendet, sich wirklich nicht ineinander fügen lassen, doch ernst nehmen will, weil man sich davon betroffen fühlt und gar nicht anders kann, als ihm Bedeutung zuzumessen, so muß man sich schmutzig machen, muß sich hinabbegeben in den „Sumpf“ der Gesellschaft, und wird dann vielleicht nicht mehr ordentlich genug aussehen, um das, was man gesehen hat, in Gesellschaft einer würdigen Hörschaft vortragen zu dürfen: Man wird stinken, auch vor Dummheit.

Die Vernunft aber stinkt angeblich nicht, sie hat einen sauberen Ruf, vernünftig ist, was sauber argumentiert ist. Was Elias vorbringt, ist sauber argumentiert und deshalb mißtraue ich ihm. Doch woher kommt das Vorurteil, daß Argumente notwendigerweise überzeugen müßten? Die Qualität der Argumente muß doch der Qualität ihres Gegenstands entsprechen oder ihr zumindest ähneln, damit die Darstellung angenommen werden kann. Elias aber schafft einen ganz neuen Gegenstand, welcher genauso sauber ist wie seine neue Perspektive. Was

ich damit sagen will, ist: Norbert Elias „desengagiert“⁴⁰ sich (und entläßt auch seinen Gegenstand aus allen Banden des Engagements, die ihn mit uns Menschen verbinden), er tritt von der Gesellschaft zurück, um sie aus einer größeren, objektiveren Distanz betrachten zu können, ungestörter und unbeeinträchtigt von allen Wünschen und Ängsten, die wir in unsere Vorstellungen von Gesellschaft hineinlegen. Auf diese Weise will er ein Gesellschaftsbild mit weniger Phan-

⁴⁰ „Desengagement“, „Distanzierung“ bis zu „Selbstdistanzierung“ ist ein allgemeines Programm in der Eliasischen Erkenntnistheorie nach dem Schema: Wenn für mich im Vordergrund steht, was eine Sache für mich bedeutet, dann wird mir dadurch unmöglich zu erkennen, was diese Sache für sich selber ist. So erklärt Elias beispielsweise über den Wissensfundus und den Realitätsgehalt von Menschen früherer Zeitalter folgendes: „In diesem Zusammenhang ist es nützlich, auf die Beziehung zwischen der menschlichen Wissensentwicklung und Zivilisierungsprozessen einzugehen. Ich habe bereits gesagt, daß Menschen einer früheren Stufe, deren Wissensfundus, und zwar besonders in bezug auf das, was wir „Natur“ nennen, sehr viel kleiner war als der unsere, die nicht die Ergebnisse eines kontinuierlichen Wissenswachstums über Jahrtausende hin geerbt hatten, Ereignisse nicht in derselben Weise verknüpfen, also nicht ganz so denken konnten, wie wir es tun. Ihre Standardformen des Denkens waren in einem viel höheren Maße von ihren eigenen Affekten, von ihren eigenen Wünschen und Ängsten durchsetzt. Sie waren in einem höheren Maße auf Phantasien, kollektiver und individueller Art, abgestimmt. Und weil jene Menschen einen kleineren und weniger konsequent realitätsorientierten Wissensfundus hatten, war auch ihre Fähigkeit zur Kontrolle der Gefahren, denen sie ausgesetzt waren, und zu einer allseitigen und maßvollen Selbstkontrolle kleiner. Größer war daher die Unsicherheit, in der sie permanent lebten, und größer auch ihr Interesse an Fragen wie: „Was bedeutet es für mich oder für uns?“ oder: „Ist es gut oder schlecht für mich oder für uns?“ Größer war, mit anderen Worten, die unschuldige Selbstbezogenheit, höher das Niveau der Affektivität aller Erfahrungen, aller Begriffe und Denkopoperationen. Die Stärke und Tiefe der Gefühlsbeteiligung, des Engagements der Menschen an allen Ereignissen, die nach ihrer Ansicht ihr Leben beeinflussen konnten, ließ wenig Raum für die Beschäftigung mit Problemen, die für ein höheres Niveau der Distanzierung, der emotionalen Zurückhaltung charakteristisch sind – also mit Fragen wie: „Was ist es, und warum ist es so?“ oder: „Was ist es für sich genommen, unabhängig von seiner Bedeutung für uns?“ aus: Norbert Elias, *Menschen in Figurationen. Ein Norbert Elias-Lesebuch*. Hg. von Hans-Peter Bartels, Leske u. Budrich, Opladen 1995. S. 94.

tasie- und mehr Realitätsgehalt gewinnen. Aber wie kann dieses Bild mehr Realitätsgehalt haben, indem es weniger Phantasiegehalt hat, wenn es sich um einen Gegenstand wie die Gesellschaft handelt, bei dem die Wünsche, die Ängste und Phantasien wesentlich mit zur Realität von Individuum und Gesellschaft gehören? Um besser verstehen zu können, was das Individuum und was die Gesellschaft ist, wie sie zueinander gehören und welcher Konflikt zwischen ihnen herrscht, muß man zuallererst versuchen, alle die Wünsche, Ängste, Phantasien und Emotionen zu verstehen, mit welchen das Individuum an der Gesellschaft hängt und jene anderen Emotionen und Traumata, die das Individuum dazu bewegen, der Gesellschaft mit Angst, Ekel und Fluchtwünschen gegenüberzustehen – und nicht von ihnen abstrahieren. Abstrahieren heißt absehen von etwas, man sieht vom Unwesentlichen ab, um das Wesentliche in den Blick zu bekommen, man sollte aber nicht vom Wesentlichen absehen, das ist nicht der Sinn dieser Erkenntnisoperation.

Aber ich will in diesem Rasonnement auch nicht übers Ziel hinauschießen. Natürlich kann man das machen, was Elias macht, zurückgehen, sich erheben und die „Flugzeugperspektive“ einnehmen, dann wieder hinunterwechseln zu der des „Schwimmers im Strom“ und am Ende beide Perspektiven zusammendenken, das ist das, was Elias fordert:

Und erst wenn der Einzelne aufhört, in dieser Weise von sich allein aus zu denken, wenn er aufhört, die Welt zu betrachten wie jemand, der aus dem „Innern“ seines Hauses auf die Straße „draußen“, auf die Häuser „gegenüber“ sieht, wenn er statt dessen – mit einer neuen kopernikanischen Wende seines Denkens und seines Gefühls zugleich – vermag, auch sich selbst und das eigene Gehäuse im Zuge der Straßen, im Gesamtzusammenhang des bewegten Menschengeflechts zu sehen, dann erst verblaßt langsam das Empfinden, er sei „innen“ etwas allein und für sich und die anderen seien etwas durch einen Abgrund von ihm Getrenntes, eine „Landschaft“, eine „Umwelt“, eine „Gesellschaft“ ihm gegenüber.⁴¹

Erst wenn der Mensch also diese „neue kopernikanische Wende seines Denkens und seines Gefühls“ zu vollziehen imstande ist, kann er Individuum und Gesellschaft wirklich *zusammendenken*, so daß sie *zusammenpassen*, und er tut das, indem er „auch sich selbst und das

⁴¹ „Die Gesellschaft der Individuen“ S. 86

eigene Gehäule im Zuge der Straßen, im Gesamtzusammenhang des bewegten Menschengeflechts sieht“.

Was soll ich sagen: als ich das gelesen hatte, sah ich aus dem Fenster, und ich wurde mir gewahr, wie ich „wie jemand, der aus dem „Innern“ seines Hauses auf die Straße „draußen“, auf die Häuser „gegenüber“ sieht“, auf eben diese Häuser gegenüber sah, und dann dachte ich: Elias, Du bist wirklich „abgehoben“, im wahrsten Sinne des Wortes! Was er nämlich als „neue kopernikanische Wende des Denkens und des Gefühls“ vorschlägt, das ist eine Perspektive, in der ich mich wahrnehme, so als wäre ich außer mir, gerade so wie die klinisch Toten erzählen, sie wären außer sich gewesen und hätten von oben herab den Ärzten bei den Wiederbelebungsversuchen ihres toten Körpers, den die Seele schon verlassen hatte, zugesehen. Es ist auch eine Perspektive, in welcher ich die anderen wahrnehme, als ob ich sie überflöge, ich fliege in dieser Vorstellung über die Straßen und Häuser und sehe unter mir das sich bewegende Menschengeflecht, und wenn ich diesem Menschengeflecht lange genug zusehe, dann kann ich all die „Interdependenzketten“ ausmachen, die einen jeden Einzelnen mit unzähligen anderen Individuen verbinden. Dann sehe ich, mit einem Wort, wie Individuum und Gesellschaft notwendig zusammengehören, und es auch gar nicht anders sein kann.

Ob Individuum und Gesellschaft zusammenpassen erweist sich hiermit also als eine Frage der Perspektive: Individuum und Gesellschaft gehören schon zusammen – aus der Flugzeugperspektive, sonst aber nicht. Man könnte auch sagen, daß sie aus der Perspektive der Gesellschaft zusammengehören, denn die Flugzeugperspektive ist eine, wo man in so großer Höhe über das Land fliegt, daß man die Einzelmenschen gar nicht mehr sieht, während der Gesamtzusammenhang immer deutlicher wird.

Aber was ist das für eine Perspektive, die Norbert Elias sich vorstellt? Ich habe nicht umsonst die Phrase „neue kopernikanische Wende des Denkens und des Gefühls“ wiederholt – mit „Gefühl“ scheint Elias tatsächlich zu meinen, daß man sich in diese unmögliche Perspektive der klinisch Toten einfühlen könne, sodaß man sie also spürt, mit ihr lebt, sie im Alltag umsetzt. Er hält das tatsächlich nicht für einen bloß wissenschaftlichen, theoretischen, abstrakten Vorschlag, sondern er schlägt das den Menschen für ihre Alltagspraxis, als Verbesserung ihrer Einstellung zur Welt vor, indem er meint, sie würden als Indivi-

duen etwas gewinnen, wenn sie Individuum und Gesellschaft so zusammenschauen, wie er, Elias, das tut.

Wie gesagt, ich will nicht übers Ziel schießen, und deshalb hätte ich es als bloße wissenschaftliche Theorie einfach durchgehen lassen, schließlich ist die Wissenschaft ja das Feld aller möglicher und unmöglicher theoretischer Spielereien und auch dasjenige Feld, wo der Hang zum theoretischen Spielen so weit gehen darf, daß die so produzierten Theorien nicht immer mehr notwendig etwas mit der Realität zu tun haben müssen.⁴² Mit einem Wort, wissenschaftliche Theorien muß man nicht unbedingt in jeder Hinsicht ernst nehmen. Ganz anders aber wird die Sache, wenn dieser Text tatsächlich philosophisch ernstgenommen werden soll, und mir scheint, das will er, weil er auf die Lebenseinstellung des Einzelmenschen anspielt: dann kommt er mit bloß begrifflichen Argumenten nicht durch, dann muß er sich auch von der Erfahrung befragen lassen:

⁴² Die Zusammengehörigkeit von Wissenschaft und Realität ist ja in erster Linie ein naiver Volksglaube, sie gilt dagegen nicht immer in der wissenschaftlichen Praxis. Besonders wenn sich die Realität als problematisch erweist, flüchtet sich manche Disziplin oder Schule in ideale Konstrukte. Man vergleiche das Behauptete mit der folgenden Textstelle von Robert de Beaugrande: „Aus zahlreichen Quellen kann ich bezeugen, daß gerade die Humanwissenschaften an einer hypertrophen Theoriebildung leiden, die offensichtlich die „unwissenschaftlich“ erscheinende Lebenspraxis der breiteren Bevölkerung fernhalten soll. Die Wissenschaft der Linguistik, in der ich nun hauptsächlich aktiv bin, ist seit langem mit schlechtem Beispiel vorangegangen, indem die Bestrebungen, die „Sprache an sich“ als geisteswissenschaftlichen Gegenstand zu konstituieren, den Mittelpunkt des Interesses immer weiter von der kommunikativen Praxis der Sprache in der Gesellschaft fortgerückt hat. In einer solchen Wissenschaft kann man sich eine große Anhängerschaft zulegen, indem man die Welt wissen läßt: Hauptgegenstand der Linguistiktheorie ist der ideale Sprecher/Hörer in einer vollkommen homogenen Gemeinschaft, der die Sprache vollkommen beherrscht.“ (Noam Chomsky) Eine solche „Theorie“ kann von Anfang an mit der kommunikativen Praxis nichts zu tun haben und ersetzt letztendlich die wirklichen Sprachen wie Englisch oder Deutsch durch eine hochtheoretische Idealisierung, die ausgerechnet deshalb als „wissenschaftlich“ angepriesen wird, weil sie in der Wirklichkeit gar nicht vorzukommen braucht.“ Robert De Beaugrande: „Theorie und Praxis und Gesellschaft und Wissenschaft: exklusiv oder inklusiv?“ In: „ad hoc Zeitschrift gegen Windmühlen“ 2/97.

Und eben das ist mir beim Lesen von „Die Gesellschaft der Individuen“ passiert: Die Argumente fand ich sehr logisch und überzeugend, allein meine Erfahrung stellte sich dem allen entgegen. Meine Erfahrung bestand auf dem Punkt: Ich kann nicht fliegen, noch kann das sonst irgendein Mensch, (jedenfalls nicht ohne Hilfsmittel). Norbert Elias mag also durchaus (im Sinne einer wissenschaftlichen Theorie) recht haben (und diese wissenschaftliche Theorie kann sogar durchaus lehrreich sein), aber das interessantere, aufstößendere und lebensnähere Problem ist doch jenes, das er mit seinen überzeugenden Argumenten leugnen will, nämlich warum sich Individuum und Gesellschaft nicht ineinanderfügen. Er gibt übrigens selber mögliche Ursachen dafür an, daß wir Individuum und Gesellschaft so sehen, daß sie nicht zusammenpassen können – und hier liest sich Norbert Elias plötzlich wieder sehr interessant:

0Es gibt heute eine weitverbreitete Modellierung des Selbstbewußtseins, die dem Einzelnen gebietet, zu empfinden und zu denken: „Ich bin hier, ich ganz allein; alle anderen sind dort draußen, außerhalb von mir, und jeder von ihnen geht ebenso für sich seinen Weg mit einem Innern, das er allein, das sein eigentliches Selbst, sein reines Ich ist, und mit einem äußeren Kostüm, seinen Beziehungen zu anderen Menschen.“ Diese Haltung zu sich selbst und zu anderen erscheint ihren Trägern als natürlich und selbstverständlich. Sie ist weder das eine noch das andere. Sie ist Ausdruck für eine eigentümliche geschichtliche Modellierung des Individuums durch ein Beziehungsgeflecht, eine Form des Zusammenlebens mit anderen von ganz spezifischer Struktur. Was hier spricht, ist das **Selbstbewußtsein von Menschen, die durch den Aufbau ihrer Gesellschaft zu einem sehr hohen Maß von Zurückhaltung, von Affektregelung, von Triebverzicht und -verwandlung gedrängt werden und die gewohnt sind, eine Fülle von Verrichtungen, von Triebäußerungen und Wünschen in private, dem Blick der „Außenwelt“ entzogene Enklaven der Heimlichkeit zu verlegen oder gar in den Keller des eigenen Seelenhaushalts, in das Halb- oder Unbewußte**. Dieses Selbstbewußtsein entspricht, mit einem Wort, jenem Seelenaufbau, der sich in bestimmten Phasen eines Zivilisationsprozesses herstellt. Er ist charakterisiert durch eine besonders starke Differenzierung und Spannung zwischen den als Selbstzwang angezuchteten gesellschaftlichen Geboten und Verboten und den unbewältigten oder zurückgehaltenen

Trieben und Neigungen im Menschen selbst. Es ist dieser Widerstreit im Einzelnen, diese „Privatisierung“ oder Ausklammerung bestimmter Sphären des Lebens aus dem gesellschaftlichen Verkehr der Menschen und ihre Belegung mit gesellschaftlich gezüchteter Angst, etwa mit Scham- und Peinlichkeitsgefühlen, die in dem einzelnen Menschen das Empfinden wachhält, er sei „innen“ etwas, das ganz für sich allein, ohne Beziehung zu anderen Menschen existiere, das erst „nachträglich“ zu anderen „draußen“ in Beziehung trete. **Und so echt, so wahr diese Vorstellung auch als Ausdruck für den eigentümlichen Bewußtseins- und Triebaufbau des Individuums in einer bestimmten Phase der Zivilisationsbewegung ist, die wirkliche Beziehung von Mensch und Mensch kommt darin nur ganz unzulänglich zum Ausdruck.** Die Kluft, und der besonders heftige Widerstreit, die die reich individualisierten Menschen unserer Zivilisationsstufe in sich verspüren, sie werden von ihrem Bewußtsein in die Welt hinausprojiziert; sie erscheinen ihnen bei ihren theoretischen Überlegungen als existentielle Kluft und als *ewiger* Widerstreit zwischen Individuum und Gesellschaft.

Es kommt hinzu, daß die Art, wie die Gesellschaft auf dieser Stufe die Einpassung des Einzelnen auf seine Erwachsenenfunktionen und –aufgaben vornimmt, dieser Spaltung und Spannung seines Seelenhaushalts sehr oft noch in besonderem Maße Vorschub leistet. Je intensiver und allseitiger die Triebregelung, je stabiler die Über-Ich-Bildung ist, die die Erwachsenenfunktionen einer Gesellschaft zu ihrer Ausübung erfordern, desto größer wird unvermeidlicherweise auch die **Distanz zwischen dem Verhalten der Kinder und dem der Erwachsenen**; desto mühsamer wird der individuelle Zivilisierungsprozeß und desto größer die Zeitspanne, die erforderlich ist, um den Heranwachsenden für die Erwachsenenfunktionen bereit zu machen. Eben weil die Kluft zwischen der Haltung der Kinder und der Haltung, die man von einem Erwachsenen verlangt, so groß ist, wird der Heranwachsende nicht mehr, wie in einfacheren Gesellschaften, schon früh als Kind direkt auf die unterste Sprosse der Funktionslaufbahn gestellt, deren oberste er einmal erreichen soll. Er lernt und bildet sich nicht unmittelbar durch den Dienst bei einem erwachsenen Meister in seiner zukünftigen Funktion, wie etwa noch der Knappe des Ritters oder der Lehrjunge des Zunftmeisters, **sondern er wird zunächst für eine lange, eine noch immer wachsende Zeit aus der Gesellschaft und dem Lebenskreis der Erwachsenen ausgesondert. Die Jugend immer breiterer und breiterer Funktionsschichten wird nicht mehr**

direkt, sondern indirekt für das Erwachsenenleben vorgebildet, in spezialisierten Sonderinstituten, Schule und Universität.

Die Aufgaben, die für die Masse der Individuen in einer so spannungsreichen und so stark funktionsteiligen Gesellschaft wie der unseren offen sind, erfordern, solange die Berufsarbeit den Hauptteil des Tages einnimmt, eine mehr oder weniger enge **Spezialisierung**; sie geben dementsprechend den Fähigkeiten und Neigungen des Einzelnen nur einen verhältnismäßig beschränkten und einseitig gerichteten Spielraum. Und die Aussicht auf irgendeinen Wechsel oder auf eine Ausweitung dieses Spielraums wird in einer Phase des Übergangs der Gesellschaft aus einem Funktionszusammenhang mit relativ offenen zu einem Verband mit relativ geschlossenen Chancen überdies immer geringer. Zwischen dem Leben in den **Reservaten der Jugend** aber und diesem – für die meisten – relativ beschränkten und spezialisierten Lebensfeld der Erwachsenen besteht nur selten eine wirkliche Kontinuität. Sehr oft bedeutet der Übergang vom einen zum anderen einen spürbaren Bruch. **Häufig genug sucht man dem jungen Menschen während des Heranwachsens einen möglichst breiten Wissens- und Wunschhorizont, einen umfassenden Ausblick über das Leben hin, eine Art von glücklicher Traum- und Jugendinsel zu schaffen, die zu dem Leben, das ihn als Erwachsenen erwartet, in eigentümlichem Kontrast steht. Man entwickelt an ihm mannigfache Fähigkeiten, für deren Betätigung die Erwachsenenfunktionen bei diesem Aufbau keinen Raum geben, mannigfache Neigungen, die der Erwachsene unterdrücken muß.** Und auf diese Weise verstärkt sich im Seelenhaushalt des Individuums nun erst recht jene innere Spannung und Spaltung, von der die Rede war. Nicht nur die Stärke der Triebregelung und –verwandlung, auch die Beschränkung, die Spezialisierung der Erwachsenenfunktionen, auch die Stärke der Konkurrenz und die Spannung zwischen verschiedenen Erwachsenenengruppen, alles das macht die Konditionierung des Einzelnen besonders schwierig und die Wahrscheinlichkeit, daß sie in dieser oder jener Hinsicht mißglückt, daß das Gleichgewicht zwischen persönlichen Neigungen und gesellschaftlichen Aufgaben für den einzelnen unerreichbar bleibt, außerordentlich groß.

So stellt sich mit dem Anstieg der Funktionsteilung und der Zivilisation in bestimmten Phasen zunächst in immer höherem Maße bei dem Einzelnen das **Empfinden ein, er müsse, um sich in seinem Menschengeflecht erhalten zu können, das, was er eigentlich sei, verkümmern lassen**, er werde durch den Aufbau der Gesellschaft un-

ablässig dazu gedrängt, gegen seine „innere Wahrheit“ zu verstoßen, er habe das, was seinen Fähigkeiten am meisten entspreche, nicht leisten können, er sei nicht geworden, was er zu werden vermocht hätte. Der Druck, den das Menschengeflecht auf den Einzelnen ausübt, die Beschränkung, die sein Aufbau dem Einzelnen auferlegt, und die Spannungen, die Brüche, die alles das ihm erzeugt, sind so groß, daß sich leicht ein **Dickicht von unauselebbaren und unverarbeiteten Neigungen in dem Einzelnen heranbildet**, die selten unverdeckt für das Auge anderer und oft nicht einmal für das eigene Bewußtsein offenliegen.⁴³

„Und so echt, so wahr diese Vorstellung auch als Ausdruck für den eigentümlichen Bewußtseins- und Triebeaufbau des Individuums in einer bestimmten Phase der Zivilisationsbewegung ist, die wirkliche Beziehung von Mensch und Mensch kommt darin nur ganz unzulänglich zum Ausdruck.“

Das ist wirklich interessant! Mich wundert, warum Norbert Elias das eigentliche Ziel seines Textes darin sucht, Individuum und Gesellschaft zusammenzuerklären? Hier ist es, wo die reifen Früchte abfallen. Norbert Elias gibt in dem zitierten Textteil ja eine ganze Fülle hochinteressanter Erklärungen über die Ursachen des Konflikts zwischen Individuum und Gesellschaft. Eigenartig ist aber, wie Elias das wertet: Wahrheit gesteht er dieser Vorstellung des Individuums, das sich als getrennt von der Gesellschaft vorfindet „als Ausdruck für den eigentümlichen Bewußtseins- und Triebeaufbau des Individuums“ zu, nicht aber als Ausdruck für die „wirkliche Beziehung von Mensch und Mensch“; für diese wäre sie ganz „unzulänglich“. Ich kann hier nur eine Grundsatfrage stellen: die Beziehungen von Menschen zueinander sind doch etwas Erlebbares und Erlebtes – oder nicht? Man widerspreche mir eben, wenn man will! Ich bleibe dabei, es gibt keine Beziehungen zwischen den Menschen unabhängig davon, was diese Beziehungen für die einzelnen Menschen selber darstellen, also wie sie ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen empfinden und erleben. Wenn nun Elias feststellt, daß die Einzelmenschen heute ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen derart erleben, daß sie sich durch eine „unüberwindbare Kluft“ von den anderen getrennt sehen und daß sie ihr „wahres Ich“ vor ihnen verstecken müssen und alles was sie „innerlich“ wirklich sind nur in der Heimlichkeit des Privaten oder gar des Unbewußten

⁴³ ebd. S. 48-52 (Hervorhebungen von mir H.H.)

ausleben (oder besser wahrscheinlich: aushalten) können, was ist dann bitte hier „unzulänglich“? Ich meine, will ich das ernst nehmen, wenn es den Individuen heute so geht, oder will ich das nicht ernst nehmen?

Ich glaube, daß es sich hier um eine Grundsatzfrage dreht, die womöglich die Wissenschaft von der Philosophie trennt. Sie lautet: Was ist wirklicher – die Wirklichkeit oder unser Erleben? Ich würde mich an dieser Stelle für das Erleben entscheiden. Aber ich weiß schon, daß sich die Wissenschaft ihrer hohen Ansprüche und ihrer sozialen Verfaßtheit wegen für die Wirklichkeit entscheiden muß: es ist halt nicht möglich, daß sich die Wissenschaftler zusammensetzen und über ihre Gefühle diskutieren, die sie haben, wenn sie etwas erleben. Und dann: was soll daran auch wissenschaftlich sein? Diese Erlebnisse lassen sich ja nicht durch Experimente wissenschaftlich absichern. Für die Philosophie hingegen würde ich genau das fordern: Was sonst sollte Philosophie sein, als daß wir darüber nachdenken und es vielleicht einander erzählen, wie es uns ergeht, während wir durch das Leben gehen?

Es gibt übrigens auch in der Soziologie ein Bedürfnis, die Gesellschaft nicht am Menschen vorbei zu erklären. Ich beziehe mich auf das Konzept der „Sinnadäquatheit“ soziologischer Erklärungen von Peter L. Berger und Hansfried Kellner:

Soziologische Konzepte können keine Gedankenmodelle sein, die Dingen von außen aufgeprägt werden (wie dies Positivisten jeglicher Couleur gewöhnlich tun), sondern sie müssen sich vielmehr auf die in der untersuchten Situation bereits wirksamen Typifizierungen beziehen. Alle menschlichen Situationen tragen Bedeutungen – oder wenn man will, sie sind von innen durch Bedeutungen erhellt. Das Ziel der soziologischen Interpretation besteht darin, diese Bedeutungen klarer „herauszuarbeiten“ und sie (kausal oder sonstwie) mit anderen Bedeutungen und Bedeutungssystemen in Beziehung zu setzen. Um uns der Sprache von Schütz zu bedienen, soziologische Konzepte sind Konstrukte zweiter Ordnung (die Konstrukte erster Ordnung sind natürlich Typifizierungen, die der Soziologe in der Situation bereits vorfindet). Mit den Worten von Weber müssen soziologische Konzepte sinnadäquat sein – das heißt, sie müssen in verständlicher Beziehung zu den sinnvollen Intentionen der Akteure in der Situation stehen.⁴⁴

⁴⁴ Peter L. Berger/Hansfried Kellner, *Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession*. Fischer, Frankfurt/Main 1984. S. 40.

Ich weiß nicht, welche Karriere dieses Konzept der Sinnadäquatheit in der Soziologie genommen hat, aber ich habe den Eindruck, daß das nicht das ist, was die Soziologen wollen.

Offenbar reibt sich diese Sinnadäquatheit der soziologischen Erklärung auch mit dem Konzept, das Elias vorschlägt, wenn er sagt, daß das Bewußtsein des heutigen Menschen, also seine Sinninterpretation dessen, was er in seinem sozialen Leben erfährt, als der Eindruck, von den anderen Menschen radikal getrennt zu sein und die eigene Persönlichkeit vor den anderen verstecken zu müssen, nur ein „unzulänglicher Ausdruck“ für die wahre Verfaßtheit der menschlichen Beziehungen in unserer Gesellschaft sei.

Es ist nun möglich, daß man mit jener Konzeption von soziologischer Erkenntnis, die Elias vorschlägt, noch weitere Aspekte des Zusammenlebens von Menschen ausmachen kann, aber dabei wird es sich um solche Aspekte handeln, welche im Erleben der einzelnen Menschen und in deren Beziehungen gar nicht vorkommen, sondern über die sie geradezu überrascht wären, wenn sie vom Wissenschaftler über sie aufgeklärt würden. Wie mir scheint, ist auch genau das heute alltäglich, nämlich daß Sozialwissenschaftler den Normalmenschen die „wahre“ Realität, in der sie leben, mittels Theorien und Statistiken, „enthüllen“. Das aber ist genau das, was Berger/Kellner mit den Worten „Gedankenmodelle (...) die Dingen von außen aufgeprägt werden“ auszudrücken versuchten.

Wenn man vorgibt, den Menschen auf diese Weise, von außen, ohne auf die Bedeutungen, von denen alle menschlichen Situationen von innen erhellt werden, Rücksicht zu nehmen und auch, indem man es als vernachlässigbar erklärt, wie die Menschen sich fühlen, wenn sie sich beispielsweise als radikal von der Gesellschaft getrennt und einsam fühlen, ihre Gesellschaft zu erklären, dann muß ich fragen: fügen diese zusätzlichen Aspekte und Erkenntnisse, die man auf diese Weise herausfinden kann, zur Erkenntnis der Gesellschaft wirklich noch etwas hinzu?

Ist das Individuum ein Teil der Gesellschaft?

Norbert Elias betont, daß man die Gesellschaft nicht aus den einzelnen Menschen heraus verstehen kann. Das wäre so, dieses Beispiel bringt er einmal, als würde man eine Melodie aus einem einzelnen ihrer Töne heraus verstehen wollen. Es springt ins Auge, daß das nicht geht. Einem einzelnen Ton, einem C beispielsweise, können verschiedene Töne vor ihm und nach ihm angeschlossen sein, und je nach dem, welche das sind, werden sich verschiedene Melodien ergeben. Die ganze Melodie ist einfach *mehr* als der einzelne Ton. Es sieht also so aus, als ob die jeweilige Melodie das C veredelte, durch sie wird es zu einem ganz besonderen C, zu einem einzigartigen C, weil es einen einzigartigen Platz in der Melodie einnimmt. Ohne die Melodie aber ist das C nichts. Ohne Gesellschaft ist das Individuum nichts, ja es wäre nicht einmal ein Individuum, weil es die Gesellschaft braucht, um Individuen zu formen.

Eine andere Metapher, die von Aristoteles stammt und auch von Elias verwendet wird, ist das Haus. Das ganze Haus ist die Gesellschaft, die Steine sind die Individuen. Die einzelnen Steine scheinen nun genauso charakterlose und ununterscheidbare Einheiten zu sein wie die einzelnen Töne, die noch nicht ihren Platz in irgendeiner Melodie gefunden haben. Man kann nicht einen einzelnen Stein hernehmen, ihn betrachten und allein aus dieser Betrachtung seiner materialen Qualitäten und seiner mehr oder weniger quadermäßigen Form auf den Gesamtaufbau des Hauses schließen. Das leuchtet ein. Wenn das ein ganz gewöhnlicher Steinquader – oder meinetwegen auch ein Hohlblock – ist, wie soll man dann wissen, ob das ganze Haus eine Veranda hat oder nicht und ob das Klo vorne bei der Eingangstüre ist oder hinten. Das kann man nicht daraus schließen. Elias geht so weit – und andere gehen noch weiter – zu behaupten, daß man eher umgekehrt die Gesellschaft untersuchen müsse, um die „psychische Selbststeuerung“ eines besonderen Einzelnen zu verstehen. Die Psyche des einzelnen Menschen ergebe sich viel mehr aus dem jeweiligen histo-

rischen Zustand der Gesamtgesellschaft als umgekehrt der jeweilige historische Zustand einer Gesellschaft seine Ursache in der psychischen Verfaßtheit eines oder mehrerer in ihr lebender Individuen habe. Norbert Elias hat auch auf diese Weise Individuen untersucht und erklärt. Mir gefällt sein Beispiel vom Herzog von Saint Simon und wie dieser Mensch zum Memoirenschreiber geworden ist sehr gut:

Die höfische Gesellschaft, der Gegenstand dieses Buches, ist eine solche Elitebildung. Man findet in dieser Untersuchung einige Beispiele, die das eben Gesagte illustrieren. Individuen, die in der Regierungszeit Ludwigs XIV. nicht zur höfischen Gesellschaft gehörten oder Zugang zu ihr fanden, hatten verhältnismäßig geringe Chancen, ihre individuellen Potentiale durch Leistungen zu erweisen und zu erfüllen, die im Sinne der herkömmlichen historischen Wertskala als geschichtswürdig gelten können. Mit Hilfe einer eingehenderen Untersuchung einer solchen Elite kann man überdies recht verlässlich aufzeigen, in welcher Weise deren Struktur einzelnen Menschen ihre individuellen Leistungs- und Erfüllungschancen gab oder verstellte. Dem Herzog von Saint Simon zum Beispiel war durch seine spezifische gesellschaftliche Position als hoher Adelige, der nicht zum königlichen Hause selber gehörte, entsprechend der positionsgemäßen Königsstrategie Ludwigs XIV., der Zugang zu Regierungsämtern und darüber hinaus zu jeder offiziellen politischen Machtposition verstellt. Gerade das war die Art der Position, die er sein Leben lang erstrebte. In dieser Richtung, als Staatsmann, als Politiker, als Regierender, hoffte er in erster Linie seine Erfüllung finden zu können. In solchen Positionen erwartete er von sich, etwas Großes zu leisten. Da ihm diese Möglichkeit entsprechend seiner Stellung im Machtgefüge des Hofes verschlossen war, solange Ludwig XIV. lebte, suchte er, neben der Beteiligung an dem höfischen Intrigenspiel hinter den Kulissen, vor allem durch schriftstellerische Betätigung in derjenigen Form, die dem Brauch und Geschmack des höfischen Adels entsprach, durch die Niederschrift von Erinnerungen, die das Leben am Hof in seinen Einzelheiten festhielten, seine Erfüllung zu finden. Abgedrängt von der politischen Macht ging er dann auf diese Weise, durch die Größe seiner Leistung als Memoirenschreiber, wie man zu sagen pflegt, in die Geschichte ein. Weder die Entwicklung seiner Individualität noch die seiner Haltung als Schriftsteller sind verständlich ohne den Bezug auf ein soziologisches Modell der höfischen Gesellschaft und ohne Kennt-

nis der Entwicklung seiner gesellschaftlichen Position innerhalb ihres Machtgefüges.⁴⁵

Nun gut, die Gesellschaft bringt die Individualität hervor; das sagt man zumindest, weil noch kein Individuum sich selber hervorgebracht hat – andererseits: *was* bringt die Gesellschaft als „Individuen“ hervor? Befriedigt diese Vorstellung, daß die Individualitäten von der Gesellschaft erzeugt werden, wenn man sich ansieht, was die Gesellschaft als Individuen hervorbringt, jedenfalls wenn man sich eine positive, gehaltvolle Vorstellung vom Individuum machen will?

Es ist im Grunde ja auch eine Platitude zu sagen, daß die Gesellschaft die Individuen hervorbringe: auf diese Weise kann man dann beispielsweise aufstellen, daß der Herzog von Saint Simon kein Computerprogrammierer werden könnte – einfach deshalb, weil es damals (in seiner Gesellschaft) noch keine Computer gegeben hat, Computerprogrammierer also eine Möglichkeit darstellte, die die Gesellschaft damals noch nicht für das Individuum parat hatte – ich meine, wollen wir das in unserer Tabelle auf der Seite der Gesellschaft auflisten?

Aber wie steht es dann mit den Projekten, die Saint Simon sich wirklich hätte vornehmen können, Intrigant und Memoirenschreiber – waren das die einzigen Plätze, die die Gesellschaft für ihn frei hatte? Als ich die Geschichte vom Herzog von Saint Simon gelesen hatte, blieb mir trotz allem die Frage: Warum hat er nicht trotzdem was anderes gemacht? Ich kann dann viele „objektive“ Gründe dafür finden, warum der Herzog von Saint Simon genau den Weg gehen mußte, den die Gesellschaft ihm vorgezeichnet hatte, solche, die auch die Soziologen angeben würden, um zu erklären, warum Saint Simon alle anderen Möglichkeiten ausgelassen hat: vor allem wird man sagen, daß er viel verloren hätte, wenn er seinen ihm zugewiesenen gesellschaftlichen Platz verlassen hätte, denn er hatte ja einen bestimmten prestigereichen Platz am Hofe in der Nähe des Königs inne, auch wenn dieser ihn auf Distanz hielt, und diesen Platz galt es durch geschicktes Intrigantentum zu verteidigen – er hätte also nicht einfach nach Amerika fortsegeln können, er hatte was zu verlieren. Aber trotzdem kann ich letztlich nur sagen: *Er* wird halt auch nichts anderes wollen haben... und darum handelt es sich ja.

⁴⁵ Norbert Elias, *Menschen in Figurationen. Ein Norbert Elias-Lesebuch*. Hg. von Hans-Peter Bartels, Leske u. Budrich, Opladen 1995. S. 134.

Dabei ist klar, daß man nicht alles tun kann, was man will, (während man umgekehrt immer sehr bald das will, wozu man wenigstens die Möglichkeit hat, und das will man dann auch auf keinen Fall verlieren). Es sind eigentlich immer die anderen, die einem einen viel größeren Handlungsspielraum zuschreiben, als es jener wirklich ist, den man selber für sich ausmachen kann – merkwürdiges Phänomen! Es gibt so etwas wie eine naive „Philosophie des Handelns“, die wir vorzüglich auf andere Menschen anwenden. Diese „Philosophie des Handelns“ besteht in einer grundsätzlichen Einstellung, die wir gegenüber anderen Menschen einnehmen, von denen wir nicht genau wissen, welche Zwänge und welchen sozialen Druck sie zu ertragen haben und gemäß der wir diesen Menschen naiv unterstellen, sie hätten sich an einem bestimmten Punkt in ihrem Leben durch eine andere Entscheidung als die, die sie tatsächlich getroffen haben, beispielsweise aus einer bestimmten Misere befreien – oder sich vor ihr hüten – können, in der sie jetzt stecken. Die „Philosophie des Handelns“ unterstellt also den Menschen, daß sie tun können, was sie wollen. Pierre Bourdieu berichtet in *Das Elend der Welt* über diese seuchenhaft weitverbreitete „Philosophie des Handelns“: Es geht um das Thema „Verhör“, als Beispiel hat Bourdieu ein Evaluierungsprojekt der Regierung gewählt, in dem es darum geht, wie gut das „RMI“, eine staatliche Leistung für Arbeitslose, welche dafür eine Verpflichtung zu Weiterbildungskursen auf sich nehmen müssen, sich auswirkt. Mit dem Evaluierungsprojekt ist ein unabhängiges Büro beauftragt, die empirische Datenaufnahme geschieht durch Einzelinterviews. Diese Gespräche geraten aber aufgrund des fehlenden Verständnisses der Interviewer/innen für Soziologie unweigerlich zu Verhören:

Ihren Höhepunkt erreicht die Gewaltanwendung zweifellos dann, wenn die Philosophie des Handelns, auf der jede Befragung beruht, dazu führt, daß in bestimmten Intentionen und Beweggründen das Prinzip aller Handlungen aller Akteure gesucht wird, und darüber hinaus den Akteuren unterstellt wird, sie seien Herren ihres Schicksals, wodurch die RMI-Empfänger stillschweigend zu den für ihre Notlage Verantwortlichen gemacht werden. Die „Warum?“-Fragen, die auf jede Aussage zum Verlust des Arbeitsplatzes, zur Trennung vom Partner, zum Abgang von der Schule, zur Gesundheit und zur Arbeitslosigkeit folgen, unterstellen, daß alles, was der befragten Person widerfahren ist, das Resultat einer freien Entscheidung war. So wird beispielsweise

eine Putzfrau, die die Schule bereits mit zwölf Jahren verlassen hat, gefragt: „Aus welchen Gründen haben Sie das getan?“, und es wird sogar noch präzisiert: „Weil sie es wollten oder weil Sie dazu gezwungen waren?“ Damit unterstellen sie, daß jeder seine Karriere und sein Leben ganz nach Wunsch gestalten kann.⁴⁶

Man ist nicht einfach Herr oder Frau seines Schicksals, vor allem wenn man in der Gesellschaft lebt. Diese Erkenntnis muß man sich eingehend zu Gemüte führen, wenn man darüber nachdenkt, welche Art von Eigenständigkeit das Individuum in der Gesellschaft vielleicht dennoch haben kann und wie groß diese Freiheit sein kann.

Aber umgekehrt muß man doch immer auch selber wollen, um überhaupt etwas tun oder erreichen zu können! Man muß sich als Individuum sehen können, welches das, was es tut, deshalb tut, weil es es tun will, oft auch, weil es sich dazu gezwungen sieht, aber nicht deshalb, weil es sich als zu einem bestimmten Handeln (Memoiren-schreiben) durch die Gesellschaft konditioniert sieht. Es gibt kein menschliches Leben ohne Zustimmung – radikal gesprochen, nicht einmal in dem Fall des Arbeiters, der im neunzehnten oder am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts vierzehn oder fünfzehn Stunden täglich dafür arbeiten mußte, um mit seiner Familie hungern und frieren zu dürfen: gerade sowas erledigt sich nicht von allein – es tut weh! Es gibt einfachere und kompliziertere Lösungen, man kann den Weg des geringeren oder größeren Widerstands gehen. Vielleicht zeigt das zweitere bisweilen im Rückblick, daß es weniger blanke Nerven gekostet hat als der Gleitweg, den die Gesellschaft vorgezeichnet hat; aber das ist eines jeden Einzelnen Sache.

Saint Simon hat also all seine Energie und seine Anstrengungen darein gesteckt, Memoiren zu schreiben und auf den Tod Ludwigs XIV. zu warten; eigentlich ist das doch lächerlich – er hätte seine Energie genauso gut in andere Dinge stecken können.

Das Gedankenmodell, das Elias hier als grundsätzlich für das Verständnis des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft vorschlägt, ist eines, das sich durch einen Kontrast zum naturwissenschaftlich-physikalischen Denkmodell auszeichnet, jenem Denkmodell, das wir alle schon in der Schule in uns aufnehmen, und von dem wir gewohnt

⁴⁶ Pierre Bourdieu et al., *Das Elend der Welt*. Universitätsverlag Konstanz 1997. S. 807.

sind, „ordentliche“ Erklärungen erwarten zu dürfen: Wenn wir wissen wollen, wie etwas genau funktioniert, so Elias, so tendieren wir dazu, es in alle seine Einzelteile zu zerlegen, die Funktionsweise aller dieser Einzelteile zu untersuchen und dann das Funktionieren des Ganzen aus dem Funktionieren der Einzelteile zusammensetzen. Das sei aber nur möglich, so Elias, wenn man ganz wenige Einzelkomponenten habe⁴⁷, und zwar nicht nur wegen der intellektuellen

⁴⁷ Und auch das nur, wenn diese Einzelkomponenten ausreichend determiniert sind. Hat man dagegen ein Personenspiel aus nur 2 Menschen, ergibt sich bereits nach kurzer Zeit dasselbe Problem wie bei einem Ball, der zum zehnten Mal vom Boden aufspringt – man kann nicht mehr voraussagen, wo er hinspringen wird: „Wenn man komplexen Verflechtungszusammenhängen begegnet, sucht man gewöhnlich auch sie mit Hilfe solcher Kategorien, solcher Bilder einliniger Zusammenhänge, zu erklären. Nur stellt man sich in diesem Fall gewöhnlich vor, daß es genüge, ein ganzes Bündel von kurzen einlinigen Zusammenhangsketten dieser Art als Erklärung anzusetzen. Anstatt durch eine Ursache oder einen Urheber erklärt man das zu Erklärende durch einen Haufen von 5, 10 oder vielleicht gar 100 „Faktoren“, „Variablen“, oder wie immer man es nennen mag. *Aber man versuche, diesen Typ der Erklärung auf den zwölften Zug eines Spielers in einem Zweipersonenspiel auf einer Ebene zwischen gleichstarken Spielern anzuwenden.* Wir sind geneigt, diesen Zug auf Grund der Person seines Urhebers zu erklären. Man könnte ihn vielleicht psychologisch erklären, als Ausdruck seiner großen Intelligenz, mehr physiologisch auf Grund seiner Übermüdung. Jede dieser Erklärungen könnte berechtigt sein, aber keine von ihnen ist ausreichend. Denn der zwölfte Zug in einem solchen Spiel läßt sich überhaupt nicht mehr in angemessener Weise mit Hilfe von Vorstellungen kurzer, einliniger Zusammenhänge erklären. Weder eine Erklärung auf Grund der Eigenart des einen oder des andern Spielers genügt. Dieser Spielzug läßt sich nur erklären auf Grund der vorangehenden Verflechtung der Züge beider Spieler und der spezifischen Figuration, die sich aus dieser Verflechtung ergeben hat. Jeder Versuch, diese Verflechtung allein dem einen Spieler oder dem anderen Spieler oder auch einer bloß additiven Häufung der Spieler als Urheber der Ursache zuzuschreiben, muß unzureichend bleiben. Erst die zunehmende Verflechtung der Züge im Verlauf des Spielprozesses und deren Ergebnis, also die dem zwölften Zug vorangehende Spielfiguration, kann zur Erklärung des zwölften Zugs dienlich sein. An ihr orientiert sich der einzelne Spieler, bevor er den Zug unternimmt.“ aus: Norbert Elias, *Was ist Soziologie?*, Juventa Verlag, Weinheim und München 1996, S. 102.

Bewältigung der Aufgabe des Trennens und Wieder-Zusammensetzens der Funktionen, sondern auch, weil sich mit der Anzahl der Einzelteile immer mehr Freiheitsgrade addieren würden und sich somit Unsicherheiten in den Voraussagen über das Funktionieren des Ganzen ergeben. Elias belegt das mit Beispielen aus der Spieltheorie: Schon bei einer noch relativ kleinen Anzahl von Einzelelementen ergibt sich eine so große Gesamtzahl von Möglichkeiten, wie sie aufeinander reagieren können, daß es schlichtweg unmöglich wird, eine Voraussage über das Funktionieren des Ganzen zu treffen⁴⁸; wie also wäre das dann erst bei der Gesellschaft möglich, einem Aggregat, das sich aus vielen Millionen Einzelmenschen zusammensetzt?

Es gibt aber eben doch eine Möglichkeit, meint Elias, auch derart große Einheiten verstehen zu können und zwar gibt es bestimmte Phänomene im Objektbereich der Wissenschaften, die sich dadurch auszeichnen, daß hier ein Ganzes sich auf einer höheren Integrationsstufe als jener, auf welcher seine Einzelbestandteile funktionieren, bilde und auf dieser Ebene eine eigene Logik und einen eigenen Modus des Funktionierens finde, der nicht einfach im Funktionsmodus der Einzelteile enthalten ist. Als Beispiel kann man an einen Organismus wie den menschlichen Körper denken, den man nicht gut ausgehend von den einzelnen Zellen begreifen kann, weil die einzelnen Zellen höchst funktionsteilig im Ganzen der „Gesellschaft“, die sie miteinander bilden, wirken. Sie sind so hochintegriert, daß der Alleingang einer einzelnen Zelle für den Organismus Krankheitscharakter hat (Krebs).

⁴⁸ Man vergleiche das hier Gesagte, mit der Tabelle, die Norbert Elias in *Was ist Soziologie?*, Juventa Verlag, Weinheim und München 1996, S. 107 als Veranschaulichung für die Zahl der Möglichkeiten verschiedener Beziehungen in Personenspielen mit wenigen Personen bringt. Trotz der groben Vereinfachung, es wird hier nur das Zustandekommen bzw. Nichtzustandekommen einer Verbindung gewertet, (während in Wirklichkeit eine Beziehung ja nicht statisch ist, sondern sich auch in der Zeit verändert), sieht man die Zahl der Beziehungen rasch Richtung Unendliches wachsen: 2 Personen (1 Beziehung): AB; 3 Personen (4 Beziehungen): AB AC BC ABC; 4 Personen (11 Beziehungen): AB AC AD BC BD CD ABC ABD ACD BCD ABCD; 5 Personen (26 Beziehungen) AB AC AD AE BC BD BE CD CE DE ABC ABD ABE ACD ACE ADE BCD BCE BDE CDE ABCD ABCE ABDE ACDE BCDE ABCDE; 10 Personen: 1013 Beziehungsmöglichkeiten.

Umgekehrt kann man sehr viel leichter und besser vom Funktionsganzen des Körpers ausgehend, aus dem sich viele Funktionsnotwendigkeiten jenseits der Möglichkeiten einzelner Zellen ableiten lassen, auf das Verhalten dieser Einzelzellen schließen: das Herz muß pumpen, die Verdauung funktionieren, die richtige Körpertemperatur erhalten bleiben usw.. Zu all dem müssen die einzelnen Zellen beitragen, ohne daß es ihre Sache wäre, denn das sind ja die Funktionsnotwendigkeiten des ganzen Organismus.⁴⁹

So komme man in im Verständnis gewisser Funktionszusammenhänge – und die Gesellschaft sei auch ein solcher – leichter vom Ganzen zu den Teilen als umgekehrt von den Teilen zum Ganzen einer Funktionseinheit. Nach langem Nachdenken über die spezifischen Eigenheiten der Menschengesellschaft habe ich beschlossen, Elias in diesem Punkt Recht zu geben. Man kann weitestgehend von einem gegebenen historischen Bild einer Gesellschaft auf das Verhalten und die Lebensführung von Einzelindividuen schließen, aber man kann niemals von einem einzelnen Menschen ausgehend Wesen und Funk-

⁴⁹ Norbert Elias, *Menschen in Figurationen*. Leske u. Budrich, Opladen 1995, S. 80: „Auch bei der wissenschaftlichen Untersuchung kann man dementsprechend immer weniger von den einzelnen Zellen als unabhängigen Einheiten her zu dem umfassenderen Gebilde hin denken. Statt dessen wird es zur Erklärung der Gestalt und Struktur der einzelnen Zellen mehr und mehr nötig, umgekehrt von ihrer Funktion im Triebwerk der zusammengesetzten Einheit höherer Ordnung und so von dieser selbst her zu den Einheiten niederer Ordnung hin zu denken. Zellen spezialisieren sich entsprechend ihrer Funktion im Gefüge des Organismus, dessen Teil sie sind, etwa in Muskel-, Nerven-, Gefäß- oder Epidermiszellen, ohne dabei ihre Tätigkeit für sich selbst je völlig einzubüßen. Entsprechend wächst die Bedeutung des Modells der Einheit höherer Ordnung als Moment der Erklärung von Gestalt, Struktur und Verhalten der Einheit niederer Ordnung – wie gesagt, ohne daß sie je die Bedeutung der Struktur der letzteren als Erklärungsmoment verliert.“ Zu diesem Anhängsel: Das ist klar, weil die „Einheiten niederer Ordnung“ ja mitspielen müssen, damit das Ganze funktioniert; aber das ist eben doch die Frage: Wieviel Eigenständigkeit oder wieviel *Eigencharakter* behalten die Einzelelemente gegenüber dem Ganzen, das sie bilden – und natürlich auch gegenüber dem Spezialisierungscharakter („Individualisierung“!), welchen sie vom Ganzen (als Gefäß-, Muskel- oder Epidermiszelle) erhalten, denn der kann ja nicht dem Gesellschafter zugeschrieben werden, sondern gehört zur „höheren Integrationsstufe“ der Gesellschaft.

tionieren der Gesellschaft, in der er lebt, verstehen, jedenfalls nicht in irgendeiner ihrer konkreten historischen Ausformungen. Kann man also den Einzelmenschen aus der Verfaßtheit seiner Gesellschaft heraus erklären, gewissermaßen ohne ihn selber noch genau anschauen zu müssen? Löst sich unsere Eigenheit, die wir Individualität nennen, auf in die beiden Fragen nach der gesellschaftlichen Position, die uns die Gesellschaft in einem bestimmten historischen Zustand zuweist und, zweitens, in die Frage danach, welche Charaktermerkmale und Verhaltensorientierungen die Gesellschaft für diese gesellschaftliche Position verlangt?

Der Mensch steckt also in der Gesellschaft als ein Teil von ihr, ebenso wie der Ziegelstein in der Hausmauer steckt als ein Teil des Hauses. Dann gibt es auch die Gesellschaft im Individuum, es ist auch das Ganze in jedem einzelnen seiner Teile, dadurch daß die Gesellschaft das Individuum formt, wie Elias sagt. Es gibt hier die Konzepte der „sozialen Normen“ und der „Sozialisierung“ als Anpassung an diese sozialen Normen, um das Eingefügt-Sein des Einzelmenschen in die Gesellschaft zu erklären. So gesehen ist also auch mehr Gesellschaft als Individualität im Individuum. Umgekehrt ergibt sich die Einzigartigkeit, also die Individualität, des Einzelmenschen laut Soziologie ebenfalls nur durch die Gesellschaft – und nicht aufgrund einer Eigenleistung oder Eigenschaft des Individuums selber – und zwar durch den Ort, den die Gesellschaft dem Individuum in sich zuweist. Bleibt da noch Platz für einen positiven, inhaltlich erfüllten Begriff von Individualität?

Auch innerhalb des gleichen Menschenverbandes ist das Beziehungsschicksal zweier Menschen, ihre individuelle Geschichte, niemals völlig gleich. Jeder Mensch geht von einer einzigartigen Stelle innerhalb seines Beziehungsgeflechts durch eine einzigartige Geschichte hin dem Tode zu. Aber die Unterschiede zwischen den Werdegängen der einzelnen Menschen, zwischen den Stellen und Beziehungsfunktionen, durch die sie im Laufe ihres Lebens hingehen, sind in einfacheren Menschenverbänden geringer als in reich differenzierten Gesellschaften. Und größer als dort ist dementsprechend hier auch die Individualisierung der Erwachsenen. Mag es auch bei dem heutigen Stand der Denkgewohnheiten zunächst als paradox erscheinen: Individualität und Gesellschaftsbezogenheit eines Menschen stehen nicht nur nicht im Gegensatz zueinander, sondern die einzigartige Ziselierung und Differenzierung der psychischen Funktionen eines Menschen, der wir

durch das Wort „Individualität“ Ausdruck geben, sie ist überhaupt nur dann und nur dadurch möglich, daß ein Mensch in einem Verbunde von Menschen, daß er in einer Gesellschaft aufwächst.⁵⁰

Es sind also die „einzigartige Stelle innerhalb seines Beziehungsgeflechts“ und die „einzigartige Geschichte“, die der Mensch in der Gesellschaft erlebt, woraus sich seine Individualität ergibt. Wenn nun die Gesellschaft tatsächlich in so großem Ausmaß für meine Individualität verantwortlich ist, mehr noch als das traumatische Kindheitserlebnis bei Freud, könnte man sagen, dann macht das aber doch neugierig darauf, was für eine Einheit die Gesellschaft eigentlich ist und wie menschlich es in ihr zugeht. Immerhin ist sie angeblich dazu anerkannt, aus mir ein menschliches Individuum zu machen.

Aber: kann ich die Gesellschaft eigentlich erkennen? Kann ich sie als ein Ganzes erkennen, was ja mein Anliegen sein sollte, da sich aus diesem Ganzen die gesamte Dynamik ergeben soll, mit der die Gesellschaft meine Individualität formt? Und kann ich sie als Gesellschaftsganzes in der Verlängerung meines Erlebens erkennen – als ein Seiendes auf der gleichen Seinsebene gewissermaßen? Schließlich passiert die Formung meiner Individualität durch die Gesellschaft ja in meinem Erlebensbereich.

Wir haben wohl, ein jeder Mensch für sich, eine Vorstellung von dem, was Gesellschaft für uns ist oder bedeutet, und möglicherweise hat diese Vorstellung, die wir uns von der Gesellschaft machen, ebenfalls eine Rückwirkung auf unsere individuelle Persönlichkeitsbildung. Aber wenn ich in mich hineinschaue und in mir suche, dann fällt mir eines sogleich ins Auge: Vielleicht kann es mir gelingen, mir eine einigermaßen realitätsgerechte Vorstellung allgemeiner Art von der Gesellschaft zu machen, aber eine umfassende Vorstellung von der Gesellschaft aufzubauen, das kann ich nicht schaffen. Wenn ich an die Gesellschaft denke, kann ich – aufgrund meiner Begrenztheit – das Ganze der Gesellschaft niemals erfassen, ja nicht einmal den Großteil. Eigentlich kann ich gerade mal meine Lebenswelt erfassen, das ist der Bereich, in dem ich mich alltäglich bewege. Wenn ich weiß, daß es Japan gibt, dann auch weil das in meinem Alltag in den Fernsehnachrichten vorkommt – und dann muß ich mir auch schon wieder

⁵⁰ Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987. S. 41.

eingestehen, daß ich nicht viel von Japan weiß. Meine Lebenswelt ist der größte Horizont der mir gegeben ist. Das ist eine individuelle Erkenntnis, welcher die allgemeine Haltung entgegensteht, man könne sich alles anlesen, was man wissen wolle und die eigenen Erkenntnisse beliebig erweitern. Das glaube ich aber nicht: man hat, auch im günstigsten Falle, nicht Zeit und Energie genug dafür. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist als individuelles also begrenzt, was noch eine banale Wahrheit ist, aber es ist viel begrenzter, als wir es gewöhnlich zu denken pflegen. Man kann Bücher in das Menschenleben hineinstopfen und es dergestalt gleichsam aufblasen, aber das geht nicht beliebig. Ich habe versucht, meinen Horizont und meine Lebenswelt mit soziologischen Büchern aufzublasen. Kann ich nun die Gesellschaft erfassen? Kann man die Gesellschaft überhaupt (als einzelner Mensch) erfassen, sie in *allen* ihren Details, Funktionen und Strukturen, die irgendwie von Bedeutung sind, sehen und verstehen? Mir scheint das einen Widerspruch zu enthalten. Möglicherweise, denke ich, kann DIE Soziologie die gesamte Gesellschaft in den Blick nehmen, weil an ihr doch viele Wissenschaftler beteiligt sind, sodaß jeder/e Einzelne, gleichsam als ein Teil eines riesigen wissenschaftlichen Facettenauges, durch die empirische Sammlung vieler Details des gesellschaftlichen Lebens seinen Teil zu einem Gesamtbild der Gesellschaft beiträgt. Aber könnte dieses riesige Gesamtbild dann von einem einzigen Wissenschaftler zusammengefaßt und resümiert werden? Nein, es wäre viel zu detailreich – noch das beste Bild, das er sich machen könnte, wäre jedenfalls immer eine grobe Vereinfachung.

Wenn man davon spricht, daß das Individuum und die Gesellschaft – als Teil und Ganzes – zusammengehören, so wie Norbert Elias das tut, so stellt man sich damit doch auch vor, daß der Einzelmensch in einem mehr oder weniger bekannten (aber jedenfalls kennbaren) Ganzen lebt, welches man intuitiv und von der alltäglichen Praxis her kennt und dessen Kenntnis man durch das Studium der Soziologie, die es ja noch besser wissen muß, noch vertiefen und erweitern kann, dergestalt, daß man am Ende „objektiv“ („wirklich“, „wissenschaftlich“) wissen kann, in was für einem Ganzen man da lebt und was man von diesem Gesellschaftsganzen halten kann. Wenn man dieses Ganze am Ende ausreichend gut kennt, dann kann man auch abschätzen, welche Menschen und Angelegenheiten einem in ihm begegnen können und was für eine Sorte von Charakter man selber an bestimmten Orten in

ihm werden muß. So scheint ja auch das Programm vieler soziologischer Analysen angelegt zu sein, beispielsweise wenn ich an die Analysen Bourdieus über die Kabylei oder das französische Béarn denke.

Wenn ich nun aber in mir all mein Wissen über und all meine Erfahrungen, die ich in der und über die Gesellschaft gemacht habe, versammle, dann fällt mir auf, daß ich nicht sehr viel weiß über diese Welt, in der ich lebe. Vor allem gibt es in mir kein Bild der Gesellschaft im Kleinen, welches man nur vergrößern bräuchte, um die wirkliche Gesellschaft vor sich zu haben. Worum es mir geht, ist, sich bei diesem Thema „Gesellschaft als Erkenntnisgegenstand“ vor Augen zu führen, daß man, und das gilt ja in derselben Weise für einen jeden anderen einzelnen Menschen, immer nur an einem sehr kleinen Teil der Gesellschaft teilnehmen kann, daß man auch nur einen sehr kleinen Teil von ihr überhaupt wahrnimmt, während einem alle anderen Bereiche verborgen bleiben, (ebenso wie der Leberzelle verborgen bleibt, was die Hirnzelle tut, aber auch die Funktion und der Sinn des Ganzen des Organismus bleibt ihr verborgen).

Jenen kleineren Bereich, in dem man allein lebt, kann man ausgestalten und den ein wenig größeren Bereich, den man mit jenen Mitmenschen teilt, die einem „näherstehen“, kann man vielleicht noch teilweise mitgestalten, aber weiter reicht die Macht eines gewöhnlichen Individuums nicht. Es ist umgekehrt leicht sich vorzustellen, wie die langen Arme der Gesellschaft bis in meinen privatesten Lebens- und Identitätsbereich reichen und ihn viel stärker mitgestalten, als ich als Einzelner Macht habe, um über meinen kleinen Bereich hinauszugreifen und in der Gesellschaft etwas zu verändern. (Natürlich werde ich sinnvollerweise auch viele Gestaltungsaufgaben, die mein Leben betreffen, ohnehin an die Gesellschaft abgeben: so werde ich beispielsweise nicht alle jene Dinge selber herstellen, die mir die Gesellschaft für mein alltägliches körperliches Überleben bereitstellt. Ich brauche nicht auf dem Fensterbrett Getreide züchten, wenn ich das Brot fertig im Geschäft kaufen kann; ebenso verhält es sich mit anderen Gütern körperlichen Bedarfs wie Kleidung, Wohnung, Verkehrsmittel etc., aber auch mit geistigen Gütern wie Bücher und Musik – die Vorstellung, Einsiedler zu werden, um dadurch die eigene individuelle Autonomie zurück zu gewinnen, hat von daher etwas Widersinniges, weil man durch die Unterstützung der Gesellschaft ja auch viel Freiheit und Möglichkeiten für sich gewinnen kann. Als

Klausner müßte ich hingegen die meiste Zeit meines Tages damit verbringen, die Dinge für mein bloßes körperliches Fortbestehen zusammenzubekommen, ich würde also meinen Freiraum an das Reich der Notwendigkeit verlieren. Aber mit all dem, was die Gesellschaft für mich bereitstellt und mir anbietet, greift sie sicherlich sehr stark in die Ausgestaltung des Einzellebens ein, viel stärker als umgekehrt der Einfluß auch des mächtigsten Einzelmenschen auf die Gesellschaft sein kann. Man kann also vieles, das den Einzelmenschen betrifft und das bis in den privatesten Bereich seiner Lebensführung gehen kann, auf der Seite der Gesellschaft buchen.)

Mich fasziniert daran die „ontologische“ Seite. Meine Aufmerksamkeit richtet sich also jetzt nicht so sehr auf die langen Krakenarme der Gesellschaft, auf die Reichweite, mit der die Foucaultsche Macht in mein Leben eingreift, sondern auf etwas anderes: die Gesellschaft bringt mir eine solche Fülle an Dingen und Kenntnissen, sie bringt eine solche Fülle und Vielfalt an „Welt“ oder „Sein“ hervor, daß der Einzelmensch dagegen mit den paar Einfällen, die er bestenfalls haben kann und den Dingen, die zu tun ihm seine Zeit und Kraft erlauben, sich sehr armselig ausnimmt. Die menschliche Gesellschaft hat für uns eine solche Fülle und Vielfalt an Seiendem hervorgebracht, daß wir gar nicht alles überblicken und wissen können. (Es ist anzunehmen, daß die Gesellschaft schon deswegen, weil sie eine solche Fülle an Dingen hervorgebracht hat und dadurch Welt für uns konstituiert, auch eine sehr starke Bedeutung, ein sehr starkes, überwältigend großes Sein für uns Menschen darstellt.)

Es ist vor allem dieses Charakteristikum, jene Fülle an „Welt“ und „Sein“, die die Gesellschaft hervorbringt, und die die Gesellschaft in gewisser Weise selber ist – die Gesellschaft ist ja selbst, was sie hervorbringt⁵¹ – und diese Fülle an Seiendem, dieses „große Sein“ der Gesellschaft macht es dem Einzelmenschen natürlich schwer, sich ihr gegenüber einen eigenen Standpunkt aufzubauen, ja überhaupt zu ei-

⁵¹ Bei Luhmann ist in diesem Zusammenhang von „Komplexität“ die Rede; ich rede hier aber davon, daß diese Fülle überhaupt da ist (und wir uns nicht vorstellen könnten, daß sie nicht da wäre) und nicht nur davon, daß das alles sehr komplex und schwer zu verstehen ist. Sondern davon, daß die vielen Dinge, die es gibt, weil sie von anderen Menschen gemacht worden sind, sich dem Einzelmenschen als etwas von ihm Unterschiedenes gegenüberstellen und für ihn „Welt“ konstituieren.

ner Selbstgewißheit und Selbstsicherheit als eigenständiger Einheit zu kommen.

Ich kann bei der Frage, ob es sich beim Verhältnis von Individuum und Gesellschaft um ein Teil/Ganzes-Verhältnis handelt zu keiner eindeutigen Beantwortung kommen. Immerhin scheint das Teil/Ganzes-Verhältnis als Denkfigur eine recht brauchbare Kontrastfolie abzugeben, die das Nachdenken zu einer Vielzahl von anderen Fragen weiterleitet. So deutet sich im Beispiel des Herzogs von Saint Simon die Frage an, ob das Individuum als Teil der Gesellschaft, das heißt, wenn es im gesellschaftlichen Spiel einfach mitspielt, nicht gar zu lächerlich aussieht. In Bourdieus Beispiel mit dem RMI deutet sich die Frage an, welches Bild wir uns von der menschlichen Freiheit innerhalb der Gesellschaft machen können: denn vielleicht ist es in Wirklichkeit eine Falle, wenn man versucht, sich an die Gesellschaft anzubiedern, weil man sich gerne als ein Teil von ihr sehen möchte; am Ende dieses Strebens steht vielleicht ein unpersönliches Interview, in welchem ein ignoranter Befrager mir mittels der „Philosophie des Handelns“ implizit selber die Schuld für mein Unglück zuweist, das ich in der Gesellschaft erlitten habe. In beiden Beispielen aber sieht das Teil-Sein des Individuums sehr unvollkommen aus oder sagen wir: wenig nennenswert. Ich meine damit, ich rede ja auch nicht vom einzelnen Regentropfen als einem Teil des Gewitters, in dieser Hinsicht kann ich den Regentropfen nicht ernst genug nehmen, daß er Gewitterteilstatus bekommt. Es deutet sich also wieder die Perspektivenfrage an: Wenn wir Menschen uns nicht selber als ernst zu nehmende Teileinheiten der Gesellschaft sehen können, dann verhält es sich vielleicht so, daß wir Teile der Gesellschaft nur aus der Perspektive der Gesellschaft sind; und diese bestimmt unseren Teil-Status, wie sie ihn brauchen kann. Das deutet sich in Elias´ Vergleich mit dem Organismus an: Zelle und menschlicher Körper stehen schon in einer Teil-Ganzes-Beziehung, aber in einer solchen, in welcher der Schwerpunkt, ja die ganze Ausrichtung der Beziehung auf das Ganze des Organismus hin angelegt ist. Ein Eigengang der einzelnen Zelle hätte gar Krankheitscharakter (Krebs). Ebenso verhält es sich auch, auch wenn es gar nicht so aussieht, wenn man sich Elias´ Beschreibung der Individualität als „einzigartige Stelle im Beziehungsgeflecht“ der Gesellschaft ansieht: die Teil-Ganzes-Beziehung ist absolut gesellschaftslastig. Eine solche Beschreibung von Individualität hat keinerlei Eigenwert und kei-

nen eigenen Inhalt mehr: sie bezeichnet ja nur eine Position, einen Punkt in der Gesellschaft. (Demgemäß kann dann die komplexe Gesellschaft auch mehr verschiedenartige Individualisten entwickeln. Denn es gibt in ihr mehr und spezialisiertere Berufe, und ein jeder dieser Berufe läßt, frei nach Durkheims Werk über die Arbeitsteilung, eine eigene Individualität entstehen.)

Die Problematik des Teil-Seins von Individuen in der Gesellschaft führt die Fragen nun auf die andere Seite der Sache, nämlich dahin, was für ein Ganzes eigentlich die Gesellschaft ist? Diesen Fragekomplex habe ich mit der Frage danach begonnen, ob man die Gesellschaft als Ganzes überhaupt erkennen könne, denn das stellt ja doch irgendwo den Kern aller Soziologie dar: nämlich daß man erkannt hat, daß die Gesellschaft ein Ganzes sei – und daß sich ausgehend davon vielerlei (auch die Charaktereigenschaften des Individuums) erklären lasse. Darauf habe ich als vorläufige Antwort gegeben, daß sich die Gesellschaft als ganze jedenfalls in ihrer Fülle von Daten und ihrem Detailreichtum nicht „sehen“ läßt. Viele Wissenschaftler können viele empirische Studien machen, aber der eine Theoretiker kann dann doch wiederum nur ein sehr vereinfachtes Bild von der Gesellschaft zeichnen. Dadurch wird schon wieder die nächste Frage angedeutet, welche ein wirklich „große“ Frage ist, nämlich die Frage danach, auf welcher ontologischen Ebene sich das Gesellschaftsganze überhaupt formt: Wenn wir uns noch einmal das Beispiel mit dem Organismus vor Augen führen, dann ist der ganze Organismus nicht einfach die Erweiterung des Lebensraums der Darmzelle, es ist ja auch nicht der ganze Organismus ein einziger großer Darm. Im Gegenteil, der Gesamtgeschehenszusammenhang des Organismus ist ein für die einzelne Darmzelle völlig fremder (unbekannter) und fremdartiger: als in einer Lebenswelt lebend lebt die Darmzelle nicht im Gesamtorganismus, sondern nur in einem Teil desselben. Es könnte sich nun im Falle der Gesellschaft so ähnlich verhalten, daß das Ganze der Gesellschaft seinen Zusammenhang auf einem völlig anderen ontologischen Niveau bildet als dem, auf dem der Einzelmensch lebt. Das hieße dann, daß die Gesellschaft nicht die Erweiterung unserer Lebenswelt ist, sondern was ganz anderes. Weiters würde es bedeuten, daß sich die Gesellschaft nicht mit dem Maß des Menschen oder mit einem aus der Lebenswelt des Individuums entstammenden Maß messen läßt, sondern nur mit dem Maß ihrer eigenen internen Funktions-

notwendigkeiten. Und drittens ergibt sich für uns Darmzellen in diesem Organismus der Gesellschaft auch dann, wenn wir als Wissenschaftler die Gesellschaft erkennen wollen, die Frage, ob uns unsere Beschränktheit (weil wir trotzdem Einzelmenschen bleiben) nicht bei der Erkenntnis der Gesellschaft ein Bein stiehlt, beziehungsweise stellt sich die Frage, was das überhaupt für ein „Erkennen“ sein soll, falls es der Fall sein sollte, daß zwischen dem, was wir über die Gesellschaft erkennen und wissen können und der Realität, in der wir leben, ein absoluter Bruch und ein unüberwindbarer Abgrund liegen.

Welche Realität erklärt uns die Soziologie als Gesellschaft?

Für Norbert Elias beginnt soziologisches Verstehen damit, daß man den gesamten „Verflechtungszusammenhang“ der zur Gesellschaft verwobenen Individuen betrachtet. Um die Handlungsweise des Einzelnen in einem solchen Geschehenszusammenhang verstehen zu können, genügt es nun einfach nicht mehr, seine Antriebe und Motive zu kennen, weil er ja mit jeder seiner Taten auf eine komplexe Situation reagiert. Die Kenntnis der Situation, in der der Einzelne steckt, ist für das Verstehen seiner Handlungen bereits weit erhellender als die seines Wollen; damit versteht man allerdings vorerst nur seine Perspektive besser. Wenn man auch noch wissen will, wie die Situation selber entstanden ist, in der ein einzelnes Individuum sich vorfindet, und wie sie in ihrem gesamten Ausmaß aussieht, dann muß man den gesamten gesellschaftlichen Zusammenhang betrachten, aus dessen Dynamik heraus sie sich entwickelt hat.

Ich frage mich aber, ob man mit dieser soziologischen Vorgehensweise, die darin besteht, vom Gesamtgeschehniszusammenhang her auf den Einzelnen oder die einzelne Handlung hin zu schließen, die Fülle, Vielfalt und Komplexität, die die Gesellschaft ausmacht, zwar schon bemerkt und in pragmatischer Weise in das Bild, das man sich von der Gesellschaft macht, miteinrechnet, sie aber in Wirklichkeit nicht doch überspringt? Man gibt also ein Funktionsprinzip für das Ganze (z.B. der Wirtschaft) an (z.B. das Konkurrenzprinzip) und erklärt alle Einzelgeschehnisse ausgehend von diesem einen Funktionsprinzip. Nun besteht zwar „Erklären“ immer darin, daß man vieles durch wenig erklärt: für *viele* Äpfel oder andere Gegenstände, die fallen, hat Newton *ein* Fallgesetz gefunden. Die Vereinfachung hat eine gewisse Berechtigung, zum einen natürlich ausgehend von der Beschränkung unserer Erkenntnisfähigkeit – wir müssen immer vereinfachen, um etwas Komplexes verstehen zu können. Vom Erkenntnisgegenstand her ist die Erklärungsvereinfachung aber nur dann gerechtfertigt, wenn die Komplexität nicht selber eine wesentliche Eigenschaft des Erkenntnisgegenstandes ist. Wenn die Gesellschaft also wesent-

lich aus Strukturen, Funktionen, Institutionen, Verwandtschaftsbeziehungen, Sitten und sozialen Normen, mit einem Wort jenen paar Kategorien besteht, mit welchen sie uns die Soziologie erklären will, nicht aber aus ihrer Komplexität selber, dann kann man von der Komplexität absehen und zu diesen wenigen Erklärungskategorien zurückkommen. Wenn die Gesellschaft aber auch wesentlich in der Fülle, Vielfalt und Komplexität ihrer Erscheinungen besteht, dann müßte man diese Fülle, Vielfalt und Komplexität in einem dem Erkenntnisgegenstand angemessenen Verstehensversuch mit zu sehen versuchen. Das aber kann auch die Wissenschaft der Soziologie mit Hilfe von vielen Wissenschaftlern und vielen empirischen Untersuchungen nicht einmal annähernd erreichen. Oder anders gesagt: ich denke, daß das, was die Soziologie als „Erkenntnis der Gesellschaft“ anzubieten hat, aus den genannten Gründen immer nur eine recht arge Abstraktion und grobe Vereinfachung dessen sein kann, was in der Wirklichkeit wesensmäßig in einer Komplexität und Unübersichtlichkeit besteht, die sich vor jedem Erklärt-Werden (Komplexitätsreduktion) und Überschaubarwerden verschließt.

Mein Anliegen ist zu erklären, daß es sich beim soziologischen Verstehen der Gesellschaft um kein „direktes“ Verstehen des Erkenntnisobjekts handelt; weder Norbert Elias noch irgendein anderer Soziologe kann letztlich zu einem wirklich vollständigen Verständnis der Gesellschaft kommen, denn das würde ja bedeuten, *alles* über die Gesellschaft wissen zu müssen: Ich stelle mir das gewissermaßen so vor wie Jorge Luis Borges, der in einer seiner Kurzgeschichten davon träumt, eine Landkarte zu zeichnen, die so groß ist wie das entsprechende Land, das sie beschreibt – das wäre dann eine ganz genaue Beschreibung, eine Beschreibung im Maßstab eins zu eins. Die menschliche Gesellschaft können wir aber nicht im Maßstab eins zu eins sehen: wir müssen schon vereinfachende Theorie-Konstrukte zwischen uns und den Erkenntnisgegenstand schalten, damit wir das Gesellschaftsganze überhaupt in den Blick bekommen können – sobald wir aber das tun, müssen wir auch von den Individuen abstrahieren, die Menschen vereinfachen. Die Idee von Norbert Elias, daß das Gesellschaftsganze einen Funktionszusammenhang bilde, von dem seine Einzelteile abhängen – ebenso wie die einzelne Zelle vom ganzen Organismus abhängt – scheint mir eine solche theoretische Vereinfachung zu sein. Demgegenüber scheinen wir alle aber immer zu

meinen, die Soziologie studiere und erkenne die Gesellschaft selber, also im Sinne eines Sehens im Maßstab eins zu eins beziehungsweise im Sinne eines Viel-, Mehr- und möglichst Alles-Wissens über die Gesellschaft.

Warum mache ich mir solche Gedanken? Es scheint sich hier um ein sehr allgemeines Verständnis von „Verstehen“ oder „Wissen“ zu handeln, das wir auch in den Bereich der Soziologie einbringen: Die Menschen scheinen zu glauben, daß man eine Sache gut kennt, wenn man sie genau kennt, oder daß man viel über eine Sache weiß, wenn man viele Einzelheiten über diese Sache weiß. Wenn man Norbert Elias folgt, so wie ich das bisher gemacht habe, so scheint soziologisches Erkennen aber gerade umgekehrt vor sich zu gehen: Soziologie ist die Erkenntnis, daß man nicht von den Einzelheiten zum Gesamtbild kommen kann, weil die einzelnen Einzelteile zu wenig aus sich selbst heraus aussagen, weil sie in ihrer Addition bald zu komplex werden, sich zu viele Möglichkeiten ergeben und weil sich die Freiheitsgrade addieren, sodaß man bald schon keine Voraussage mehr treffen kann. Das scheint grundsätzlich für alle Sozialwissenschaft und alle Sozialwissenschaftler zu gelten: Soziologie besteht ja immer darin, daß man als Erklärungsinstanz für ein Handlungsgeschehnis die größere Einheit des Sozialen ansetzt, denn würde man die kleinere Einheit der individuellen Antriebe und Motive ansetzen, so hätte man es ja mit Psychologie zu tun. Es scheint aber kein allgemeines Verständnis unter den Menschen dafür zu geben, daß das eine völlig andere Form des „Verstehens“ und „Wissens“ einer Sache ist als die uns herkömmlich vertraute. Wir glauben immer noch, daß der Soziologe *mehr* über die Gesellschaft weiß als wir: das tut er natürlich schon, (weil er sich mehr mit ihr beschäftigt hat), ich glaube aber, daß er nur graduell und quantitativ mehr wissen kann – er kann mehr Einzelheiten über die Gesellschaft wissen, aber es ist niemals so, daß sich aus diesen Einzelheiten gemeinsam mit einer wissenschaftlichen Theorie ein völlig anderes höherstehendes und wahreres Gesamtbild ergeben würde als dasjenige, das der gewöhnliche Nichtwissenschaftler mit sich herumträgt.

Aber manche Soziologen rekurrieren als Beweis für die Qualität ihrer Gesellschaftserkenntnis nicht nur auf den Erklärungswert ihrer Theorie, sondern auch auf die Menge und wissenschaftliche Redaktion der von ihnen vorgetragenen empirischen Daten. Zu ihnen gehört bei-

spielsweise Pierre Bourdieu, dessen Ansatz grundsätzlich ja darin zu bestehen scheint, daß man in der sozialwissenschaftlichen Untersuchung *alles* mit einbeziehen müsse, daß man auch auf das kleinste Detail achten, alles zählen und am Ende dasjenige auswählen müsse, das einen Erklärungswert im Gesamtbild aufweist. Ist das nur die Tautologie des: Je mehr man weiß, desto mehr weiß man eben? Oder ist es das akademische Spiel, in dem man die eigenen Berufskollegen nach dem Schema ausspielt: wenn man etwas nicht ganz genau, mit allen seinen Implikationen weiß, dann darf man es nicht als Wahrheit behaupten? Es scheint tatsächlich eine Angewohnheit von Bourdieu zu sein, seine Gegner auf diese Weise auszustechen, wenigstens in den wissenschaftlicheren Büchern. (Neuerdings schreibt er ja eher politische.) Inwieweit sich das Konzept des Alles-Wissens in der praktischen wissenschaftlichen Arbeit auch umsetzen läßt, habe ich mich beim Lesen Bourdieus immer wieder gefragt. Beispielsweise um zu bestimmen, ob Heidegger ein Nazi war oder nicht, ist nach Bourdieu alles folgende vonnöten:

Es ginge im vorliegenden Fall also um nichts mehr und nichts weniger als um die umfassende Rekonstruktion der Struktur des philosophischen Produktionsfeldes – einschließlich der Geschichte, aus der sie hervorgeht –, der Struktur des universitär-akademischen Feldes, die der Professorenschaft ihre „Landschaft“, wie Heidegger zu sagen beliebt, wie auch Funktion zuweist, die Struktur des Macht-Feldes, worin die zeitgenössische wie künftige Stellung der Professoren ihre Bestimmung erfährt, und so immer weiter bis hin zur Rekonstruktion der gesamten Gesellschaftsstruktur Deutschlands während der Weimarer Republik. Man braucht sich nur den Umfang dieses Unternehmens vor Augen zu führen, um sogleich voraussagen zu können, daß die wissenschaftliche Analyse zwangsläufig die geballte Kritik ebenso der Hüter der Form, die jeden anderen Zugang zum Werk als dessen immanente Betrachtung als Sakrileg oder als vulgär verdammen, wie auch derer auf sich ziehen wird, die, im Wissen darüber, was „in letzter Instanz“ zu denken sei, keine Mühe haben werden, sich *in Gedanken* an das Ende der Analyse zu versetzen, um von dort die unvermeidlichen Beschränkungen einer jeden Analyse *in actu* zu denunzieren.⁵²

⁵² Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988. S. 14-15.

Man braucht sich wirklich nur „den Umfang dieses Unternehmens vor Augen zu führen“, das mit Sicherheit hunderte Wissenschaftler ihr ganzes Leben lang beschäftigen wird, wenn sie es einigermaßen ordentlich machen wollen, und man wird erblassen vor Pierre Bourdieu, der anscheinend in der Lage ist, solcherart Untersuchungen durchzuführen. Nur er, kann man weiter schließen, ist daher auch der einzige, der als kompetent zu erachten ist, um zu bestimmen, ob Heidegger nun wirklich ein Nazi gewesen ist oder nicht.

Im Prinzip stimmt die Tautologie ja auch im Fall der Gesellschaft: Je mehr man über die Gesellschaft weiß, desto mehr weiß man eben über sie, desto genauer kennt man sie und desto besser kann man über sie Auskunft geben. Alles, also die *ganze* Wahrheit über die Gesellschaft zu wissen, würde in diesem tautologischen Schema tatsächlich bedeuten, *alles* über die Gesellschaft zu wissen, alle Details zu kennen. Aber kann man sich das eigentlich vorstellen – alles über die Gesellschaft zu wissen?

Das ist im Grunde die naive Erkenntnishaltung, die wir auch im alltäglichen Leben praktizieren: Wenn wir nicht wissen, wie etwas funktioniert, dann versuchen wir *mehr* über diese Sache zu erfahren. Wenn wir dann alles über diese Sache wissen, dann sind wir sehr stolz auf uns, denn wir wissen ja jetzt viel, und nun können wir ein Buch schreiben. (Der Umkehrschluß ist der, daß die Leute meinen, daß diejenigen, die Bücher schreiben, wohl viel wissen müssen.)

Mir scheint es ziemlich evident zu sein, daß dieses epistemologische Programm des immer genaueren und immer Mehr-Wissens in der Betrachtung der Gesellschaft nicht funktioniert – trotz eines so angesehenen Fürsprechers wie Bourdieu. Ich glaube auch – mit Norbert Elias – gezeigt zu haben, daß die Idee des soziologischen Erkennens an sich eine ganz andere war: am Anfang des soziologischen Erkennens stand die Frage: wie können wir mit überkomplexen undurchschaubaren Erkenntnisgegenständen fertig werden? Und die Antwort, die sich am Horizont abzeichnete, war die, daß man sagte: Wir müssen die Komplexität nicht ganz auflösen und die Undurchsichtigkeit nicht völlig durchdringen, denn wir können sie überspringen. Dadurch daß uns das Funktionieren des Ganzen zusätzliche Anhaltspunkte gibt, können wir die Ausrichtung eines Einzelnen in diesem Ganzen erklären, ohne notwendig über alle Informationen über dieses Einzelne verfügen zu müssen. Selbst der Sozialwissenschaftler, der im Vergleich

zum Normalmenschen viel weiß über die Gesellschaft, kann also absolut gesehen eigentlich nur sehr wenige Einzelheiten über die Gesellschaft wissen. Die Distanz zwischen dem, was man höchstens wissen kann und dem, was es zu wissen gäbe, ist aber so groß, daß man davon ausgehen kann, daß jedenfalls diejenige Soziologie, die sich nicht nur auf Milieustudien beschränkt, sondern in der Erkenntnis der gesamten Gesellschaft ihr Ziel sieht, die Sache vom Ganzen her angehen muß.

Ein soziologisches Verstehen wäre also etwas anderes als unser naives Immer-mehr-über-eine-Sache-wissen-Wollen. Das Verstehen der Gesellschaft als einem Ganzen (von dem man nicht alle Einzelheiten kennen kann) ist eher wie das Verstehen eines Modells, ein in der Wissenschaft an sich sehr gebräuchlicher Vorgang, nur daß man eben anscheinend im Fall der Soziologie meint, daß die Gesellschaft höchstselbst gesehen und beschrieben werde, während man ansonsten immer darauf bedacht ist zu wissen, ob man gerade die Realität oder ein Modell betrachtet. Es handelt sich in der Soziologie zwar um keine anschaulichen und materialen Modelle, so wie man im Physikunterricht die Brownsche Molekularbewegung mit Hilfe von Medizinbällen darstellt, sondern um theoretische und sprachlich ausgeführte Modelle, bestehend aus Gedanken, Hypothesen und Folgerungen – bei umfassenden Gesellschaftsdarstellungen gewöhnlich in Form von mehr als tausend Seiten starken Büchern⁵³ – aber diese Bücher beschreiben nicht, im Gegensatz zum allgemeinen Glauben, die Gesellschaft selber, sondern bauen nur Theorie-Modelle über die Gesellschaft auf. Diese Modelle der Gesellschaft versuchen zwar mit der Realität Kontakt zu halten, indem sie die Ergebnisse empirischer Sozialforschungen, so weit das möglich ist, verarbeiten und in die Theoriebildung miteinzubeziehen, aber es wären „Modelle“ der Gesellschaft grundsätzlich nicht möglich, so dicke Bücher man auch schreiben mag, ohne die gesellschaftliche Fülle und Komplexität ganz gewaltig zu reduzieren.

⁵³ Z.B. Niklas Luhmanns *Die Gesellschaft der Gesellschaft*: 1164 Seiten; Jürgen Habermas: *Die Theorie des kommunikativen Handelns*: 1175 Seiten; Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*: 918 Seiten; Georg Simmel: *Soziologie*: 1051 Seiten; Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*: 910 Seiten usw. – so sehen die Modelle der Soziologie aus

Worauf meine Argumentation hinausläuft, ist also, um es zu wiederholen, daß ich aus der Tatsache, daß man aus dem einzelnen Stein nicht schließen kann, wie das Haus als Ganzes aussieht oder daß man vom Einzelmenschen nicht auf die konkrete Ausgestaltung der Gesellschaft schließen kann, folgenden weiteren Schluß ziehe: der kleine Mensch ist (auch als Wissenschaftler) auf seine eigene kleine Welt, (jener Welt, die er wirklich erkennen kann), beschränkt, während die Gesellschaft die Grenzen dieser kleinen Verständnis- und Erkenntniswelt durch ihre Größe und Komplexität bei weitem sprengt. (Ebenso wie die Darmzelle auf ihren Darm beschränkt ist, und es ihr unmöglich wäre, den ganzen Organismus zu erkennen.)

Wenn die Soziologen sich dennoch Methoden zurechtlegen und Mittel und Wege finden, um die Gesellschaft als Ganzes besser zu verstehen, so ist das ein anderes „Verstehen“ als was wir herkömmlich unter „Verstehen“ führen, nämlich ein Kennen und uns Zurechtfinden in einem rational verständlichen Raum. Von daher sollten wir nicht glauben, daß die Soziologen mehr über die Gesellschaft wissen als Nicht-Soziologen – das tun sie zwar schon, weil sie sich hauptberuflich mit der Gesellschaft beschäftigen; aber sie wissen nicht im Sinne eines Fachwissens, demgegenüber jedes Laienwissen zum Schweigen verdammt ist, sie wissen nicht im Sinne des genauen und exakten Wissens, das uns aus dem naturwissenschaftlichen Bereich her bekannt ist. Im Gegenteil, das soziologische Erkennen besteht ja gerade darin, das laienhafte Erkennen, welches von der Erkenntnis des ganz Kleinen ungeduldig absieht und zu den größeren Einheiten vorprescht, zum Prinzip zu erheben: sie wollen ja das Einzelne aus dem Ganzen erklären und nicht umgekehrt – so wie wir das von den Naturwissenschaften gewohnt sind – das Ganze aus dem Einzelnen.

Man könnte dieses Verstehen der Gesellschaft als das Verstehen des Funktionierens eines Modells bezeichnen, so wie ich das gerade vorgeschlagen habe, denn man kann ja die Funktionsprinzipien dieses Ganzen vorerst nur einmal ins Blaue hinein ansetzen, um später im Rückschluß auf empirische Untersuchungen festzustellen, ob die Annahme auch etwas mit der Realität zu tun hat. Man setzt die Funktionsprinzipien des Ganzen ja nicht an, weil man sie schon erkannt hat, sondern man setzt sie probenhalber an, um damit die Gesellschaft zu erkennen. Wie immer der Sozialtheoretiker es angeht, er hat niemals die Gesellschaft selber direkt vor sich, sondern muß sich ein Gesell-

schaftsmodell bauen, um überhaupt etwas zu sehen. Das ist es, worauf ich hinauswill: eine Gesellschaftstheorie ist nicht, obwohl es das vom Wortgebrauch her auch bedeuten könnte, eine Schau der Gesellschaft, sondern sie ist ein Hilfsmittel, welches sich der Sozialtheoretiker baut, um überhaupt etwas als Gesellschaft in den Blick zu bekommen.

Sollte man aber mir gegenüber darauf bestehen, daß in den soziologischen Werken schon die wirkliche Gesellschaft gemeint sei, der man erkenntnismäßig näherkommen möchte, so muß man zumindest zugeben, daß dazu eine Perspektive vonnöten ist, die um vieles größer ist als die des einzelnen Menschen, um die Gesellschaft überhaupt in den Blick bekommen zu können.

Genau dieser Gedanke hat sich mir beim Lesen soziologischer Werke immer wieder aufgedrängt. Ich fragte mich: *welche Realität beschreiben mir diese Wissenschaftler eigentlich?* Diese Frage erhielt immer neue Aktualität, wenn mir schien, daß in der Beschreibung von konkreten lebensweltlichen Bedingungen oder von bestimmten Handlungsmöglichkeiten von den Individuen abgesehen werden mußte, um das Ziel einer überzeugenden Beschreibung der Gesellschaft erreichen zu können. Ungewöhnliche Ausnahmesituationen, die in der Beschreibung des Ganzen höchstens als Ausnahmen hätten fungieren können, vor allem aber die Freiheit des Einzelmenschen, muß in der Soziologie immer wieder wegerklärt werden. Warum ist das so? Etwa deswegen weil der Einzelmensch in der Gesellschaft tatsächlich in sehr geringem Maße frei ist? Das ist freilich wahr, vor allem aber muß die menschliche Freiheit deshalb wegerklärt werden, weil ja das Ziel der soziologischen Beschreibungen ein anderes ist: es geht den Soziologen ja nicht um die Freiheit oder Unfreiheit des Einzelmenschen, sondern um eine möglichst gute Beschreibung der Gesellschaft. Ich fand also die Vermutung gerechtfertigt, daß die soziologische Perspektive auf die Gesellschaft eine so große und umfassende und eine so distanzierte ist, daß der Einzelmensch und seine kleine Lebenswelt zu klein werden und nicht mehr in ihrer ganzen Ausgestaltetheit gesehen werden können.

Kenntnisse von etwas sind nun aber für uns Menschen solche durch ihren Bezug auf Bekanntes. Wir meinen, die Soziologen wüßten mehr über die Gesellschaft, in der wir leben; wir glauben, sie wüßten mehr über eine uns im Ansatz bekannte Lebenswelt. Die Gesellschaftsmodelle der Soziologie jedoch scheinen eine *ganz andere Realität* zu be-

schreiben, die nichts mit dem zu tun hat, was wir uns als Gesellschaft denken, wir brauchen sie also eigentlich nicht darum zu beneiden.

Wir trennen gewöhnlich nicht verschiedene Realitäten des Wissens, aber ich glaube, wir sollten es tun, vor allem in einer Zeit wie der heutigen, in welcher, aufgrund der Hochachtung vor dem Fachwissen immer wieder Leute auftreten, welche aufgrund ihres Wissens als die für unsere Probleme kompetenten und zuständigen Personen ausgegeben werden. Dergestalt treten für das Fachgebiet des Sozialen die Soziologen als die Zuständigen auf, und niemand zweifelt an ihrer Zuständigkeit für diesen Bereich. Dieser Haltung entspricht eine Vorstellung, derzufolge es nur eine, uns allen gemeinsame Realität gäbe, in welcher nebeneinander die verschiedenen Wissensgebiete verstreut sind, und ihnen entsprechen die einzelnen Wissenschaftszweige. Im Wissensbereich des Gesellschaftlichen aber sind die Soziologen die Spezialisten. Dieser Vorstellung möchte ich widersprechen, indem ich sage: Die Wissenschaft erforscht gewöhnlich eine Realität, aber wir Menschen leben in anderen und in davon unterschiedenen Realitäten.

Beispielsweise legen wir uns gewöhnlich keine Rechenschaft darüber ab, daß solches Wissen wie das naturwissenschaftliche Wissen oft sehr weit von lebensweltlichem Wissen entfernt ist. Oft handelt es sich um ein Wissen, mit dem nur ganz wenige Menschen auf der Welt etwas anfangen können, indem sie große, teure Maschinen verwenden und gewissermaßen in der Erkenntnis von solcherart Gegenständen ihre Arbeitstage verbringen. Aber es ist nicht nur so, daß dieses Wissen nur von ganz wenigen Menschen gewußt wird, während es prinzipiell alle Menschen wissen könnten, wenn es sie nur interessierte, sondern solches Wissen liegt einfach oft sehr weit entfernt vom Wissensuniversum des mehr oder weniger gebildeten und interessierten Weltbürgers – oder mit anderen Worten: von der Realität, in der er lebt. Der Grund für diese Abseitslage solchen Wissens in bezug auf die menschliche Wissenswelt, auf das, was wir gewöhnlich Weltbild nennen, liegt ganz einfach darin, daß es sich oft um Kenntnisse handelt, die nichts mit dem Menschen direkt zu tun haben, sondern nur beispielsweise ein sehr spezielles physikalisches Phänomen mit einem sehr speziellen anderen physikalischen Phänomen verbinden. So sagt man beispielsweise beim Licht, daß es sich manchmal so verhält wie eine Welle und manchmal so wie ein Teilchen. Wenn man mit dem Prisma die Farben des Lichts im Lichtspektrum aufgeteilt sieht,

kann man dieses Phänomen der Farben mit der Wellenförmigkeit von Licht erklären; wenn das Licht hingegen auf dem Fotopapier einen Eindruck hinterläßt, so geht das nicht ohne gewisse Teilchenqualitäten. Mich veranlaßt so etwas nun immer wieder zurückzufragen, wie das „Verstehen“ oder der Eindruck des Verstehens solcher Phänomene in uns bewirkt werden. Die einzige Antwort, die mir dazu einfällt, ist dann aber doch immer wieder nur die, daß „Verstehen“ bedeutet, die Verbindung zu etwas lebensweltlich Bekanntem herzustellen: wir kennen in unserer Lebenswelt „Teilchen“ und wir kennen „Wellen“. Nun sehen wir beim Licht aber weder dessen Teilchenhaftigkeit noch seine Wellenhaftigkeit. Gewöhnlich (lebensweltlich) nehmen wir vom Licht nur die Phänomene Helligkeit und, so jemand nicht farbenblind ist, Farbe wahr. Die anderen genannten Qualitäten begegnen uns im Alltagsleben – besser müßte es wohl heißen: im „erlebten Leben“ – nur über den Umweg der Technik (z.B. 3D-Brille oder Fotografie). Es geht mir nicht darum, die Wahrheit dieser Erkenntnisse der Physik zu bestreiten, sondern darum, darüber hinausgehend zu fragen, inwieweit diese Erkenntnisse auch in meiner erlebten Wirklichkeit vorkommen? Das Wissen von der Wellen- und Teilchenförmigkeit des Lichts kommt in meiner Wirklichkeit aber bloß als schulisches Physikstundenwissen vor – und sonst nicht. Aber das muß man sich eben einmal klarmachen: es gibt zwischen mir und diesem Wissen eine Distanz, die kleiner oder größer sein kann. Immerhin kommt dieses Wissen über das Licht als Gewußtes überhaupt in meiner Wirklichkeit vor.

Wie aber kommt die Gesellschaft als wissenschaftlicher Erkenntnisgegenstand in der (erlebten oder gewußten) Wirklichkeit der Menschen vor? – Und welche Distanz liegt zwischen dem, was die wissenschaftliche Erkenntnis weiß oder wissen könnte und unseren individuellen (lebensweltlichen oder dem Einzelmenschen – auch dem Wissenschaftler – überhaupt möglichen) Vorstellungen darüber, was Gesellschaft ist? Bei Dingen, wie dem Licht oder auch bei beliebig anderen, ist diese Differenz ja unproblematisch: Man erzählt uns halt im Physikunterricht, daß den Farben bestimmte Wellenlängen entsprechen und erzeugt in uns den Eindruck, daß es Farben eigentlich „in Wirklichkeit“ gar nicht gibt, sondern daß sie eigentlich diese Wellenlängen *sind*, aber wir lassen uns trotzdem in unserem lebensweltlichen Erkenntnisuniversum nicht erschüttern, wir erkennen die Farbe „grün“ hartnäckig weiterhin bloß als „grün“ und kümmern uns nicht darum,

welche Wellenlänge dem entsprechen würde. Bestimmte Dinge liegen prinzipiell außerhalb unseres eigentümlichen Seins-Bereichs, sie können so oder auch anders sein und es macht uns nicht viel aus.

Anders aber verhält es sich mit einer zutiefst menschlichen Sache wie der Gesellschaft. Bei einer solchen „menschlichen Sache“ nehmen wir nicht von vornherein dieselbe Haltung ein wie bei Dingen (es könnte sich dabei um das Verhalten einer bestimmten chemischen Substanz genauso handeln wie um die Ausdehnung des Universums), über die man uns etwas Bestimmtes erzählen könnte oder auch etwas anderes, ohne daß diese Erkenntnisbereicherung uns in unserem Sein und Erleben verändern oder gefährden würde. Bei einer „sehr menschlichen Sache“ hingegen, wie beispielsweise auch die Gesellschaft eine ist, die von der Wissenschaft erst durch „Desengagement“ zu einem Erkenntnisgegenstand gemacht werden muß, damit sie ein „Ding“ (vgl. Durkheim) für uns wird, verhält sich die Sache grundlegend anders: Jede Erkenntnis über die Gesellschaft, jede Darstellung über die Gesellschaft verändert mein Leben grundlegend: Wenn mir jemand sagt: „Die Gesellschaft, in der Du lebst, ist die zivilisierte, aufgeschlossene und freundliche Gesellschaft von lauter netten Österreichern!“ – (so wie das beispielsweise die nationale Ideologie oder mit einem anderen Wort die „Staatsbürgerkunde“ sagen würden), so werde ich mein Leben in dieser Gesellschaft anders sehen und erleben können, als wenn mir jemand sagt: „Die Gesellschaft ist der notdürftig befriedete Zustand von lauter menschlichen Wölfen.“

Unter einer solchen „menschlichen Sache“ stelle ich mir also grundsätzlich so etwas vor wie die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt oder nicht. Wenn es einen Himmel und ein Leben nach dem Tod gibt, dann werde ich ein anderes Leben leben, als wenn ich meine, daß mit dem Tod alles vorbei ist. Wenn das Licht hingegen sich nicht manchmal wie ein Teilchen verhalten würde, dann würde man vielleicht nicht fotografieren können. Das geht mir aber nicht so nahe. Man sieht aber an diesem Beispiel auch, daß es sich hier um keine absolute Entgegensetzung von zwei Seinsbereichen handelt, sondern daß diese Differenz vielmehr vom Ermessen eines Subjekts abhängt. Ein/e jede/r soll selber ermessen. Immerhin aber kann ich folgendes feststellen: ich habe in meiner Schul- und am Anfang der Studienzeit eine Phase der Faszination vieler Menschen für die Physik miterlebt: Franz Kreuzer diskutierte im Fernsehen mit Karl Popper über die Rela-

tivitätstheorie, die Heisenbergsche Unschärferelation, den Urknall und die Ausdehnung des Universums. Das interessierte anscheinend viele Menschen. Mir war auch klar warum: wenn es einen Urknall gibt oder nicht, dann macht das einen Unterschied, der das *gesamte* Weltbild eines Menschen verändert und nicht nur ein Detail darin modifiziert. Von daher sagte man auch, daß die Physik jetzt wahrhaft philosophische Fragen stelle. Die philosophische Frage, die ich mir vor dem Fernseher stellte, war aber die, ob es auch *für mich* wirklich einen Unterschied machen würde, wenn es einen Urknall gegeben hat oder nicht. Ich entschied mich schlußendlich dafür, daß eigentlich nicht. Das war mein Ermessen. Immerhin hatte es die Physik, die sich gewöhnlich immer mit Sachen beschäftigt, die den Menschen ziemlich gleichgültig sind, einmal geschafft, viele zu faszinieren. Ob es sich jetzt nur um die Frage handelte, ob man mit dem Urknall beweisen kann, daß Gott hinter dem Urknall gesteckt haben muß oder um noch andere Sachen, die die Menschen bewegt haben, kann ich nicht genau sagen. Offensichtlich war, daß die Beschäftigung mit dem Universum, die vorher nichts mit uns zu tun haben schien – weil ohnehin alles unerreichbar weit weg ist – nun für manche Leute an *Bedeutung* gewann.

Mit der Gesellschaft wird es immer umgekehrt sein; sie hat für jeden Menschen von Anfang an die allergrößte Bedeutung, weil er sich selbst und sein Leben in etwas, das er als Gesellschaft denkt, verortet. Alles, was man dem Menschen über die Gesellschaft sagt, hat unmittelbare Bedeutung für sein Leben. Es stellt sich von daher die Frage, ob auch der Wissenschaftler *diese* Gesellschaft meint, in der der konkrete Einzelmensch lebt, wenn er von „Gesellschaft“ spricht oder ob er etwas meint, das, wie es in der gebräuchlichen Formel heißt, „außerhalb eines wissenschaftlichen Kontextes überhaupt keinen Sinn hat“. Wenn der Soziologe dem Nicht-Soziologen etwas über die Gesellschaft erzählt, meint er dann dieselbe Gesellschaft, die für den Nicht-Soziologen von so großer unmittelbar-menschlicher Bedeutung ist, daß eine jede neue Erkenntnis über sie notwendig sein Weltbild und seine Lebenseinstellung verändern muß – oder erklären wir die Soziologie für das Weltbild- und Lebenseinstellungsadjustieren für inkompetent, indem wir sagen: „Ihr redet ja ganz ordentlich und profund über Gesellschaft, aber ihr redet nur über ein wissenschaftliches Konstrukt und nicht über die Gesellschaft, in der wir wirklich leben.“?

Der Gedankengang zielt darauf ab, daß es wohl eine Illusion ist, die Gesellschaft für das eigene Leben mit der Unterstützung der Soziologie zu „erkennen“ (jedenfalls in der Weise, wie ich diesen Wunsch nach Gesellschaftserkenntnis bei mir und bei meinen Mitmenschen kennengelernt habe), um uns dann als Einzelmenschen mit diesem Wissen in der Gesellschaft besser auszukennen. Vielleicht müssen wir von diesem zu großen Ansinnen, die ganze Gesellschaft zu erkennen, ein wenig zurücktreten und uns auf die tatsächlichen Maße des menschlichen Erkennens, seinen größtmöglichen Horizont und seine größtmögliche Komplexität, (mit anderen Worten: auf die Lebenswelt) zurückbesinnen, müssen also ein wenig bescheidener werden und uns darauf besinnen, was der Mensch in Wirklichkeit höchstens „sehen kann“, wenn er die Gesellschaft „sieht“, woran er „denken“ kann, wenn er „die Gesellschaft denkt“ – und schlußendlich wird sich daraus wohl ein etwas anderer Begriff von „Gesellschaft“ (im Sinne einer Bestimmung des Gesellschaftlichen ausgehend vom Einzelmenschen) ergeben.

Bisher ist nur dies eine behauptet, (aber das ist schon eine ganze Menge), daß der Einzelmensch niemals der ganzen Gesellschaft gegenüberstehen kann und daß er sie auch nicht erkennen oder sie sich vorstellen kann – was er hingegen in Wirklichkeit eigentlich sehen kann, ist bloß seine kleine Lebenswelt, die für den einen Menschen kleiner, für den anderen ein wenig größer sein wird, die sich aber nach allen Seiten hin in die Dunkelheit seines Nichtwissens verliert, auch in die Dunkelheit der unfaßbaren Ausmaße des Gesellschaftlichen. Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß das Leben anderswo ganz anders ist als hier, wo ich mich auskenne, aber es ist doch zu vermuten, daß das Ganze der Gesellschaft ein ganz anderes Potential hat als der Bereich meiner Lebenswelt, in dem ich abschätzen kann, was ungefähr möglich ist und passieren kann und was nicht. In meiner Lebenswelt kann ich mich „auskennen“, weil ich hier die Leute kenne, die diese Lebenswelt mit mir teilen und weil ich hier schon länger lebe. Aber das gilt nur wenn und insofern diese Lebenswelt ein relativ geschlossenes Ganzes ist und meinen lebensweltlichen Bedürfnissen die lebensweltlichen Bedürfnisse anderer Menschen gegenüberstehen. Aber bedeutet dagegen „in Gesellschaft zu leben“ nicht, daß man diese kleinen Einheiten hinter sich läßt und auf eine größere und umfassendere Einheit blickt? Genau das aber erzeugt den großen Bedarf an

soziologischem Wissen, den ich überall um mich sehe. Die Soziologie gibt vor, uns diese große Einheit, die große Gesellschaft, die wir nicht so einfach von uns selber aus kennen können, zu erklären. Aber kann sie mit ihren Antworten unsere Fragen überhaupt treffen – oder erklärt sie uns eine völlig andere Realität als die, in der wir leben, oder gar eine Realität, in der es überhaupt keine Menschen gibt?

Was erklärt Luhmann eigentlich, wenn er die Gesellschaft erklärt? – Exkurs über Niklas Luhmann

Von daher wird nun ein wenig einsichtiger, warum die Theorien Luhmanns in der Lektüre immer den Eindruck hervorrufen, un- oder übermenschlich zu sein, wie von Zauberhand bewegte Zusammenhänge darzustellen, zwar mit Sicherheit Richtiges treffend, aber ohne daß man ausmachen könnte, von *welchem* Blickpunkt her eigentlich, sie erscheinen gewissermaßen wie von einem Computer argumentiert. In Luhmanns Systemtheorie, (zum Beispiel, wahrscheinlich verhält es sich auch mit den Theorien anderer Wissenschaftler mehr oder weniger so) sehe ich, wie die Kluft zwischen der heutigen wissenschaftlichen Theorie und allem, das noch irgendeine Verwandtschaft mit philosophischer Theorie haben könnte, absolut und unüberwindbar wird.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Theoriearten, welcher gerade im Begriff ist, vergessen zu werden, ist an sich leicht zu erklären: In einer philosophischen Theorie gibt es grundsätzlich einen Menschen, der schaut, die „Theoretiker“ waren ja auch einfach Abgesandte der griechischen Stadtstaaten, die Feste in anderen Städten besuchten und dort – schauten, und die ersten Philosophen waren auch einfach nur Reisende, die überall hinfuhren und schauten. Und das ist auch schon alles.

In Luhmanns Systemtheorie (aber beispielsweise auch in der geschichtlichen Dialektik von Hegel, in der ein Weltgeist zu sich findet, der kein Mensch mehr ist, sondern eine aufgeblasene ideologische Vorstellung Hegels, die gerade geeignet war, ihn zum Staatsphilosophen des Wilhelminischen Reichs zu machen) ist es hingegen *die Theorie selber, die schaut!*

Luhmann spricht am Anfang seines Buchs *Soziale Systeme* von einem Flugzeug (vgl. die „Flugzeugperspektive“ bei Norbert Elias), das in hoher theoretischer und abstrakter Höhe über die Landschaft fliegt,

und weil von dort oben vor lauter Wolken und Nebel kaum zu erkennen sei, wie es unten aussieht, sei das Flugzeug ganz auf sich und seine eigenen theoretischen Navigationsinstrumente angewiesen, um sicher an sein Ziel zu kommen.

Diese Theorieanlage erzwingt eine Darstellung in ungewöhnlicher Abstraktionslage. Der Flug muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich – ein Blick auf Gelände mit Wegen, Siedlungen, Flüssen oder Küstenstreifen, die an Vertrautes erinnern; oder auch ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus. Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen, daß diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um den Flug zu steuern.⁵⁴

Mit anderen Worten, es handelt sich hier um die Erschaffung einer Art „künstlicher Intelligenz“, die, einmal in Gang gesetzt, ihre Ergebnisse aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus gewinnt und gar kein Mensch mehr notwendig ist, der schaut und fliegt, sondern nur mehr ein Autopilot. Bei Luhmann geschieht das mittels Inbezugsetzung verschiedener Begriffe und Unterscheidungen zu einem zusammenhängenden begrifflichen, theoretischen (Navigations-)System. Damit fliegt man dann. Es ist das wie das Aufstellen eines mathematischen Terms⁵⁵, aus welchem sich, wenn man ihn richtig „ausrechnet“, notwendigerweise das richtige Resultat ergibt, während eine philosophische Theorie ja nur darauf aus ist zu schauen und sich an der Tätigkeit des Schauens zu erfreuen; sie sucht daher, möglichst viele und verschiedenartige Dinge in ihren Blickpunkt miteinzubeziehen und das bloß, um sich von ihnen inspirieren zu lassen; das Ziel des philosophischen Schauens (theorein) ist dann, es zu provozieren, daß einem vielleicht zu all dem etwas einfällt. Die wissenschaftliche Theorie dagegen ist grundsätzlich genau dazu angelegt zu verhindern, daß man (selber) auf dumme Gedanken kommt – alles was sich aus ihr an Ergebnissen ergibt, soll sich ausschließlich aus ihr selbst ergeben und nicht aus einem inspirierten Wissenschaftler.

⁵⁴ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984. S. 12-13.

⁵⁵ Walter Reese-Schäfer spricht von einer „Begriffspatience“, die Luhmann in seinem Buch *Soziale Systeme* auflege – siehe Walter Reese Schäfer, *Luhmann zur Einführung*. Junius, Hamburg 1992. S. 107.

Um diesen Unterschied zwischen Luhmanns soziologischer Theorie und jener Art von Theorie, die sich philosophische nennen könnte, noch etwas zuzuspitzen, vergleiche man folgendes: Luhmann erklärt in *Archimedes und wir* die „Wende“, die die Systemtheorie innerhalb der zeitgenössischen Soziologie ausgelöst hat:

Um diese Wende sinnvoll zu beschreiben, muß man die von mir vorgeschlagene systematische Formulierung der Soziologie den klassischen Formulierungen gegenüberstellen. Die offensichtlichste Differenz ist, daß die klassischen soziologischen Theorien – Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel – mit wenigen, nur unzureichend definierten Grundkonzepten arbeiten, wie zum Beispiel dem Konzept der Handlung, der Rolle, der Erwartung, der Beziehung usw. Das Beschreibungspotential dieser Begriffe scheint heute erschöpft zu sein. Sicher, man sieht immer wieder, wie gesagt, Versuche der Neuinterpretation der Klassiker der Soziologie, aber diese Interpretationen bleiben steril. Man nagt an den eigenen Knochen. Die Grundintention der Systemtheorie⁵⁶ der Gesellschaft besteht dagegen darin, eine Serie miteinander verbundener und komplexer Instrumente und Konzepte anzubieten – wie zum Beispiel Sinn, Ereignis, Relation, Komplexität, Kontingenz, Handlung, Kommunikation, System, Umwelt, Struktur, Prozeß, Selbstreferenz, Geschlossenheit, Selbstorganisation, Autopoiesis usw. –, die

⁵⁶ Vgl. auch Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984, S. 12. „Im Unterschied zu gängigen Theoriedarstellungen, die, wenn überhaupt, einige wenige Begriffe der Literatur entnehmen, sie in kritischer Auseinandersetzung mit vorgefundenen Sinngebungen definieren, um dann damit im Kontext der Begriffsdefinitionen zu arbeiten, soll im folgenden versucht werden, die Zahl der benutzten Begriffe zu erhöhen und sie *mit Bezug aufeinander* zu bestimmen. Das geschieht mit Begriffen wie: Sinn, Zeit, Ereignis, Element, Relation, Komplexität, Kontingenz, Handlung, Kommunikation, System, Umwelt, Welt, Erwartung, Struktur, Prozeß, Selbstreferenz, Geschlossenheit, Selbstorganisation, Autopoiesis, Individualität, Beobachtung, Selbstbeobachtung, Beschreibung, Selbstbeschreibung, Einheit, Reflexion, Differenz, Information, Interpenetration, Interaktion, Gesellschaft, Widerspruch, Konflikt. (...) Die Arbeit mit diesen Begriffen erfolgt also nicht ohne Bezug (und nicht selten: mit kontrastierendem Bezug) auf vorgefundenes Theoriegut, aber die Begriffe sollen sich, soweit möglich, aneinander schärfen. Jede Begriffsbestimmung muß dann als Einschränkung der Möglichkeit weiterer Begriffsbestimmungen gelesen werden. Die Gesamtheorie wird so als ein sich selbst limitierender Kontext aufgefaßt.“

nicht beim Fischen in den Reservoirs der Tradition, sondern aus der Entwicklung einer interdisziplinären Perspektive gewonnen werden. In diesem Sinne hat dies einen Paradigmenwechsel ergeben, der neue Möglichkeiten für die Analyse sozialer Systeme eröffnet.⁵⁷

Die Grundidee der Systemtheorie liegt also vor allem in der Systematisierung und Verbindung der begrifflichen Konzepte und Erklärungselemente. Diese Verbundenheit der Konzepte ist noch ein zusätzlicher Pluspunkt, der zu ihrer Übereinstimmung mit der Realität hinzukommt. Was aber ist der Vorteil, den man auf diese Weise gegenüber den alten Konzepten erhält? Nun, es ist ja derselbe Vorteil wie bei den großen philosophischen Systementwürfen (, die ich von meiner Position her natürlich ablehne) oder auch bei jeder begrifflichen Systematisierung in der Wissenschaft: Die Begriffsinstrumente verweisen *von selber* aufeinander und scheinen deshalb auch *von selber* zu denken. Man fällt auch nie aus dem Begriffssystem heraus, weil die einzelnen Begriffe immer zirkulär aufeinander verweisen. (Wenn man die Wahrheitsfrage stellt, kann man sie bei keinem der Einzelbegriffe stellen, sondern höchstens fragen, ob das Ganze des Begriffssystems stimmt oder nicht. Und wenn der betreffende Autor, Fichte, Hegel oder auch Luhmann viel geschrieben hat oder es schwierig geschrieben hat, dann kann man nicht ganz genau herausfinden, wie das Ganze eigentlich aussieht und so hat man keinen Ansatzpunkt für eine Kritik.) Mir scheint, daß jene Anspruchshaltungen in der Geschichte der Philosophie, welche schließlich zur Etablierung der Wissenschaft geführt haben – vor allem das Verlangen nach einer Argumentation, die notwendig überzeugt – immer schon den Traum von einem Begriffssystem gehegt haben, aus welchem sich die Welt von allein erklärt, gewissermaßen nach dem Schema: Wenn sich aus dem Zusammenhang meines Begriffssystems die Erklärung der Welt ergibt, dann brauche *ich* selber mich nicht in die Gefahr begeben, was Dummes zu sagen. Wenn mein Begriffssystem sagt, warum etwas so ist, wie es ist, dann brauche ich nicht zu sagen, warum es so ist, wie es ist, denn mein Begriffssystem verweist in seiner Erklärung immer auf alle anderen Erklärungen, die es auch noch in ihm gibt, ich hingegen muß an irgendeinem Punkt halt machen und eingestehen, daß ich halt glaube, daß diese Sache so ist, weil ich sie einfach so sehe.

⁵⁷ Niklas Luhmann, *Archimedes und wir*. Merve Verlag, Berlin 1987. S. 156-157.

Wir Philosophen haben uns noch immer nicht von der Theorie, die selber sieht und erklärt, ganz gelöst, wenn es auch vereinzelt Stimmen gegen sie gibt. Es scheint, daß die Philosophie diese Krankheit noch längere Zeit mit sich herumtragen wird müssen. Ich jedenfalls denke, daß eine solche *autotheoretische Theorie* die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Theorie nicht mehr erfüllt, welche ist, dem spezifischen Erkenntnisinteresse eines spezifischen Philosophen/einer spezifischen Philosophin Ausdruck zu verleihen und somit Ausdruck seiner/ihrer speziellen Persönlichkeit, Lebensführung, Körperlichkeit und dem zu sein, was vom Blickpunkt anderer Menschen her oft nur als Spleen oder Verrücktheit verstanden wird.

Eine Rebellion gegen diese Theorie, die selber sieht, sehe ich beispielsweise in jenem kurzen Textfragment in der Dialektik der Aufklärung, welches „Der Gedanke“ heißt:

Daß die Wahrheit einer Theorie dasselbe sei wie ihre Fruchtbarkeit (1), ist freilich ein Irrtum. Manche Menschen scheinen jedoch das Gegenteil davon anzunehmen. Sie meinen, Theorie habe so wenig nötig, im Denken Anwendung zu finden, daß sie es vielmehr überhaupt ersparen soll (2). Sie mißverstehen jede Äußerung im Sinn eines letzten Bekenntnisses, Gebots oder Tabus. Sie wollen sich der Idee unterwerfen wie einem Gott, oder sie attackieren sie wie einen Götzen. Es fehlt ihnen ihr gegenüber an Freiheit (3). Aber es gehört gerade zur Wahrheit, daß man selbst als tätiges Subjekt dabei ist. Es mag einer Sätze hören, die an sich wahr sind, er erfährt ihre Wahrheit nur, indem er dabei denkt und weiter denkt (4). Heutzutage drückt jener Fetischismus sich drastisch aus. Man wird für den Gedanken zur Rechenschaft gezogen, als sei er die Praxis unmittelbar (5). Nicht bloß das Wort, das die Macht treffen will, sondern auch das Wort, das tastend, experimentierend, mit der Möglichkeit des Irrtums spielend, sich bewegt, ist allein deshalb intolerabel. Aber: unfertig zu sein und es zu wissen, ist der Zug auch jenes Denkens noch und gerade jenes Denkens, mit dem es sich zu sterben lohnt. Der Satz, daß die Wahrheit das Ganze sei, erweist sich als dasselbe wie sein Gegensatz, daß sie jeweils nur als Teil existiert. Die erbärmlichste Entschuldigung, die Intellektuelle für Henker gefunden haben – und sie sind im letzten Jahrzehnt darin nicht müßig gewesen –, die erbärmlichste Entschuldigung ist die, daß der Gedanke des Opfers, für den es ermordet wird ein Fehler gewesen sei.⁵⁸

⁵⁸ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt/Main 1988. S. 261.

Ad (1): Mit der „Fruchtbarkeit“ einer Theorie ist hier, denke ich, genau das gemeint, wovon ich auch gesprochen habe, nämlich die Fruchtbarkeit, die eine Theorie selber aufweist, das heißt wieviel eine Theorie *aus sich selber* heraus erklärt.

Ad (2): Je mehr die Theorie selber erklärt, desto weniger muß ich durch eigenes Nachdenken erklären, ich „erspare“ mir also das eigene Nachdenken – und das sei es, meinen Horkheimer/Adorno, was manche Leute, über die sie anscheinend eine schlechte Meinung gehabt haben, von einer Theorie sich erhoffen. Das stimmt aber nicht, wissenschaftliche Theorien funktionieren halt so.

Ad (3): Um überhaupt denken zu können, muß man gegenüber dem Gedachten „Freiheit“ haben, das heißt vor allem, man muß sich auch irren dürfen, das Gedachte muß auch falsch sein dürfen.

Ad (4): Im eigenen Denken erweist sich die philosophische Wahrheit, man beginnt sein Denken an einem Ausgangspunkt, dessen Wahrheit sich erst dadurch erweist, daß man „weiterdenkt“ (und nicht aus sich selber).

Ad (5): Das geht aber nicht, wenn man für jeden Gedanken „zur Rechenschaft gezogen wird“ als wäre es eine wissenschaftliche Aussage, die entweder absolut wahr sein muß oder eben falsch ist. Philosophisches Denken ist dagegen immer mehr oder weniger richtig, einfach aus der Überzeugung heraus, daß überhaupt nachzudenken schon besser ist, als es nicht zu tun.

Mit dem „Wort, das tastend, experimentierend, mit der Möglichkeit des Irrtums spielend, sich bewegt“ haben Horkheimer/Adorno eine geradezu „klassisch“ zu nennende Bestimmung dessen abgegeben, was philosophisches Denken ist – im Gegensatz zur wissenschaftlichen Theorie, die das Denken erspart.

Die Theorie, die selber „beobachtet“ ist hingegen an sich kein menschlicher Blickpunkt mehr; kein Mensch kann ihn mehr einnehmen; deshalb mutet er so eigenartig an. Aber es wird wahrscheinlich tatsächlich so sein, wie Luhmann sagt, daß jede andere Weise, die Gesellschaft in den Blick zu nehmen (und vorzüglich natürlich die, die vom Ideal des Humanismus, vom Einzelmenschen, ausgeht und die Gesellschaft mit einem moralischen Anliegen befragt, also jene, die Luhmann mit dem Wort „alteuropäisch“ belegt) der Gesellschaft – als Ganzes und in ihrer Komplexität – nicht gerecht werden kann, weil sie einfach zu kurz greift. Ich denke nun: wenn man die Perspek-

tive so groß schraubt, daß man die ganze Gesellschaft in sie hineinbekommen kann, dann muß man notwendig den Menschen aus ihr verlieren, weil sich dieser nun so klein ausnimmt, daß man ihn nicht mehr erkennen kann.

In „Archimedes und wir“ erklärt Niklas Luhmann nun über die Qualitäten der Systemtheorie folgendes:

Die Systemtheorie ist also universell und selbstreferentiell – universell nicht in dem Sinne, daß sie eine Widerspiegelung der vollen Realität eines Objektes sein wollte; auch nicht in dem Sinne, daß sie alle Erkenntnismöglichkeiten ausschöpfen wollte; noch im Sinne eines exklusiven Wahrheitsanspruchs gegenüber anderen Theorien; aber Universalität in dem Sinne, daß sie den gesamten Bereich des Sozialen behandelt und nicht nur Ausschnitte aus diesem – wie die Interaktion, die Regeln, die Mobilität oder sonst eine Besonderheit der modernen Gesellschaft. Aber der Bereich der sozialen Tatsachen wird nicht zu einem Teil der Welt substantialisiert und dann zum Gegenstand soziologischer Betrachtung gemacht. Es geht eher um die gesamte Welt, die als bezogen auf die Systemreferenz sozialer Systeme gedacht wird, und das heißt als bezogen auf die sozialen Systemen eigene Differenz von System und Umwelt.⁵⁹

Dieser letzte Satz ließ mich aufhorchen: Man will in der Systemtheorie nicht die sozialen Tatsachen als einen Teil der Welt betrachten; aber das sind sie doch! Was sollen sie sonst sein? Es gehe der Systemtheorie eher um die gesamte Welt bezogen auf die sozialen Systeme, so Luhmann. Damit wissen wir nun auch, warum die Systemtheorie leicht universell sein kann, warum sie nicht nur einzelne Ausschnitte oder Besonderheiten der Gesellschaft behandelt – so wie das Luhmann anderen Soziologen vorwirft – sondern, notwendigerweise, die ganze Gesellschaft: die Systemtheorie isoliert nämlich nicht einzelne Gegebenheiten der Welt als soziale, die sie dann untersuchen könnte, sondern sie untersucht die ganze Welt – als soziale. In einem Kinderspiel wäre jetzt der Zeitpunkt gekommen, wo man sagen würde: „Faul! Das gilt nicht!“ Da ist ja nichts dabei, wenn man sagt, man untersucht die ganze Welt und sich dabei stolz darauf ist, daß einem nichts Soziales bei dieser Untersuchung entgeht. Aber es ist gut, daß wir es jetzt wenigstens wissen!

⁵⁹ Niklas Luhmann, *Archimedes und wir*. Merve Verlag, Berlin 1987. S. 163-164.

Man könnte diese Erkenntnis nun ein wenig kontrastreicher folgendermaßen zusammenfassen: Luhmann untersucht *nicht* die Gesellschaft, sondern die ganze Welt, insofern sie sozial ist.

Interessant ist, daß die Systemtheorie keine „Widerspiegelung der vollen Realität eines Objekts“ sein will: Was wäre das für eine „volle Realität“ der Gesellschaft? Wäre es ihre volle Realität *für uns*? Die volle Realität des Gesellschaftlichen, inmitten dessen wir unser Leben zubringen – worin bestünde diese volle Realität? Würde sie sich im Faktischen, der wirklichen Gesellschaft da draußen, erschöpfen – oder müßte man in sie auch unsere Vorstellungen von dem, was Gesellschaft ist und sein soll, miteinbeziehen?

Gibt es hier nun – zwischen *der Gesellschaft* und *der ganzen Welt als sozialer* – einen Unterschied oder ist das dasselbe? Ich habe den Eindruck, daß es nicht dasselbe ist, sondern daß um diese Angelegenheit herum ein allgemeines Mißverständnis herrscht. Der Unterschied, den ich zu sehen glaube, wird verdeckt von jenem allgemeinen Irrglauben, daß wir immer noch meinen, die Soziologie kläre den Menschen über die Gesellschaft, in der er lebt, und über die Verfaßtheit dieses seines Lebens in der menschlichen Gesellschaft auf. Luhmann tut das aber nicht mehr. Horkheimer und Adorno taten das noch, obgleich sie mit Absicht so schrieben, daß fast niemand sie verstehen konnte. Luhmann dagegen zäumt das Pferd am anderen Ende auf und kommt, denke ich, vom erreichten Endpunkt seines Erkenntnisweges gar nicht mehr soweit zu den konkreten Menschen zurück, um dem einzelnen Menschen (oder auch der Öffentlichkeit) die soziale Welt, in der er lebt, und sein Leben in ebendieser zu erklären. Ich glaube aber, das ist es, was wir eigentlich immer noch verlangen, wenn wir von jemandem verlangen, uns die Gesellschaft zu erklären. Man kann sich als Leser Luhmanns nach der Lektüre tausender Seiten, mit welcher uns dieser Autor so reichlich versorgt hat, selber seinen Reim darauf machen, was all das nun für das eigene Gesellschaftsbild und für das eigene Leben in Gesellschaft bedeutet. Aber ich meine, daß es ganz wichtig ist zu sehen und mitzubedenken, daß eine solche Aufklärung über das richtige Gesellschaftsbild für uns Menschen nicht mehr Ausgangspunkt und Ziel dieser Soziologie ist. Darum sorgt sich die Soziologie Luhmanns einfach nicht mehr.

Die Untersuchung der Gesellschaft hatte der soziologischen Theorie ja immer peinliche Schwierigkeiten eingebracht. Wenn man sich

dafür interessiert, was den Menschen zum animal sociale macht, so wird man feststellen müssen, daß, egal was man ansetzt, alles nicht hält. Positiv denkende Menschen setzen bei einer ursprünglichen Sozialität des Menschen an, einem Bedürfnis, mit anderen Menschen zusammenzuleben und eine Gemeinschaft zu formen; moralisch neutraler ausgedrückt wird daraus die entwicklungspsychologische Notwendigkeit der Führung des Kindes, des Einzelmenschen durch andere, zum Zwecke der Aneignung von Verhaltensorientierungen, plus die biologische Überlebensnotwendigkeit des Menschen, die Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse, die sich halt leichter durch soziale Arbeitsteilung bewerkstelligen läßt. Negativer denkende Sozialtheoretiker werden die rücksichtslos egoistischen menschlichen Bedürfnisse ansetzen, die eigensinnigen Notwendigkeiten und Ziele, die ein jeder Einzelne für sich sieht und rücksichtslos gegen die anderen Menschen verfolgt, die dazu führen, daß das Individuum sich teilweise mit seinen Mitmenschen koordiniert, wenn auch mittels Heuchelei und in Unterdrückungsverhältnissen, um zu denjenigen Dingen zu kommen, die es sich wünscht. Selbst der asoziale Mensch braucht also das Soziale, um in ihm die Befriedigung seiner egoistischen Wünsche zu finden.

In dieser Bandbreite des Verständnisses von Sozialität als Ausgangspunkt zum Verständnis der Entwicklung von Gesellschaft haben sich Sozialphilosophie und Soziologie bisher bewegt. Auch Habermas beispielsweise liegt mit seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ noch in diesem Spektrum. Bei Habermas ist es halt nicht der Egoismus oder Altruismus des Menschen, der die Gesellschaftsentwicklung erklärt, sondern eine im Verständigungsvorgang vorausgesetzte Intention der Verständigung. Das kommunikative Handeln ist ein soziales Handeln, es ist die Ausübung unserer Sozialität durch die Kommunikation mit anderen Menschen – und die Theorie des kommunikativen Handelns ist eine Sozialtheorie, die diese Intention, die Menschen als soziale Wesen zur Gesellschaft zusammenzuerklären, zwar eigentlich nicht mehr so recht zugeben will, weil auch sie durch schlechte Erfahrungen in der Menschheitsgeschichte geläutert ist, die aber trotz allem diese Intention, die Gesellschaft aus dem Verständigungsbedürfnis der Menschen zu erklären, immer noch verfolgt. Luhmann bricht damit: Egal wie der Mensch ist, meint er, er ist keine Einheit, die stabil genug wäre, um ein soziales System entstehen zu lassen.

Woraus besteht Gesellschaft denn dann?

In Luhmanns Aufsatz „Soziologie der Moral“ im Band *Theorietechnik und Moral* läßt sich folgendes lesen:

Die Systemtheorie kann beträchtlich an analytischer Tiefenschärfe und Präzision gewinnen, wenn sie konsequent alle systeminternen Strukturen und Prozesse auf die System/Umwelt-Differenz bezieht. Im Fall sozialer Systeme führt dies zu der These, daß diese Systeme nicht aus Individuen, sondern aus Kommunikationen bestehen. Die Gesellschaft ist nicht die Gattung Mensch, nicht die Menschheit, sondern ein Kommunikationssystem, das die auf physisch-chemisch-organisch-psychischen Grundlagen gegebenen Potentiale der Menschheit selektiv integriert und in der Steuerung dieser Selektivität **seine eigene Wirklichkeit** und seine eigene Systemautonomie hat.⁶⁰

Auf der selben Seite, ein wenig weiter unten, wird der Grund dafür angegeben, warum Kommunikationen die Einheit darstellen sollen, aus welchen das Gesellschaftssystem sich bildet – und nicht die Menschen: es dreht sich wieder um die Instabilität der Menschen.

Diese Systeme (Anm.: es handelt sich um die psychischen Systeme, also um die Menschen) tragen zunächst einfach die Tatsache bei, daß sie ihre Zustände ständig wechseln können und ständig wechseln müssen; sie tragen sozusagen ihre Lebendigkeit bei. Sie können eben deshalb aber kein funktionales Element, geschweige denn ein Teilsystem der Gesellschaft sein. Sie bringen die dafür notwendige Stabilität nicht auf. **Ihr Beitrag ist gerade Instabilität**, die es ermöglicht, ein anderes System, nämlich ein soziales System über Selektionsprozesse aufzubauen.⁶¹

Mit anderen Worten, die Frage wird komplett umgedreht. Die Menschen entwickeln keine Gesellschaft, sondern Gesellschaft entsteht mit und gegen die Menschen. Besonders hinweisen möchte ich zuerst auf meine Hervorhebung in dem einen Zitat, in dem betont wird, daß das soziale System in „seiner eigenen Wirklichkeit“ existiere, und auf die Hervorhebung im nachfolgenden Zitat, wonach der Beitrag der Individuen zur Gesellschaft gerade im Gegenteil dessen besteht, was

⁶⁰ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“ In: *Theorietechnik und Moral*. Hg. v. Niklas Luhmann und Stephan H. Pförtner. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1978. S. 31. (Hervorhebung von mir, H.H)

⁶¹ ebd. (Hervorhebung von mir, H.H)

die gesellschaftliche Wirklichkeit auszeichnet, nämlich deren Stabilität. Das läßt daran denken, daß wir Menschen geradezu *in einer der gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegengesetzten Wirklichkeiten leben müssen!*

Was die Menschen zur Entstehung und Reproduktion von Gesellschaft beitragen, ist, daß sie Wirbel machen, sie bringen alles durcheinander, das ist ihr spezifischer Beitrag. *Was so hart und stabil geworden ist, daß es sich gegen den Ansturm der chaotischen menschlichen Bedürfnisse und Aktionen, was sich gegen das, was Luhmann sympathischerweise mit „Lebendigkeit“ benennt, halten kann und bestehen bleibt, das ist dann Gesellschaft.*

Die Menschen spielen bei einem solchen Gesellschaftsbild zwar mit, aber eben nur so wie beispielsweise auch das Wetter mitspielt, könnte man sagen. Auch das Wetter befördert und verhindert, je nachdem, die Bildung von Gesellschaft. Luhmann spricht in dem obigen Zitat von den „physisch-chemisch-organisch-psychischen Grundlagen“, das sind sozusagen die Grundbausteine, aus denen sich die Gesellschaft, das heißt, jenes Kommunikationssystem, das sich selber Gesellschaft nennt und das sich durch die eigene Tätigkeit der Selektion entwickelt, aufbaut. Bei diesen Grundbausteinen braucht man sich eigentlich nicht nur auf die Eigenschaften der Menschen beschränken, sondern zu ihnen gehören im Grunde genommen alle Gegebenheiten auf diesem Planeten, etwa auch alle Details, die überhaupt Leben ermöglichen wie die Schwerkraft, Tag und Nacht, das Wachsen von Pflanzen und die Existenz von Tieren; sie gehören ebenso dazu wie unser Bedürfnis, einem anderen Menschen zu helfen oder ihn im Gegenteil aus dem Weg zu räumen und umzubringen. Alles, was ist, mit einem Wort: die ganze Welt, trägt in mehr oder weniger großem Ausmaß zum Entstehen der menschlichen Gesellschaft bei (oder auch nicht oder auch zur Auflösung und zum Untergang von Gesellschaften) – und nicht nur die Sozialität oder im Gegenteil die egoistischen Bedürfnisse der Menschen. Die Insekten und die Pferde tragen ebenso zur Entwicklung von Gesellschaft bei wie die Erfindung von Geld und Gesetzen, und der Mitarbeiter einer karitativen Organisation leistet ebenso seinen Beitrag wie der Dieb, der durch seine Tätigkeit die Schloß- und Schlüsselindustrie stimuliert.

Aber ohne die Gesellschaft bliebe das alles ein Chaos. Der Eigenbeitrag des sozialen Systems besteht darin, durch Selektion brauchbarer

Bausteine, Ordnung in das Ganze zu bringen, beispielsweise Sozialität und Asozialität des Menschen in verschiedenen Bereichen selektiv zu nutzen, sodaß daraus ein stabiles Gerüst menschlichen Zusammenlebens entsteht. Das soziale System selber sucht sich seine Mitarbeiter unter den Menschen, den menschlichen Bedürfnissen und Ängsten und auch unter den äußerlichen Umständen wie Kälte, Wärme, räumliche Distanz, zeitliche Dauer, Pflanzenbau und vielem mehr, aus, und was es sich durch Selektion ausgewählt hat, ist in der Beschreibung durch die Systemtheorie eben dann sozial: Diebe beispielsweise befördern die Sicherheitsindustrie; die Umweltverschmutzung befördert die politischen Diskussionen. Das soziale System kann sich jedem Detail der Welt annehmen und auf es reagieren oder nicht. Die Gleichheit zwischen den Geschlechtern etwa ist jetzt ein gesellschaftliches Thema, früher war sie kein Thema, früher war sie in der Weise kein Element des Gesellschaftssystems. Ebenso verfährt die Gesellschaft mit Nichtmenschlichem: das kalte Klima in der einen Region ebenso wie das warme Klima in einer anderen kann sie in verschiedener Weise zum Aufbau von gesellschaftlichen Strukturen verwenden; die Vorhandenheit von Rohstoffen in der einen Region kann zum Aufbau von gesellschaftlichen Strukturen führen, ebenso wie das Fehlen von Rohstoffen in einer anderen Region demselben Zweck dient. (Die U.S.A und Deutschland haben eine hochentwickelte Wirtschaft, weil sie viele Rohstoffe haben, Japan hat eine hochentwickelte Wirtschaft, weil es keine Rohstoffe hat, Mexiko, Peru und Nigeria hingegen haben keine hochentwickelte Wirtschaft, weil sie viele Rohstoffe haben.)

Es kann für die bessere Vorstellung der Dynamik des hier dargestellten Sachverhalts hilfreich sein, sich die Unterscheidung von Interaktionssystem, Organisationssystem und Gesellschaftssystem zu Gemüte zu führen. Bei dieser Unterscheidung kann man, denke ich, am kontrastreichsten sehen, wie der Übergang vom Menschen (und dessen Wirklichkeit) auf der einen Seite bis zum Gesellschaftssystem (und seiner anderen Wirklichkeit) auf der anderen Seite sich vollzieht. Man kann durch dieses Beispiel ein Verständnis und Phantasie für die Schritte und Bewegungen entwickeln, die vollzogen werden auf dem Weg vom „ungesellschaftlichen“ Menschen (auch wenn es einen solchen angeblich gar nicht gibt) bis zur „gesellschaftlichen“ Gesellschaft. Es geschieht dies nämlich durch schrittweise Einschränkung der

ungesellschaftlichen Instabilität und dem Aufbau von dauerhaften und stabilen Strukturen.

Ein Interaktionssystem⁶² besteht darin, daß Menschen zusammenkommen, miteinander reden und beschließen, etwas miteinander zu unternehmen. Man kann sich etwa einen Schachklub, aber auch den Ältestenrat eines kleinen Stammes oder auch die politische Praxis in der griechischen Polis (von der Hannah Arendt den unerfüllbaren Traum geträumt hat, daß sie irgendwie auf unsere Zeit übertragbar wäre) als Beispiele für Interaktionssysteme vorstellen. Natürlich entstehen einschränkend für die Verhaltensweisen der teilnehmenden Menschen immer Sitten und gesellschaftliche Normen, damit überhaupt etwas funktioniert. Die absolute Integration menschlicher Spontaneität ist auch Interaktionssystemen nicht möglich, aber ihr wesentliches Charakteristikum besteht im Gegensatz zu den anderen Organisationsformen doch in dem Versuch, die einzelnen Menschen so weit wie möglich in ihrem ganzen Persönlichkeitsspektrum in die Gemeinschaft miteinzubeziehen. Ein Interaktionssystem hängt dafür aber dann auch von allen Menschlichkeiten, von allen menschlichen Stärken und Schwächen, ab, die da sein können, beispielsweise, ob die Menschen überhaupt miteinander umgehen können, ohne sich gegenseitig umzubringen; weiters, ob sie überhaupt zusammensein wollen, um miteinander zu interagieren; aber auch, ob sie gerade *heute* Lust haben miteinander zu kommunizieren, denn sobald die Leute nicht mehr hingehen, um miteinander zu interagieren, endet das Interaktionssystem automatisch. Interaktionssysteme sind zudem auch sehr beschränkt, sie können keine große Komplexität entwickeln: Beispielsweise kann man immer nur über *ein* Thema gleichzeitig reden, einer muß nach dem anderen reden, es kommt auch immer darauf an, was noch von dem beim letzten Treffen Gesagten erinnerlich ist, und schließlich kann das im Interaktionssystem Gesagte auch kaum über die Grenzen des Interaktionssystems hinauskommen.

⁶² „Die Interaktion ist ein soziales System, das die physische Anwesenheit der Kommunikationspartner verlangt. Interaktionen bilden sich, wenn die Wahrnehmung der physischen Anwesenheit die Grundlage der Kommunikation ist, die sich ausgehend von der doppelten Kontingenz bildet.“ siehe: Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, Elena Esposito, *GLU. Gossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997. S. 82.

Organisationssysteme⁶³ stellen bereits eine höhere Form der Systembildung dar. Man kann sich hier etwa einen Salon des 18. oder 19. Jahrhunderts vorstellen, wo nicht jeder hineindurfte, sondern man bestimmte Bedingungen erfüllen mußte, um als Mitglied einer solchen ehrenwerten und schicken Gesellschaft akzeptiert zu werden. Da brauchte man nicht mehr Angst zu haben, daß die gesellschaftliche Zusammenkunft eines Tages einfach nicht mehr stattfinden würde, weil die Menschen keine Lust mehr haben hinzugehen; im Gegenteil machten sich diese Salons eine soziale Tendenz, den Drang der einzelnen Individuen, in der gesellschaftlichen Hierarchie aufzusteigen, zunutze, dergestalt, daß sichergestellt war, daß die Leute auch kommen würden und sich in den Salon drängen würden, wenn sie eigentlich keine Lust mehr dazu haben. Der Salon ist ein Organisationssystem, weil er sich von der individuellen Entscheidung, dazugehören zu wollen oder nicht (tendenziell natürlich, nicht absolut, aber im wirklichen Leben doch als sehr realer und schmerzhafter Zwang fühlbar) unabhängig gemacht hatte. Der Salon ist auch wie der Club mit Clubkarte: es zählt nicht mehr die jedes Mal neu getroffene Entscheidung (wie beim Interaktionssystem), ob man *heute* dazugehören will oder nicht, ob man immer noch dazugehören will oder nicht mehr, sondern es zählt die Zugehörigkeit durch die Clubkarte, die den Karteninhaber (tendenziell) von dieser Entscheidung befreit. Man kann *nur einmal wählen*, ob man dazugehören will oder nicht, aber man kann nicht jedes Mal entscheiden, ob man dazugehören will.

Der einzelne Mensch kann in seinem Leben an verschiedenen Organisationssystemen teilnehmen, dementsprechend gibt es viele verschiedene Organisationssysteme in der Gesellschaft: Vereine, Clubs, Familien, Arbeitsverhältnisse – in allen diesen Organisationssystemen ist es notwendig, daß die Individuen in je organisationssystem-spezi-

⁶³ „Die Organisation ist derjenige Typ eines sozialen Systems, der sich – im Unterschied zu Interaktion und Gesellschaft aufgrund von Anerkennungsregeln bildet, vor allem Mitgliedschaftsregeln, die durch Personalrekrutierung und Rollenspezifikation festgelegt werden können: es können immer nur eine begrenzte Anzahl von Personen Mitglieder einer formalen Organisation sein. Das Sozialsystem Organisation wird dadurch identifizierbar und kann seine Strukturen spezifizieren. Unter „Organisation“ versteht man soziale Systeme wie Unternehmen, Institute, Anstalten usw.“ Siehe *ebenefalls GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. S. 129.

fischen Hinsichten diszipliniert werden. Sie dürfen nur dazugehören, wenn...wenn sie beispielsweise bereit sind, *immer, regelmäßig, zur gleichen Tageszeit* dazu zu gehören. Wer am Arbeitsplatz öfters unentschuldigt fehlt, wird seinen Arbeitsplatz verlieren. Aber auch zur eigenen Familie muß man immer dazugehören, ansonsten heißt das Ehebruch und ist ein Scheidungsgrund.

„Gesellschaftssystem“⁶⁴ ist dann nur mehr der Name für den größtmöglichen Umfang aller Kommunikationen, die sich in und zwischen den Interaktionssystemen und Organisationssystemen abspielen, er hat mit den Einzelmenschen nicht mehr sehr viel zu tun, denn die Gesellschaft selektiert und ordnet nur mehr die größeren Elemente, also zumeist die Organisationssysteme. In der Gesellschaft gibt es viele Interaktions- und Organisationssysteme, teils geordnet und hierarchisiert, teils auf einem unordentlichen Haufen.

Mir scheint, daß man mithilfe dieser Unterscheidung zwischen Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftssystem recht gut erklären kann, *was Gesellschaft ist*, z.B. wenn man sich die Kontrast-Frage vorhält, warum Freundschaften gewöhnlich scheitern: Freundschaften scheitern ganz einfach deswegen, weil sie so fragil sind – sie sind immer davon abhängig, daß beide (oder mehrere) Freunde diese Freundschaft auch wollen, zweitens davon, daß sie sie immer wieder wollen, daß sie immer von neuem die Entscheidung treffen, einander wieder zu treffen und die Freundschaft fortzusetzen, und schließlich hängt das Fortbestehen der Freundschaft auch davon ab, daß diese wiederholten Treffen immer wieder glücken, denn es braucht nur vorzukommen, daß ein Freund etwas mißversteht und schon ist die Freundschaft gefährdet. Mit einem Wort, eine Freundschaft ist, vom Standpunkt des Sozialen (auch im Sinne der Systemtheorie), vom soziologischen Standpunkt aus gesehen, eine höchst fragile Angelegenheit, weil sie von vielen, jedes Mal neu von allen Teilnehmern zu erbringenden Ent-

⁶⁴ „Gesellschaft ist ein besonderer Typ eines sozialen Systems. Sie ist dasjenige soziale System, das alle Kommunikationen einschließt: Es gibt also keine Kommunikation außerhalb der Gesellschaft. Die Gesellschaft zieht die Grenzen der sozialen Komplexität, weil sie die Möglichkeiten beschränkt, die in der Kommunikation erfaßt und aktualisiert werden können. Jede Differenzierung besonderer sozialer Systeme viellzieht sich in der Gesellschaft.“ Siehe. *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systems*. S. 63.

scheidungen abhängig sind. Selbst wenn ein Freund seinem Freund nicht böse ist, sondern bloß keine Lust hat, sich jetzt mit ihm zu treffen, wird die Freundschaft bald Vergangenheit sein.

Auf dieser Grundlage sieht man, warum Organisationssysteme um soviel stabiler sind als Interaktionssysteme. Sie hängen je nur mehr von *einer* einzigen Entscheidung des Individuums, das in das Organisationssystem aufgenommen werden will und von der aufnahmebefugten Instanz im Organisationssystem ab. Wenn der Einzelmensch dann beschließt, nicht mehr hinzugehen, so wird das Organisationssystem trotzdem weiterbestehen, es wird sich halt an anderen Teilnehmern schadlos halten. Irgendwer findet sich immer, der mitmacht, wenn man ein attraktives Angebot vorzuweisen hat. Damit ist gegeben, daß Organisationssysteme weitgehend unabhängig von den konkreten (also den täglich zu treffenden) Entscheidungen der Einzelmenschen sind. Absolut unabhängig sind sie natürlich nicht, denn wenn bei einem bestimmten Organisationssystem überhaupt niemand mitmachen will, dann wird es eben verschwinden oder überhaupt nicht zustande kommen, aber die Erfahrung zeigt, daß es kaum eine Arbeit gibt in dieser Welt, die schmutzig und abstoßend genug ist, als daß die Menschen in einem Organisationssystem, das diese Arbeit organisiert, nicht mitmachen würden, wenn diese Arbeit nur gut bezahlt ist. Organisationssysteme bestehen also auf der Grundlage, daß sich immer wer findet, der mitmacht und daß für diese Menschen einmal eine große Entscheidung für dieses jeweilige Organisationssystem notwendig ist, um aufgenommen zu werden und vielleicht einmal eine große Entscheidung, um zu kündigen, aber nicht länger, wie bei Interaktionssystemen, viele kleine Entscheidungen an jedem einzelnen Tag, von dem das weitere Fortbestehen des Systems abhängen würde.

Das Gesellschaftssystem als größtmögliche Einheit der sozialen Systembildung macht nun das Kunststück möglich, die existentielle Gefährdung durch die Entscheidungen von Einzelmenschen völlig abzuschütteln, was die Organisationssysteme noch nicht bewältigen konnten und zwar ist ihm das dadurch möglich, weil es ja viele verschiedene Interaktions- und Organisationssysteme in sich beherbergt. Das gibt dem Gesellschaftssystem die Möglichkeit gegenüber dem Einzelmenschen eine Haltung einzunehmen, so als ob es sagen würde: „Wenn Du hier (in diesem Organisationssystem) nicht teilnehmen willst, dann nimmst Du halt an einem anderen teil, das ist mir egal.“

Damit ist die Entscheidung des Teilnehmen-Wollens oder nicht eigentlich schon ziemlich obsolet. Es gibt ja viele verschiedene Angebote für das Individuum. Der letzte Ausnahmefall ist noch der, daß das Individuum überhaupt nirgendwo teilnehmen will – in diesem Fall gibt es gewisse Organisationssysteme und gesellschaftliche Subsysteme, wie die Polizei, das Rechtssystem und die Gefängnisse, die ausschließlich die Aufgabe haben, die Organisationssysteme, ihre Teilnehmer und ihr Eigentum, vor solch ausfälligen Individuen zu schützen. Immer gibt es ja solche Individuen, es hat sie immer gegeben und wird sie auch in Zukunft geben, die nur über den Weg des Ausschlusses aus der Gesellschaft an der Gesellschaft teilnehmen, aber auch sie nehmen teil am Gesellschaftssystem. Solange ihre Anzahl bewältigbar bleibt – und diese Wahrscheinlichkeit ist groß, denn es gibt ja nur diesen einen Problemfall zu verwalten, daß jemand bei absolut keinem der Organisationssysteme in der Gesellschaft unterkommen will oder kann (und die meisten wollen ja auch beispielsweise lieber unter schlechten Bedingungen arbeiten als arbeitslos zu sein), wird die Gesellschaft revolutionslos weiterbestehen – und zwar als eine Systembildung, die in ihrer konkreten Ausformung, ihren Strukturen und Organisationen völlig unabhängig ist vom einzelnen Menschen.

Das Resümee aus dieser Argumentation ist nun, *daß das Gesellschaftliche in dem Maße entsteht, wie schrittweise das, was den Menschen eigentlich ausmacht, die konkrete Entscheidung, die Spontaneität, die Freiheit und die „Lebendigkeit“ des Menschen, zurückgedrängt, diszipliniert und/oder einfach gegenstandslos gemacht werden*⁶⁵. Das

⁶⁵ Siehe auch Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997. S. 39.: „Die eine Gesellschaftstheorie primär interessierende Frage wäre jedoch, weshalb fast alle möglichen Handlungen und Interaktionen *nicht* zustandekommen. Sie liegen offensichtlich außerhalb des Schemas möglicher Motive und rationaler Kalkulationen. Aber wie bringt die Gesellschaft dies Aussortieren des doch Möglichen zustande? Wieso gehört es zum Sinn der Formen des sozialen Lebens, daß diese gewaltigen Überschüsse des Möglichen als unmarked space unbeachtet bleiben? Denkbar wäre zumindest, daß die gesellschaftlichen Strukturen nicht als Aggregate präferierter Handlungsmotive entstehen, sondern viel elementarer als Einschluß dieses Ausschlusses in die Form.“ (Anm.: ich würde das vielleicht so übersetzen, daß gesellschaftliche Strukturen nicht aus dem entstehen, was die Individuen am liebsten tun, sondern genau das ist ausgeschlossen, weil sonst nichts mehr funktionieren würde. Denkbar wäre

Gesellschaftssystem als größtmöglicher Umfang aller in ihr stattfindenden Kommunikationen und Systembildungen verfährt letztlich genau so, indem es die Entscheidungen des Individuums einfach unmöglich oder gegenstandslos macht: Es sagt einfach: „Entweder Du arbeitest hier oder Du findest anderswo einen Arbeitsplatz. Oder Du arbeitest gar nicht und lebst von Deinen Ersparnissen. Und wenn Deine Ersparnisse aufgebraucht sind, verhungerst Du halt. Oder, wenn Du kriminell wirst, kommst Du eben ins Gefängnis.“ Das Gesellschaftssystem hat die Ressourcen (die Organisationssysteme), um auf *alle* Entscheidungsmöglichkeiten des Individuums reagieren zu können, und so ist es letztlich für das Gesellschaftssystem völlig gleichgültig, wie das einzelne Individuum sich konkret entscheidet.

Noch einmal: das Interaktionssystem ist *völlig* von den konkreten, augenblicklichen Einzelentscheidungen der Individuen abhängig – es ist damit eigentlich der dem Menschen, der ja in der Ausübung seiner Handlungsfreiheit als Realität lebt, nahestehendste Bereich. Alles, was der Mensch tut, wirkt sich unmittelbar im Interaktionssystem aus, der Mensch kann also handeln und wird auch das Gefühl haben, daß er was bewirkt; das Organisationssystem ist bereits *fast unabhängig* von den einzelnen Entscheidungen der konkreten Menschen: es hat sich bereits völlig von der konkreten, alle Tage neu zu treffenden Entscheidung unabhängig gemacht, ob ein bestimmtes Individuum heute dazugehören will oder nicht, indem es dem Individuum vorher die Bedingungen bekanntgibt, unter denen eine Teilnahme möglich ist und diese Bedingungen schließen immer auch eine Disziplinierung der Individuen ein, die eben gerade die tägliche Beitritts- oder Fernbleibeentscheidung durch eine Norm ausschließen. Das Organisationssystem ist aber noch *nicht völlig* unabhängig von der menschlichen Entscheidung, weil dem Menschen noch die zwei großen Entscheidungen offenbleiben, wobei meistens eigentlich nur die erste wirklich von Bedeutung ist: Will ich in dieses Organisationssystem aufgenommen werden? Die Austrittsentscheidung stellen die Menschen sich mit der

nun, daß dieses inhaltlich Ausgeschlossene aber doch in die Form des gesellschaftlichen Handelns eingeschlossen ist: Das heißt, um zu all dem kommen zu können, was wir wirklich tun wollen, müssen wir vorher in der Gesellschaft mitarbeiten. Diese Mitarbeit schließt zwar (inhaltlich) gerade aus, daß wir das tun können, was wir wollen, aber formal präsentiert sie sich als der Weg zur Erfüllung unserer Wünsche.)

Zeit oft gar nicht mehr, weil sie sich an ein bestimmtes Leben gewöhnen und die ermöglichenden Bedingungen für dieses Leben nicht einfach so aufs Spiel setzen wollen. Schließlich findet man nicht so leicht einen neuen Arbeitsplatz. Und wenn man kündigt, wird mit Leichtigkeit ein Ersatz gefunden.

Die Gesellschaft als Ganzes schließlich ist *völlig unabhängig* von den einzelnen Menschen und dem, was diese wollen oder nicht wollen. Sie hat den größtmöglichen Abstand zur menschlichen Einzelentscheidung gefunden. Zum einen kann man davon ausgehen, daß die meisten Menschen ohnehin in Organisationssystemen organisiert und diszipliniert sind. Fallen aber noch solche „große Entscheidungen“, indem jemand sagt, ich will es partout so nicht und anders auch nicht, so hat das Gesellschaftssystem Mittel und Wege gefunden, sich vor den (gesellschaftsgefährdenden) Auswirkungen dieser Art individual-menschlicher Entscheidung zu schützen. Im Notfall ändert eine „große Entscheidung“ eines oder vieler gleichgesinnter Gesellschafter (Protestbewegungen) die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung ein wenig, indem gewissermaßen das Lenkrad einmal herumgerissen wird, aber das gefährdet die Gesellschaft nicht in ihrem Bestand.

Man könnte also sagen: *Gesellschaft ist es, wenn die Menschen ihre Freiheit abgegeben haben*, zum Teil diszipliniert worden sind und zum Teil ihre Freiheit gegenstandslos geworden ist. Oder eben auch: Gesellschaft ist, was hart genug ist, um den Individuen und der individuellen Ausübung ihrer Lebendigkeit und ihres Freiheitsdrangs standzuhalten. Die *gesellschaftliche Wirklichkeit* ist demnach eine, die der *Wirklichkeit der Menschen*, die sie formen, nicht einfach entspricht und deren größeren Zusammenhang bildet (gewissermaßen nach dem aristotelischen Schema: viele Freundschaften bilden das Gesellschaftsganze), sondern im Gegenteil eine der menschlichen Wirklichkeit absolut entgegengesetzte Wirklichkeit.

Zum einen ist es so, daß man sagen kann: Wenn die menschliche Wirklichkeit, also diejenige Wirklichkeit, in der wir Menschen einzeln und in unseren sogenannten zwischenmenschlichen Beziehungen zusammenleben, wesentlich im Ausleben unserer Freiheit besteht, im täglichen Treffen von Entscheidungen, im Stoßen auf Widerstände und der Überwindung dieser Widerstände, wenn wir in dieser Empfindung unsere Lebendigkeit und unsere Wirklichkeit erfahren,

dann ist das Soziale die schrittweise Stabilisierung und Abschaffung ebendieser Wirklichkeit. Es geht mir hier nicht so sehr um die Aussage, daß der Mensch in der Gesellschaft notwendig in Unfreiheit lebt, sondern umgekehrt: das, was die Gesellschaft am Menschen brauchen kann für ihre Systembildung, ist seine Unfreiheit.

Zum anderen ist es so, daß diese Wirklichkeit, in der sich die gesellschaftliche Systembildung vollzieht und die durch sie herausgebildet wird, eine völlig un-menschliche Wirklichkeit ist. Damit ist gemeint: unsere Unfreiheit in der Gesellschaft ist nicht einfach eine Folge der Boshaftigkeit eines Diktators oder auch der Dummheit einer Regierung, in dem Fall wären sozusagen die Personen des Diktators oder der Regierungsminister an unserer Unfreiheit schuld und für sie verantwortlich, unsere Unfreiheit wäre dann eine menschliche Größe, weil vielleicht zur Erhaltung der Macht des ungeliebten Diktators notwendig oder auch durch die Maßnahmen einer besseren Regierung verkleinerbar. Aber in dem vorliegenden Modell ergibt sich die schrittweise Abschaffung der menschlichen Entscheidungen aus keinerlei menschlichem Willen oder Tun, sondern aus der Dynamik der gesellschaftlichen Systembildung selber. Die menschliche Unfreiheit ist systeminterne Bedingung. Zur Gesellschaft wird, was sich als Gesellschaft stabilisiert und verhärtet, darin ist kein menschliches Wollen und kein menschlicher Plan, darin ist nicht einmal ein Bild menschlichen Lebens. Wir bewegen uns hier überhaupt nicht auf der Ebene des Menschlichen, hingegen sind es gleichsam die Ablagerungen des Menschlichen, die sich zum Gesellschaftlichen verfestigen und dann natürlich auch die menschliche Lebendigkeit teilweise – und manchmal sehr – behindern oder ihr Widerstand entgegensetzen. *Gesellschaft machen nicht wir Menschen, sondern sie passiert uns*, und das nicht irgendwie, sondern nach Gesetzen, die Naturgesetze sein könnten, nach Gesetzen der Selbstorganisation, also nach solchen Gesetzen, die ein wenig komplizierter sind als simple lineare physikalische Kausalzusammenhänge, Gesetze, die vielleicht so ähnlich sind wie die Gesetze, die auch das Entstehen von Leben regeln und bei der Bildung von Zellkulturen beispielsweise vorzufinden sind, aber die weit entfernt sind von der menschlichen Freiheit und jenen Maßstäben und Haltungen, die unser Menschenleben regeln.

Man kann sich denselben Sachverhalt auch anhand des Problems der Kommunikation vor Augen führen: Man muß sich das so vorstel-

len – Kommunikation findet, entgegen dem, was Kommunikationswissenschaftler wie Paul Watzlawick behaupten, gewöhnlich nicht statt. „Man kann nicht nicht kommunizieren.“ – wir alle kennen diesen Sager, der Karriere gemacht hat. Und er stimmt ja auch – in einem gewissen Realitäts- und Wahrheitsumkreis: in der Situation. In einer Situation kann man nicht nicht kommunizieren, weil auch das Nicht-Kommunizieren die Zukunft der Ausgestaltetheit dieser Situation (Weiterführung oder Abbruch dieser Situation) mitbestimmt. Wenn ich, als ein Gesprächspartner, nun der Meinung bin, daß diese Situation und wie sie in Zukunft verläuft für mich wichtig ist, dann werde ich zu der Erkenntnis kommen, daß alles was ich tue/nicht tue, sage/nicht sage und kommuniziere/nicht kommuniziere einen Unterschied macht – das und nichts anderes bedeutet der Allerweltssager, daß man nicht nicht kommunizieren könne.

Man kann aber genauso gut den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen: Man kann nie vollkommen kommunizieren. Kommunikation ist immer eine mehr oder weniger gescheiterte Sache. Wenn es immerhin noch weitergeht, ist das schon ein großer Unterschied zum sofortigen Abbruch der Kommunikation. (Die Aufreißer in den Discos und Bars auf der ganzen Welt wissen sehr gut, wovon ich rede.) Auch wenn man sich irgendwann klarmachen muß, daß die gesamte Kommunikation, die man mit einer bestimmten Person führt, bloß auf einem Mißverständnis beruht (oder überhaupt mißverständlich ist), ist es schon ein großer Glücksfall, wenn es überhaupt weitergeht.

Kommunikation tendiert erstens dazu, überhaupt nicht zustande zu kommen, weil man sich fremd ist und nicht weiß, ob der andere nicht böse Absichten hat; zweitens tendiert sie dazu, wieder abgebrochen zu werden, weil man merkt, daß man sich nicht „gut versteht“, daß der andere zu schwierig oder zu langweilig ist und man das Interesse verliert; drittens zweifelt man am Wert der an sich geglückten Kommunikation, wenn man merkt, daß man sich eigentlich nur geglückt mißversteht.

Niklas Luhmann beschreibt die Schwierigkeiten der Kommunikation folgendermaßen:

Fragt man genauer nach, stößt man auf eine Mehrzahl von Problemen, eine Mehrzahl von Hindernissen, die die Kommunikation überwinden muß, damit sie überhaupt zustandekommen kann.

Versetzt man sich auf den Nullpunkt der Kommunikation zurück, **so ist zunächst unwahrscheinlich, daß Ego überhaupt versteht, was Alter meint** – gegeben die Trennung und Individualisierung ihrer Körper und ihres Bewußtseins. Sinn kann nur kontextgebunden verstanden werden, und als Kontext fungiert für jeden zunächst einmal das, was sein eigenes Wahrnehmungsfeld und sein eigenes Gedächtnis bereitstellt. Ferner schließt, wie oben schon beiläufig festgehalten, Verstehen immer auch Mißverstehen ein, und die Mißverstehenskomponente wird, wenn man sich nicht auf zusätzliche Voraussetzungen stützen kann, so hoch sein, daß eine Weiterführung der Kommunikation unwahrscheinlich wird. (Das Problem wiederholt sich in jeder Anspruchslage der Kommunikation, nicht zuletzt in den Theoriediskussionen der Soziologie.)

Die zweite Unwahrscheinlichkeit bezieht sich auf das Erreichen von Adressaten. Es ist unwahrscheinlich daß eine Kommunikation mehr Personen erreicht, als in einer konkreten Situation anwesend sind, und diese Unwahrscheinlichkeit wächst, wenn man zusätzlich die Anforderung stellt, daß die Kommunikation unverändert weitergegeben wird. Das Problem liegt in der räumlichen und in der zeitlichen Extension. Das Interaktionssystem der jeweils Anwesenden garantiert in praktisch ausreichendem Maße Aufmerksamkeit für Kommunikation. – Über die Grenzen des Interaktionssystems hinaus können die hier geltenden Regeln jedoch nicht erzwungen werden. Selbst wenn die Kommunikation transportable und zeitbeständige Sinnträger findet, wird es jenseits von Interaktionsgrenzen unwahrscheinlich, daß sie überhaupt Aufmerksamkeit findet. Anderswo haben die Leute was anderes zu tun.

Die dritte Unwahrscheinlichkeit ist die Unwahrscheinlichkeit des Erfolgs. Selbst wenn eine Kommunikation von dem, den sie erreicht, verstanden wird, ist damit noch nicht gesichert, daß sie auch angenommen und befolgt wird. Im Gegenteil: „Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn.“ Erfolg hat die Kommunikation nur, wenn Ego den selektiven Inhalt der Kommunikation (die Information) als Prämisse eigenen Handelns übernimmt. Annehmen kann bedeuten: Handeln nach entsprechenden Direktiven, aber auch Erleben, Denken, weitere Informationen verarbeiten unter der Voraussetzung, daß eine bestimmte Information zutrifft. Kommunikativer Erfolg ist: gelungene Kopplung von Selektionen.⁶⁶

⁶⁶ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984. S. 217-218. (Hervorhebung von mir, H.H)

Es ist hier also von den Ursachen die Rede, warum Kommunikation unwahrscheinlich ist; darüber muß man sich selbstverständlich Gedanken machen, wenn man behauptet, daß das Gesellschaftssystem aus Kommunikationen besteht. Wenn das Gesellschaftssystem aus Kommunikationen besteht, so müssen diese auch tatsächlich zustande kommen. Dem stehen die Schwierigkeiten (1.) des Verständnisses, (2.) der Erreichung von Adressaten der Kommunikation und (3.) die Unwahrscheinlichkeit der Annahme und des Erfolgs der Kommunikation entgegen. Man kann die Erläuterung der Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation nun mit der obigen über den Unterschied zwischen Interaktionssystem, Organisationssystem und Gesellschaftssystem parallel setzen.

Freundschaften, (also Interaktionssysteme), habe ich oben gesagt, sind fragil. (Individuelle) Kommunikation ist eine fragile, unwahrscheinliche Angelegenheit, heißt es nun; Luhmann sagt, Kommunikation sei „unwahrscheinlich“. Oben ging es um die Stabilisierung von Beziehungen, von Eingliederung von Menschen in soziale Handlungs- und Austauschsysteme trotz der menschlichen Launenhaftigkeit, (ihrer „Lebendigkeit“). Nun geht es um die Ermöglichung und Aufrechterhaltung von Kommunikation. Die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens von Kommunikation muß von der Gesellschaft erhöht werden. Ich denke, man kann sich schon leicht vorstellen, wie die Argumentation läuft:

Es ist grundsätzlich möglich, daß in Interaktionssystemen (von zwei oder einigen Teilnehmern) Kommunikation entsteht (und das Interaktionssystem durch diese Kommunikation überhaupt erst gebildet wird), aber das ist sehr unwahrscheinlich. Es ist dazu nötig, daß die Menschen Interesse aneinander haben (oder wie bei einem kleinen Stamm in der Wildnis, daß sie durch ihre kleine Zahl und durch die Wildheit der Umwelt zusammengekettet werden), daß eine Art Basis-Vertrauen zueinander gelingt und daß das Interesse aneinander und das Vertrauen zueinander auch bestehen bleiben; zuletzt muß man einander auch noch in zufriedenstellendem Ausmaß verstehen, was, wie Luhmann hervorhebt, nur dann möglich ist, wenn die Wahrnehmungskontexte der Interaktionssystemteilnehmer einander ähnlich sind, wenn sie also ähnliche oder gleiche Erfahrungen gemacht haben.

Die erste Unwahrscheinlichkeit ist die, daß eine solche Kommunikation im Interaktionssystem überhaupt zustandekommt; die nächste

ist, daß sie weitergeführt wird (man braucht sich nur einen kleinen Verein vorstellen: wenn keiner mehr Lust hat hinzugehen, ist es zu Ende mit dem Verein); drittens kann man nun sehr schön sehen, wie wenig potent eine solche Kommunikation ist (sie hat von sich aus gar nicht mehr Kraft als jene, die sie aus dem Interesse und den gemeinsam erlebten Geschichten der Teilnehmer des Interaktionssystems zieht): die Kommunikation im Interaktionssystem ist in sich wenig potent, d.h. sie kann wenig Komplexität aufbauen (man vergleiche das mit den Erfahrungen, die man in akademischen Seminaren oder anderen Diskussionen macht): man kann nur immer über ein Thema auf einmal reden, man kann immer nur einen Gesprächsbeitrag nach dem anderen hören, man kann immer nur soweit gehen, wie der Unverständigste in der Gruppe mitkann, und man muß immer und immer wieder auf die gemeinsame Basis zurückgehen, indem man an vergessene Dinge erinnert, die schon bei früheren Zusammenkünften abgehandelt worden sind. Zweitens sind die Kommunikationen von Interaktionssystemen sehr wenig potent nach außen hin: Beim gesprochenen Wort ist sowieso klar, daß nur diejenigen was davon haben werden, die in akustischer Reichweite sitzen; aber selbst angesichts der Möglichkeiten von Schrift und Buchdruck ist die Fortsetzung der Kommunikation nach außen hin unwahrscheinlich, denn: „Anderswo haben die Leute was anderes zu tun.“

Wie bringt man es nun zustande, Kommunikation entstehen, sich fortsetzen, zu intensivieren und komplexer werden zu lassen und ihre Reichweite zu erhöhen? Nun, man muß sie wieder schrittweise von den Menschlichkeiten, den menschlichen Schwächen, die da sind, daß wir immer auch dumm, einfältig, desinteressiert, mißtrauisch, ängstlich, lustlos, unmotiviert usw. sind, unabhängig machen. Weiters muß man es erreichen, daß weniger Kommunikation vergessen wird, sondern anstatt dessen vielleicht in verschiedenen Medien gespeichert und später fortgesetzt werden kann. Zuletzt ist es auch förderlich, wenn man zusätzliche Anreize für das Entstehen von Kommunikation schafft.

Das können Organisationssysteme bereits fast schon erreichen. Sie schaffen es beispielsweise, daß die Kommunikation weitergeht, wenn ein Mensch keine Lust mehr hat, teilzunehmen: der Club, der Salon, die Firma, das Unternehmen, sie bestehen weiter, solange jedenfalls wie nicht alle gleichzeitig nicht mehr mitmachen wollen. Auch können sie die Kommunikation organisieren. Schließlich sind sie ja keine

Systeme mehr, die zeitlich und räumlich auf einen Punkt reduziert sind, so wie die Diskussionsveranstaltung, die auf einen Raum und auf das Thema, um das es jetzt gerade, im Augenblick, geht, eingeschränkt ist – denn was immer im Anschluß gesagt wird, muß irgendwie auf die letzte Wortmeldung passen. Hingegen kann der Seminarleiter (das Seminar in seiner Ganzheit ist ja durchaus ein Organisationssystem) den Seminarteilnehmern eine Seminararbeit aufgeben, (die zu schreiben auch den Seminarteilnehmern ein Anliegen sein wird, weil sie dafür ein Zeugnis bekommen...) und schon hat sich die Kommunikation potenziert: alle kommunizieren (schreiben) gleichzeitig, sie schreiben viel mehr, als sie in der Diskussionssituation gesagt haben würden, und sie schreiben über viel mehr Themen (denn ein jeder/eine jede hat seinen eigenen Zugang zum Thema).

Nur eines ist noch nicht gegeben (dafür ist die Seminararbeit übrigens ein gutes Beispiel): die Reichweiterhöhung nach außen. Außerhalb des Seminars werden die Seminararbeiten gewöhnlich niemanden interessieren. Innerhalb des Seminars interessieren sie an sich auch niemanden, aber man hat die Wahrscheinlichkeit ihres Zustandekommens in diesem Biotop Seminar künstlich erhöht. Wenn ich zu einem Freund sage: Du hast interessante Gedanken, schreib sie mir auf! – so wird er es sehr wahrscheinlich nicht tun. Sage ich aber den Teilnehmern in einem Seminar: Schreibt mir zehn Seiten über das Thema „Gottesbeweise“, und ihr bekommt ein Zeugnis von mir, so werden diese Arbeiten tatsächlich entstehen, obwohl sich niemand im besonderen dafür interessiert, eine solche Arbeit zu schreiben. Das ist gesellschaftliche Motivationssteigerung.

Die Unwahrscheinlichkeit, die also jetzt noch erklärt werden muß, ist das Zustandekommen des Seminars, welches wahrscheinlich nicht zustande kommen würde, wenn es nicht auch außerhalb desselben oder nach außen hin, in Richtung der Gesellschaft Sinn machen würde, daß ein solches Seminar besteht. Und hier kann man sehen, daß immer die größere Einheit Voraussetzung ist: das Seminar setzt das Institut, das Institut die Universität und die Universität das gesamte Bildungssystem voraus. Das Bildungssystem wiederum stützt sich auf die anderen gesellschaftlichen Subsysteme und bezieht sich auf sie. In ihnen setzt sich seine Arbeit fort und macht auf diese Weise Sinn (etwa würden viele Forschungen nicht geschehen, wenn nicht ein wirtschaftliches Interesse zusätzlich motivierend hinter ihnen stehen wür-

de). Vor allem setzt das Bildungssystem das Wirtschaftssystem voraus, welches die vom Bildungssystem ausgegebenen Bildungstitel akzeptiert und die dementsprechend „qualifizierten“ Arbeitnehmer aufnimmt. Ebenso verhält es sich aber auch mit den anderen gesellschaftlichen Subsystemen wie Politik, Rechtssystem, Kunstsystem, Gesundheitssystem, Erziehungssystem usw. Es muß zumindest eine Kopplung struktureller Art der anderen Gesellschaftsteile mit dem Erziehungssystem bestehen, sodaß der Seminararbeitsteilnehmer, der seine Arbeit über „Gottesbeweise“ schreibt, die Hoffnung hegen kann, diese Arbeit in Form eines Magistertitels, eines Arbeitsplatzes oder sonstwie später einmal rückvergütet zu bekommen, damit er willens sein wird, sie zu schreiben. (Sein persönlicher Wille oder sein Interesse an dem Thema reichen allein nicht aus, das ist der Witz dieser Argumentation.) Schließlich steht auch die ganz allgemeine Ebene der gesellschaftlichen Organisation von Kommunikation, von Erwartungshaltungen gegenüber anderen Menschen, von Rollen- und Berufsvorstellungen und dergleichen in diesem Bedeutungshorizont zur Debatte: der Student schreibt seine Seminararbeit in der Hoffnung später einmal ein Doktor, eine wichtige Persönlichkeit zu werden, die von unbekanntem Menschen respektvoll begrüßt und von staatlichen Autoritäten freundlich behandelt wird; dergleichen erarbeitet sich ein Mensch im Wirtschaftssystem (man kann das Zustandekommen von Kommunikation ja genauso gut durch die Schlossereifirma wie durch das akademische Seminar erklären – auch dort kommunizieren Menschen miteinander, die ansonsten keine Motivation hätten, miteinander zu verkehren) durch viel Mühsal ein Vermögen, nicht nur, um in Luxus leben zu können, sondern auch, um den Luxus genießen zu dürfen, von der Gesellschaft als jemand Besonderer geachtet zu werden. Und ohne all das – ohne die Gesellschaft – würde Kommunikation überhaupt nicht zustande kommen. Oder, mit Luhmanns Worten:

Diese drei Unwahrscheinlichkeiten sind nicht nur Hindernisse für das Ankommen von Kommunikation, nicht nur Schwierigkeiten der Zielerreichung, **sie wirken zugleich als Schwellen der Entmutigung. Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie.** Man muß daher zunächst erwarten, daß Kommunikation überhaupt nicht vorkommt oder, wenn sie vorkommt, durch Evolution wieder eliminiert wird. Ohne Kommunikationen können sich jedoch keine sozialen Systeme bilden. Man müßte also Entropie erwarten, aber das Gegen-

teil trifft zu. Das Unwahrscheinlichkeitstheorem ist damit nicht widerlegt, es zeigt um so präziser an, wo die Probleme liegen, deren Lösung im Laufe der Evolution Kommunikation ermöglicht, Systembildung in Gang setzt, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches transformiert. Die immanenten Unwahrscheinlichkeiten des Kommunikationsprozesses und die Art, wie sie überwunden und in Wahrscheinlichkeiten transformiert werden, regeln zugleich den Aufbau sozialer Systeme. **Man hat den Prozeß soziokultureller Evolution zu begreifen als Umformung und Erweiterung der Chancen für aussichtsreiche Kommunikation, als Konsolidierung von Erwartungen, um die herum die Gesellschaft dann ihre sozialen Systeme bildet; und es liegt auf der Hand, daß dies nicht einfach ein Wachstumsprozeß ist, sondern ein selektiver Prozeß,** der bestimmt, welche Arten sozialer Systeme möglich werden, wie Gesellschaft sich gegen bloße Interaktion absetzt und was als zu unwahrscheinlich ausgeschlossen wird.⁶⁷

Am Ende ist Gesellschaft dann „das Resultat der Unerträglichkeit ihrer eigenen Unwahrscheinlichkeit“, wie Jörg Lau in seinem Artikel über „GLU“⁶⁸ schreibt: aber ich denke, das ist schon wieder eine ziemliche Vermenschlichung des Sozialsystems, welches überhaupt keine Unerträglichkeiten empfindet, sondern entweder entsteht und die Bedingungen vorfindet, um gut zu gedeihen oder auch nicht. Zu einem ansehnlichen Teil muß das Sozialsystem die Bedingungen, die es gut gedeihen lassen, aber erst selbst erschaffen, es handelt sich gewissermaßen um ein und dieselbe Sache: zu gedeihen und die Bedingungen dafür zu erschaffen – denn die Gesellschaft ist Kommunikation, ist die Menge, Potenz und Komplexität von Kommunikation. Also gilt es, die Menschen zum Kommunizieren zu bringen.

Hieraus folgt für mich nun zweierlei von besonderer Bedeutung: Es werden alle Weisen versucht, die Wahrscheinlichkeit von Kommunikation zu steigern, aber nur manche von ihnen funktionieren. Das hat zur Folge, daß nur manche soziale Systeme sich bilden und daß sie sich nur auf bestimmte Arten bilden können (1.), und zweitens taugen manche Kommunikationen besser zur Bildung sozialer Systeme als andere; insbesondere handelt es sich hierbei um solche Kommunikationen, die zur Konsolidierung von allgemeinen Erwartungshaltungen

⁶⁷ ebd. S. 219. (Hervorhebung von mir, H.H)

⁶⁸ In: „Die Zeit“ vom 14. 11. 1997.

beitragen oder in solche Erwartungshaltungen leicht eingeordnet werden können (2.). Das bedeutet für die Frage nach dem einzelnen Menschen: wir können nun verstehen, daß wir unsere Beziehungen zu anderen Menschen nicht irgendwie (d.h. ganz frei) gestalten können. Wir können kein soziales System erfinden und dann in die Realität umsetzen – es muß auch funktionieren. Was aber funktioniert, bildet sich ohnehin von selber als soziales System heraus. Ob wir dann als Individuen mit diesem System zufrieden sind oder nicht, ist gegenstandslos, wir können höchstens Klage darüber führen. Organisationssysteme sind halt sehr potent in der Organisation von Kräften und von Kommunikationen, sie können Produktivität und Komplexität steigern, schließlich sind sie auch dauerhafter als Freundschaften, wir können also mit Recht durchschnittlich mehr Vertrauen zur Firma als zur Freundschaft haben. Wir können also die negativen Seiten dieser Angelegenheit hervorheben und betonen, daß diese Weise der gesellschaftlichen Organisation zur Ausbeutung der Arbeitnehmer durch die Arbeitgeber oder zur sinnlosen Produktion immens vieler Konsumgüter führt und können Sehnsucht nach Freundschaft, Liebe und der „warmen“ Gemeinschaft mit menschlichem Austausch hegen; aber wir sehen nun auch, wie unwahrscheinlich, schwierig, fragil und oft auch unbefriedigend diese Lösung des sozialen Problems durch die persönliche Beziehung bleibt, bleiben muß – weshalb Kommunikation, die das zum Ziel haben könnte, z.B. das Freundschaftschließen von zwei Fremden in einem Lokal, oft unterbleibt oder, wenn es doch geschieht, bald wieder endet – und wie gut und stabil im Gegensatz dazu die andere, die von Organisationssystemen organisierte, Kommunikation funktioniert, nämlich auch im Sinne der Motivation des Individuums. Ein Organisationssystem kann mir mehr versprechen und vor allem ist die Wahrscheinlichkeit höher, daß es gehalten werden wird, als ein Interaktionssystem, daher bin ich auch eher bereit, mich in einem Organisationssystem zu engagieren. Wenn mir jemand nur seine besoffene Freundschaft anbietet, werde ich dann weiter mit ihm kommunizieren? – Wenn er mir hingegen einen guten Job anbietet, dann ist das eine andere Sache.

Die zweite Folgerung aber ist die, auf die ich eigentlich hinauswollte, nämlich, daß durch dieses Prozessieren der sozialen Systeme bestimmte Kommunikationen, Kommunikationsweisen und -inhalte ausselektiert werden.

Allgemein läßt sich sagen, daß die Organisationssysteme Kommunikation anziehen und dadurch, meine ich jedenfalls, Kommunikation bestimmter Art, vor allem solche „persönlicher Natur“, also all das, was den Aufbau und Erhalt „persönlicher Beziehungen“ betrifft, zugunsten anderer Kommunikation benachteiligen. Und, wie Luhmann sagt: „Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie.“ Das halte ich jedenfalls für einen gewichtigen Mit-Grund für das weitverbreitete Phänomen der Einsamkeit in unserer Gesellschaft.

Ein letzte Anmerkung dazu: wie plausibel diese Erklärung ist, sieht man ja vor allem, wenn man sich vor Augen hält, daß nicht einmal die zwischenmenschlichen Beziehungen sexueller Natur zustande kommen würden, wenn uns die Gesellschaft nicht durch prästabilierte Erwartungshaltungen den Weg zu einander pflastern würde. Man weiß schon ungefähr, was eine „Beziehung“ ist und wie das alles zu geschehen hat, angefangen mit der Anbahnung bis zur späteren alltäglichen Praxis. Gerade in einer so intimen zwischenmenschlichen Beziehung entscheiden nicht wir selber, wie wir dieselbe ausgestalten wollen, sondern müssen uns an gesellschaftliche Vorgaben halten. Würden wir es trotzdem versuchen, so würde die Kommunikation einfach scheitern. „Was willst Du eigentlich von mir?“, bekäme man sofort von dem sich bedroht fühlenden anderen Menschen zu hören. Man kann sich nun vor Augen führen, wie Kommunikation bei einander fremden Menschen, die nicht durch eine so starke Kraft wie der sexuellen Attraktivität von einander angezogen werden, sofort scheitern muß.

Kommunikation wird also von der Gesellschaft ermöglicht, gefördert, stabilisiert und komplexer gemacht; aber nur bestimmte Kommunikation und andere nicht. Jene Kommunikation, die aus unserem persönlichen Interesse am anderen, aus unserer Spontaneität und dem Ausleben unserer menschlichen Freiheit erwachsen würde, wenn wir einmal an einem besonders schönen Tag recht gut gelaunt sind, wird von sozialen Systemen vernachlässigt. Sie wird ja nicht gebraucht zum Aufbau des Gesellschaftssystems: um ein funktionierendes Wirtschaftssystem oder Gesundheitssystem aufzubauen ist es einfach nicht notwendig, daß alle in diesen Systemen teilnehmenden Menschen Freunde werden. Umgekehrt ist es nicht notwendig für den Einzelmenschen, mit allen anderen „gut Freund“ zu sein, um in der Gesellschaft etwas zu erreichen, um „Erfolg zu haben“, wie es in der Werbung der Creditanstalt heißt; hingegen ist es oft zeitraubend und hinderlich. Oft

einmal ein paar Überstunden zu machen, hilft der Karriere mehr, als nach Hause zu fahren und seine alten Freundschaften zu pflegen. Es fragt sich dann, in welchem Umkreis ein Mensch sich verwirklichen will, in dem seiner Freunde und seiner persönlichen Beziehungen oder in dem der Gesellschaft. Wenn er sich in der Gesellschaft verwirklichen will, so wird er einen Konkurrenzvorteil gegenüber anderen Individuen erhaschen, wenn er auf seine Freundschaften verzichtet und auf diese Weise sein Ziel *konsequent* verfolgt. Wer Karriere machen will und dennoch Wert auf seine persönlichen Beziehungen legt, ist inkonsequent. Mit diesem Problem haben heute sehr viele Menschen zu kämpfen. Das Zeitproblem ist dabei die eine Seite der Medaille, die andere ist, daß im Karriereleben auch andere Regeln für den zwischenmenschlichen Umgang herrschen als im sogenannten „Privatleben“. Man muß gegenüber Geschäftspartnern und Konkurrenten in der eigenen Firma immer auf der Hut sein, muß Stärke zeigen und wenn es nötig ist, den anderen über die Klinge springen lassen. Viele sehnen sich daher nach einer „zarten“ persönlichen Beziehung – aber könnten sie im Falle des Falles denn noch umschalten, wenn sie sich die Härte einmal antrainiert haben? Wie dem auch sei: persönliche Beziehungen scheitern, nicht nur, wie wir jetzt gesehen haben, weil die Mitmenschen, denen man Vertrauen geschenkt hat, sich dessen unwürdig erwiesen haben und man sich nicht in der Lage sieht, aus all den verwerflichen Mitmenschen jenen einen herauszufinden, den man wahrhaft und glücklich lieben könnte – und der es einem auch danken würde – sondern weil persönliche Beziehungen und interaktive Systeme halt an sich sehr fragil und unwahrscheinlich sind und so meistens nicht in der Lage sind, jemandem die Anstrengungen, die er/sie da hineingesteckt hat rückzuvorgütigen oder zu danken. In dieser Hinsicht sind Organisationssystem und Gesellschaftssystem viel vertrauenswürdiger, und das ist wahrscheinlich auch der Grund, warum ich hier sitze und mich anstrengte, an meiner Dissertation zu schreiben, anstatt mich mit einem Freund oder einer Freundin zu einem gemütlichen Gespräch zu treffen.

Zusammenfassend könnte man sagen: Niklas Luhmann erklärt die gesellschaftliche Realität als diejenige, die sich gegen die „Lebendigkeit“ der menschlichen Individuen als gesellschaftliche Realität verfestigt. Es bilden sich feste Strukturen und Funktionseinheiten, während die Individuen gewissermaßen an deren „Außenseite“ leben: alles was

die sozialen Systeme von den Individuen benötigen, ist ja bloß ein beschränktes Maß an Teilnahme, beispielsweise in bezug auf Arbeit und Konsum. Aber das ist leicht gegeben, weil das menschliche Individuum bedürftig ist. Sobald man das Bißchen individuelle Teilnahme für sichergestellt hält, kann man ohne weiteres davon abstrahieren: Die Gesellschaft zu erklären, bedeutet für Luhmann in der Folge, das zu erklären, was die sozialen Systeme machen – und nicht das, was die Menschen machen. Auch Luhmann hat einmal die Metapher des Hauses für die Gesellschaft verwendet. Er fragte dann: Woraus besteht das Haus? Was sind seine Teile? Die einzelnen Ziegelsteine oder die Räume? Die einzelnen Ziegelsteine, das sind die Individuen – aber wenn das Haus einmal gebaut ist, dann braucht man sich nicht mehr um die Individuen zu kümmern, sie verschwinden hinter einer Schicht von Verputz und einer Tapete. Was dann noch interessant ist, ist das Leben, das sich in den einzelnen Räumen des Hauses abspielt. Die einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, Erziehungssystem, Politik, Gesundheitssystem...) sind für Luhmann diese Räume des Hauses, und er hält es für seine Aufgabe als Soziologe zu beschreiben, was sich in ihnen tut und wie sie sich verändern.

Erhebt man demgegenüber, wie Norbert Elias, den Anspruch, daß die Menschen zur Gesellschaft wesentlich mit dazugehören, daß man sie also mit-sehen müsse, um die Gesellschaft angemessen zu sehen, (wovon ich allerdings denke, daß das unmöglich ist, weil man nicht so viel mit ein und derselben Perspektive sehen kann), aber wenn man diesen Anspruch erhebt, daß die Soziologie eine Menschenwissenschaft⁶⁹ bleiben solle, dann ist das, was man aus einer so großen Per-

⁶⁹ „Der herkömmliche Sprachgebrauch erschwert es, von Individuen zu sprechen, die Gesellschaften miteinander bilden, oder von Gesellschaften, die aus Einzelmenschen bestehen, obgleich es eben das ist, was man tatsächlich beobachten kann. Wenn man etwas weniger belastete Worte gebraucht, ist es eher möglich, das, was man tatsächlich beobachten kann, klar und deutlich auszusprechen. Eben das ist der Fall, wenn man davon spricht, daß einzelne Menschen Figurationen verschiedener Art miteinander bilden oder daß Gesellschaften nichts anderes sind als Figurationen interdependenter Menschen. Man gebraucht heute oft in diesem Zusammenhang den Begriff des „Systems“. Aber solange man sich soziale Systeme nicht ebenfalls als Systeme von Menschen denkt, schwebt man beim Gebrauch dieses Worts im luftleeren Raum.“ Norbert Elias, *Menschen in Figurationen. Ein Norbert Elias-Lesebuch*. Hg. v. Hans Peter Bartels, Leske u. Budrich, Opladen 1995. S. 135.

spektive, wie der Luhmanns, auf einer solchen hochtheoretischen Ebene sieht, nicht mehr die Gesellschaft selber, sondern allenfalls vielleicht eine Art Landkarte der Gesellschaft oder eben ein Modell.

Wahrscheinlich ist das, was Luhmann als Gesellschaft sieht, nicht die Gesellschaft selbst, sondern eine Maschine als (funktionierendes) Modell für die Gesellschaft (Was ist übrigens ein System anderes als eine Maschine?), das ist jedenfalls der Eindruck, den man von der Gesellschaft beim Lesen von Luhmanns Schriften, insbesondere der Monographien über die einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme, bekommt: daß die Gesellschaft selber für Luhmann eine Maschine sein muß (und kein Begriff für menschlichen Lebensraum), oder daß er sie jedenfalls wie eine Maschine behandelt.

Aber das kann auch – letztenendes – daher rühren, daß das, was ihn an der Gesellschaft eigentlich interessiert, einfach nur ihr Funktionieren ist; alles aber, bei dem das Funktionieren das Hauptmerkmal ist, ist eine Maschine. Ich meine: der menschliche Körper funktioniert auch, aber wir kämen schon deshalb nicht auf die Idee, ihn als eine Maschine anzusehen, weil sein Funktionieren für uns nur eher eine Grundbedingung für alles andere ist, eine Grundbedingung, auf die wir nicht einmal allzu sehr achten wollen, außer natürlich, es funktioniert etwas am Körper nicht – aber in dem Fall ist es meistens ohnehin gleich sehr dramatisch. Wenn er aber funktioniert, unser Körper, kümmern wir uns nicht um sein Funktionieren, sondern genießen ihn primär in seiner Bewegung, im Schmecken, Fühlen, Sehen, Hören und Riechen – in seiner Lebendigkeit. Deshalb kämen wir beim menschlichen Körper (mit Ausnahme mancher Philosophen wie Gilles Deleuze und Felix Guattari, die aus allem Maschinen machen wollen) nicht auf die Idee, daß er eine Maschine sein könnte. Maschinen sind für uns Dinge, die funktionieren und sonst nichts tun.

Das läßt den Verdacht aufkommen, daß auch Luhmann in der Gesellschaft vorzüglich deshalb etwas derart Maschinenhaftes gesehen hat, weil er von anderen Qualitäten abstrahiert hat.

Pierre Bourdieu sieht die Gesellschaft aus einer nicht ganz so großen Perspektive. Das mag einerseits damit zu tun haben, daß Bourdieu seine Wurzeln im Bereich der empirischen Sozialwissenschaft hat, während Luhmann nach einer Ausbildung und kurzen Tätigkeit als Jurist seine Laufbahn in der Sozialwissenschaft sofort als Sozialtheoretiker begonnen hat. Als Empiriker muß man sich aber doch mit

den Phänomenen etwas näher beschäftigen, muß auch hingehen, um Gewährsleute zu befragen und schließlich kann man am Ende auch nur den Ausschnitt der Realität wissenschaftlich erklären, den man zuvor erforscht hat. Das sind Einschränkungen, die der Sozialtheoretiker Luhmann nicht hat, weshalb es ihm beispielsweise auch nicht schwerfällt, eine Weltgesellschaft zu postulieren. Von Bourdieu aber weiß ich nichts darüber, ob er eine solche Idee wie die Weltgesellschaft teilen würde.

Bourdieu erklärt die Gesellschaft also „näher am Menschen“. Menschen kommen bei Bourdieu immerhin noch vor. Luhmann hingegen abstrahiert von ihnen: die Gesellschaft zu erklären, besteht für Luhmann darin zu erklären, was die einzelnen Organisationssysteme und die gesellschaftlichen Subsysteme machen (also beispielsweise was das Subsystem Politik oder das Subsystem Kunst macht); die Menschen aber nehmen in dem einen Organisationssystem teil oder in dem anderen oder in gar keinem, und das ist auch egal. Das funktioniert bei einer so großen Perspektive, wie Luhmann sie einnimmt. Bourdieu hingegen erklärt soziologisch, wie einzelne Menschen sich verhalten. Wenn man die Menschen aber nun nicht sich so verhalten läßt, wie sie sich verhalten wollen, sondern *dieses Verhalten soziologisch erklären möchte, dann muß man ihnen tendenziell die Freiheit absprechen*. Das versteht sich von selbst, ansonsten hätte man ja nichts als Erklärung vorzuweisen. Wenn man als Soziologe vorgibt, erklären zu können, wie die Menschen sich in der Gesellschaft verhalten, und die Menschen verhalten sich aber anders oder völlig disparat, dann kann man nicht viel von einem Erklärungsanspruch erheben. Zum Glück aber für die Soziologie verhalten sich die Menschen sehr diszipliniert und unfrei; sie nehmen beispielsweise eine Arbeitsstelle wie die des Kaffeehauskellners an und bleiben diesem Beruf oft ein ganzes Leben lang treu.

Bei Niklas Luhmann verschwinden also die Einzelmenschen aus der Soziologie; bei Pierre Bourdieu bleiben die Individuen schon in der Gesellschaft, dafür muß er ihnen aber die Freiheit absprechen – er muß ja ihr Handeln erklären: Auch hier wiederum habe ich sehr gut einsehen können, daß diese Vorgehensweise dem Ziel einer Beschreibung der Gesellschaft (oder des Gesellschaftlichen) sehr dienlich ist – aber zu welchem Menschenbild kommt man damit? Kann man mit diesem Menschenbild leben?

Die Frage nach der Freiheit des Einzelmenschen – Exkurs über Pierre Bourdieu

Worüber ich mit Pierre Bourdieu gern gestritten hätte, das sind jene Ideen und Inhalte, die in seinem Buch *Sozialer Sinn* im 2. Kapitel unter der Überschrift „Die imaginäre Anthropologie des Subjektivismus“, in welchem er eine Gegenposition zu Jean Paul Sartres Sicht des Menschen einnimmt, gebündelt vorkommen. Die Kernfrage formuliert er selber so: „Interessant an Sartres Analyse ist, daß sie aufzeigt, was die Grundlage der Auseinandersetzung zwischen Subjektivismus und Objektivismus ist und um was es in ihr geht: die Idee, die sich die Humanwissenschaft vom Menschen macht, also von jemand, der zugleich Objekt und Subjekt dieser Wissenschaft ist (und sicher jeweils mehr in Richtung Subjektivismus oder mehr in Richtung Objektivismus geht, je nachdem, wie groß der objektive und subjektive Abstand des Subjekts zum Objekt der Wissenschaft ist.)“⁷⁰

Es geht aber nicht nur um die Idee, die sich die Humanwissenschaft vom Menschen macht (das ist sicher auch bei Sartre nicht so im Zentrum gestanden als bei Bourdieu), sondern es geht um die alte Frage, was für ein Bild man sich *überhaupt* vom Menschen machen kann und vom Menschsein: ein subjektives Bild, ein objektives – und was überhaupt ist ein Bild vom Menschen und was ist schon keines mehr?

Die Gegenpositionen von Sartre und Bourdieu sind wohl am besten zusammengefaßt in Sartres Beispiel des „Caféhauskellners“ und Bourdieus Kritik daran:

Sartre: ein Kaffeehauskellner ist ein Mensch, der die Rolle eines Kaffeehauskellners spielt.

Bourdieu: Nein! Ein Kaffeehauskellner *ist* ein Kaffeehauskellner!

Bourdieu:

Der Kaffeehauskellner spielt nicht Kellnersein, wie Sartre behauptet. Indem er seine Arbeitsjacke anzieht, die entsprechende Haltung einnimmt, die ganz dazu angetan ist, einer demokratisierten und bürokratisierten Form der ergebenden Würde des herrschaftlichen Dieners Ausdruck zu geben, und das Zeremoniell der Aufmerksamkeit und Beflissenheit vollzieht, was eine Strategie zum Überspielen einer Verspätung, eines Vergessens oder einer minderen Qualität eines Produkts

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987. S. 86.

sein mag, macht er sich nicht zum Ding (oder „An-sich“). Sein Körper, in den eine Geschichte eingeschrieben ist, paßt sich seiner Funktion an, d.h. einer Geschichte, einer Tradition, die er nur in Körpern oder, besser, in jenen von einem bestimmten Habitus „bewohnten“ Habits inkarniert gesehen hat, die man Kaffeehauskellner nennt. Was nicht bedeutet, daß er Kellner sein dadurch gelernt hätte, daß er sich Kellner zum Vorbild genommen und sie dann nachgeahmt hätte. Er identifiziert sich mit der Funktion des Kellners, wie sich das Kind mit seinem (sozialen) Vater identifiziert, und übernimmt, ohne es nötig zu haben, so „zu tun als ob“, eine bestimmte Art, beim Sprechen den Mund oder beim Gehen die Schultern zu bewegen, die ihm als konstitutiv für das soziale Sein des vollendeten Erwachsenen erscheint.⁷¹

Frei herausgesagt, worum es mir geht, scheint mir die unterscheidende Differenz zwischen der Sicht des Menschen von Sartre und der von Bourdieu darin zu liegen, daß Bourdieu danach fragt, was einen Menschen zum Kaffeehauskellner macht (sein Eigenbeitrag eingeschlossen), während sich Sartre dafür interessiert, was ihn einen Menschen *bleiben* läßt, obwohl er ein Kaffeehauskellner ist. Aber ich muß wohl noch genauer zeigen, was ich meine.

Auch Sartre versucht, danach zu fragen, was einen Kaffeehauskellner ausmacht, aber es gelingt ihm nicht wirklich, weil es ihn auch nicht wirklich interessiert:

Es nützt mir nichts, die Funktionen eines Kaffeehauskellners auszuüben, Kellner kann ich nur in einer gleichsam neutralisierten Weise sein, so wie der Schauspieler Hamlet ist, indem ich die typischen Gesten meines Standes mechanisch ausführe, und indem ich mich durch diese Gesten hindurch als der imaginäre Kaffeehauskellner beobachte, den ich als „Analogon“ benutze. Was ich zu realisieren trachte, ist ein An-sich-sein des Kaffeehauskellners, so als ob es nicht in meiner Macht stünde, meinen Standespflichten und -rechten ihren Wert und ihre Gewichtigkeit zu verleihen, als ob es nicht in meiner freien Wahl stünde, jeden Morgen um fünf Uhr aufzustehen oder im Bett zu bleiben, auf die Gefahr hin, mich dafür rauswerfen zu lassen. Als ob ich nicht gerade dadurch, daß ich diese Rolle im Dasein erhalte, sie nach allen Richtungen hin transzendierte, mich nicht als ein Jenseits meiner Stellung konstituierte. Indessen besteht kein Zweifel darüber, daß

⁷¹ Pierre Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997, S. 35

ich in gewissem Sinn Kaffeehauskellner bin – könnte ich mich andernfalls nicht ebensogut Diplomat oder Journalist nennen?⁷²

Es ist zu köstlich, nun Bourdieus Kritik an dieser Darstellung Sartres zu verfolgen:

Man müßte bei jedem Wort dieses nachgerade wunderbaren Produkts des sozialen Unbewußten innehalten, das im Schutze des Doppelspiels (mit dem Ich), durch den Gebrauch des phänomenologischen Ichs als Vorbild autorisiert, das Bewußtsein eines Intellektuellen in die Praxis eines Kaffeehauskellners oder in das imaginäre Analogon dieser Praxis projiziert; und das damit eine Art soziale Schimäre, **ein Monster mit dem Körper eines Kaffeehauskellners und dem Kopf eines Intellektuellen** hervorbringt (Fußnote: „Man sieht, was man gewinnt, wenn man das persönlich- unpersönliche Ich, das der Projektion von Phantasmen soviel Raum bietet, durch eine gesellschaftlich definiertes Subjekt (die kaufmännischen Angestellten, die Führungskräfte in der Privatwirtschaft) ersetzt.“): **Muß man nicht die Freiheit haben, im Bett zu bleiben, ohne gleich entlassen zu werden, um festzustellen, daß derjenige, der um fünf Uhr aufsteht, um vor dem Eintreffen der Gäste den Raum auszukehren und die Kaffeemaschine anzustellen, sich (frei?) von seiner Freiheit befreit, im Bett zu bleiben**, auch auf die Gefahr hin, entlassen zu werden? Man erkennt hier die Logik der narzisstischen Identifikation mit einem Phantasma wieder, dergemäß andere heutzutage einen ganz und gar in „den Kämpfen“ engagierten Arbeiter produzieren oder im Gegenteil, durch einfache Umkehrung, wie in den Mythen, einen, der sich hoffnungslos darein ergeben hat, nur das zu sein, was er ist, in sein Arbeiterdasein in Form von bloßem „An-sich-sein“, bar der Freiheit, die anderen der Umstand verleiht, daß sie zu ihren Möglichkeiten Stellungen wie die des Diplomaten oder Journalisten zählen.⁷³

Was ich hier so köstlich finde, ist, daß ich eben nicht die „Logik der narzisstischen Identifikation mit einem Phantasma“ wiedererkennen kann, sondern daß Sartre im Grunde dasselbe sagt wie Bourdieu und Bourdieu das nicht bemerkt: Bourdieu sagt: „Muß man nicht die Freiheit haben, im Bett zu bleiben, ohne gleich entlassen zu werden, um festzustellen, daß derjenige, der um fünf Uhr aufsteht (...) sich (frei?) von seiner Freiheit befreit, im Bett zu bleiben...“ Und Sartre sagt: „Was

⁷² ebd. S. 36, 37

⁷³ ebd. (Hervorhebung von mir, H.H)

ich zu realisieren trachte, ist ein An-sich-sein des Kaffeehauskellners, so als ob es nicht in meiner Macht stünde (...) jeden Morgen um fünf Uhr aufzustehen oder im Bett zu bleiben...“ Was anderes sagt denn dieser Satz, als daß es ihm, Sartre, himself, möglich ist, um fünf Uhr aufzustehen oder auch nicht und daß ihm diese Möglichkeit bewußt ist; weiters, daß ihm, Sartre, bewußt ist, daß ein *wirklicher* Kaffeehauskellner diese Wahlmöglichkeit *nicht* hat (wovon Bourdieu ihn zu überzeugen versucht) und daß also sein Projekt in diesem Text das ist, sich vorzustellen, eine Wahlmöglichkeit als Kaffeehauskellner nicht zu haben, welche er als Intellektueller hat.

So wie ich diesen Textteil von Sartre lese, besteht die ganze Skizze der zwei Positionen nur in einem Mißverständnis Bourdieus: Gleich im ersten Satz sagt Sartre, es würde ihm nichts nützen, „die Funktion eines Kaffeehauskellners auszuüben“ (weil er in Wirklichkeit ja keiner ist), er könnte nur in einer „gleichsam neutralisierten Weise“ einer sein, so „wie der Schauspieler Hamlet ist“. Er ist sich also dessen bewußt, daß er als Intellektueller einen Kaffeehauskellner nur als Rolle spielen könnte. Eben das sagt Bourdieu knapp vorher, indem er den Studenten als Kaffeehauskellner dem Sohn eines kleinen Ladenbesitzers als Kaffeehauskellner gegenüberstellt:

Während nur ein Student (wie es heute in manchen „Avantgarde“-Restaurants der Fall ist)⁷⁴ seine Stellung einzunehmen braucht, um sich bemüßigt zu fühlen, demonstrativ die Distanz zu einer Funktion zu wahren, die er darum betont als Rolle spielt, die der (gesellschaftlich geprägten) Vorstellung, die er von seinem sozialen Sein, d.h. seinem sozialen Schicksal, hat, nicht entspricht, für die er sich nicht geschaffen fühlt und in die er sich, wie der Sartresche Gast, nicht „einsperren“ lassen will⁷⁵

⁷⁴ Dringende Anmerkung meinerseits: in Österreich kellnern Studenten in jeglicher Spelunke um geringste Stundenlöhne. Viele wissen nicht, ob sie jemals ihr Studium abschließen werden können, weil ihnen diese Kellnerie viel Zeit nimmt und sie kräftemäßig auslaugt. Viele, vor allem Studierende der Geisteswissenschaften und der Grund- und Integrativwissenschaften wissen auch nicht, ob sie mit ihrem Studienabschluß jemals einen Job ergattern werden können, der besser ist als Kellnern. Sie wissen daher oft nicht ob sie sich mehr mit dem Studentensein oder mit dem Kellnersein identifizieren sollen.

⁷⁵ ebd.

Was Sartre „zu realisieren trachtet“ ist also das Kaffeehauskellnersein, „als ob ich nicht gerade dadurch, daß ich diese Rolle im Dasein erhalte, sie nach allen Richtungen hin transzendierte, mich nicht als ein Jenseits meiner Stellung konstituierte“. Hiermit zeigt Sartre sehr gut, daß er sich dessen bewußt ist, „ein Monster mit dem Körper eines Kaffeehauskellners und dem Kopf eines Intellektuellen hervorzubringen“, weil es ihm eben nicht gelingen kann, das Kaffeehauskellnerdasein so sehr zu realisieren, daß er es nicht mehr als Rolle aufrecht erhalten müßte, daß er es nicht mehr transzendierte und daß er sich nicht mehr außerhalb seiner Stellung konstituieren würde – das geht nicht, weil er ein Intellektueller ist.

Was Sartre also, zusammengefaßt, sagt, ist, daß er es sich nicht ganz vorstellen kann, ein Kaffeehauskellner zu sein; was Bourdieu sagt, ist, daß Sartre es sich niemals vorstellen wird können, ein richtiger Kaffeehauskellner zu sein, weil er ein Intellektueller ist. Ich glaube daher nicht, daß das „Ich“ ein unpersönliches phänomenologisches Ich ist (ich glaube auch nicht, daß ein unpersönliches phänomenologisches Ich ein gutes phänomenologisches Ich wäre), sondern daß Sartre und Bourdieu näher beieinander liegen, als es ihnen vielleicht angenehm wäre. Trotzdem ist der von Bourdieu vorgetragene Gegensatz von „Kellnersein“ und „Kellnerspielen“ (der sicher auch durch einiges im Werk von Sartre belegt werden könnte, aber halt nicht durch diesen Text) vielleicht brauchbar für eine Reflexion über die Menschenbilder der beiden.

Das Flüssige und das Träge

In *Sozialer Sinn* liest sich der Unterschied zwischen Kellnersein und Kellnerspielen so:

„Man muß Sartre das Verdienst zugestehen, eine extrem konsequente Philosophie des Handelns geliefert zu haben...“ (S. 79) „So macht Sartre, da er nichts anerkennen kann, was dauerhaften Dispositionen und wahrscheinlichen Eventualitäten ähnlich wäre, aus jeder Handlung eine Art vorgeschichtslose Konfrontation zwischen Subjekt und Welt.“ (ebd.) „...Textstellen (...) wo er der revolutionären Bewußtwerdung als einer Bewußtseins“verwandlung“, die durch eine Art imaginäres Ausdenken zustande kommt, die Macht zuschreibt, den Sinn der Gegenwart schaffen zu können, indem sie den künftigen

Revolutionär hervorbringt, der der Gegenwart sein Nein entgegensetzt: „Denn hier muß man die allgemeine Ansicht umkehren, und sich darüber klarwerden, daß nicht die Härte einer Situation oder die von ihr auferlegten Leiden Anlässe dafür sind, daß man sich einen anderen Sachverhalt ausdenkt, bei dem es aller Welt besser ginge; im Gegenteil: von dem Tage an, an welchem man sich einen anderen Sachverhalt ausdenken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und entscheiden wir, daß sie unerträglich sind.““ (ebd.) Die „Welt des Handelns“ wird als eine „imaginäre Welt auswechselbarer Möglichkeiten“ (ebd.) beschrieben. „Sartres Subjekt (kann), ob individuelles oder kollektives, aus der absoluten Diskontinuität vergangenheits- und zukunftsloser freier Entscheidungen nur ausbrechen, indem es entweder den freien Entschluß zum Gelöbnis und zur Selbsttreue faßt oder der Unwahrhaftigkeit freiwillig entsagt, also sich die einzige Grundlage der beiden einzig denkbaren Formen der constantia sibi schafft.“ (S. 80) Also, wenn mich nichts hält, so muß ich mich selber halten. Aber worum geht es hier eigentlich?

Vielleicht wird es auf der nächsten Seite klarer, wo davon die Rede ist, daß er, Sartre, mit „tiefstem Widerwillen „jene gallertartigen und von einem überindividuellen Bewußtsein mehr oder weniger unbestimmt heimgesuchten Realitäten“ ablehnt, die ein (...) Organizismus (...) in diesem harten, komplexen (...) Feld finden will, in dem es viele individuelle Organismen und anorganische materielle Realitäten gibt““ und Sartre lehnt alles ab, „was von den Dingen der Welt ebenso wie von den Handelnden aus die Grenzlinie verwischen könnte, die sein strenger Dualismus zwischen der reinen Durchsichtigkeit des Subjekts und der steinartigen Undurchsichtigkeit des Dings erhalten sehen will...“ (S. 82) *Und dann wird jene „gallertartige“ Realität sogar benannt: Es ist die Sozialwelt:* „Die Sozialwelt als Ort solcher „Bastard“-Kompromisse zwischen Ding und Sinn, die den „objektiven Sinn“ als dinggewordenen Sinn und die Dispositionen als leibgewordenen Sinn definieren, ist eine echte Herausforderung für jeden, der nur in der reinen Welt des Bewußtseins oder der „Praxis“ atmen kann. Und Sartre rebelliert nicht ohne Grund gegen die „objektive“ (ich würde sagen objektivistische) Soziologie, die nur eine „inerte Sozialität“ erfassen könne“ (ebd.). Sartre wird von Bourdieu ein „aktivistischer Voluntarismus“ bescheinigt, der ihn „die Klasse als Klasse von Konditionen und Konditionierungen, mithin von dauer-

haften Dispositionen und Lebensstilen verwerfen (läßt)“. Und letztenendes ist eine solche wie die von ihm vertretene *Philosophie des Handelns* eine immer wiederholte Welterschaffung: „Eine solche Theorie des individuellen und kollektiven Handelns mündet natürlich in den verzweifelten Entwurf einer transzendentalen Genese von Gesellschaft und Geschichte (...) den Durkheim zu meinen scheint, wenn er in seinen Regeln der soziologischen Methode schreibt: „Und weil diese imaginäre Welt dem Verstande keinen anderen Widerstand bietet, überläßt er sich ohne Halt schrankenlosen Ambitionen und hält es für möglich, allein mit seinen Kräften die Welt nach Belieben konstruieren oder reformieren zu können.““ (S. 82, 83) Und, seinem Haß gegen die Philosophen kaum mehr Einhalt gebieten könnend, zitiert Bourdieu auch noch Nietzsche: „Die Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur „Schaffung der Welt“, zur *causa prima*.“ (ebd.)

In Wirklichkeit wird die Wirklichkeit aber natürlich von der Gesellschaft geschaffen, ja die Wirklichkeit ist die Gesellschaft selber in ihrer gallertartigen Verfestigung – denn was anderes ist Wirklichkeit, als wenn man den Arbeitern sagt: „Ihr werdet ausgebeutet, aber ihr seid frei, also wehrt euch gegen diese Ausbeutung!“ , aber nichts passiert, die Arbeiter schaffen es trotz Sartres Philosophie nicht, sich zu wehren – und der Philosoph Sartre kann über die Welt denken, was er will, es wird die Welt nicht ändern (jedenfalls nicht, wenn die Welt nicht ohnehin im Begriff war, sich zu ändern)?

Zu meinen, handeln zu können, so wie Sartre das meint, kommt also dem Welterschaffen gleich: „Genau wie bei Descartes Gott mit der Aufgabe betraut wird, zu jedem erneuten Jetztpunkt *ex nihilo* durch eigenen freien Ratschluß seines Willens eine Welt zu erschaffen, die von sich aus nicht die Kraft zur Selbsterhaltung hat, wird auch Sartre von der typisch kartesischen Ablehnung der zähflüssigen Trübe der „objektiven Möglichkeiten“ und des objektiven Sinns verleitet, der absoluten Tatkraft individueller oder kollektiver „historischer Handelnder“, wie z.B. „der Partei“ als Hypostasierung des Sartreschen Subjekts, die unbegrenzte Aufgabe zu stellen, das gesellschaftliche Ganze, bzw. die Klasse aus der Trägheit des „Praktisch-Inerten“ zu reißen.“ (S. 84)

Was ich glaube, hier gelesen und verstanden zu haben ist folgendes: Bourdieu tritt auch hier für das Kellnersein und gegen das Kellner-

spielen ein, das ist: für das Nicht-aus-dem-Kellnersein-Herauskönnen und gegen das leichte und leichtfüßige „Ätsch, das war ja nur gespielt!“. Ich denke, man muß seine Position aber auch aus der Logik des wissenschaftlichen Feldes heraus verstehen: Die Wissenschaft verlangt harte, möglichst harte wissenschaftliche Gesetze, Naturgesetze. Man kann den Kollegen nicht ein wissenschaftliches Gesetz, z.B. ein Gesetz der Schwerkraft liefern, das sich jeden Tag verändert, das morgen schon wieder anders ist und zu keinen Berechnungen mehr taugt. Was aber so harte Gesetze liefern kann, ist voraussagbar, vorausberechenbar – „Jetzt laß ich das Ding fallen, in so und so vielen Sekunden wird es am Boden aufschlagen.“ – die soziale Realität nun läßt sich aber erfahrungsgemäß nicht in der Weise voraussagen. Was kann man also tun, um dennoch in wissenschaftlichen Gefilden ernstgenommen zu werden? Man sagt: „Nun, mein Fach ist zwar nicht ganz so hart, aber ein bißchen hart, es ist nicht ganz flüssig, es ist zumindest zähflüssig.“ Die soziale Realität ist *träge* – und alles, was an ihr träger und unveränderlicher ist als anderes, läßt sich wissenschaftlich fassen, je träger, umso faßbarer – man kann sogar sagen: *jedes Quäntchen Handlungsfreiheit, die man dem Menschen absprechen kann, macht die Soziologie wissenschaftlicher!* Jedes Quäntchen Unberechenbarkeit, das man dem Menschen absprechen kann stützt die Karriere der Soziologie. Von daher fällt nun ein ganz anderes Licht auf die Position Sartres: sie wäre von der Logik des wissenschaftlichen Feldes aus gedacht völlig unbrauchbar und selbstzerstörerisch! Wie sollen denn die Kollegen meine Erklärungen über den Menschen ernstnehmen, wenn dieser Mensch einmal das, das nächste Mal etwas anderes machen kann, wenn er einmal um fünf Uhr aufsteht und einmal liegenbleibt? Der freie Mensch *entkommt* der wissenschaftlichen Beschreibung, die sich nur an seiner Unfreiheit festmachen läßt. *Nicht am Menschsein kann die Wissenschaft den Menschen zu fassen bekommen, sondern am Kellnersein bekommt sie ihn, denn da entkommt er ihr nicht.*

Subjektivismus und Objektivismus

Bourdieu kämpft fortwährend gegen -ismen. Er argumentiert gegen den Komparativismus, kämpft gegen den Intuitionalismus, schimpft auf den Interaktionismus und modifiziert mit seinen Methoden den

Strukturalismus. Ich kann gar nicht sagen, wie fremd mir diese Herangehensweise ist. Einmal davon abgesehen, daß, sobald irgendwo ein paar Ansichten über eine Sache sich zu einem Bündel vereinigen, sicherlich ein paar von ihnen richtig und die anderen falsch sein werden, was Kritik immer berechtigt erscheinen läßt, ist mir nicht klar, wer solche menschen- und trägerlosen Extrempositionen vertreten sollte. Man zeige mir einmal einen Objektivisten. Ich meine, der Gemeinschaft der Wissenschaftler ist ohnehin klar, daß man sich an das Ideal der Objektivität nur annähern und es niemals ganz erreichen kann. Von daher kommt auch Bourdieus Mißverständnis mit dem Strukturalismus, da er an den Modellen, wie sie ein Strukturalismus wie der von Claude Lévi-Strauss liefert, Defekte kritisiert, welche wirklich erst zu Defekten werden, wenn man diese Modelle und Beschreibungen als „Grundlagen der Praxis“ ausgibt, nicht aber, wenn man sieht, daß sie Versuche sind, sich der Wirklichkeit beschreibend anzunähern – in dem Fall kann man dem Modell doch nicht vorwerfen, daß es die Wirklichkeit nicht erreicht hat: Das wäre gerade so, wie wenn ein Kind einen Bagger gebastelt hat und sagt: „Schau, ein Bagger!“, und man sagt ihm: „Grabe mir damit eine Grube von zehn Metern Länge und drei Metern Tiefe, dann glaube ich Dir, daß das ein Bagger sein soll.“ Auch in diesem Fall wird sich das Modell recht untauglich als Grundlage für eine Praxis erweisen.

Eine dementsprechend irrige Vorstellung ergibt sich aus der überall wiederholten Vorstellung, Bourdieu versuche eine Position zwischen Subjektivismus und Objektivismus einzunehmen.

„Sein erklärtes Ziel ist es, zwischen den beiden, sich im Grunde genommen ausschließenden, erkenntnistheoretischen Grundhaltungen einer („subjektivistischen“) Philosophie mit und einer („objektivistischen“) Philosophie ohne Subjekt vermitteln zu wollen. Mit anderen Worten, es geht ihm darum, die relativen Wahrheiten, die in den entgegengesetzten Weltansichten des Subjektivismus und des Objektivismus impliziert sind, auf eine nicht-eklektische Art und Weise zusammenzuführen und diese Synthese erkenntnistheoretisch zu begründen.“⁷⁶

Im Vorwort von *Sozialer Sinn* stellt sich das alles doch ganz anders dar: Hier wird betont, man müsse beim Strukturalismus „den Umweg über das vollständige System der Signifikanten nehmen“ und dürfe

⁷⁶ Markus Schwingel: *Bourdieu zur Einführung*, Junius, Hamburg 1995, S. 34

keine „Abkürzung vom Signifikant zum Signifikat nehmen“ (S. 13). Sodann erzählt Bourdieu, daß ihn die „immer konsequentere Anwendung der strukturellen Methode“ „zu Zwiespältigkeiten und Widersprüchen“ geführt hätte und dazu, die „anthropologischen Hypothesen, die stillschweigend“ in der Anwendung der strukturalistischen Methode Eingang gefunden hätten zu hinterfragen (S. 24). Er reflektiert über die Probleme, die der Strukturalismus einbringt, beispielsweise durch den durch die Anwendung der Methode erzeugten „Synchronisationseffekt“ (Bourdieu versucht alle verfügbaren Informationen über den „Bauernkalender“ in ein Kreisschema einzutragen und merkt, sobald er „mehr als eine gewisse Zahl von Grundgegensätzen gleich welcher Art fixieren“ will, ergeben sich „unzählige Widersprüche“ (S. 25). Dasselbe geschieht ihm, wenn er versucht, „die Schemata von verschiedenen Praxisbereichen einander zu überlagern“ (ebd.).

Diese Widersprüche führen Bourdieu dahin, von der einheitlichen Logik, die der Strukturalismus fordert, abzugehen und der „praktischen Logik“ eine gewisse Unschärfe zuzugestehen. Er kommt zur Erkenntnis, daß die Grundlage der Praxis nicht auf „bewußten und konstanten Regeln“ beruht, „sondern auf praktischen Schemata, die für sich selbst undurchsichtig sind“ und je nach Situation Schwankungen unterworfen sind (S. 28). Die „unbeabsichtigte Geschlossenheit“, die „Einheit ohne Vereinheitlichungsprinzip“ und die „naturwüchsige Logik“ der „kulturellen Realität“ erkennt er als „Produkt jahrtausenderlanger Anwendung derselben Wahrnehmungs- und Handlungsschemata“ (S. 30). Deren Anwendung geschieht durch den „sozialen Sinn“ (S. 31).

Daraus folgt nun, daß man sich diesem „sozialen Sinn“ und seinen Trägern zuwenden muß: „Beherrschen kann diese Logik nur, wer von ihr völlig beherrscht wird, wer sie so weit besitzt, daß er von ihr völlig besessen, d. h. enteignet ist.“ (ebd.). Das führt ihn wiederum zum Begriff der „Strategie“ und kulminiert in folgendem Absatz: „Wie soll man ohne falsches Pathos oder retrospektive Rekonstruktion die langwierige Arbeit an sich selbst schildern, die zu einem allmählichen Wandel der eigenen Gesamtsicht des Handelns und der sozialen Umwelt führt, wie sie die „Beobachtung“ dieser völlig neuen, weil vom alten Blickpunkt aus völlig unsichtbaren Fakten voraussetzt: eines Hochzeitsrituals, das nicht mehr lediglich als die Summe symbolischer, durch ihren Unterschied in einem System von Unterschieden,

signifikanter Akte (was sie unter anderem auch sind) aufgefaßt wird, sondern als eine durch ihre Stellung innerhalb eines auf Maximierung materiellen oder symbolischen Gewinns ausgerichteten Strategiesystems definierte soziale Strategie?“

Und nun frage ich mich: Wenn es wahr ist, daß die Wirklichkeit unschärfer ist, als der Strukturalismus das annimmt, ist es dann nicht objektiver, sie unschärfer nachzuzeichnen als der Strukturalismus das tut? Und wenn man erkennt, daß die soziale Praxis weniger ausschließlich an „dem System von Unterschieden signifikanter Akte“ hängt, sondern auch durch die „Schemata des sozialen Sinns“ und den „individuellen Strategien“ mitgetragen wird, wo ist daran das Subjektive? Ist es nicht auch hier objektiver, diese Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen und in der Beschreibung der Sozialwelt auf sie einzugehen, als autistisch die Sozialwelt als ein symbolisches Glasperlenspiel zu entwerfen, das sie nicht ist, wie die Strukturalisten das tun?

Bourdieu hat herausgefunden, daß die strukturalistische Logik und ihre Mittel sehr steif und klobig sind; er hat sie modifiziert oder ersetzt durch eine geschmeidigere Logik und mit feineren Mitteln (Kapital- und Feldtheorie etc.) vervollkommenet. Für mich stellt das einen *ansehnlichen Schub in Richtung Objektivität* dar, und ich verstehe nicht, wie man das anders sehen könnte.

Subjekt der Geschichte oder Automat

Diese heillose Verwirrung von Vorstellungen von Subjektivität und solchen von Objektivität bei Bourdieu (zu der er selber beiträgt) hat gravierende Folgen für das Verständnis vom Menschen, das sich daraus ergibt:

„Es reicht schon, wenn man von der Dialektik von objektiven und einverlebten Strukturen, die in jeder praktischen Handlung wirksam sind, nichts weiß, und schon ist man der kanonischen Alternative ausgeliefert, die in der Geschichte des sozialen Denkens immer wieder aufersteht und alle, die wie die heutigen strukturalistischen Marxleser Gegenposition zum Subjektivismus beziehen wollen, zwangsläufig zu Fetischisten sozialer Gesetzmäßigkeiten werden läßt. Wenn man Konstruktionen, auf die die Wissenschaft zur Erklärung der durch Akkumulation unzähliger geschichtlicher Handlungen entstandenen strukturierten und sinnvollen Gesamtheiten zurückgreifen muß, in tran-

szendente Einheiten verwandelt, die zu den Praktiken in einem Verhältnis von Wesen zu Existenz stehen, reduziert man Geschichte auf einen „Prozeß ohne Subjekt“ und ersetzt das „schöpferische Subjekt“ des Subjektivismus schlicht durch einen Automaten, der den Gesetzen einer Naturgeschichte gehorchen muß.“, schreibt Bourdieu am Ende des 1. Kapitels von *Sozialer Sinn* auf S. 78. Die Frage ist nun aber, ob er, Bourdieu, der von dieser „Dialektik von objektiven und einverlebten Strukturen“ schon etwas weiß diesen „kanonischen Alternativen“ entkommen kann; ich glaube nicht, daß er das kann. Er bleibt, ebenso wie die „strukturalistischen Marxleser“ ein „Fetischist sozialer Gesetzmäßigkeiten“, nur daß diese bei ihm halt nicht den Status von „Naturgesetzen“, sondern die Form menschlicher Trägheit tragen, mit welcher er, wie oben referiert, gegen einen leichtfüßigen Subjektivismus wie den Sartres argumentiert.

Die rhetorische Verwirrung, die in dem gerade zitierten Textstück liegt, ergibt sich aber daraus, daß man vermeint, in dem Ausdruck „einverlebte Strukturen“ etwas Subjektives erlesen zu haben, woraus sich eine „Dialektik“ von objektiven Strukturen und subjektivem Handeln ergäbe, aufgrund derer die Rede von einer „Geschichte als Prozeß mit Subjekt“ erst Sinn machen würde. Diese Verwirrung zieht sich durch Bourdieus ganzes Werk, soweit ich es kenne. Denn Subjekt gibt es bei Bourdieu keines.

Die „einverlebten Strukturen“, so sehr sie mit dem Individuum verbunden sein mögen und daher nicht dem sozialen Raum sondern ebendiesem Individuum zuzuschreiben sind, sind deswegen keinen Deut „subjektiver“ geworden: sie sind einfach Effekte des sozialen Raums auf das Individuum und auf dessen Körper. Die einzige Dialektik, die sich daher daraus ergeben kann, ist eine solche zwischen Allgemeinem und Einzelnen (wobei Allgemeines und Einzelnes durch dieselben „Gesetze“ – Bourdieu sagt „Strukturen“ – regiert werden) in eben der Form wie es eine Dialektik zwischen der einzelnen Billiardkugel und dem Rest der zum Spiel gehörenden Billiardkugeln geben kann. Die einzelne Billiardkugel kann sich ebensowenig selbst bewegen wie Bourdieus Kaffeehauskellner aus seinem Kaffeehauskellnersein herauskann.

Position und Disposition

Um bei den Billiardkugeln zu bleiben:

In allen Fällen mehr oder minder vollständiger Koinzidenz zwischen der „Berufung“ und der „Bestimmung“, zwischen der zumeist auf implizite, stillschweigende, ja geheime Weise in die Position eingeschriebene „Nachfrage“ und dem in die Disposition eingelagerten „Angebot“ **wäre es müßig, unterscheiden zu wollen, was an den Praktiken Effekt der Positionen ist und was Effekt der von den Akteuren in die Positionen eingebrachten Dispositionen. Die Dispositionen der Akteure bestimmen deren Wahrnehmung und Bewertung der Position, folglich die Art und Weise, wie sie diese einnehmen und damit die „Realität“ der Position selbst.** Diese Dialektik zeigt sich paradoxerweise nirgends so deutlich wie im Fall der in den Unsicherheitszonen des sozialen Raums angesiedelten Positionen und der wenig „professionalisierten“, d. h. hinsichtlich ihrer Zugangs- wie ihrer Ausrüstungsbedingungen noch unzureichend definierten Berufe. Diese eher zu schaffenden denn bereits geschaffenen Posten, dazu geschaffen, geschaffen zu werden, sind für diejenigen geschaffen, die dazu geschaffen sind und sich dazu geschaffen fühlen, ihre Posten zu schaffen, die sich für die fertigen Posten nicht geschaffen fühlen und die sich, in Ausdrücken der klassischen Alternativen, gegen das Fertige und für das werdende, gegen das Geschlossene und für das Offene entscheiden.⁷⁷

„Es wäre müßig“, meint Bourdieu also selbst zu seiner Dialektik, zwischen Position und Disposition „unterscheiden zu wollen“: Die Position bestimmt die Disposition, die Disposition festigt die Positionen; die Position des Individuums im sozialen Raum bestimmt deren Wahrnehmung, die Wahrnehmung bestimmt das Handeln dieses Individuums und dieses Handeln entspricht daher wiederum den Positionen im sozialen Raum. Billiardmäßig ausgedrückt: Die Positionen der Billiardkugeln im Spiel bestimmen die Möglichkeiten wie eine einzelne Billiardkugel angestoßen wird, die Art und Weise wie die einzelne Kugel angestoßen wird, bestimmt sodann Richtung und Stärke der Bewegung, in welche und mit der sich diese Kugel weiterzurollen genötigt oder befließigt *fühlt*. Deutlicher kann ich es nicht sagen.

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997. S. 38. (Hervorhebung von mir, H.H)

Ich habe im zitierten Textstück auch die „wenig „professionalisierten“ Berufe“ mitgenommen, da mir scheint, daß Bourdieus Logik zu denjenigen Formen der Logik gehört, welche sich selbst rechtgeben, indem sie alles vereinnahmen. Das „Paradoxon“, das hier angesprochen wird und das darin bestehen soll, daß diese noch „zu schaffenden Berufe“ „für diejenigen geschaffen sind“, „die sich dazu geschaffen fühlen“ „sie zu schaffen“ zeigt die Unmöglichkeit auf, aus Bourdieus Logik auszusteigen: man kann das Handeln *immer* aus der Position oder, was dasselbe ist, aus der Disposition erklären und alles andere ausschließen z.B. daß dasjenige Individuum sich für diesen Beruf entschieden hat, weil es ihn ergreifen *wollte*; auch der schlichte *Zufall* ist ausgeschlossen: „die Idee ist mir zufällig gekommen“ – Bourdieu hat recht, daß es in diesen Fällen immer möglich ist zu fragen: „Ja, aber *warum* wolltest du diesen Beruf ergreifen?“ – oder: „Ja, aber warum wolltest *gerade du* diesen Beruf ergreifen?“ – und man wird immer eine Antwort in den objektiven Strukturen des sozialen Raums finden. Man wird immer wieder auf die Strukturen des sozialen Raums und auf die Regeln des Spiels, das in ihm läuft, zurückverwiesen.

Vielleicht ein Bild zu diesem „Paradoxon“: Man sieht ein, daß ein Stück Holz mit der Strömung schwimmt, so wie es von dieser Strömung mitgenommen und angetrieben wird. Damit ist der stark strukturierte soziale Raum gemeint, die professionalisierten Berufe, wo man genau weiß, was verlangt wird und was man dafür zu bieten hat. Man kann nun genauso einsehen, daß ein anderes Stück Holz, das an den Rand des Fließgewässers geschwemmt worden ist, in den Schwemmschatten, dorthin, wo die Strömung schwach ist, sich ebenfalls *nur* in diejenige Richtung bewegen wird, in welche es von der nun halt ganz schwachen Strömung angetrieben wird. Denn von selber schwimmen kann es ja nicht. Und selbst wenn es sich irgendwo verkeilt oder in einen Bereich kommt, wo es absolut keine Strömung gibt (keine sozialen Strukturen), hört es nicht auf, durch seine Form und Position das Fließgewässer und dessen Strömung mitzuformen und durch dieselben erklärbar zu sein – in dem Fall eben durch Abwesenheit von Strömung oder dadurch, daß es in der verkeilt Position durch die Strömung gehalten wird. Die Schlußfolgerung, die ich also nahelegen möchte ist, daß das gar kein Paradoxon ist, jedenfalls nicht solange das Stück Holz nicht aus dem Fluß herauspringen kann.

Habitus und Feld

Wer hat nun eigentlich recht von den beiden – Sartre oder Bourdieu? Ist ein Kaffeehauskellner ein Kaffeehauskellner oder spielt er sein Kaffeehauskellnersein nur? Ich würde sagen, sie haben beide recht: Bourdieu liefert die realistischere Sicht der Wirklichkeit, Sartre hebt an ihr hervor, was für das Individuum von Bedeutung ist. (Obendrein reden sie auch von zwei leicht verschiedenen Dingen: Bourdieu redet von einem Kaffeehauskellner, dem es nicht eingefallen ist, der nie mit dem Gedanken spielt, seinen Job an den Nagel zu hängen – und er erklärt sogar, warum ihm das nicht einfällt. In Sartres Bild des Kaffeehauskellners dagegen existiert doch die Möglichkeit dieser Idee, und sie ist es ja, die letztlich Freiheit ermöglicht und es gestattet, den Beruf nur als Rolle zu betrachten.)

Ich meine, daß es in diesen beiden Positionen letztlich nicht einfach um die Alternative von Freiheit und Determinismus geht (obwohl es darum immer auch geht, wenn man das Handeln von Menschen erklären will, denn sobald man es erklärt, ist es nicht mehr frei!), sondern, damit eng zusammenhängend, um eine Frage der Perspektive. Das ist auch der Grund, warum mir die Bourdieusche Idee des „Spiel-Sinns“ als Vermittler zwischen Habitus und Feld sehr reizvoll erscheint. Ich werde nun versuchen anhand dieses Spiel-Sinns aufzuzeigen, wo der Unterschied liegt zwischen den beiden Perspektiven.

In dem Artikel „Kapital, Habitus, Feld, Symbol“ von Gerhard Fröhlich wird ein Interviewstück mit Pierre Bourdieu zitiert, in dem dieser die „Komplizenschaft zwischen Habitus und Feld“ erläutert:

„Der erfolgreiche Spieler hat Spiel-Sinn, er „tut in jedem Augenblick das, was zu tun ist, was das Spiel verlangt und erfordert.“ Das läßt sich aber nicht durch das mechanische Befolgen expliziter, ja kodifizierter Regeln erreichen, sondern erfordert „Schlagfertigkeit“, d. h. raschen Erfindungsgeist, um den „unendlich variablen, niemals gleichen“ Situationen gerecht zu werden. Dabei stellen sich die traditionellen Gegensätze von Spontaneität und Zwang, Freiheit und Notwendigkeit, Individuum und Gesellschaft nicht, **denn „nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers. Gleichsam natürlich steht er genau dort, wo der Ball hinkommt, so als führt ihn der Ball – dabei führt er den Ball!“**⁷⁸

⁷⁸ Gerhard Fröhlich: „Kapital, Habitus, Feld, Symbol“, In: Fröhlich (Hg): *Das symbolische Kapital der Lebensstile*. Campus 1994, S. 42. (Hervorhebung von mir, H.H)

Bourdieu irrt sich hier: die „traditionellen Gegensätze von Spontaneität und Zwang, Freiheit und Notwendigkeit“ stellen sich eben doch und zwar tritt nicht, wie Bourdieu meint, keine der Alternativen ein, sondern beide treten ein, was auch in dem hier zitierten Interviewstück deutlich zum Ausdruck kommt: statt zu sagen „nichts ist zugleich weniger frei und weniger zwanghaft“ sagt Bourdieu „nichts ist zugleich freier und zwanghafter“ – soviel zu den „üblichen Alternativen“ von „Bewußtseinsphilosophie“ auf der einen Seite und „mechanischem Determinismus“ auf der anderen.

In Wirklichkeit handelt es sich hier um einen Determinismus – und zwar um einen *im Sinne des Spiels* – auch wenn Bourdieu das nicht einsieht. In einer Fußnote im Buch *Der Tote packt den Lebenden* diagnostiziert er in diesem Vorwurf des Determinismus einen „Widerstand gegen die wissenschaftliche Analyse“ (genauso wie der Psychoanalytiker jeden Interpretationsversuch, mit dem der Patient seine eigene Geschichte zu fassen versucht, mit dem Vorwurf des Widerstands gegen den Analytiker abschmettert, möchte man fast sagen):

Der Widerstand gegen die wissenschaftliche Analyse verfügt über schier unerschöpfliche Ressourcen, wie man an dieser Darstellung meiner Analysen sieht: „Bourdieu vertritt (im Gegensatz zu Adorno) einen funktionalistischen Ansatz. Er analysiert die Handlungen der Subjekte in dem, was er das „kulturelle Feld“ nennt, indem er *ausschließlich* die Chancen, Macht und Prestige zu gewinnen, in Betracht zieht, und erachtet die Gegenstände *lediglich* für strategische Mittel der Produzenten in deren Kampf um die Macht.“ (P. Bürger, *On the Literary History, Poetics*, vol. 14, N. ¾ August 1985, S. 199-207; Hervorhebungen von P. Bourdieu). Mit einer „weitverbreiteten“ Strategie, die darin besteht, eine zuvor verkürzte Theorie des Reduktionismus zu zeihen setzt Peter Bürger von einer Art gattungsmäßigen Machtwillens, dessen Wirkungssphäre ebensogut das politische oder das ökonomische Feld sein könnte, exklusiv und explizit gesteuerte Strategien an die Stelle von praktischen und überdeterminierten Strategien, die nicht notwendig bewußt und kalkuliert und die Ausdruck der mit einer bestimmten Position im kulturellen Feld verknüpften untrennbar ästhetischen und gesellschaftlichen Interessen sind. Er eskamotiert damit die Spezifität der ästhetischen Kämpfe und der in ihnen involvierten Interessen, kurz gerade das, was der Begriff des Feldes in Rechnung stellen wollte. In Wirklichkeit geht es in den Kämpfen, deren Schauplatz das intellektuelle Feld ist, um die symbolische

Macht über den besonderen Gebrauch einer besonderen Kategorie von Zeichen und dadurch über die Sicht und den Sinn der natürlichen und der sozialen Welt. Ein zu krasses Versehen im Hinblick auf einen zu offensichtlichen Punkt, um nicht in gewisser Weise interessenbestimmt zu sein, strategisch (in dem Sinne, wie ich das Wort verstehe), d. h. in aller Unschuld wie alle Formen der Wissensabwehr, von den mit einer bestimmten Position gekoppelten Interessen gesteuert.⁷⁹

Ich mußte das Zitat schon vollständig bringen, um mir nicht möglicherweise den Vorwurf einer Verkürzung einzuhandeln. Zunächst denke ich, daß Peter Bürger nicht die „Spezifität der ästhetischen Kämpfe und der in ihnen involvierten Interessen, kurz gerade das, was der Begriff des Feldes in Rechnung stellen wollte“ „eskamotiert“, weil die Begriffe „Chancen, Macht und Prestige“ ja untrennbar mit dem Feldbegriff verbunden sind. Objektive Chancen sind solche, die tatsächlich im Feld als Möglichkeiten umsetzbar sind, Macht und Prestige werden ebenfalls im Feld gebildet. Bourdieus Hervorhebungen verstehe ich nicht, ebensowenig wie was das für einen Unterschied machen sollte, ob es sich um „exklusiv und explizit gesteuerte“ oder um „praktische und überdeterminierte Strategien“ handelt. Völlig ohne Belang scheint mir auch die Frage zu sein, ob diese Strategien bewußt oder unbewußt sind. Wirklich von Belang dagegen ist um *wessen* „Sicht und Sinn der natürlichen und der sozialen Welt“ es hier geht. Ich meine, daß es sich hier letztenendes um ein sehr natürliches Mißverständnis zwischen Peter Bürger und Pierre Bourdieu handelt, indem Bürger das als Individuum zu verstehen suchte, was Bourdieu als Soziologe gesagt hat.

Jetzt muß ich rasch zum Begriff des Spiel-Sinns zurückkehren, damit es nicht so aussieht, als ob ich gar nichts verstanden hätte, denn wenn es um „Sicht und Sinn der natürlichen und der sozialen Welt“ geht, wird die Sache heikel: Hier gibt es immer mehrere Möglichkeiten, die gleichen Worte zu verstehen. Und gerade aus diesem Grund plädiere ich ja dafür, daß man die Perspektiven auseinanderhält: „Führt ihn (also) der Ball“ oder „führt er den Ball“ – wie Bourdieu sich ausdrückt – genau diese komische Form nehmen die „traditionellen Alternativen“ an, wenn man sie mit dem Begriff des Spiels unterlegt (und ich glaube auch, daß der Begriff des Feldes sehr unzufällig ge-

⁷⁹ Pierre Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997, S. 76

wählt ist, es handelt sich nämlich um das Spiel-Feld). Denn worum geht es beim Spiel? Ein Tor soll er machen, der Spieler mit dem Ball, beim Fußball jedenfalls, einen Korb werfen, beim Basketball. Wenn nun seine gesellschaftliche Position (er spielt in einem Verein, er ist in einem Sportgymnasium) und die Disposition (er spielt gern Fußball, er will ein Tor schießen), der Habitus (er ist ein guter Spieler, er hat durch viel Übung das Fußballspielen inkorporiert) und die objektiven Möglichkeiten (er hat gute Mitspieler, eine starke Mannschaft) übereinstimmen, so wird er auch viele Tore schießen.

Scheitern

Er führt den Ball, und der Ball führt den Spieler, wenn er *gut* spielt. Das ist die Logik des Spiels, die der Spieler einsieht und die auch der Zuseher einsieht.

Soziologie ist es nun, den Sinn des Spielers aus dem Sinn des Spiels zu verstehen. Determinismus, das Mißverständnis Bürgers, ist die Einsicht: ich muß ein Tor schießen. Ich kann nur ein Tor schießen oder scheitern, aber ich kann nicht selber bestimmen, was ein Tor *für mich* ist – das Spiel bestimmt, womit man einen Punkt macht und womit nicht, warum sollte man das nicht als „Determinismus“ bezeichnen, obendrein wenn es sich nicht nur um (äußerliche) „Regeln“ handelt, sondern diese auch noch in den Körper, ins innerste Sein des Menschen eingeschrieben sind?

Norbert Elias wiederholt es immer wieder: Man kann die Position eines Spielers auf einem Fußballfeld oder einer Figur in einem Schachspiel nicht begreifen, ohne auf die ganze Mannschaft zu blicken und auf die gegnerische. Man kann das Aufrüsten der einen Supermacht USA nicht verstehen, ohne das Aufrüsten der anderen Supermacht, damals der Sowjetunion, mitzuverfolgen. Spielzug um Spielzug ist alles ineinander verzahnt. Soziologisches Verstehen ist relationales Verstehen – es bedeutet, sich nicht als „homo clausus“, als in der Luft schwebender, *freier* Mensch zu sehen, sondern sich als von einer Gesellschaft hervorgebracht und in einer Vielzahl von Verbindungen mit ihr *verknüpft* zu sehen.

Die soziologische Perspektive liegt also darin, vom Spiel her (oder vom Markt her, vom Feld her, von der Gesellschaft her) auf den einzelnen Menschen zu sehen. Ich werde, wenn ich den Menschen aus

dieser Perspektive betrachte, ihn als Position, in ein Feld eingebettet, in Verknüpfung oder Relation mit anderen Menschen sehen und das ist auch genau das, wofür ich mich bei dieser Betrachtungsweise interessiere und was ich aus ihr gewinnen werde: ich suche Positionen, Dispositionen, Habitus, Relationen, nun, so werde ich Positionen, Dispositionen etc. finden.

Ich sage, daß es eine andere Perspektive gibt, jene des Individuums, die man jedenfalls nicht gleichzeitig sehen kann und – ich stelle diese These in den Raum – *für die wir mehr und mehr das Verständnis verlieren, in dem Maße wie es uns immer besser gelingt, soziologisch zu denken*. Aus der Perspektive der Soziologie gesehen, ist diejenige des Individuums „absurd“:

„In der Tat braucht man nur die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurücknehmen, und schon werden die Welt und das Handeln in ihr absurd, und es entstehen Fragen über den Sinn der Welt und des Daseins, die nie gestellt werden, solange man im Spiel befangen, vom Spiel gebannt ist, also Fragen eines im Augenblick gefangenen Ästheten oder müßigen Betrachters“ (*Sozialer Sinn*, S. 123) Mit anderen Worten: Wenn der Kaffeehauskellner zu philosophieren anfängt, so wird ihm sein Kaffeehaus, seine Arbeit und die Welt, in der er Kaffeehauskellner sein muß, absurd werden.

Was ich damit andeuten will, ist daß Bourdieu recht gut den Spiel-Sinn des Menschen und den Sinn des gesellschaftlichen Spiels versteht, aber es fehlt ihm der Sinn fürs Individuelle. Ich schließe diese Überlegung mit der Vermutung, daß das individuelle Leben aus der soziologischen Perspektive oder auch aus der Perspektive des Spiel-Sinns wahrscheinlich wie ein Scheitern aussehen muß: ich schieße eben gerade kein Tor, ich bin nicht erfolgreich, und die anderen sehen deshalb in mir einen schlechten Mitspieler. Aber Individuum-Sein kann nur bedeuten, wenn man überhaupt etwas Sinnvolles darunter verstehen will, *sein ein eigenes Spiel zu spielen*, ein Spiel, in dem nur ich weiß, was ein Tor für mich ist, worin mein Triumph und worin mein Scheitern liegt. Ein solches eigenes, individuelles Spiel kann natürlich niemals außergesellschaftlich, um ein Wort von Norbert Elias zu gebrauchen, stattfinden, aber ich verwehre mich dagegen, daß das allein schon ausreicht, um der Soziologie zugestehen zu können, daß sie menschliches Handeln zureichend erklären kann, ohne den Menschen damit zu gängeln, obzwar sie das in der Wirklichkeit offenbar

tatsächlich kann: man kann immer das Individuum vom Ganzen der Gesellschaft her oder vom Ganzen des Spiels her erklären, das funktioniert weitgehend, aber das ist eine andere Ebene, als wenn man das Individuum vom Individuum her zu bestimmen versuchte.

Ich möchte nun auf die Parallelen hinweisen, die zwischen Luhmann und Bourdieu bestehen, wenn meine Darstellungen ihrer Haltung der Gesellschaft gegenüber richtig sind: beide Soziologen betreiben Gesellschaftsbeschreibung nicht als eine Aufklärung des Menschen über den ihm eigentümlichen Lebensraum. Dieses Ziel ist bestenfalls nachrangig, denn ihre Beschreibungen der Gesellschaft stehen ganz im Dienste der Gesellschaft, in welche sich der menschliche Lebensraum höchstens mehr oder weniger gut einpaßt. Es macht also einen Unterschied, die Gesellschaft zu beschreiben oder das menschliche Zusammenleben in einem sozialen Raum zu beschreiben. In meinem Exkurs über Luhmann habe ich sogar versucht herauszuarbeiten, wie sich die gesellschaftliche Realität gegenüber der menschlichen Realität abhebt und sich ihr entgegenstellt. Wenn die menschliche Realität im Leben in der Ausübung unserer Spontaneität und Freiheit besteht (das wäre meine Option, es könnte aber auch jemand sagen, daß sie in etwas anderem besteht), dann besteht der Aufbau von gesellschaftlichen Strukturen gleichsam im Gerinnen und der Verfestigung dieser „Lebendigkeit“ zu starren Formen. Fürderhin kann sich die Spontaneität also nur mehr innerhalb der starren Formen ausleben. Die festen sozialen Formen fördern viel an menschlicher Kommunikation und an menschlichem Handeln, aber sie fördern, wie ich hoffe, gezeigt zu haben, nur bestimmte Kommunikation und bestimmtes Handeln: Wenn man unsere Gesellschaft betrachtet, so ist das Schreiben einer Dissertation bestimmt eine geförderte Kommunikation, ökonomisches Handeln ist gefördertes Handeln⁸⁰. Andere Formen der Kommunikation und des Handelns, vor allem solche, die nicht im Interesse eines Organisationssystems oder gesellschaftlichen Subsystems ste-

⁸⁰ Andererseits, wie Horkheimer betont: „Ein Denken, das nicht den Interessen der etablierten Gruppe dient oder sich nicht auf das Geschäft einer Industrie bezieht, hat keinen Ort, wird als nichtig oder überflüssig betrachtet.“ Aus: Max Horkheimer, „Aufstieg und Niedergang des Individuums“, in: Ders. *Gesammelte Schriften Bd 6*, Fischer, Frankfurt/Main 1991, S. 148.

hen, sondern nur im persönlichen Interesse eines Individuums ihre Ursache haben, werden nicht gefördert. Ihre Verwirklichung ist schwieriger, und man kann aufgrund der Existenz dieser Schwellen annehmen, daß solche Kommunikation und solches Handeln von den Individuen oft erst gar nicht erst unternommen werden. Ich wollte damit herausstreichen, daß die gesellschaftlichen Strukturen ganz im Dienste des Gesellschaftlichen stehen, womit mit einbegriffen ist, daß sie sich gegen die Spontaneität als der Menge der disparaten individuellen Impulse stellen. Das Gesellschaftliche ist also grundsätzlich gegen den Sinn des Individuums gerichtet, welcher in Spontaneität und der Ausübung seiner Freiheit besteht. Die Gesellschaft aber baut sich Schritt für Schritt und Baustein für Baustein dadurch auf, daß sie diese Freiheit des Menschen kanalisiert und eindämmt. Dafür kann sie bestimmte Antriebe des Menschen brauchen und andere nicht. (Man kann nicht sagen, daß es sozial wäre, altruistisch zu sein, und asozial, wenn man egoistisch ist; denn aufgrund der Sicherheit und Beständigkeit von egoistischen Antrieben, kann die Gesellschaft diese Sorte von Kräften weit mehr für ihren Systemaufbau in Anspruch nehmen als die sogenannten „sozialen Antriebe“.) Die Gesellschaft baut ihre eigentümliche Realität also Schritt für Schritt gegen die individualmenschliche Realität als deren Einschränkung und stufenweise Abschaffung auf. Erst das berechtigt Luhmann dann auch, in der Gesellschaftsbeschreibung von den Individuen abstrahieren zu dürfen. Denn die Individuen stecken als Ziegel in den Mauern des sozialen Hauses. Das eigentliche Leben in diesem Haus aber leben die sozialen Systeme, die sich entwickeln, operationale Unabhängigkeit erreichen, sich differenzieren und funktionieren.

Man kann sich nun recht gut Bourdieus Gesellschaftsbeschreibungen als in denen Luhmanns enthalten vorstellen: er betreibt eben eher Mikrosoziologie im Vergleich zu Luhmanns Makrosoziologie. Bourdieu klopft die Wände des gesellschaftlichen Hauses ab und erforscht, wie die Ziegel im Gemäuer halten. Er findet dabei, daß sie gut halten. Beim Lesen von Bourdieus Büchern hat man immer den Eindruck, daß er in seinen Untersuchungen die Unfreiheit des Menschen richtiggehend durchzelebriert. Ich weiß, daß das, was ich hier sage, auf Kritik stoßen könnte, weil immer wieder wiederholt wird, daß Bourdieu zwischen Subjektivismus und Objektivismus, zwischen einem Sartreschen Subjekt, dem die Welt keinen Widerstand entgegenstellt auf

der einen Seite und einer Geschichte ohne Subjekt, wie sie die Fetischisten sozialer Gesetzmäßigkeiten konzipieren, auf der anderen Seite vermitteln will. Aber ich kann bei Bourdieu beim besten Willen nirgendwo was Subjektives finden, wenn seine „Vermittlung“ so aussieht:

Die Geschichte und die Soziologie sind in fatale Alternativen eingezwängt worden, die, wie der Gegensatz von Ereignis und langer Dauer oder, auf einer anderen Ebene, zwischen den „großen Männern“ und den kollektiven Kräften, dem Willen der Einzelnen und den strukturellen Determinanten, sämtlich auf der Unterscheidung zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen, identifiziert mit dem Kollektiven, beruhen. Um sich dieser tödlichen Alternativen zu entziehen, genügt es zu beobachten, daß jede historische Aktion zwei Zustände der Geschichte miteinander in Verbindung setzt: die Geschichte im objektiven Zustand, d. h. die im Laufe der Zeit in den Dingen (Maschinen, Gebäuden, Monumenten, Büchern, Theorien, Sitten, dem Recht usf.) akkumulierte Geschichte und die Geschichte im inkorporierten Zustand, die Habitus gewordene Geschichte. (...) Die Geschichte im Sinne der *res gestae* ist zum Ding gewordene Geschichte, die von der Körper gewordenen Geschichte getragen, in Gang gesetzt, reaktiviert wird und die dafür das trägt, dem Wirkung verleiht, was sie trägt (gemäß der von Nicolai Hartmann dargelegten Dialektik des Tragens und Getragenwerdens).⁸¹

In dieser Textstelle formuliert Bourdieu recht konzis das Problem und bietet seine Lösung an: man kennt die Alternativen von „langer Dauer“ und Ereignis und von „großen Männern“ und kollektiven Kräften. „Cäsar eroberte Gallien.“ „Er, ganz allein?“ Natürlich nicht, man muß schon eine ganze Reihe gesellschaftlicher Umstände voraussetzen, damit es zu einem Cäsar kommen konnte, der dann Gallien erobert. Es wurde in der römischen Gesellschaft durch ihren Expansionstrieb gleichsam ein Posten geschaffen, um Gallien zu erobern. Dann brauchte es nur noch einen geeigneten Menschen, um dieses Amt zu erfüllen. Hätte Cäsar ganz allein den Wunsch gehabt, Gallien zu erobern, so wäre nichts geschehen. Hätte nur das römische Volk den Wunsch gehabt, Gallien zu erobern, hätte aber keinen Cäsar gefunden, so wäre es auch zu keiner Eroberung Galliens gekommen, oder der Feldzug wäre anders ausgegangen und Vertingetorix hätte gewon-

⁸¹ Pierre Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997. S. 28.

nen. Bourdieu versucht also, zwischen „langer Dauer“ und Ereignis und zwischen „großen Männern“ und kollektiven Kräften zu vermitteln, und sein Vermittlungsversuch wirkt ja auch, jedenfalls wenn man ein Ereignis wie die Eroberung Galliens damit zu verstehen sucht, ziemlich plausibel: Bourdieu sagt also: damit ein historisches Ereignis möglich wird, müssen „Geschichte im objektiven Zustand“, das sind alle Dispositionen außerhalb des Individuums, also die gesellschaftlichen Vorbedingungen, und „Geschichte im inkorporierten Zustand“, das sind alle Dispositionen im Individuum, in unserem Fall dem Individuum Cäsar, in Verbindung zueinander treten und durch diesen Kontakt passiert gleichsam ein historischer Kurzschluß, der Gallien erobert. Noch einmal: Ausgangspunkt dieser Überlegung ist, daß weder Cäsar allein, noch das römische Volk allein Gallien erobert hätte. Auch die dauerhafte Disposition („lange Dauer“) des römischen Volkes allein, Gallien zu erobern, hätte zu keinem Geschehnis geführt. Zum Ereignis kann es erst kommen, wenn die römische Gesellschaft und Cäsar zueinander finden und wenn die dauerhafte Disposition der Römer, Gallien zu erobern, durch eine punktuelle Entscheidung (Cäsars), Gallien zu erobern, in einem historischen Ereignis in die Realität umgesetzt wird.

Diese Erklärung scheint sehr plausibel und vernünftig, allein ich verstehe nicht, was Cäsar damit zu tun hat. Ich meine: was ist Cäsars Eigenbeitrag? Hier verknüpfen sich die „Geschichte im objektiven Zustand“, also die gesellschaftlichen Vorbedingungen, und die „Geschichte im inkorporierten Zustand“, das ist gleichsam das, was die Gesellschaft aus Cäsar gemacht hat, und erobern gemeinsam Gallien. Aber wo bleibt Cäsar? Ich kann hier nur zwei Facetten des Sozialen sehen, die sich miteinander verbunden haben.

Das Mißverständnis liegt nun im Bourdieuschen Begriff des „Habitus“, der eigentlich ursprünglich „Haltung“ bedeutet und damit auf eine Versteifung hindeutet, von Bourdieu aber ziemlich janusköpfig verwendet wird. Für Bourdieu ist „Habitus“ nämlich gleichzeitig eine unendlich kreative Fähigkeit. Für mich drückt sie sich am besten im „guten Spieler“ aus, deshalb habe ich dieses Beispiel auch dargestellt. Der „gute Spieler“ „gehört“ nicht einfach den Spielregeln, denn dann könnte er nicht schnell reagieren und gut spielen. Er muß sie internalisieren, zu einem „Wissen seines Körpers“, also zu einer praktischen Fähigkeit machen. Nur so kann er auf eine unendlich große

Anzahl variabler Spielsituationen spontan und schnell reagieren. So wie der Fußballspieler im Fußballspiel mitspielt, spielt nun auch der soziale Mensch im gesellschaftlichen Spiel mit, und es dreht sich um die Frage, wie eine zufriedenstellende Vorstellung von der individuellen Freiheit und der Ausübung der menschlichen Subjektivität aussehen kann. Für Bourdieu sind Freiheit und Subjektivität gegeben, wenn der Spieler versucht, den Sinn des Spiels zu erfüllen. Meine Anforderungen an das Individuum hingegen wären erst dann erfüllt, wenn man sich vorstellen kann, daß das Individuum seine Zustimmung zum Spiel selber zurückziehen kann.

Zusammengefaßt könnte man also sagen: Bourdieus Position ist die, daß nur diejenigen Spielzüge eines Spielers glücken können, für die von den objektiven Umständen im Spiel her gesehen eine reale Möglichkeit des Erfolgs besteht. Weil das Spiel aber nicht nur darum geht zu gewinnen, sondern weil es immer (im Spiel) auch darum geht, welches Spiel überhaupt gespielt wird (das ist das, was Peter Bürger in dem obigen Zitat mißverstanden hat – eine zusätzliche Feinheit bei Pierre Bourdieu), sind die Spielregeln nicht ein für allemal festgesetzt, sondern der jeweilige historische Zustand der Gesellschaft (Geschichte im objektiven Zustand) bestimmt die realen Möglichkeiten für einen erfolgreichen Spielzug. Im Hinblick auf das Individuum stellt sich nun nurmehr die Frage, ob es in der Lage sein wird, diesen Spielzug zu tun. Und die Antwort, die Bourdieu darauf gibt, ist die, daß die Position des Spielers im Spiel seine Disposition (seinen Habitus) und seine Wahrnehmung der Realität formen, und wenn diese Disposition und Wahrnehmung die reale Möglichkeit treffen, dann wird ein erfolgreicher Spielzug möglich.

Was mir bei dieser Beschreibung aufgefallen ist, ist, daß die Situation vom Spiel her, von der Gesellschaft her beschrieben wird. Der einzelne Spieler versucht zwar mitzubestimmen, welches Spiel hier eigentlich gespielt wird, aber kann er das wirklich? Das Spiel setzt fest, was als Punkt oder als Tor gilt und wer verloren hat – und das Individuum könnte von daher auf die Idee kommen, sich zu fragen, ob das überhaupt *sein* Spiel ist, bei dem er da mitspielt? Bourdieu analysiert das soziale Spiel bis hin zum Eigenbeitrag der einzelnen Mitspieler. Er sagt, daß es ohne diesen Eigenbeitrag gar nicht funktionieren würde und erklärt, warum die Menschen bereit sind, bei diesem Spiel mitzuspielen. Er meint, daß die Welt für sie absurd würde,

wenn sie ihre Zustimmung zum Spiel zurückziehen würden, und es wird klar, daß „sozialisiert zu werden“ in diesem Zusammenhang so etwas bedeutet, wie: das eigene Schicksal, das einem von der Gesellschaft vorgezeichnet worden ist (beispielsweise als Kaffeehauskellner), zu akzeptieren. Der einzelne Mensch kann ja nur „gewinnen“, wenn er mitspielt, ja er kann sogar nur innerhalb des Spiels einen Gewinn als solchen verstehen (Bourdieu nennt das die „illusio“), und man fängt an zu verstehen, wie die Motivationen, mitzuspielen und möglichst gut zu spielen, Hand in Hand gehen, wie sie dazu beitragen, daß alle mitspielen und so das Niveau des Spieles heben und wie die, die trotzdem noch besser sein wollen als die anderen, immer noch angestrengter und angepaßter mitspielen müssen – und hier liegt auch das Mißverständnis, von dem ich rede: man kann ein Spiel nur dann gewinnen, wenn man die Spielregeln möglichst gut erfüllt. Es gibt ja bei jedem Spiel nicht nur Regeln darüber, welche Spielzüge überhaupt erlaubt sind, sondern auch solche darüber, welche Spielzüge gute Spielzüge sind und welche nicht. Es ergibt sich also ein „Determinismus im Sinne des Spiels“ und zwar in dem Fall, wenn der Spieler gut spielt. Gut spielen aber wollen alle, denn wie sollte es sonst die Anstrengung lohnen, daß man überhaupt mitspielt?⁸²

Für mich wird durch diese Darstellung neben dem zweifelhaften Status der menschlichen Freiheit vor allem noch eine weitere Angelegenheit ziemlich klar: ich meine, daß es sich nicht von selbst versteht, daß das jeweilige Spiel, das gerade in einer Gesellschaft läuft, auch

⁸² Der Begriff des „Spiels“ ist vor allem deshalb faszinierend, weil er daran denken läßt, daß man immer ganz bei der Sache sein muß, daß man vom Morgen bis zum Abend in jedem Augenblick seine ganze Aufmerksamkeit dem gesellschaftlichen Spiel widmen muß, bei dem man mitspielt. Es ist somit ganz das Gegenteil vom Leben Adam und Evas im Paradies, denen Gott sagte: „Ihr könnt tun was Ihr wollt, nur von dem Apfelbaum da dürft ihr nicht essen.“ Adam und Eva konnten also ihre Tage verbringen durch nichts anderes eingeschränkt als durch ein nebensächliches Gesetz, von dem anzunehmen ist, daß sie sogar tage-, wochenlang darauf vergessen haben, um sich, vor dem Baum stehend, plötzlich wieder daran zu erinnern: Da war doch was mit diesem Apfelbaum. Adam und Eva lebten also unter einem Gesetz, das ihre Bewegungsfreiheit kaum beeinträchtigte; der Mensch, der im Spiel der Gesellschaft mitspielt, ist hingegen so beeinträchtigt, daß er seine Gedanken nicht einen Moment lang abwenden und auf sich selber richten darf.

aus dem Blickpunkt eines bestimmten Individuums dasjenige Spiel ist, bei dem man mitmachen sollte. Man stelle sich nur einmal vor, wieviele schlechte Statistenrollen es im Krieg um Gallien gegeben hat, Individuen die nur dazu aufgestellt waren, um schnell einmal en passant von einem *pilum* durchbohrt zu werden – und die dennoch, individuell, dieses Martyrium, mit dem Speer im Bauch zu sterben, bis zum Schluß miterleben mußten. (Und wie wenige Hauptrollen hat es im Gegensatz dazu gegeben?) Welches Individuum kann angesichts dieser Realität leichtfertig seine Zustimmung zu diesem Spiel geben?

Im „Spiel“-Begriff sehe ich auch den Punkt, wo Bourdieu sich mit Luhmann trifft. Es geht um die *eigentümliche Realität des Gesellschaftlichen*. Auch Luhmann beschreibt ja ein gesellschaftliches Spiel, nur daß er sich halt dessen enthält mitzubeschreiben, wie die einzelnen Individuen in dieses Spiel miteinbezogen werden. Die Notwendigkeit der Teilnahme von Individuen ist ihm schon klar, aber er schiebt das Problem ab, indem er sagt, die Gesellschaft müsse eben immer wieder attraktive Angebote für die Teilnahme von Individuen schaffen. Ansonsten abstrahiert Luhmann von den konkreten Einzelmenschen, und das kann er deswegen, weil er das Gesellschaftliche als eine, von den konkreten Menschen weitgehend unabhängige, beziehungsweise sich gegen deren „Lebendigkeit“ überhaupt erst etablierende, eigentümliche Realität ansieht. Bei Bourdieu ergibt sich die eigentümliche Realität des Gesellschaftlichen aus der Eigentümlichkeit des Spiels und damit auch daraus, daß sich das Spiel tendenziell gegen die Interessen sogar der meisten Mitspieler richten kann (es gibt ja immer nur ganz wenige Gewinner) und trotzdem alle weiterhin mitspielen. Die Gesellschaft bestimmt, welches Spiel gespielt wird. Das Spiel selber aber konstituiert sich über unsere Köpfe hinweg und ist damit nicht einfach Ausdruck unseres Menschseins oder unserer Sozialität, sondern kann durchaus auch gegen diese Eigenschaften gerichtet sein: wir müssen ja nur glauben, daß es für uns vorteilhaft ist, bei diesem Spiel mitzuspielen, es muß aber nicht wirklich vorteilhaft sein.

Die Soziologie beschreibt damit nicht einfach die gesellschaftliche Realität, in der wir leben, sondern eine Realität, die sich teils gegen unser Leben aufbaut, indem sie uns unserer Spontaneität und Freiheit beraubt oder auch eine Realität, die sich offen gegen uns wenden kann, indem sie beispielsweise ein Spiel mit uns spielt, in dem es nur lauter

Verlierer gibt. Mit einem Wort, die Soziologie beschreibt eine, der menschlichen Realität gegenüber eigentümliche Realität.

Ich habe aber finden können, daß das in der Idee der Soziologie insgesamt so angelegt ist (und also nicht nur einfach eine Eigenwilligkeit dieser beiden Soziologen darstellt). So schreibt schon Emile Durkheim in *Die Regeln der soziologischen Methode*:

Ein Ganzes ist eben nicht mit der Summe seiner Teile identisch; es ist ein Ding anderer Art, dessen Eigenschaften von denen der Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, verschieden sind. (...)

Kraft dieses Prinzips ist die Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt **eine spezifische Realität** dar, die einen eigenen Charakter hat.⁸³

Und Luhmann zitiert Durkheim zustimmend und erläuternd:

Eigentlich war das darin liegende Problem der Soziologie (Anm.: darin, daß „eine Gesellschaft aus konkreten Menschen und aus Beziehungen zwischen Menschen bestehe) von Anfang an klar gewesen. Bei Durkheim liest man zum Beispiel: „...la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.“ Die Unklarheit bestand nur darin, das Spezifische dieser Assoziation zu bestimmen. Denn: kann man Assoziation ohne Assoziierte denken? Solange diese Theorielücke nicht gefüllt wird, kommt es immer es immer wieder zu Rückfällen (Anm.: in die Anschauung, daß soziale Systeme aus Menschen bestünden).⁸⁴

Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und das Ganze hat einen anderen Realitätscharakter als den, den die einzelnen teilnehmenden Individuen in ihm erleben. Man könnte das fast als die Grundidee der Soziologie bezeichnen: Denn erst dadurch konstituiert sich das Soziale als wirklich eigenständiger Gegenstandsbereich, den es gesondert zu erforschen gilt durch die Wissenschaft der Soziologie. An der „eigentümlichen Realität“ des Sozialen erkennt man die Soziologen – und auch Norbert Elias gehört zu ihnen:

⁸³ Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995. S. 187. (Hervorhebung von mir, H.H)

⁸⁴ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997. S. 24.

Und dieser Zusammenhang der Funktionen, die die Menschen füreinander haben, der und nichts anderes ist das, was wir „Gesellschaft“ nennen. Er stellt eine **Seinssphäre eigener Art** dar. Seine Strukturen sind das, was wir „gesellschaftliche Strukturen“ nennen. Und wenn wir von „gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten“ reden, so zielen wir auf nichts anderes hin als auf dies: auf die Eigengesetzlichkeit der Beziehungen zwischen den Menschen.⁸⁵

Wenn das nun aber so ist und die Soziologie eine gesellschaftliche Realität studiert, welche sich rein aus den gesellschaftlichen Verflechtungen ergibt, aus der Spezifik der Assoziation von Menschen in der Gesellschaft – und nicht aus den Menschen –, wenn sie eine Realität beschreibt, die vom Ganzen der Gesellschaft abhängig ist – als im Gegensatz zu: von den Teilen ausgehend –, dann *mußte* ich doch beim Lesen soziologischer Werke den Eindruck bekommen, daß sie mich nicht über meine Realität in der Gesellschaft aufklären wird können oder wollen. Wenn sich die „eigentümliche Realität“ der Gesellschaft vom Seinsbereich des Menschen abhebt und sich sogar gegen diesen Seinsbereich konstituiert – was hat das in der Soziologie Beschriebene dann mit mir und meinem konkreten Leben zu tun? Ich hatte beim Lesen den Eindruck, die Soziologie interessiert sich gar nicht für das konkrete Individuum und dessen Leben in der Gesellschaft. Denn selbst, wenn sie die Realität des Einzelmenschen empirisch genau untersucht, so sammelt sie nur alle die Hinweise zusammen, die ihr dazu verhelfen, aus dem Menschen den Kaffeehauskellner machen zu können, das heißt ihm die Freiheit abzusprechen und aus dem freien und spontanen Individuum einen von sozialen Normen gelenkten Automaten zu machen. Andererseits, *vielleicht ist genau das schon die ganze Aufklärung über die Realität des Sozialen, die man von der Soziologie bekommen kann*: die Erkenntnis, daß die Gesellschaft nicht einfach eine freie Assoziation von Menschen zum Zwecke der Ausübung ihrer Freiheit und ihrer sozialen Bedürfnisse sei, sondern eine „Seinssphäre eigener Art“, welche aus „gesellschaftlichen Strukturen“ besteht und „gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten“ aufbaue, denen sich das Individuum fügen muß.

⁸⁵ Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987. S. 34. (Hervorhebung von mir, H.H)

Wir verstehen uns heute auch selber als Gesellschaft

Es scheint nun so zu sein, daß die Soziologie mit der Idee von der „eigentümlichen Realität“ der Gesellschaft nicht allein geblieben ist. Die Gesellschaft, das heißt die Menschen scheinen die Idee der Gesellschaft mehr oder weniger mitvollzogen zu haben. So schreibt Norbert Elias:

Es trägt viel zum Verständnis der Soziologie und ihres Gegenstandes, der Gesellschaft, bei, wenn man sich daran erinnert, daß ja auch die gesellschaftlichen Kämpfe und Auseinandersetzungen selbst im 19. Jahrhundert, also in der Zeit der Industrialisierung, eine eigentümliche Entpersönlichung erfuhren. In zunehmendem Maße führten während dieser Jahrhunderte Menschen ihre gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nicht so sehr im Namen bestimmter Personen als im Namen bestimmter unpersönlicher Prinzipien und Glaubensartikel durch. Weil es uns selbstverständlich erscheint, sind wir uns oft nicht mehr dessen bewußt, wie eigentümlich und wie einzigartig es ist, daß Menschen sich in diesen Jahrhunderten nicht mehr im Namen bestimmter regierender Fürsten oder im Namen ihrer Religionen bekämpften, sondern vor allem auch im Namen bestimmter unpersönlicher Prinzipien und Glaubensartikel, wie „Konservatismus“ und „Kommunismus“, „Sozialismus“ und „Kapitalismus“. Im Zentrum jedes dieser sozialen Glaubenssysteme, in deren Namen sich Menschen bekämpften, stand nun die Frage, in welcher Weise Menschen ihr eigenes gesellschaftliches Leben miteinander ordnen sollten. Nicht nur die Soziologie und die Gesellschaftswissenschaften überhaupt, sondern auch die Leitgedanken der Kämpfe, in die Menschen miteinander verwickelt waren, weisen darauf hin, **daß Menschen in dieser Periode sich selbst in einem anderen Sinne als zuvor, nämlich als Gesellschaften, wahrzunehmen begannen.**

Bis heute ist es für viele Menschen offenbar recht schwer, sich zu vergegenwärtigen, was Soziologen eigentlich meinen, wenn sie sagen, der Gegenstandsbereich, den sie zu erforschen suchen, sei die menschliche Gesellschaft. So hilft es vielleicht, die Aufgabe der Soziologie besser zu verstehen, wenn man sich die Umstände vergegen-

wärtigt, unter denen Menschen nicht nur in Form der Soziologie, sondern auch in ihren nichtwissenschaftlichen Auseinandersetzungen dazu kamen, sich selbst als Gesellschaft wahrzunehmen.⁸⁶

Norbert Elias betont also, daß die Menschen sich im 19. Jahrhundert „in einem anderen Sinne als zuvor, nämlich als Gesellschaften, wahrzunehmen begannen“. Das heißt wohl auch, daß sie sich zuvor nicht als „Gesellschaften“ wahrgenommen haben müssen. Wie haben sie sich denn wahrgenommen, das Wort „societas“ gibt es ja schließlich schon viel länger? Nun, vielleicht haben sie auch neben „Volk“, „Heimat“ oder „Nation“ manchmal das Wort „Gesellschaft“ für sich verwendet, aber wenn, dann – und darauf scheint es Norbert Elias anzukommen – in einem anderen Sinn: Norbert Elias weist auf einen Wandel im politischen Verhalten der Menschen hin, nämlich daß sie von nun an nicht mehr im Namen von Königen oder für die Religion in den Krieg zogen, sondern im Namen von „unpersönlichen Glaubensartikeln“ wie „Kommunismus“ und „Kapitalismus“, gesellschaftspolitischen Ideologien also. Früher wäre das undenkbar gewesen. Elias will damit andeuten, daß die Menschen anfangen, ein soziologisches Verständnis zu entwickeln: Weil die Menschen verstanden haben, daß der gesellschaftliche Verband, in dem sie lebten, groß und komplex geworden war und eine eigene Dynamik und Gesetzmäßigkeit besaß, konnten sie sehen lernen, wie klein demgegenüber die individuelle Macht eines königlichen Herrschers war. Sie verstanden, daß es nicht soviel Unterschied machte, welcher König sie regierte, und das brachte sie auf die Idee, daß es einen umso größeren Unterschied machen würde, wie die Gesellschaft organisiert ist.

Es scheint das, jedenfalls Norbert Elias zufolge, eine regelrechte Entdeckung der Gesellschaft durch die Menschen gewesen zu sein: die Leute begannen ein Verständnis dafür zu entwickeln, welches Eigenpotential, das heißt welche Macht das gesellschaftliche Gefüge rein aus sich selbst heraus entwickelt, und sie merkten, daß der gesellschaftliche Verflechtungszusammenhang rein aus sich selbst heraus gegenüber der bloß zwischenmenschlichen Vorstellung vom gesellschaftlichen Zusammenleben von Menschen viele zusätzliche Implikationen hat. Die Gesellschaft entwickelt eine Art Eigenleben, ein ei-

⁸⁶ Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* Juventa Verlag, Weinheim und München 1996. S. 65-66. (Hervorhebung von mir, H.H)

genes Potential, eine eigene Realität – man kann also fast sagen, daß die Menschen damals soziologische Ideen hatten oder soziologisch zu denken lernten.

Aber macht es denn für den Einzelmenschen überhaupt Sinn, soziologisch zu denken, wo ich doch gerade versucht habe zu zeigen, daß die Soziologie eine andere Realität beschreibt als die, in der wir leben? Diese Frage bleibt bestehen, obgleich sie in diesem Zusammenhang natürlich noch nicht wirklich was zur Sache tut, denn, es mag sinnvoll sein oder nicht, soziologische Ideen können ausstrahlen; wenn sie von den Menschen angenommen werden, so dringen sie eben in die Lebenswelt ein. Außerdem ist anzunehmen, daß die Menschen im 19. Jh. gute Gründe gehabt haben werden um anzufangen, sich selbst als Gesellschaften zu sehen: man kann davon ausgehen, daß sie diese Haltung dem Gesellschaftlichen gegenüber deshalb gewählt haben werden, weil sie ihnen als realistisch erschienen ist, oder jedenfalls als realitätsgerechter als die Vorstellungen ihrer Vorfahren.

Ich hege in diesem Zusammenhang die Vermutung, daß die Selbstwahrnehmung der Menschen als Gesellschaft, daß also ihr „soziologisches“ oder gesellschaftssensibles Denken dazu beigetragen haben mag (und daß es immer weiter dazu beiträgt), die Gesellschaft noch „gesellschaftlicher“ zu machen, als sie es ohnedies von alleine würde. Ich meine damit nur, daß die Gesellschaft, außer durch ihre eigene Dynamik, ihr eigenes Größer- und Komplexerwerden, zusätzlich auch durch den Eigenbeitrag der einzelnen Menschen noch mehr zu der gesellschaftlichen Realität geworden ist, die die Soziologie beschreibt. Das wäre gewissermaßen eine soziale „self-fulfilling prophecy“: die Menschen begannen, sich selbst als Gesellschaft und die Welt, in der sie lebten, als eine von sozialen Gesetzen geordnete Welt zu sehen, und durch diese gesellschaftssensible Wahrnehmung wurden sie selber zur Gesellschaft. Man vergleiche diese Idee mit folgendem Absatz von Paul Nolte:

Die neuere Kulturgeschichte hat in den letzten Jahren in Erinnerung gebracht, daß soziale Integration – sei es einer Nation oder einer Klasse, in einer Region oder in einem Verein – sich neben ökonomischen und politischen Herrschaftsverhältnissen ganz wesentlich auf kulturelle Leistungen der Selbstdeutung, der symbolischen und sprachlichen Verständigung stützt, und so ist die Geschichte der Gesellschaft immer auch die Geschichte ihrer Selbstbeschreibung, der Selbstver-

ständigung einer Gesellschaft über ihre Ordnung. Reinhard Koselleck⁸⁷ hat gezeigt, daß die „Geschichte“ den Menschen erst verfügbar und „machbar“ wurde, nachdem der Begriff der Geschichte zu einem „singulären Leitbegriff“, zu einem „Kollektivsingular“, der mehr und anderes meinte als eine Vielzahl von Geschichten, geworden war. Ganz ähnlich scheint es sich mit der Gesellschaft zu verhalten: Sie war erst dann für soziales Handeln „verfügbar“, sie war erst dann als Gegenstand aktiver Gestaltung und Formung denkbar – eine Grundvoraussetzung für alle modernen sozialen Bewegungen! –, als der moderne Begriff der Gesellschaft sich durchgesetzt und die älteren Bedeutungsschichten des Wortes verdrängt hatte.⁸⁸

Ein Selbstverständnis als Gesellschaft war also Grundvoraussetzung für alle modernen sozialen Bewegungen. Dieses Selbstverständnis hatte sich aber erst langsam entwickelt. So bedeutete „Gesellschaft“, wie Paul Nolte in demselben Artikel ausführt, bis zum 18. Jahrhundert noch die Vereinigung mehrerer Menschen zu wirtschaftlichen, kulturellen oder einfach zu „geselligen“ Zwecken. Die Gleichsetzung von „Gesellschaft“ und „Geselligkeit“ funktionierte zu der Zeit noch. „Gesellschaft“ war „die persönliche Versammlung mehrerer zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke“. Daneben war der Begriff von der „menschlichen Gesellschaft“ als der Gesamtheit aller Menschen auch bereits im Gebrauch.

Dann gab es noch die Ausweitung des Gesellschaftsbegriffs über das Vertragsdenken der späten Aufklärung und des frühen Liberalismus: Gesellschaft als Gesellschaftsvertrag oder auch als die Möglichkeit, daß alle Bürger frei Verträge miteinander schließen können.

Sehr gut nachvollziehbar ist dieser Wandel im Vergleich der Ausgaben der Brockhaus-Enzyklopädie: Nach dem Vormärz entsprach dem Begriff der „Gesellschaft“ die Bedeutung: „eine für längere Dauer bestimmte Vereinigung von Menschen zu irgend einem gemeinsam zu verfolgenden Zwecke“... „die sich ohne Zutun der Staatsgewalt entwickelnden Verhältnisse, z.B. der verschiedenen Stände und

⁸⁷ Reinhard Koselleck, „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“ In: ebd. S. 260-277.

⁸⁸ Paul Nolte, „Gesellschaftstheorie und Gesellschaftsgeschichte. Umriss einer Ideengeschichte der modernen Gesellschaft“ In: Thomas Mergel/Thomas Welskopp, *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*. Beck, München 1997. S. 279-280.

Berufsklassen, des Gegensatzes von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Produzenten und Consumenten“. Das heißt „Gesellschaft“ war entweder eine wirtschaftliche Unternehmung oder ein Verein – oder auch die sogenannte „bürgerliche Gesellschaft“. Später wird die „Gesellschaft“ zur „umfassenden Einheit aller in einem definierten Gebiet“ – was eigentlich schon die recht allgemeine und umfassende Vorstellung ist, die auch für den Großteil des 20. Jahrhunderts gilt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Vergleich mit der deutschen Gesellschaft: Bis 1945 gab es, so Nolte, eine Konkurrenz des Gesellschaftsbegriffs mit dem „Volks-“ Begriff; danach begannen sich die Westdeutschen vollends als Gesellschaft zu verstehen. „Seit 1945, so hat Niklas Luhmann ironisch angemerkt, expandierte die Semantik der Gesellschaft so stark, daß „Gesellschaft heute schon fast wieder das umfassendste Sozialsystem im aristotelischen Sinn meint.“⁸⁹

Es ist nun schon richtig, daß Gesellschaft bei Aristoteles das „umfassendste Sozialsystem“ meint, auch deshalb, weil es außerhalb der griechischen Gesellschaft nur Barbaren gab, aber die aristotelische Gesellschaft war Gesellschaft in einem ganz anderen Sinn. Die aristotelische Gesellschaft war wesentlich „Gemeinschaft“ – *koinonía*. Das war die Idee, daß ein Mensch nur zwischen Menschen, inmitten einer menschlichen Gesellschaft seine eigene Bestimmung als Mensch finden und ein wahrhaft menschliches Leben führen könne. Aristoteles entwickelt in der *Nikomachischen Ethik* den Begriff der *koinonía* (*koinonía*) aus der Frage nach der Freundschaft. Er meint:

Die Erfahrung lehrt auch, daß Freundschaft die Polisgemeinden zusammenhält und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht hat offenbar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft.⁹⁰

Weiters schreibt Aristoteles: „Die Erfahrung lehrt, wie eingangs gesagt, daß sich Freundschaft und Recht auf demselben Gebiet und unter denselben Personen entfalten, denn in jeder Gemeinschaft gibt es, so nimmt man an, ein Recht und auch Freundschaft. Jedenfalls ist es üblich, seine Reise- und Kriegsgefährten als „Freunde“ anzusprechen, und ebenso die, welche mit uns irgendeine andere Form von Gemeinschaft teilen. Und soweit Gemeinschaft ist, soweit ist Freund-

⁸⁹ Paul Nolte, ebd. S. 281.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. [1155a 3ff].

schaft, denn soweit ist auch Recht.“ [1159b 29-1160a 16], und (ebd.): „Die Gemeinschaftsformen aller Art sind nichts anderes als Teile der (großen) Polisgemeinschaft. Denn die Partner ziehen zu gemeinsamer Unternehmung aus, indem sie auf einen bestimmten Nutzen rechnen, und um Güter des täglichen Bedarfs zu besorgen. Und so hat sich um des Nutzens willen bekanntlich einst auch die Gemeinschaft der Polis zusammengeschlossen und bleibt als solche bestehen.“ Es gibt nun viele Gemeinschaften, die ihren Vorteil auf einem Teilgebiet erstreben: „Wer zur See fährt, sucht Gewinn, wie er der Seefahrt entspricht, in Richtung auf Gelderwerb und dergleichen; Kriegsgefährten suchen Gewinn, wie der dem Kriegshandwerk entspricht (...) und ähnlich ist es bei den Genossen einer Phyle oder eines Demos. Manche Gemeinschaften entstehen übrigens, wie man annimmt, um der Lust willen, z.B. Kult- und Schmausgenossenschaften. Deren Zweck sind Opferfeste und geselliges Beisammensein“ [1160a 16-b5] Die Polisgemeinschaft aber unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß sie ein umfassenderes Ziel hat: „alle diese Gemeinschaften sind offenbar der umfassenden Polisgemeinschaft untergeordnet; denn diese strebt nicht nach dem Vorteil des Augenblicks, sondern nach dem, was das Leben als Ganzes voranbringt.“ (ebd.) In diesem Sinn war die aristotelische Polis das „umfassendste Sozialsystem“.

Die Polisgemeinschaft strebt also danach, was „das Leben als Ganzes voranbringt“, aber immer, wenn Aristoteles das „Leben als Ganzes“ im Sinn hat, befällt ihn die ethische Hybris⁹¹: bloße Lebenserhaltung genügt ihm dann nicht mehr, hingegen sucht er nach dem „vollkommenen Leben“ als dem Naturzustand, das ist jenes Leben, das der menschlichen Natur am meisten entspricht. Das menschliche Wesen ist aber von Natur aus sozial, deshalb kann es sein Telos, ein wirklich menschenwürdiges und vollkommenes Leben zu sein, nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen finden:

Endlich ist die aus mehreren Dörfern bestehende vollkommene Gemeinschaft der Staat. Er hat gewissermaßen die Grenze der vollendeten Autarkie erreicht, zunächst um des bloßen Lebens willen, dann aber um des vollkommenen Lebens willen bestehend. Darum existiert auch jeder Staat von Natur, da es ja schon die ersten Gemeinschaften

⁹¹ Das wäre für Aristoteles ein ziemlich unsinniger Ausdruck, weil Ethik für ihn immer auch im Maßhalten besteht.

tun. Er ist das Ziel von jenen, und das Ziel ist eben der Naturzustand. Denn den Zustand, welchen jedes Einzelne erreicht, wenn seine Entwicklung zum Abschluß gelangt ist, nennen wir die Natur jedes Einzelnen, wie etwa des Menschen, des Pferdes, des Hauses.⁹²

Ich denke, daß das, was Aristoteles gemeint hat, bereits hinreichend klar ist: Für ihn lag der Zweck der Polisgemeinschaft in der Erreichung des vollkommenen Lebens für den Menschen. Daher muß es sich wohl um einen Lebensraum für den Menschen handeln, in welchem eine solche Vervollkommnung auch wirklich möglich ist. Das heißt vor allem einmal, daß diese *koinonía* keine Realität darstellte, die vom subjektiven Erleben des Gemeinschaftslebens ge- oder verschieden war. Die aristotelische Gemeinschaft war im Gegensatz zur modernen Gesellschaft also gerade keine „eigentümliche Realität“, in welcher sich soziale Strukturen und Gesetzmäßigkeiten oder gesellschaftliche Subsysteme tummeln. Hingegen fand die aristotelische Gemeinschaft ja gerade im subjektiven Erleben ihrer einzelnen Mitglieder ihre Erfüllung und würde ohne diese ganz ihren Sinn verlieren. Oder kann man sich vorstellen, daß jemand das „vollkommene Leben“ erreicht und nichts davon bemerkt?

Von daher ist es auch notwendig, daß die aristotelische *koinonía* einen Vergesellschaftungszusammenhang bildet, in welchen sich der menschliche Lebensraum einfügen und in welchem er aufgehen kann. Vor allem aus der heutigen Sicht und mit all der Last soziologischer Erfahrung kann man sich so etwas aber nur mehr vorstellen, wenn die Gemeinschaft klein und übersichtlich genug bleibt. In einer solchen Gemeinschaft bildet der Mensch zuerst kleinere Freundes-Gemeinschaften, und diese fügen sich zusammen zur größeren Polisgemeinschaft. Freundschaft ist natürlich auch in der Polis schwierig, da die Menschen zwieträftig sind, aber in einer kleinen, übersichtlichen Gemeinschaft kann man Freundschaft wenigstens noch predigen, ohne sich lächerlich zu machen⁹³. Die Freundschaft aber ist der

⁹² Aristoteles, *Politik*. [1252b 28-b 35].

⁹³ Aristoteles ist aber vor allem ein praktischer Denker und verfällt deshalb in keine romantischen Vorstellungen von Freundschaft. Vordringlich ist die praktische Bewältigung des politischen Lebens, aber auch hier erweist sich die Übersichtlichkeit des Staatswesens als wesentlich: „Darum wird es einen Staat von derjenigen Bevölkerungsanzahl an geben, die in der politi-

Ausdruck und die Ausübung menschlicher Sozialität, deswegen kann man sich auch die größere Einheit der Polisgemeinschaft nicht als etwas grundsätzlich von der Freundschaft Verschiedenes vorstellen (obendrein zumal das Ziel der Polisgemeinschaft ja das vollkommene Leben ist): die Polisgemeinschaft ist demnach ein ein wenig größerer Freundschafts-Zusammenhang. Viele Freundschaften oder viele kleine Gemeinschaften bilden eine Polisgemeinschaft – der Unterschied zur Konzeption der modernen Gesellschaft sticht ins Auge: Für die aristotelische *koinonía* steht die Frage nach der Freundschaft im Vordergrund; sie muß möglich sein in der Polisgemeinschaft, weil diese sonst ihren Sinn verlieren würde; sie ist unabdingbar für die Polis auch von der Perspektive des Individuums her, weil nur in ihr das vollkommene Leben erreicht werden kann – im Fall der modernen Gesellschaft dagegen gibt es die Frage nach der Freundschaft nicht einmal mehr.

Das *Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*⁹⁴ belehrt in dem Artikel „Gesellschaft, Gemeinschaft“ darüber,

schen Gemeinschaft autark im Hinblick auf das vollkommene Leben sein kann. Es kann auch ein größerer Staat existieren, der ihn an Menge übertrifft, aber dies geht, wie wir sagten, nicht ins Unbegrenzte.

Welches die Grenze des Zuwachses ist, ist aus den Tatsachen leicht zu entnehmen. Die politischen Aufgaben verteilen sich auf Regierende und Regierte. Die Aufgabe des Regierenden ist, anzuordnen und zu entscheiden. Um aber gerecht zu urteilen und die Ämter dem Würdigsten geben zu können, müssen die Bürger einander nach ihren Qualitäten kennen. Wo dies nicht der Fall ist, da muß es um Regierung und Rechtsprechung schlecht bestellt sein. Denn in beiden Punkten ist es ungerecht zu improvisieren, was doch bei einer Übervölkerung offenkundig geschieht (...) Es ist also klar, daß dies der beste Maßstab für einen Staat ist: die höchste Zahl der Einwohner, die noch überschaubar bleibt und ein Leben in Autarkie ermöglicht. Dies sei also hinsichtlich der Größe des Staates festgelegt.“ Aristoteles, *Politik*. [I326 b8-b25] „Überschaubarkeit“ heißt Überschaubarkeit aus der Perspektive des Individuums, des einzelnen Bürgers, der diejenigen nach ihren Qualitäten kennen sollte, die politische Ämter erhalten, dazu muß man alle Bürger kennen können, und das geht eben einfach nicht mehr, wenn ein Staat zu groß wird.

⁹⁴ Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.

daß die aristotelische *koinonía*-Lehre noch bis weit ins scholastische Mittelalter hinein wirkte. Ja, erst im 17. Jahrhundert scheint mit Hobbes und Spinoza etwas wirklich Neues gekommen zu sein: „Erst jetzt entfällt die Natur als Erklärungsgrund menschlicher Vergemeinschaftung“ – als Ursache für die Vergesellschaftung von Menschen treten gemeinsame Interessen in den Vordergrund, die menschliche Sozialität als Naturtatsache tritt dagegen in den Hintergrund. Ich stelle mir den Wandel der Ideen als einen kontinuierlichen vor, wenn auch mit Brüchen und individuellen Unterschieden zwischen verschiedenen Gesellschaftstheoretikern. Mein Eindruck ist nun der, daß es vom 17. Jahrhundert an bis heute immer schwieriger geworden ist, den Einzelmenschen und die Gesellschaft – mit dem Verbindungsglied der dem Menschen naturgemäßen Geselligkeit dazwischen – zusammenzudenken. Manchen Denkern ist es geglückt, anderen nicht mehr. Schiller beispielsweise glückte es: „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in Gesellschaft nötigt und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihm einen geselligen Charakter erteilen.“⁹⁵ Anderen gelingt es nicht mehr – Kant beispielsweise prägte den Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“: „Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher die Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“⁹⁶

Ich würde also behaupten: Insofern es nicht mehr gelingen konnte, den Menschen über die Brücke der Geselligkeit mit der Gesellschaft zusammenzudenken, insofern löste sich das aristotelische Gemeinschaftsschema auf: bei Aristoteles lebte der Mensch noch wahrhaft in der Gesellschaft, das heißt in der Polisgemeinschaft, weil die Polisgemeinschaft nichts anderes war als das Ausleben ebendieser natur-

⁹⁵ Friedrich Schiller, *Ästhetische Erziehung*, SA Bd. 12. S. 117.

⁹⁶ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. AA Bd. 8. S. 21.

gegebenen Geselligkeit durch alle Menschen in der Polis zum Zwecke des vollkommenen Lebens. Nun aber wird, beispielsweise bei Kant, die Geselligkeit zweifelhaft (sie ist auch ungesellig), wozu aber zu sagen ist, daß sie auch früher niemals unproblematisch gewesen ist. Trotzdem konnte Aristoteles den Menschen und die Gesellschaft zusammendenken, weil die Polisgemeinschaft klein, einfach und übersichtlich war. Solange die Einheit, in der man lebt noch übersichtlich ist, die Fremden nicht überhandnehmen, die politische Entscheidungsfindung verständlich ist und keine großen strukturellen Zwänge auf den einzelnen Individuen lasten, kann man es mit dem anderen Menschen noch in Freundschaft versuchen, auch wenn dieser zuerst uneinsichtig und zwieträftig sein sollte. Wenn demgegenüber aber größere Einheiten der Vergesellschaftung hervortreten und das Leben kompliziert wird (Balzac bestand immer darauf, daß das Leben in Paris kompliziert sei), dann läßt sich die Last einer solch problematischen Sache wie der Geselligkeit des Menschen immer schwerer tragen. Ich würde also weniger vermuten, daß die Menschen zu Kants Zeiten weniger gesellig waren als zu Aristoteles Zeiten, aber Kants Sensibilität in bezug auf Geselligkeit war sicher eine höhere und zwar einfach im Hinblick auf die Stabilität der Gesellschaft.

Ich muß dem aber hinzufügen, daß es bei den Denkern grundsätzlich immer zwei Sorten gegeben hat, diejenigen, die alles auseinander-denken und die andere Sorte, die alles zusammen-denkt. Zu der Sorte, die, auch über alle noch so großen und offensichtlichen Hindernisse hinweg, alles zusammendenkt, gehörte beispielsweise der zum Deutschen Idealismus zu zählende Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Er dachte Mensch, Gesellschaft, Welt und Universum in einer Weise zusammen, wie es einem anderen zu seiner Zeit sicherlich nicht mehr möglich gewesen wäre:

Nur in der Gesellschaft liegt die harmonische Erfüllung und Erweiterung der Schranken individueller Einseitigkeit, nur durch Geselligkeit ist es möglich, den Geisteskrankheiten vorzubeugen, die den Einsamen unvermeidlich treffen, und, wo sie eintreten, zu heilen. Nur in der Gesellschaft wird dem Einzelnen die Perspektive verständlich, worin sich ihm sein eigen Wesen, Gott und die Welt darstellt. Ebendaher hat die höchste Weisheit und Güte Sehnsucht und Liebe nach anderen Menschen, nach Umgang und nach Vereinigung der Gedanken und Empfindungen in jede Brust gelegt. Und schon dieser nie auszu-

rottende Urtrieb könnte uns Bürge sein, dass alle Menschen nach Gottes Absicht nur als ein wahres Ganzes existiren und nur in höchster Geselligkeit ihre Bestimmung erreichen können. Aber ausser dem, dass der Einzelne erst in Gesellschaft selbst als Einzelner vollkommener wird, leistet die Gesellschaft, gleichsam die Vereinigung Mehrerer und in der höchsten Idee Aller in einen grossen Menschen, auch noch Dinge, die der Einzelne auch nicht einmal zu Theil leisten kann, die also rein Werk und Bestimmung der Gesellschaft sind, und wozu der Einzelne offenbar nur in Gesellschaft beizutragen vermag.⁹⁷

Das ist schon erstaunlich: während andere Sozialtheoretiker die Menschen nur durch Gesellschaftsverträge in einzelne Staaten zusammendenken konnten und sich als höchstes Ziel dabei damit zufriedengaben, wenn sich die Leute nicht gegenseitig erschlugen, passen für Krause alle Menschen in einer einzigen Gesellschaft, dem Erdrechtsbund, so harmonisch zusammen, daß sie „einen grossen Menschen“ formen. Nur in Gesellschaft könne der Mensch zur „harmonischen Erfüllung“ finden, wiederholt Krause immer noch die aristotelischen Weisheiten, gegen alle Evidenz, möchte man sagen und auch unter Mißachtung der Weiterentwicklung des Denkens, denn schon circa hundert Jahre früher war in England *Die Bienenfabel* des Doktor Bernard Mandeville erschienen (zuerst 1705 das Lehrgedicht, 1714 der gesamte erste Band und 1728 der zweite Band). Dieses Werk, das sofort zum Skandalbuch und Bestseller wurde, gilt heute noch als einer der Urtexte der Soziologie und das deshalb, weil Mandeville zeigte, daß es gerade nicht in erster Linie die Geselligkeit des Menschen ist, die die Gesellschaft zusammenhält, sondern ganz im Gegenteil: Lasterhaftigkeit und Egoismus. Am Anfang der Soziologie stand also ein radikaler Bruch mit dem Gedanken der Geselligkeit, mit der sozialen Natur des Menschen, (auch mit der Freundschaft und der Idee des vollkommenen Lebens, natürlich), so wie sie zuerst Aristoteles konzipiert hatte. Die Frage nach der Geselligkeit des Menschen war nun nicht mehr gleich der Frage nach der (besten) Verfaßtheit der menschlichen Gesellschaft, und obgleich Mandeville, der eigentlich eher zufällig auf das Thema gekommen war, noch nicht in der Lage war, die richtigen Antworten auf die soziologischen Probleme,

⁹⁷ Karl Christian Friedrich Krause, *Der Erdrechtsbund*. Otto Schulze-Verlag, Leipzig, 1893. S. 10.

die er aufgeworfen hatte, zu geben, so bescheinigt August Friedrich von Hayek ihm immerhin, daß er als erster die richtigen Fragen gestellt habe:

Zu seiner Hauptthese wurde einfach, daß in der komplexen Gesellschaftsordnung die Ergebnisse menschlichen Handelns sehr verschieden waren von denen, die beabsichtigt waren, und daß die Individuen, indem sie ihre eigenen Ziele verfolgten, gleichgültig, ob egoistische oder altruistische, nützliche Ergebnisse für andere hervorbrachten, die sie nicht vorhergesehen, ja nicht einmal gekannt hatten; und schließlich, daß die ganze Gesellschaftsordnung und auch all das, was wir Kultur nennen, das Ergebnis individuellen Strebens ist, dem kein derartiges Ziel vorschwebte, sondern das dahin gelenkt worden war, solchen Zwecken zu dienen, durch Einrichtungen, Gewohnheiten und Regeln, die auch nie bewußt erfunden worden waren, vielmehr hervorgewachsen aus dem Überleben dessen, was sich bewährt hatte.⁹⁸

Das ist ein Thema, das auch Niklas Luhmann immer wieder wiederholt: die Ethik als Reflexionstheorie der Moral sollte die Menschen vor dem moralischen Handeln warnen! Denn in einer komplexen Gesellschaftsordnung können gutgemeinte Taten auch oft sehr negative Folgen nach sich ziehen. Es gibt hier also einen Bruch zwischen dem, was ein Mensch tun will und dem, was er damit erreicht. Gute Taten können schlimme Folgen haben, egoistische und gar rücksichtslose und gewaltsame Handlungen dafür gute: das bedeutet auch das Aus für die menschliche Geselligkeit, denn praktizierte Geselligkeit durch den einzelnen Menschen kann nun antisoziale oder zerrüttende Folgen für die Gesellschaft haben. Vor allem aber zeigt sich auch schon bei Mandeville, was ich für die gesamte Soziologie diagnostiziert habe: die Realität, in der die Menschen leben und handeln, und die Realität des Gesellschaftlichen fallen auseinander und sind auch mit Gewalt nicht mehr zusammenzubringen. Zur Realität des Gesellschaftlichen werden soziale Strukturen und Gesetzmäßigkeiten, mit einem Wort die Dynamik des Gesellschaftsganzen, und die Menschen mit ihren mehr oder weniger sozialen Handlungen, mit ihren Freundschaften und kleinen Gemeinschaften hören auf, der Ort zu sein, wo das Soziale stattfindet.

⁹⁸ Friedrich August von Hayek, „Dr. Bernard Mandeville“ In: ders. *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Mohr, Tübingen 1969. S. 130.

Ich kann einem Soziologen mit diesen Inhalten sicherlich nichts Neues erzählen, aber es geht um die Frage, wie man die soziologische Grundidee der „eigentümlichen Realität“ des Gesellschaftlichen ernst nehmen soll? Ist sie schon einmal ernstgenommen worden? Kann man das überhaupt? Diese Idee ist „starker Tobak“, manchmal sogar zu stark für diejenigen, die ihn gezüchtet haben. So ist Emile Durkheim sicherlich ein Soziologe mit Haut und Haar gewesen, und wenn man *Die Regeln der soziologischen Methode* liest, dann wird man die Grundideen der Soziologie noch viel besser, klarer und kontrastreicher dargestellt finden, als ich das hier habe leisten können. Durkheim argumentiert in diesem Werk mit einer Verbissenheit, so als ob es um sein Leben ginge, um dem Leser die Regeln der soziologischen Methode ein für allemal einzuhämmern: daß die sozialen Tatsachen wie Dinge zu behandeln seien, daß die Gesellschaft eine Seinssphäre eigener Art sei und bis hin zu jenen Ratschlägen, die Bourdieu besonders genau gelesen haben könnte und die ihn auf die Idee gebracht haben könnten, daß die soziale Realität eine „zähflüssige“ sei: „Tatsächlich ist eine Wahrnehmung um so objektiver, je starrer der Gegenstand ist, auf den sie sich bezieht.“ – und in bezug auf Freiheit und Individualität: „Man kann als Prinzip aufstellen, daß die soziologischen Tatbestände desto geeigneter sind, objektiv erfaßt zu werden je mehr sie von den individuellen Handlungen, in denen sie sich offenbaren, losgelöst werden.“⁹⁹

Derselbe Durkheim fürchtet aber nun in seinen *Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, daß die Menschen durch das kapitalistische Wirtschaftstreiben unmoralisch werden könnten:

Noch in einer anderen Hinsicht bedeutet dieser amoralische Charakter des Wirtschaftslebens eine Gefahr für die Gesellschaft. Die ökonomischen Funktionen binden heute den größten Teil der Kräfte eines Landes. Eine Vielzahl von Menschen verbringt ihr Leben im Bereich von Industrie und Handel. Das heißt aber – da die Moral in diesem Bereich nur schwach ausgebildet ist –, daß sie den größten Teil ihres Lebens fern von jeglichem moralischen Handeln verbringen. Solch ein Zustand kann nur zu einer Quelle der Demoralisierung werden.¹⁰⁰

⁹⁹ Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995. S. 138.

¹⁰⁰ Emile Durkheim, *Physik und Sitten des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991. S. 24.

Und er geht sogar soweit, der Wirtschaft und der wirtschaftenden Gesellschaft die Daseinsberechtigung abzuspochen (!):

Wenn die gesamte klassische Wirtschaftswissenschaft sich in diesem Punkte geirrt hat, so zweifellos deshalb, weil sie davon ausging, daß die ökonomischen Funktionen ihren Zweck in sich selbst hätten, und nicht danach fragte, welche Auswirkungen sie auf die gesamte Sozialordnung haben können. Aus dieser Sicht erschien die Produktion als das wesentliche und einzige Ziel der gesamten industriellen Aktivität, und in gewisser Hinsicht kann durchaus der Eindruck entstehen, daß die Produktion im Hinblick auf ihre Intensität keiner Reglementierung bedürfe, daß es im Gegenteil besser sei, zuzulassen, daß Initiative und Egoismus der einzelnen einander stimulieren, statt den Versuch zu machen, ihnen Zügel anzulegen. Doch die Produktion ist nicht alles, und wenn die Industrie nur unter der Bedingung ständiger Unzufriedenheit und eines endlosen Krieges zwischen den Produzenten ihre gegenwärtige Produktivität zu erreichen vermag, dann ist der Schaden, den sie anrichtet, größer als der Nutzen. Und selbst wenn man sich auf reine Nützlichkeitsabwägungen beschränkt, fragt sich, welchen Sinn es hat, Reichtümer anzusammeln, wenn diese nicht die Begierden einer großen Zahl von Menschen zu befrieden vermögen, sondern lediglich neue Begehrlichkeit wecken? Außerdem übersieht man dabei, daß die ökonomischen Funktionen nicht um ihrer selbst willen da sind; vielmehr sind sie Mittel zu einem Zweck; sie gehören zu den Organen des sozialen Lebens, und das soziale Leben ist in erster Linie ein harmonisch vereintes Streben, ist die Vereinigung der Geister und des Willens zur Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels. Die Gesellschaft hätte gar keine Daseinsberechtigung, wenn sie den Menschen nicht ein wenig Frieden brächte, Frieden in ihre Herzen und in ihren wechselseitigen Umgang.¹⁰¹

Es ist, als ob das nicht derselbe Durkheim wäre; es ist gerade so, als ob Krause aus ihm spräche. Krause argumentiert aus der Sehnsucht nach der gesellschaftlichen Harmonie und der Vereinigung aller Menschen zu einem Erdrechtsbund, aber wie kommt Durkheim dazu, eine derart unwissenschaftliche Haltung anzunehmen? Dem Verfasser von *Die Regeln der soziologischen Methode* muß doch einsichtig gewesen sein, daß die Frage nach dem guten und harmonischen Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft in der Weise nicht die

¹⁰¹ebd. S. 29-30.

Frage der Soziologie ist. Das war früher einmal die Frage von Aristoteles, denn ihm war es noch wirklich um das gute und vollkommene Leben des Menschen gegangen. Der modernen Soziologie jedoch geht es um die Erkenntnis der Gesellschaft, und Durkheim hatte ja selbst darauf bestanden, daß diese eine „réalité spécifique“ sei. In diese spezifische Realität Wunschvorstellungen wie die nach einem guten und sinnvollen Zusammenleben der Menschen hineinzubringen, bedeutet eine Anthropomorphisierung der gesellschaftlichen Realität. Man kann nicht einfach unsere menschlich-lebensweltlichen Vorstellungen von Geselligkeit in eine gesellschaftliche Wirklichkeit einbringen, die in ganz anderen Kategorien funktioniert! War das Durkheim nicht klar? Die Soziologie hatte diesen Schritt einfach getan und den Bruch vollzogen: um das friedliche Zusammenleben der Menschen konnte sich der Privatmensch Durkheim Sorgen machen; aus der Soziologie hingegen waren diese Fragen von nun an per definitionem ausgeschlossen.

Aber ich kann Durkheim trotzdem gut verstehen. Die soziologische Sichtweise auf das Gesellschaftliche, sie mag so sehr recht haben wie auch immer, ist fast unerträglich. *Vor allem aber scheint man, wenn man die „eigentümliche Realität“ der Gesellschaft als Grundvoraussetzung der modernen Soziologie akzeptiert, damit zwar ein besseres und realistischeres Bild der Gesellschaft (in ihrer Ganzheit und als komplexes Funktionssystem) zu gewinnen, andererseits aber verliert man gleichzeitig, indem die Frage nach der „Geselligkeit“ des Menschen mehr und mehr gegenstandslos wird, auch den „Bezugspunkt Gesellschaft“ immer mehr, welcher für uns Menschen eben immer noch im geglückten Ausleben unserer Sozialität besteht.*

Es ist eben tatsächlich eine sehr eigentümliche Realität, die von der modernen Soziologie beschrieben wird. Es ist eine Realität ohne Menschen, ohne menschliche Freiheit und ohne Geselligkeit. Es ist eine Realität, in der die Frage nach dem „guten menschlichen Leben“ oder auch die Frage nach der Gesellschaftsharmonie keinen Platz mehr haben. Der Grund dafür, warum das so ist, ist hoffentlich ausreichend klar geworden: diese alten Fragen sind Ausdrücke menschlicher Bedürfnisse und stehen für eine menschliche Perspektive auf die Gesellschaft. Gegen eine solche „menschliche Perspektive“ der Gesellschaft aber hat sich die Soziologie schon in ihren sogenannten „Gründungs-urkunden“ deutlich abgegrenzt, indem sie den Ausgangspunkt der

soziologischen Aufgabe damit bestimmte, daß soziologisches Erkennen sich ganz auf die Eigentümlichkeit der Gesellschaft einlassen sollte und daß nur das als „soziologische Erklärung“ gelten sollte, was auf dieser Ebene tatsächlich eine Rolle spielt. Menschliche Geselligkeit und eine anthropomorphe Vorstellung vom harmonischen Zusammenleben spielen auf dieser großen Ebene des Gesellschaftlichen aber eben nur eine sehr geringe und meist vernachlässigbare Rolle: *daraus ergibt sich, daß die Gesundheit und Krankheiten der Menschen nicht die der Gesellschaft sind, daß die Wünsche und Ängste der Menschen in bezug auf ihr Zusammenleben nicht gleich den Wünschen und Ängsten der Gesellschaft sind und zuletzt, daß ein schlimmes Schicksal für die einzelnen Menschen nicht damit gleichzusetzen ist, daß man sagt, die Gesellschaft breche auseinander.* Der menschliche und der gesellschaftliche Maßstab sind zwei verschiedene, und wenn es der Gesellschaft gut damit geht, daß das Wirtschaftsleben ein fortwährender Kriegszustand zwischen den Produzenten ist, dann sollte Durkheim das so akzeptieren – es geht jedenfalls nicht an, die Wirtschaft (aus der Perspektive der Gesellschaft) deswegen zu kritisieren, weil sie den Menschen ihren „Frieden im Herzen und in ihrem wechselseitigen Umgang“ stört. Das ist ein Perspektivfehler: Durkheim gibt vor, aus der Perspektive der Gesamtgesellschaft zu sehen und mißt aber in Wirklichkeit mit den Bedürfnissen des Einzelmenschen. So etwas sollte einem modernen Soziologen nicht passieren.

Wenn man alles dieses mitbedenkt, ist es ziemlich erstaunlich zu vernehmen, daß die Menschen selber im 19. Jahrhundert begonnen hätten, sich anders als zuvor, nämlich als Gesellschaft wahrzunehmen. Das hieße gewissermaßen, daß sie begonnen haben, sich selber und ihre Mitmenschen soziologisch zu sehen. Wie aber soll das gehen? Haben sie damit nicht eigentlich eine wissenschaftlich-theoretische Perspektive in die Lebenswelt übersetzt? Haben sie damit nicht eine Vorstellung von der Realität realisiert, die eigentlich keine menschliche Realität mehr darstellt? Hat man vielleicht, um es kurz zu sagen, allen Glauben an Gemeinschaft, Freundschaft, Geselligkeit und das „vollkommene Leben“, also jene Kategorien, die bei Aristoteles eine Rolle spielen, verloren und sie ersetzt durch ein Leben inmitten von sozialen Strukturen und sozialen Funktionen, der sozialen Stellung, sozialen Institutionen und sozialen Normen? Was sonst könnte „sich

Bezugspunkt Gesellschaft

als Gesellschaft wahrnehmen“ bedeuten als dies: zuvor war man in Gemeinschaft, als ein Mensch zwischen anderen Menschen, nun ist man in Gesellschaft und steht allein gesellschaftlichen Mechanismen und gesellschaftlichen Gesetzen gegenüber?

Wie erfahren wir heute Gesellschaft?

Es ist also nicht leicht, den Menschen in der Betrachtung der Gesellschaft totzuschlagen. Er taucht immer wieder in solchen Fragen wie der nach einem geselligen Zusammenleben oder nach einem harmonischen Funktionieren des Gesellschaftsganzen auf. Das ist auch heute noch immer so: Wir schaffen es immer noch nicht ganz, diese beiden Perspektiven auseinanderzuhalten. Besonders gut zeigt sich das, meiner Ansicht nach, in dem folgenden Absatz von Paul Nolte, in welchem er darüber philosophiert, wann und aus welchem Anlaß wir überhaupt beginnen, über die Gesellschaft nachzudenken:

Wir leben in einer Gesellschaft: das wird den meisten als eine sehr triviale Erkenntnis erscheinen, jedenfalls heute und in Mittel- und Westeuropa. Wir leben und handeln in einem umfassenden, in der Regel (noch) durch den Rahmen des Nationalstaates begrenzten System sozialer Beziehungen und Institutionen, das auch in einer Größenordnung von vielen Millionen einzelner Menschen noch berechenbar funktioniert, auch wenn jede(r) einzelne nur über eine sehr begrenzte Zahl persönlicher Bekanntschaften verfügt und der räumliche Aktionsradius des sozialen Handelns für die meisten im gewöhnlichen Alltag nicht über eine enge Region hinausreicht. Die Stabilität und Regelmäßigkeit dieser sozialen Ordnung, hier also zum Beispiel: der deutschen Gesellschaft, wird fast immer ungefragt vorausgesetzt.

Es sind meistens Fernsehbilder, die uns daran erinnern, daß diese Selbstverständlichkeit äußerst zerbrechlich sein könnte. Nicht nur in Zentralafrika sind Millionen Menschen auf der Flucht und erscheinen uns plastisch, trotz der großen Zahl und der räumlichen Enge in den Lagern, als isolierte Individuen von fast nur noch physischer Existenz, die jede soziale Einbindung, jede gesellschaftliche Form verloren haben; auch im früheren Jugoslawien brechen die, wo die ethnischen „Säuberungen“ Menschen aus ihrer Heimat vertreiben, gesellschaftlichen Strukturen wie ein Kartenhaus zusammen, die eben noch als Teil des zivilisierten Europa und seiner vielhundertjährigen Geschichte gegolten hatten. Und die ältere Generation in Deutschland wird sich dann daran erinnern, wie vor fünfzig Jahren, zwischen der Endphase

des Zweiten Weltkriegs und der Gründung zweier neuer deutscher Staaten, ganze Regionalgesellschaften im ehemals deutschen Osten sich nahezu spurlos auflösten und den Zeitgenossen die Probleme dieser „Entwurzelten“ und überhaupt die Neubildung einer Gesellschaft und ihrer Verlässlichkeiten auf den Nägeln brannten.¹⁰²

Wenn Wissenschaftler zu philosophieren beginnen, dann kommt mir das oft sehr eigenartig vor. Hier handelt es um einen Historiker, der für seine Reflexionen über die Gesellschaft offenbar nach einem geeigneten Ausgangspunkt im Leben der Menschen sucht. Er findet ihn darin, daß wir gewöhnlich *nicht* über die Gesellschaft nachdenken, nicht aus Gedankenlosigkeit, sondern weil wir sie als „Selbstverständlichkeit“ empfinden – die „Verlässlichkeiten“ der gesellschaftlichen Ordnung sind dementsprechend das charakteristischste Merkmal von Gesellschaft. Dabei wäre die Tatsache, daß wir im gewöhnlichen Leben über viele Themen nicht nachdenken, doch eigentlich ein guter Ausgangspunkt, um über die Unterschiedenheit von Wissenschaft und Leben zu reden. Damit vieles Wissenswerte überhaupt erforscht und studiert wird, braucht es die Wissenschaft, weil die Menschen es ansonsten, von allein, nicht tun würden. Die Wissenschaft aber, sei es die Soziologie oder auch die Geschichte, braucht keinen Anlaßfall, um sich der Zerbrechlichkeit sozialer Selbstverständlichkeiten bewußt zu werden, sie hat es ohnehin zum Beruf, sich auch mit dem Thema Gesellschaft zu beschäftigen.

Was ich damit sagen will, ist, daß die Zerbrechlichkeit oder Nichtzerbrechlichkeit sozialer Strukturen und der damit verbundenen lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten für die Wissenschaft ganz unerheblich sind. Wir haben es hier also wieder mit einem Anthropomorphismus in der Betrachtung von Gesellschaft zu tun; es ist das eine „Wenn ich nun die Gesellschaft nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Mensch betrachten würde...“ – Haltung, die so tut, als gäbe es von der einen Perspektive zur anderen einen stetigen Übergang. Den gibt es aber nicht: die beiden Perspektiven fallen auseinander, und zwischen ihnen gibt es einen unüberwindbaren Bruch – alles andere wäre gewissermaßen ein Rückfall hinter die Grundidee der Soziologie. Trotzdem

¹⁰²Paul Nolte, „Gesellschaftstheorie und Gesellschaftsgeschichte. Umriss einer Ideengeschichte der modernen Gesellschaft“ In: Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*. Beck, München 1997. S. 275.

werden diese Anthropomorphismen weiterhin in der Betrachtung der Gesellschaft mitgeschleppt: Paul Nolte geht nun nicht soweit, daß er „Geselligkeit“ für die Bestimmung der Vorhandenheit von Gesellschaft fordern würde. Vielleicht tut er das nicht, weil er doch schon einige soziologische Aufklärung genossen hat, vielleicht auch, weil ihm bewußt ist, daß die Gesellschaft so riesig groß ist, daß man im Vergleich dazu nur sehr wenige Menschen persönlich kennen kann. Dafür beansprucht er wenigstens Stabilität, damit man von einer Gesellschaft sprechen könne, denn wenn die gesellschaftlichen Strukturen zusammenbrechen wie in Zentralafrika, wo Millionen Menschen auf der Flucht sind und in den Lagern verhungern, dann könne man, meint er, nur noch „isolierte Individuen von fast nur noch physischer Existenz“ sehen. Das leuchtet auf den ersten Blick ein, denn wenn die Gesellschaft aus ihren „gesellschaftlichen Strukturen“ besteht, und diese Strukturen lösen sich auf, so löst sich offenbar damit auch die Gesellschaft auf; aber davon ist ja hier gar nicht die Rede: Hier redet Nolte von dem menschlichen Bedürfnis nach einer stabilen Lebenswelt – und wenn dieses Bedürfnis nicht mehr erfüllt wird, dann hält er das Bestehen von Gesellschaft nicht mehr für gegeben. Da muß ich aber fragen: Warum? Mir scheint, daß sich hier so eine „Es kann doch nicht sein!“ – Haltung ausdrückt, die meint: Ganz ohne Belang kann es doch nicht sein, wie es den Menschen in einer Gesellschaft geht! (Gut, man ist schon sehr abgeklärt, aber:) wenigstens wenn die Menschen reihenweise umgebracht werden oder hungers sterben, dann muß das einen Unterschied machen und dann will man nicht mehr von der Vorhandenheit von Gesellschaft sprechen. Ich muß dazu sagen: streng soziologisch gesehen, ist mir das überhaupt nicht einsichtig. Ich weiß nicht, nach welchen Kriterien man pathologische Erscheinungen oder gar die Auflösung von Gesellschaft erkennen will. Auch einen Krieg oder eine Revolution, in welchen viele Menschen sterben und die Gesellschaft nachher um einiges kleiner ist als vorher, kann man doch einfach als eine radikale Transformation der Gesellschaft oder gar als notwendigen Wandel interpretieren.

Ich glaube sehen zu können, daß wir (die Wissenschaftler insbesondere, aber auch andere Menschen) zunehmends immer mehr Verständnis für die soziologische Sicht der Gesellschaft und für die sich daraus ergebenden sozialen Notwendigkeiten erlernen, wobei wir aber immer noch unsere „Das kann doch nicht sein, daß es völlig egal ist,

wie es den Menschen in einer Gesellschaft ergeht.“-Haltung mitschleppen. Beispielsweise im Fall Nolte würde ich sagen, daß hier schon ein großes Verständnis für die Größe und Komplexität der Gesellschaft und deren Auswirkungen auf persönliche Beziehungen existiert, aber die Schwelle der Stabilität gesellschaftlicher Strukturen ist noch da und maßgeblich: hier wird für ihn Gesellschaft noch erfahrbar, das sind die Probleme, die „unter den Nägeln brennen“. Aber brennen denn das Problem der Geselligkeit oder andere Probleme, die die Gesellschaft dem Individuum bereitet, nicht unter den Nägeln? Beginnt man wirklich erst dann nachzudenken, wenn man erlebt, wie gesellschaftliche Strukturen „wie Kartenhäuser“ zusammenbrechen? Ich würde sagen, daß man bereits zu einer ziemlich anspruchslosen Haltung der Gesellschaft gegenüber gekommen sein muß, um so zu denken wie Nolte oder wie die meisten deutschen Bundesbürger (denn ich denke, daß Paul Nolte hier nicht in erster Linie wiedergeben wollte, was Gesellschaft für ihn bedeutet, sondern was sie für die meisten Menschen in Deutschland bedeutet). Gesellschaft ist Stabilität – das ist eine Haltung der Gesellschaft, dem gesellschaftlichen Zusammenleben, gegenüber, die keinerlei positiven Inhalt mehr hat, so wie sie die Konzepte von Freundschaft und Gemeinschaft noch hatten, hingegen will man einfach nur mehr von der Gesellschaft in Ruhe gelassen werden; man sorgt sich nur noch um die Stabilität der eigenen Lebenswelt, man will die Integrität und Unverletztheit des eigenen Körpers und des Eigentums gewährleistet sehen, und man will im Supermarkt um die Ecke alles Lebensnotwendige einkaufen können. Wenn das gegeben ist, ist man auch mit der Gesellschaft zufrieden, aber über die Grenzen dieser Rückzugslebenswelt geht man nicht mehr hinaus, denn man weiß, daß die Welt (die Gesellschaft) groß und gefährlich (schlecht) ist. Man hat, auch mit Unterstützung der Soziologie, ein Verständnis dafür gewonnen, daß diese Welt (die Gesellschaft), in der wir leben, eine solche ist, die nicht nach unseren Bedürfnissen und Wünschen fragt, und in der unsere individuellen Schicksale eine vernachlässigbare Bedeutung haben; deshalb sind wir zu einer Haltung gekommen, wonach wir, wenn wir schon nicht in der Lage sind, *völlig* davon abzusehen, wie es dem Menschen in der Gesellschaft ergeht (siehe Noltes Afrika oder Ex-Jugoslawien), doch einsehen, daß es weitgehend egal ist, welches Schicksal der einzelne Mensch in der Gesellschaft erleidet. Wir haben verstanden, daß die Frage danach,

wie es dem Menschen in der Gesellschaft ergeht (und der die Frage: was die Gesellschaft für uns ist? – entspricht) im Rahmen einer ad-äquaten Erkenntnis der Gesellschaft ziemlich gegenstandslos ist. In der Erkenntnis der Gesellschaft wird einfach mit einem anderen Maß gemessen – als dem menschlichen –, weil man erkannt hat, daß dem Gegenstand der Gesellschaft ein anderer Maßstab angemessener ist als dieser.

Trotzdem ist Gesellschaft natürlich auch für den Einzelmenschen in dessen Alltagsrealität „erfahrbar“. Wir machen in unserem alltäglichen Leben Erfahrungen, die wir mit dem Begriff „Gesellschaft“ in Verbindung bringen würden. Diese Erfahrungen drücken aus, was Gesellschaft für uns ist – und über sie wollte ich eigentlich schreiben. Dann habe ich allerdings erkennen müssen, daß dieses Erkenntnisinteresse in der Soziologie fast nicht vorkommt. (Es kommt natürlich dann doch immer wieder vor, man vergleiche nur mit dem Reflex von Nolte oder auch mit der Entrüstung Durkheims über die Wirtschaft. Von Zeit zu Zeit scheint sich jemand darüber bewußt zu werden, daß er/sie eigentlich deshalb über die Verfaßtheit der Gesellschaft nachdenkt, weil es ihn/sie irritiert, was er/sie in der Gesellschaft erlebt und wie es ihm/ihr in der Gesellschaft ergeht. Aber dann wird man sich sofort wieder dessen bewußt, daß es im Kontext der Wissenschaft unwichtig ist, was man für subjektive Gefühle der Gesellschaft gegenüber entwickelt und daß dagegen nur das zählt, was die Gesellschaft an sich und in Wirklichkeit ist. (Man ist ja gut sozialisiert worden.)) Die Soziologie hat nämlich, wie ich hoffe, gezeigt zu haben, ihre Karriere damit begonnen, die Fragen, was die Gesellschaft *an sich* ist und was die Gesellschaft *für uns* ist, streng auseinander zu halten (und deminfolge auch die Frage, was die Gesellschaft für uns ist, nur insofern gelten zu lassen, als sie sich der Frage danach, was die Gesellschaft an sich ist, ein- und unterordnen läßt). Wenn man diese Trennung ganz konsequent durchzieht, dann muß man aber jede Frage danach, wie es den Menschen in der Gesellschaft ergeht, als potentiell irreführend sehen und sich von ihr distanzieren. Wenn die Soziologie die Gesellschaft als eine „eigentümliche Realität“ beschreibt, so besteht diese Eigentümlichkeit prinzipiell zuerst einmal darin, daß sie für die Fragen danach, wie die Menschen die Gesellschaft erfahren oder was die Gesellschaft für sie ist, keinen Raum läßt (diese Fragen werden im Rahmen der Soziologie nur insofern zuge-

lassen, als sie auf das Sein oder die Ausgestaltetheit der Gesellschaft zurückwirken, also insofern sie sich in Fragen nach der tatsächlichen Realität der Gesellschaft umwandeln lassen). Die Frage danach, was Gesellschaft für uns ist, steht nicht im wissenschaftlichen Erkenntniszusammenhang. Sie läßt sich innerhalb desselben gar nicht wirklich stellen. Man könnte also sagen, daß diese Frage von der Wissenschaft „stiefmütterlich“ behandelt oder gar allein gelassen worden ist. Die Menschen sind mit dieser Frage, was Gesellschaft für sie ist, alleingelassen worden: Während die Wissenschaft bestimmt, was Gesellschaft für die Gesellschaft ist, steht die Frage danach, was Gesellschaft für die Menschen ist oder wie sie sie am besten sehen sollten gerade so da wie die Werbungen für das Abnehmen von Körpergewicht in den Illustrierten: man weiß, daß viele oder sogar die meisten Menschen ein solches Problem haben, aber dieses Problem ist nicht qualifiziert, ein gemeinsames Problem für uns zu werden, ein jeder muß selber damit fertig werden.

Wie steht es nun um die Frage, was Gesellschaft für uns ist, für uns einmal individuell verstanden, das ist: für jede/n Einzelne/n von uns? Interessiert sie uns nicht? Mich interessiert sie schon; ich habe sie nur die längste Zeit mit dem Gegenstand der Soziologie verwechselt. Jetzt aber scheint mir eines klar zu sein: Wenn man die Frage nach der Gesellschaft so stellt, wenn man also damit meint, welche Bedeutung die Gesellschaft für das Individuum hat, dann muß man beginnen, aus Bruchstücken, aus eigenen Erfahrungen und den Berichten anderer, einen eigenen Erkenntniszusammenhang zusammenzustellen, innerhalb dessen diese Frage nach der Gesellschaft überhaupt einen Sinn ergibt. Dabei ist davon auszugehen, daß das menschliche Leben und Erleben Ausgangspunkt und Endpunkt eines solchen Fragens nach der Gesellschaft sein muß. Wenn ich mir darüber klar werden will, was Gesellschaft für mich ist, dann muß ich mir darüber klar werden, wie ich sie erlebe. Auf diese Weise kann ich dann damit beginnen, Bestimmungen einzusammeln, die angeben, was Gesellschaft für mich ist. Diese Bestimmungen werden in der Folge den Erfahrungsbereich bezeichnen, der von dem Phänomen Gesellschaft abgedeckt wird und – und darauf kommt es mir an – es wird auf diese Weise eine Gegenstandskonstitution geschehen, die eine völlig andere ist als die der Soziologie und die auch etwas ganz anderes als „Gesellschaft“ hervorbringen wird als die Soziologie. (Kann so etwas in einer Zeit, in der die An-

sicht herrscht, daß die Wissenschaft immer bessere Erklärungen liefert als die einzelnen Menschen, die versuchen, die Welt für sich selber zu ergründen und zu erklären, überhaupt noch akzeptiert werden?)

Ich möchte zum Abschluß dieses Teils meiner Arbeit noch einige Zeugnisse von Erfahrungen vorbringen, die mir bei meinem Streifzug durch die Soziologie begegnet sind. Sie werden als Vorbereitung für die nachfolgende Reflexion „Menschen miteinander“ dienen, welche persönlicher ist und mit ausgewählteren Textstellen aus dem Bereich von Literatur und Wissenschaft arbeitet. Es geht von nun an also um die Frage, was Gesellschaft für uns ist, und diese Frage soll individuell gestellt werden, also: was Gesellschaft für mich ist? Ich habe davon gesprochen, daß die Soziologie eine andere Realität beschreibt als die, in der wir leben; ich habe aber auch Norbert Elias zitiert, der meint, daß die Menschen seit dem 19. Jahrhundert sich selber als Gesellschaft wahrnehmen. Meine These ist nun, daß wir tatsächlich etwas von jener Realität erleben können, welche von der Soziologie beschrieben wird. Wenn von gesellschaftlichen Strukturen und gesellschaftlichen Funktionen die Rede ist, erleben oder erleiden wir sozusagen die Kehrseite davon. Denn es ist offensichtlich, daß wir nicht mehr in der griechischen Polis, noch in sonst einer kleinen, übersichtlichen Stammesgemeinschaft leben. Wir leben heute in der großen, komplexen Gesellschaft, von der die Soziologie behauptet, daß sie ihr mit ihren Beschreibungswerkzeugen am besten gerecht werden kann. Es kann aber auch sein, daß diese große, komplexe Gesellschaft nicht gerade der beste Lebensraum für den Menschen ist, (und es hat ja auch tatsächlich genügend „Zurück zur Gemeinschaft“-Bewegungen gegeben, zuletzt den Kommunitarismus, der aus den U.S.A. kommt und auch in Europa bereitwillige Aufnahme gefunden hat). Ich meine damit, daß die Gesellschaft nicht von vornherein einen dem Menschen angemessenen Lebensraum bildet und auf das menschliche Maß im Leben Rücksicht nimmt, so wie die Gemeinschaft das tut. Die Gesellschaft hingegen scheint sich hauptsächlich um sich selber und um das eigene Funktionieren zu sorgen, für die Anliegen von Einzelmenschen hat sie nicht selbstverständlicherweise Verständnis. Wenn die ersten Gesellschaften Stammes- oder Polis-Gemeinschaften waren, die den Menschen in sich aufnahmen, dann sieht es so aus, als wäre die heutige komplexe Gesellschaft so etwas wie ein neuer Dschungel. Zog man sich früher aus der Wildnis in das kleine Dorf

zurück, um vor den Gefahren des Dschungels sicher zu sein, so haben wir es heute mit einem Dschungel aus Menschen zu tun – und keinen Ort, wohin man sich vor dessen Gefahren zurückziehen könnte. (Immerhin ist dieser Dschungel, jedenfalls wenn man die Möglichkeit hat, eine gutbürgerliche Existenz zu führen, weniger gefährlich als jener mit den Lianen und den Tigern.) So gesehen würden wir also nicht so sehr völlig in dieser gesellschaftlichen Realität leben, sondern zu einem guten Anteil auch gegen sie, in Abgrenzung zu ihr, beziehungsweise schließt ja auch die Gesellschaft selber den Einzelnen von vielem aus, und möglicherweise könnte man hierin einen Sachgrund für das Auseinanderfallen von gesellschaftlicher Realität und zwischenmenschlicher Realität sehen.

Ich möchte aber mit einer Erfahrung beginnen, die das Gegenteil dessen ausdrückt. Hier gibt es keine streng getrennten Sphären zwischen der Gesellschaft und der Lebenswelt des Individuums, sondern eine Furcht im Einzelmenschen selber, mit Haut und Haar vom gesellschaftlichen Dschungel und vor allem vom „Gesetz des Dschungels“ aufgesogen zu werden. Diese Erfahrung der Gesellschaft hat der Genfer Jean-Jacques Rousseau gemacht, als er nach Paris gekommen ist. Der Landmensch Rousseau, der mit seiner naiven Gemütsart sich ein gutes Leben nur als ein von ehrlichen Menschen umgebenes Leben vorstellen konnte, mußte feststellen, daß das, was ihm die gute Pariser Gesellschaft anschauen ließ, das gerade Gegenteil davon war: Falschheit, Verschlagenheit, Gemeinheit und Heuchelei. Er scheint diese Erfahrung von Gesellschaft, die sich ihm in Paris darbot, sein ganzes Leben lang nicht wirklich bewältigt zu haben, denn war er sich anfangs noch seiner eigenen Ehrlichkeit und Reinheit gegenüber diesem Sündenpfehl Paris sicher, so nagte in späterer Zeit fortwährend die Angst an ihm, von der Gesellschaft in ihm selber korrumpiert und entfremdet zu werden, denn überall in Paris konnte man nur dann einen Vorteil für sich erhoffen, wenn man sich an dieses falsche und verlogene Spiel der Gemeinheit anpaßte:

So wie die **Intimität des Herzens**, im Unterschied zu Haus und Hof, in der Welt keine Stätte hat, so kann auch das Gesellschaftliche, gegen das es rebelliert und sich Geltung zu verschaffen sucht, nicht mit der gleichen Sicherheit lokalisiert werden wie das Öffentliche; verglichen mit dem öffentlich politischen Raum haftet der gesellschaftlichen Sphäre immer etwas Ungreifbares an. Darum ist es nur natür-

lich, wenn Rousseau das Intime wie das Gesellschaftliche als etwas Subjektives erscheinen, er sie gleichsam für Formen menschlicher Existenz hält, wobei es dann in seinem Fall fast so aussieht, als rebelliere – nicht Rousseau gegen die Gesellschaft, sondern – Jean-Jacques gegen einen Mann, den die Gesellschaft Rousseau nennt. **In dieser Rebellion des Herzens gegen die eigene gesellschaftliche Existenz wurde das moderne Individuum geboren mit seinen dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität des Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben.**¹⁰³

In diesem „Gesellschaftlichen“, gegen das Rousseau in der Gesellschaft und auch in der Intimität seiner Innerlichkeit ankämpfte, stellt sich der absolute Gegensatz zur alten griechischen Polisgemeinschaft (für Rousseau: Genf) deutlich dar: Die aristotelische Polisgemeinschaft war dazu da, und das war ihr eigentlicher Sinn, daß der Mensch sich in ihr zu Hause fühlen konnte; die moderne Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, daß der Mensch sich in ihr gerade nicht zu Hause fühlen kann, sondern gezwungen ist, sich in die „Innerlichkeit seines Herzens“, welche keinen Anschluß mehr in der Welt finden kann, zurückzuziehen. War für die Gesellschaft des Aristoteles noch ein Zugehörigkeitsgefühl maßgeblich, dergestalt daß man stolz darauf war, ein Mitbürger in der Polis sein zu dürfen, schüttelt sich der moderne Mensch Rousseau vor lauter Ekel über die Gesellschaft wie vor einer häßlichen Infektionskrankheit. (Zugehörigkeitsgefühl war nun eigentlich nicht mehr möglich; dennoch wurde es natürlich weiterhin immer wieder versucht – beispielsweise bis hin zum Volksbegriff der Nationalsozialisten.)

Aber eigentlich habe ich deshalb mit dieser Erfahrung Rousseaus begonnen, um noch einmal darauf hinzuweisen, daß jetzt eine andere Konstitution des Gegenstandes Gesellschaft zu geschehen hat, wenn man die Gesellschaft aus dem Blickwinkel des Individuums betrachtet. Nichts ist dazu besser geeignet als diese Erfahrung von Rousseau: die Gesellschaft verliert in dieser Erfahrung endgültig ihre Unschuld als eine Sache, mit der man sich beschäftigen kann oder nicht. Für

¹⁰³Vgl. *Hannah Arendt, Vita activa. Vom tätigen Leben.* Piper, München 1967. S. 49. (Hervorhebung von mir, H.H)

Rousseau wurde die Gesellschaft von einer neutralen Angelegenheit zu einem Schrecken, und zwar deshalb, weil er sie in sich selber wahrnahm. Die Gesellschaft bleibt nicht da draußen in ihren Schranken als Sache in der Realität: sie nistet sich im Individuum selber ein und wird zu einem Teil von ihm – und vielleicht ist es, um mit dem Phänomen der Gesellschaft fertig werden zu können, zuallererst vonnöten, mit der Gesellschaft in einem selber fertig zu werden. *Vielleicht wäre die erste Regel einer philosophischen Herangehensweise an die Gesellschaft also die, daß gesellschaftliche Tatsachen nicht wie unschuldige Dinge da draußen in der Wirklichkeit zu behandeln sind, sondern wie ein Teil von uns selber, der uns Probleme macht*, etwas, das uns zwingt, auf die eine oder andere Weise mit ihm fertig zu werden, und jedenfalls irgend etwas zu tun, irgendeine Weise zu finden, wie man sich dieser Angelegenheit gegenüber verhalten kann.

Demgegenüber sind die äußere Einheitlichkeit und die Realität, das reale Bestehen von Gesellschaft, aus der Perspektive des Individuums bei weitem nicht so klar, wie es das für die Soziologie zu sein scheint. Insofern gefällt mir der Gedanke von Georg Simmel gut, daß es die Gesellschaft überhaupt nicht gibt, sondern daß wir sie bloß erfinden: jeder Einzelne von uns macht sich für sich selbst ein Konzept von Gesellschaft, und insofern die Gesellschaft dann gleichzeitig in allen Köpfen ist, wird sie auch gewisser Weise real. „Das Bewußtsein, mit den andern eine Einheit zu bilden, ist hier tatsächlich die ganze zur Frage stehende Einheit“¹⁰⁴, meint Simmel, und das leuchtet eigentlich ein: warum sollte es die Gesellschaft *wirklich* geben? Sie hat nicht genug an realer Einheitlichkeit, Ordnung¹⁰⁵, Ganzheit und

¹⁰⁴Georg Simmel, „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ In: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992. S. 13.

¹⁰⁵Vgl. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987. S. 38. „Man stelle sich als Symbol der Gesellschaft etwa eine Gruppe von Tanzenden vor. Man denke an höfische Tänze, Francaise und Quadrille, oder etwa auch an einen bäuerlichen Reihentanz. Die Schritte und Verbeugungen, alle Gesten und Bewegungen, die der einzelne Tänzer hier macht, sind ganz auf die von anderen Tänzern und Tänzerinnen abgestimmt. Würde man jedes der tanzenden Individuen für sich betrachten, man könnte den Sinn, man könnte die Funktion seiner Bewegungen nicht verstehen. Die Art, wie sich der Einzelne hier verhält, ist bestimmt durch

Identität vorzuweisen, um ein unbestreitbares reales Ganzes konstituieren zu können. Die Strukturen und Funktionen, welche die Gesellschaft nach der Ansicht der Soziologen hat und erfüllt, ergeben schlußendlich nicht genug an Gehalt für einen einzigen und zwingend einheitlichen Gesellschaftsbegriff. Strukturen, Funktionen und Kommunikationen, letzterer Begriff für das Umfassende und gleichzeitig für alles, was übrigbleibt, weil es sich nicht mit Strukturen und Funktionen erklären läßt, stehen im Zentrum eigentlich aller Sozialtheorien der verschiedensten Schulen, ob es sich um Emile Durkheim, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Talcott Parsons, Jürgen Habermas oder Niklas Luhmann handelt. Welche Theorie auch immer man anwendet, um die Gesellschaft zu erfassen, immer wieder tauchen dieselben paar Begriffe auf; sie sind gewissermaßen die „handfesteren Dinge“, auf die man zurückgreifen kann, wenn einem das Thema Gesellschaft ausreißt und zerfasert.

Aber sind diese Strukturen, Funktionen und Kommunikationen nicht jeweils immer einzelne, vereinzelt Strukturen und Funktionen, die sich notwendig voneinander unterscheiden, sodaß mehr Grund bestehen würde, sie als unterschieden zu betrachten, als ihre Synthese zu der einen großen Art von „gesellschaftlichen Strukturen und Funktionen“ zu vollziehen: beispielsweise unterscheiden sich politische Strukturen und Funktionen notwendiger- und sinnvollerweise von wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen und Funktionen, sowie von solchen der Kindererziehung und der Krankenbetreuung. Sie alle werden *für* den jeweiligen spezifischen Bedarf ausgebildet und *gegen* die anderen Arten von gesellschaftlichen Institutionen und Verfah-

die Beziehungen der Tanzenden zueinander. Ähnlich ist es mit dem Verhalten der Individuen überhaupt. Ob sie einander als Freunde und Feinde, als Eltern und Kinder, als Mann und Frau gegenüberstehen oder auch als Ritter und Leibeigene, als Könige und Untertanen, als Direktoren und Angestellte, wie immer sich die Einzelnen verhalten, es ist durch frühere oder gegenwärtige Beziehungen zu anderen Menschen bestimmt.“ Anmerkung meinerseits: die Gesellschaft ist aber sicherlich keine Quadrille, dazu ist sie nicht ordentlich genug, sie ist auch in einem ganz ansehnlichen Maße chaotisch, vor allem aber ergibt sich aus eben diesem Grund der Sinn der gesellschaftlichen Bewegungen nicht auf dieselbe Weise aus den Beziehungen der Einzelmenschen wie sich der Sinn der Bewegungen der Tänzer aus der Quadrille ergibt.

rensweisen, von denen sie sich unterscheiden und abheben müssen – und sehen auch so aus: ein Gerichtsverfahren unterscheidet sich (und muß sich unterscheiden, damit es funktioniert) von parlamentarischen Diskussionen beziehungsweise der Entscheidungsfindung, wie sie im Parlament passiert, und seine Urteile unterscheiden sich von denen des Familiengerichts der Eltern über den Sohn als Lausbuben und vom Urteil der Ärzte über den Kranken; das sind eben alles sehr verschiedene Angelegenheiten, und es liegt sogar eine Gefahr in der Tendenz, sie zusammendenken zu wollen, wenn wir uns vor Augen führen, daß es eine große Leistung im Sinne des besseren sozialen Funktionierens von menschlichem Zusammenleben gewesen ist, es geschafft zu haben, sie überhaupt auseinander zu dividieren – und nur auf diese Weise können sie funktionieren. So gesehen versucht die Gesellschaftstheorie gedanklich zusammenzubinden, was die Gesellschaft selber aus Notwendigkeit und Konvenienz geschieden hat, nämlich die verschiedenen Bereiche des Gesellschaftlichen. Man kann also eigentlich gar nicht wirklich einsehen, warum alle diese Strukturen und Funktionen, die in der menschlichen Gesellschaft für uns und für das Fortbestehen ebendieser Gesellschaft gebildet und erfüllt werden, wie man uns sagt, zusammengehören sollen und zusammen dieses Struktur- und Funktionsganze bilden sollen, welches man in der Soziologie „Gesellschaft“ nennt.

Bei Simmel, das muß ich fairerweise nachtragen, verhält es sich dann doch wieder genau umgekehrt, als wie ich ihn referiert habe: bei Simmel gibt es die Gesellschaft am Ende nicht nur im Kopf des Betrachters, sondern: „Die Gesellschaft ist die objektive, des in ihr nicht mitbegriffenen Beschauers unbedürftige Einheit.“ Aber das kann man, jedenfalls bei Simmel, so oder umgekehrt sehen, denn er geht von der Frage aus, wie die Einheit eines Erkenntnisgegenstandes zustandekomme und gibt darauf die Antwort, daß sie niemals in den Dingen liege, sondern immer im Betrachter entstehe. Wenn wir also „Tisch“ sagen, dann deshalb weil wir als Beobachter die Synthese von Tischplatte und Tischbeinen ziehen, die in der Realität an sich nicht gegeben ist, auch wenn der Tisch schon fertig zusammengebaut vor uns steht. Nun verhält es sich bei einem Tisch so, daß dieser nicht sprechen kann, er kann also unsere Synthese nicht bestätigen. Bei der Gesellschaft hingegen steht es so, daß wir uns selber als Gesellschaft verstehen können, jeder Einzelne hat in sich das Bewußtsein, daß wir

zu einer Gesellschaft zusammengehören. Diese Bewußtseinsvorgänge in den einzelnen Menschen versteht Simmel als Teilvorgänge, aus welchen Gesellschaft entsteht. Er „sucht (in seinem Soziologie-Buch, Anm.) die, schließlich in Individuen sich vollziehenden Vorgänge auf, die das Gesellschaftssein dieser bedingen – nicht als zeitlich vorangehende Ursachen für dieses Resultat, sondern als Teilvorgänge der Synthese, die wir zusammenfassend die Gesellschaft nennen.“¹⁰⁶ Mit einem Wort, wir sind im Vergleich zum Tisch Erkenntnisgegenstände, die sprechen können; darum können wir obendrein, was der Tisch ja leider nicht kann, bestätigen, daß wir wirklich die sind und so sind, wie von uns gesprochen wird; deshalb ist die Gesellschaft *noch* objektiver als ein Tisch, weil sie unabhängig ist von einem Beobachter, der sich außerhalb der Gesellschaft aufstellen würde, um diese Synthese zu vollziehen; die Gesellschaft hat das nicht nötig, weil ein jeder einzelne ihrer kleinen Teile von selber ausruft: „Wir sind die Gesellschaft!“ Wenn das nicht die höchste Objektivität ist!

Gleichzeitig argumentiert Simmel auf einer anderen, realeren Ebene, auf welcher unser Gesellschaft-Sein auch wieder sehr dinglich real wird, indem er sagt, daß unser je einzelnes „Wir sind die Gesellschaft!“-Sagen, daß alle diese Teilvorgänge zusammen, in einem fort, fortwährend *tatsächlich* Gesellschaft entstehen lassen, also gewissermaßen in so unausweichlicher und vielfältiger Weise und als so kompaktes und reales Ding, daß wir diesen Gegenstand auf jeden Fall Gesellschaft nennen dürfen, auch wenn einer ihrer Teile, ein widerborstiges, asoziales Individuum uns *widersprechen wollte*. Immerhin mißt Simmel einem solchen möglichen Widerspruch aber doch einige Bedeutung zu, weil er sagt: „Denn dadurch, daß die Gegenstände der Synthese hier selbstständige Wesen, seelische Zentren, personale Einheiten sind, wehren sie sich gegen jenes absolute Zusammengehn in der Seele eines andern Subjektes, dem die „Selbstlosigkeit“ der unbeseelten Dinge sich fügen muß.“¹⁰⁷

Was ich hier also in meiner Darstellung über die Zweifel an der Einheit der Gesellschaft gemacht habe, ist im Grunde nichts anderes, als genau diese Sache einmal ernstzunehmen, und ich habe mich ge-

¹⁰⁶ Georg Simmel, „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ In: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992. S. 45.

¹⁰⁷ ebd. S. 44

wehrt. Ich habe diesem: „Wir sind die Gesellschaft“ widersprochen und hierfür gleich dasjenige Argument herangezogen, welches Simmel verwendet, um zu sagen, daß wir tatsächlich alle Gesellschaft sind, nämlich daß die Gesellschaft ein Produkt des menschlichen Bewußtseins ist. Ich habe gesagt: „Die Gesellschaft ist ja nur erfunden!“

Eine solche Argumentationsweise ist vielleicht unfair, aber immerhin hat mich Simmel dazu provoziert, indem er in folgendem Satz richtiggehend kitschig wurde: „Die Dinge der Natur sind einerseits weiter auseinander als die Seelen; die Einheit des einen Menschen mit dem andern, die im Verstehen, in der Liebe, im gemeinsamen Werk liegt – zu ihr gibt es in der räumlichen Welt, in der jedes Wesen seinen mit keinem andern teilbaren Raum einnimmt, überhaupt keine Analogie.“¹⁰⁸ Was sind das für Anspielungen? Dem geübten Gesellschaftsbeobachter muß doch schon einmal aufgefallen sein, daß Mißverstehen, Haß und Konkurrenzkampf, der zum Zweck hat, den anderen in den Ruin zu treiben, die Menschen ebenso in der Gesellschaft verbindet wie Liebe, Verstehen und gemeinsames Werk. Man sollte also Gesellschaft nicht leichtfertig mit dem verwechseln, was man sich als Gesellschaft wünscht; Realismus ist auch und vor allem im Umgang mit Wünschen angesagt – aber wir sollten uns diesen Hinweis vielleicht trotzdem merken, um unsere Wünsche an die Adresse der Gesellschaft in der Behandlung dieses Themas nicht zu vergessen.

Was Simmel eigentlich sucht, das sind die „soziologischen Aprioritäten“, welche in den einzelnen Individuen selber liegen sollen, mit anderen Worten, die Sozialität der Individuen und alle ihre Bedingungen, auch wenn man aus den später folgenden Vorschlägen Simmels schließen könnte, daß er sich mehr für die Bedingungen oder die Ausgestaltung der menschlichen Sozialität der Form nach interessiert als ihrem Inhalt nach. So erklärt er beispielsweise: „Um den Menschen zu erkennen, sehen wir ihn nicht nach seiner reinen Individualität, sondern getragen, erhoben oder auch erniedrigt durch den allgemeinen Typus, unter den wir ihn rechnen.“¹⁰⁹ Das ist das erste „soziologische Apriori“, die „Verallgemeinerung“, „Simplifizierung“, und es besteht nicht in einer positiven Bestimmung, sondern im Ausdruck einer Mangelhaftigkeit des menschlichen Individuums, nämlich in der Unfähigkeit, „das vollkommene Wissen um die Individualität des

¹⁰⁸ebd.

¹⁰⁹ebd. S. 48

Anderen“ zu erlangen. Wir erkennen den Anderen nicht als den Menschen, der er ist, sondern wir vereinfachen die Sache und nehmen ihn erst einmal nur in seiner Berufsrolle oder seinem sozialen Stand (als einer Form von „Typus“), z.B. als Fleischhauer wahr. Das stimmt sicher für jeden einzelnen Menschen und genauso gewiß ist, daß diese „Simplifizierung“ einen großen Anteil daran hat, wie die Menschengesellschaft aussieht, aber ich sehe nicht, wie diese Bestimmung positiv mit unserer Sozialität als mit dem Bewußtsein, daß wir in einer Gesellschaft zusammengehören, verbunden sein könnte.

Zu Simmels Sozialität gehört aber offensichtlich auch, daß sich das Individuum eine Vorstellung von „Gesellschaft“ macht (denn wie sollte es sonst zustimmen oder widersprechen können?) und dadurch, daß *alle* solche mehr oder weniger zusammenpassende Vorstellungen von Gesellschaft haben und diese in ihrem gesellschaftlichen Leben umsetzen wollen, entsteht überall, immer und in jedem Augenblick gleichzeitig, tatsächlich Gesellschaft.

Tatsächlich ist aber eigentlich nicht anzunehmen, daß irgendwo Gesellschaft in der Form, wie Simmel das voraussetzen scheint, nämlich als das Bewußtsein eines gemeinsamen Ganzen in allen seinen Gliedern, aus welchen sich gleichzeitig die Realität der Gesellschaft mittels der Realisierung aller dieser individuellen Teilprozesse ergibt, entsteht oder besteht. Viel eher scheint der Begriff der „Gesellschaft“ dann korrekt gefaßt zu sein, wenn man ihn so verwendet, wie er es in den Zeitungen und Nachrichtenmagazinen wird. Dort fungiert er als die Kategorie für alle Überbleibsel, in ihn werden alle jene Artikel geworfen, die nicht befriedigend genau in eines der anderen Ressorts – Ausland, Inland, Politik, Wirtschaft, Sport, Kultur – gepaßt haben. Diese Artikel kommen in ein Ressort, das meistens entweder „Gesellschaft“ oder aber auch „Modernes Leben“ heißt. Unzuordenbare Phänomene im Bereich des Menschlichen, so wie Sexualität, Mode, Kriminalität, Veränderungen im Konsumverhalten der Menschen und Ähnliches sind „gesellschaftliche Phänomene“ und kommen in den Gesellschaftsteil. Diese Zuordnung suggeriert, daß man annimmt, daß die Gesellschaft als Urheber dieser Phänomene fungieren könnte oder jedenfalls mitschuldig ist; dadurch bekommt der Begriff der „Gesellschaft“ einen schillernden, mysteriösen Zauber. Die 1968er Bewegung ist das mysteriöseste „gesellschaftliche Phänomen“, das ich kenne. Ich habe meine Mutter darüber befragt,

aber weder sie noch irgendwer sonst in unserem Dorf im Waldviertel oder in der näheren Umgebung hat etwas davon mitbekommen. Gesellschaft kann also durchaus auch am Menschen vorbeigehen.

Sehr viel greifbarer als der Gegenstand „Gesellschaft“ draußen in der Realität, jener Gegenstand, den die Soziologie als einen großen und überkomplexen Verflechtungszusammenhang beschreibt, ist der Einfluß der Gesellschaft auf uns. Ein Gutteil soziologischer und ethnologischer Aufklärung wird hierbei schon auch mitgewirkt haben, jedenfalls sind wir heute davon überzeugt, nahezu völlig, das heißt in jeder Hinsicht und in fast jedem Ausmaß, von der Gesellschaft geformt werden¹¹⁰. Es ist allerdings nicht leicht, dieses Thema mit der Soziologie zu diskutieren:

Was bin ich als Mensch in der menschlichen Gesellschaft? Kann ich, wenn ich nach Norbert Elias nur Mensch durch andere Menschen, also innerhalb der Gesellschaft der Menschen werden kann, in *dieser* Gesellschaft, in der wir leben, wenigstens wirklich ein Mensch werden? Es ist das ein Problem, zu dem keine große Abstraktionsfähigkeit nötig ist, um es zu sehen, im Gegenteil, es ist in unserem Alltagsleben geradezu omnipräsent: Bin ich in der menschlichen Gesellschaft ein Mensch?

¹¹⁰Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt/Main 1980. S. 52 „Die Prägbarkeit des menschlichen Organismus und seine Empfänglichkeit für gesellschaftliche Eindrücke stellt sich am besten an völkerkundlichem Material auf dem Gebiet der Sexualität dar. Die sexuellen Triebe des Menschen sind zwar mit denen der übrigen höheren Säugetiere vergleichbar. Jedoch ist für die menschliche Sexualität die besonders große Anpassungsfähigkeit charakteristisch. Sie ist nicht nur verhältnismäßig unabhängig von Rhythmen der Zeit, sondern auch flexibel in der Wahl ihres Objektes und den Modalitäten ihres Ausdrucks. Die Ethnologie hat bewiesen, daß der Mensch auf sexuellem Gebiete nahezu zu allem fähig ist. Zu welchen Gelüsten er auch seine Phantasie steigert – es ist unwahrscheinlich, daß er ein Bild beschwört, das nicht in einer anderen Kultur die Regel oder mindestens ein ganz geläufiges Vorkommnis wäre. Wenn der Begriff „normal“ irgendetwas anthropologisch Fundamentales oder kulturell Universales bezeichnen soll, so kann weder dieser Begriff selbst noch sein Gegenteil auf die zahllosen Formen menschlicher Sexualität rechtens angewendet werden. Dabei wird die menschliche Sexualität natürlich in jeder Kultur gesteuert, ja manchmal straff reguliert. Jede Kultur hat eine für sie bezeichnende Auffassung von Sexualität, mit eigenen Spielregeln für sexuelles Verhalten und eigenen „anthropologischen“ Voraussetzungen.“

Bei Ralf Dahrendorf kommt dieses Problem in *Homo Sociologicus* aufgrund seiner meisterhaften Darstellung in sehr bedrohlicher Weise zugespitzt zum Vorschein. Leider mußte ich das Buch trotzdem als ziemlich mißlungen erleben. Dahrendorf stellt die entscheidende Frage: Wie wir leben und ob wir gut leben können, hängt doch davon ab, wie wir uns selber sehen. Nun hat uns die Soziologie soweit gebracht, uns als *homini sociologici* zu sehen, also als Menschen, die vollkommen durch ihre Rolle und Position in der Gesellschaft bestimmt sind. Es ist dies eine wissenschaftliche Konstruktion, welche uns individuell und weltanschaulich viel größere Probleme bereitet als beispielsweise die physikalische Vorstellung, daß ein Tisch keine stabile Einheit, sondern ein „Bienenkorb“ von Molekülen ist oder auch als die Vorstellung der Volkswirtschaft vom *homo oeconomicus*, der immer alle Preise vergleicht und für sich den größten Nutzen erzielen will. Wir wissen einfach, daß wir beim Preisvergleichen faul sind und können deshalb dem Konzept des *homo oeconomicus* leicht zustimmen, ohne uns von ihm in unserer Selbstwahrnehmung bedroht zu fühlen. Vom *homo sociologicus* allerdings fühlen wir uns tatsächlich bedroht, denn wir können einsehen, daß er wir ist, ohne daß wir die Möglichkeit hätten, uns von ihm gedanklich zu distanzieren. Wenn wir völlig durch die Gesellschaft bestimmt sind, dann sind wir nicht mehr wir selber. Wenn wir *homini sociologici* sind, dann sind wir jedenfalls nicht mehr die individuellen Menschen, als die wir uns zuvor wahrgenommen haben, beziehungsweise ist die Frage, wie wir unser *homo sociologicus*-Sein in unser alltägliches Leben einbauen sollen, das wir ja nur dann leben können, wenn wir uns in unseren Handlungsentscheidungen einigermaßen frei und selbstständig fühlen können.

Mit einem Wort, es sieht so aus, als ob sich Dahrendorf Sorgen um die Menschen und ihre Weltanschauungen machen würde. Erst am Ende des Buches habe ich begriffen, daß es ihm gar nicht darum geht, sondern nur darum, ob dieses Unwohlsein, welches das soziologische Konzept des *homo sociologicus* in uns erweckt, ein Argument gegen dieses wissenschaftliche Konzept sein könnte. Dieses wissenschaftliche Konzept wollte er retten. In diesem Sinne wird die von Dahrendorf am Anfang des Buches gestellte Frage am Ende auch beantwortet: Wenn man sich durch den *homo sociologicus* in seinem eigenen Selbstverständnis als gefährdet erlebt, so hat man eine „Reifizierung“ dieses Konzepts vorgenommen, also man hat eine wissenschaftliche

Abstraktion so verstanden, als wäre sie eine Sache (res) in der Wirklichkeit – und das darf man mit wissenschaftlichen Abstraktionen sowieso niemals machen. Damit hat mich Dahrendorf um eine Antwort auf die Frage gebracht, auf welche ich mir eigentlich eine Antwort erhofft hatte, weil er sie bereits so gut ausformuliert gestellt hatte. Der homo sociologicus ist ja eben gerade nicht nur eine „wissenschaftliche Abstraktion“, ja eine solche ist er nur in der Wissenschaft, sondern er ist tatsächlich eine reale Bedrohung. Er ist gleichzeitig auch ein wichtiger Gegenstand unserer „symbolischen Sinnwelt“ oder auch der „gesellschaftlichen Semantik“: wir sehen uns anhand der Bilder, die wir von uns machen, das ist das Geheimnis aller Kultur und auch die Wissenschaft kann sich nicht völlig davon befreien. Ja, wir sehen uns überhaupt nur, wenn wir Bilder von uns machen, und nun kommt die Sozialwissenschaft und macht uns folgendes Bild von uns:

Der rollenlose Mensch ist für Gesellschaft und Soziologie ein nicht existierendes Wesen. Um Teil der Gesellschaft und Objekt der soziologischen Analyse zu werden, muß der „reine“ Mensch vergesellschaftet, an die Tatsache der Gesellschaft gekettet werden. Durch Beobachtung, Nachahmung, Indoktrination und bewußtes Lernen muß er in die Formen hineinwachsen, die die Gesellschaft für ihn als Träger seiner Positionen bereithält. Seine Eltern, Freunde, Lehrer, Priester und Vorgesetzten sind der Gesellschaft vorwiegend als Agenten wichtig, die der sozialen tabula rasa des rollenlosen Menschen den Plan seines Lebens in Gesellschaft einritzten. In dem Interesse der Gesellschaft an Familie, Schule und Kirche bekundet sich keineswegs nur der Wunsch, dem Einzelnen zur vollen Entfaltung seiner individuellen Anlagen zu verhelfen, sondern vor allem auch die Absicht, ihn auf die Aufgaben, deren Erfüllung die Gesellschaft von ihm erwartet, effektiv und kostensparend vorzubereiten.

Für die Gesellschaft und Soziologie ist der Prozeß der Sozialisierung stets ein Prozeß der Entpersönlichung, indem die absolute Individualität und Freiheit des Einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird. Der zum homo sociologicus gewordene Mensch ist den Gesetzen der Gesellschaft und den Hypothesen der Soziologie schutzlos ausgeliefert; dennoch kann nur Robinson hoffen, seine entfremdete Wiedergeburt als homo sociologicus zu verhindern. Für den Einzelnen und für die Psychologie hat derselbe Prozeß ein anderes Gesicht. Aus dieser Perspektive gibt der Einzelne sich nicht an ein Fremdes fort, wird er nicht vergesellschaftet, vielmehr nimmt

er außer ihm Bestehendes in sich hinein, verinnerlicht es und macht es zum Teil seiner je individuellen Persönlichkeit. Indem wir soziale Rollen zu spielen lernen, verlieren wir uns an die Tatsächlichkeit einer Welt, die wir nicht geschaffen haben, und gewinnen uns zugleich als je einzigartige Persönlichkeiten, die am Ärgernis der Welt gestaltet werden. (...) Seit Freud hat die Theorie einigen Status, daß das Gewissen als „Über-Ich“ das in den Einzelnen hineingenommene Gericht der Gesellschaft und ihrer Bezugspersonen ist, daß die warnende und richtende Stimme der Gesellschaft also durch uns selbst unser Verhalten zu sanktionieren vermag. Zumindest für einige Rollen und Rollenerwartungen dürfen wir annehmen, daß es äußerer Instanzen nicht bedarf, um uns an die Verbindlichkeit sozialer Satzungen zu gemahnen. Die Tatsache sollte nicht leichtfertig als Gemeinplatz beiseite geschoben werden, daß die Gesellschaft unser Verhalten durch unser eigenes Gewissen auch dann noch richten kann, wenn es uns gelingt, Gesetz und Gerichte zu täuschen.

Jenseits aller Psychologie und Soziologie wird das Ärgernis der Gesellschaft für den Einzelnen damit zu einer Frage des Spielraums, den das Auge der selbst sein Innerstes durchdringenden Gesellschaft ihm läßt bzw. den er sich zu schaffen vermag. In ihrem erschreckendsten Aspekt ist die Welt des homo sociologicus eine „Brave New World“ oder ein „1984“, worin alles menschliche Verhalten berechenbar, verlässlich und ständiger Kontrolle unterworfen ist.¹¹¹

In diesen Anspielungen auf – oder diesem Vergleich mit – „Brave New World“ und „1984“, den beiden berühmten Negativutopien von Aldous Huxley und George Orwell, „reifiziert“ Ralf Dahrendorf selber – und sagt, wie ich glaube, was er eigentlich sagen wollte. Übrigens sind mir diese beiden Utopien auch schon bei anderen Sozialwissenschaftlern begegnet, und ich habe mittlerweile regelrecht den Eindruck, daß sie heute als eine Art (negativer) Leitvorstellung, als Konzepte der Orientierung für die Gesellschaft verwendet werden. So bezieht sich beispielsweise Stanley Milgram in „Gehorsam bis in den Tod“, einer Darstellung seines berühmten Sozialexperiments über Autorität, auf George Orwell. Milgram ließ in seinen Experiment aus einer Gruppe von Menschen „Lehrer“ und „Schüler“ auslösen, die „Lehrer“ waren die eigentlichen Versuchspersonen; sie mußten den

¹¹¹ Ralf Dahrendorf, *Homo Sociologicus*. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1968, 7. Aufl. S. 57ff. (Hervorhebung von mir, H.H)

„Schülern“ Fragen stellen und ihnen Elektroschocks verabreichen, wenn der „Schüler“ nicht antworten konnte; dabei wurde der „Lehrer“ von einer sich als Wissenschaftler ausgebenden Autoritätsperson fortwährend dazu angestachelt, die Stromstärke zu erhöhen, während er durch einen Lautsprecher die Schmerzensschreie des zum Schein gemarterten Schülers hören konnte, welcher von einem Schauspieler gespielt wurde. Milgram wollte dadurch die Autoritätsgläubigkeit gewöhnlicher amerikanischer Durchschnittsbürger testen, und er kam zu dem erschreckenden Resultat, daß beinahe alle Probanden bis zur tödlichen Dosis gingen.

In der weiteren Überlegung zu diesem Experiment kam Milgram auf den Zusammenhang zwischen der Macht der Autorität und der Funktionsteiligkeit in einer Operation. Er machte auch damit ergänzende Versuche, die zum erwarteten Resultat führten: Wenn man zwei Lehrer nimmt, und einer fragt und der andere gibt die Stromstöße, so kommen die beiden noch rascher zur tödlichen Stromstärke, weil keiner der beiden sich verantwortlich fühlt, der eine sagt: „Ich habe ja *nur* dem „Schüler“ die Fragen gestellt.“; der andere sagt: „Ich habe ja *nur* den Stromknopf betätigt.“ Und: „Wenn ich es nicht getan hätte, hätte es eben ein anderer an meiner Stelle getan!“ Stanley Milgram zieht daraus folgenden Schluß:

Dies beleuchtet in etwa eine gefährliche typische Situation in der komplexen Gesellschaft: daß es nämlich psychologisch leicht ist, Verantwortung nicht wahrzunehmen, wenn man nur ein Zwischenglied in einer Kette übler Aktionen ist, sich aber von ihren letzten Konsequenzen weit entfernt befindet. Sogar ein Eichmann empfand Übelkeit, als er die Konzentrationslager besichtigte, doch um sich am Massenmord zu beteiligen, brauchte er nur an seinem Schreibtisch zu sitzen und Papiere hin und her zu schieben. Gleichzeitig konnte jedoch der Mann im Lager, der effektiv das Zyklon-B in die Gaskammer brachte, sein Verhalten mit der Begründung entschuldigen, er befolge ja nur Befehle von oben.¹¹²

In diesem Sinne ist der Vergleich mit George Orwell konsequent:

George Orwell erfaßte den Kern der Sache, als er schrieb: „Während ich dies schreibe, sitzen über mir hochzivilisierte Menschen und ver-

¹¹² Stanley Milgram, „Gehorsam bis in den Tod“. In: Heiner Keupp (Hg.) *Lust an der Erkenntnis. Der Mensch als soziales Wesen*. Piper, München 1995. S. 168-169.

suchen, mich zu töten. Sie hegen gegen mich als Individuum keinerlei Feindschaft, wie ich nicht gegen sie. Sie „erfüllen nur ihre Pflicht“, wie es so schön heißt. Ich zweifle nicht daran, daß die meisten von ihnen gutherzige, gesetzestreue Männer sind, die im Privatleben nicht einmal im Traum daran dächten zu morden. Wenn es aber andererseits einem von ihnen gelingt, mich mit einer gutgezielten Bombe zu zerfetzen, wird er deswegen keineswegs schlechter schlafen.“¹¹³

In einer komplexen Gesellschaft mit hochgradiger Funktionsteilung verliert das Individuum notwendigerweise die Übersicht über die Konsequenzen dessen, was es tut und damit auch seine Fähigkeit zur Verantwortung. Die Möglichkeit, sich von einer Autorität zu distanzieren, verlangt auf jeden Fall zumindest Courage. Mit der Unübersichtlichkeit der Funktionsteilung ist demgegenüber nun außer etwaiger Feigheit auch ein Sachgrund für den Autoritätsgehorsam gegeben: Man überschaut die Angelegenheit nicht, was bleibt einem da anderes übrig, als den übergeordneten Stellen Glauben zu schenken? Das ist durchaus von großer Bedeutung, wenn man versucht zu bestimmen, was „Gesellschaft“ und was „Individuum“ sein kann, zum Beispiel wenn man es so probiert wie Theodor W. Adorno. Für Adorno ist die Gesellschaft das, „was Auschwitz hervorgebracht hat“ und das Individuum ist das, was als einziges möglicherweise ein zukünftiges Auschwitz verhindern wird können:

Was (...) Auschwitz hervorbringt, die für die Welt von Auschwitz charakteristischen Typen, sind vermutlich ein Neues. Sie bezeichnen auf der einen Seite die blinde Identifikation mit dem Kollektiv. Auf der anderen Seite sind sie danach zugeschnitten, Massen, Kollektive zu manipulieren, so wie Himmler, Höss, Eichmann. Für das Allerwichtigste gegenüber der Gefahr einer Wiederholung, der blinden Vormacht aller Kollektive entgegenzuarbeiten, den Widerstand gegen sie dadurch zu steigern, daß man das Problem der Kollektivierung ins Licht rückt.¹¹⁴

Das Individuelle, welches als Zielvorstellung aus dieser furchtbaren Situation resultiert, bestimmt sich bei Adorno folgerichtig als „Autonomie“: „Die einzig wahre Kraft gegen das Prinzip von Aussch-

¹¹³ebd. S. 169.

¹¹⁴Theodor W. Adorno, „Zivilisation und Barbarei“. In: Heiner Keupp (Hg.) *Lust an der Erkenntnis. Der Mensch als soziales Wesen*. Piper, München 1995. S. 152.

witz wäre Autonomie, wenn ich den Kantischen Ausdruck verwenden darf; die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen...“¹¹⁵ Individualität wäre Adorno zufolge die Fähigkeit, *bei der Gesellschaft nicht mitzumachen!* Aber das ist tatsächlich die Frage: ob das Individuum soweit kommen könnte, etwas, das die Gesellschaft vorgibt, für nicht richtig zu halten und dann noch soweit, tatsächlich nicht mitzumachen? Es scheint mir das eine sehr utopische Vorstellung vom Individuum zu sein, die sich hier in der Bestimmung durch die Fähigkeit zum „Nicht-Mitmachen“ zeigt; andererseits fragt sich: wenn einem diese Vorstellung zu gewagt erscheint, an welche andere Vorstellung will man sich sonst halten?

Peter L. Berger und Thomas Luckmann beschreiben in ihrem Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* eine Gesellschaft, die für die Menschen eine Alltagswirklichkeit, eine gemeinsame Realitäts-Oberfläche sozusagen, konstruiert, wobei aber immer die Möglichkeit besteht, daß ein Einzelner oder mehrere aus ihr herausfallen. Es können neue Ideologien auftreten, man kann auf eine neue Idee kommen oder einfach einen bösen Traum haben – wann immer der Einzelne Zeichen davon sehen läßt, daß seine Realitätsauffassung eine andere ist als die gesellschaftlich akzeptierte, wird er zurechtgewiesen oder schlimmer, (ich hoffe nur, daß mir das nicht auch droht!), therapiert; „Gesellschaft“ wird somit zu einem das ganze Leben des Individuums und alle Individuen in der Gesellschaft beherrschender Gängelungszusammenhang:

Zwei „angewandte“ Formen von sinnweltstützender Theoriebildung müssen im Rahmen einer grundsätzlichen Abhandlung über Wissenssoziologie jedoch unbedingt erörtert werden: Therapie und „Nihilierung“. Therapie bedient sich einer theoretischen Konzeption, um zu sichern, daß wirkliche oder potentielle Abweichler bei der institutionalisierten Wirklichkeitsbestimmung bleiben. Sie soll mit anderen Worten verhindern, daß „Einwohner“ einer bestehenden Sinnwelt „auswandern“. Zu diesem Zwecke wendet sie den Legitimationsapparat auf individuelle „Fälle“ an. Da jede Gesellschaft mit der Gefahr individueller Abweichung rechnen muß, ist Therapie in dieser oder jener Form wahrscheinlich ein globales gesellschaftliches Phänomen. Ihre besonderen institutionellen Methoden, von der Teufelsaustreibung bis zur Psychoanalyse, von der Seelsorge bis etwa zur Ehe- und Berufsbera-

¹¹⁵ebd.

tung, gehören in die Kategorie sozialer Kontrolle. Was uns hier jedoch interessiert, ist die theoretische Seite der Therapie als solcher. Da sie es mit Abweichungen von „offiziellen“ Wirklichkeitsbestimmungen zu tun hat, muß sie eine theoretische Konzeption entwickeln, die sowohl die Abweichungen erfaßt als auch die von ihnen bedrohten Wirklichkeiten stützt. Dazu bedarf es eines Wissensbestandes, der eine Theorie der Abweichung, eine diagnostische Methodik und ein theoretisches System der „Seelenheilung“ enthält.

In einem Staat zum Beispiel, der für seine Armee Homosexualität zur Institution gemacht hätte, wäre der eigensinnig heterosexuelle Soldat ein sicherer Kandidat für Therapie, und zwar nicht nur, weil seine sexuellen Neigungen eine offenbare Gefahr für die Kampfkraft seiner Einheit bedeuten, die nun einmal aus Soldatenliebhabern besteht, sondern auch, weil seine abseitige Veranlagung auf die spontane Virilität der anderen psychologisch subversiv wirkt. Schließlich könnte dieser oder jener „unterbewußt“ versucht sein, dem bösen Beispiel zu folgen. Das Verhalten des Abweichlers bedroht die gesellschaftliche Wirklichkeit als solche fundamental, indem es die Gewißheit ihrer kognitiven und normativen Verfahrensweisen („Männliche Männer lieben von Natur aus Männer“ und „Männliche Männer sollen Männer lieben“) in Frage stellt. Der Abweichler steht wahrscheinlich da als leibhaftige Beleidigung der Götter, die einander in ihren Himmeln nicht anders lieben als ihre Verehrer auf Erden. Ein so radikales Abweichlertum verlangt eine therapeutische Praxis, die fest in therapeutischer Theorie gegründet ist. Es muß eine Theorie der Abweichung („Pathologie“ genannt) geben, die für so betrübliche Fälle zuständig ist und zu ihrem Repertoire etwa auch dämonische Besessenheit rechnet. Ein Fundus diagnostischer Begriffe muß zur Verfügung stehen (etwa eine Symptomatologie mit den dazu gehörigen Untersuchungsmethoden zur Bereitstellung für Gottesurteile). Bestenfalls sollte die Diagnose nicht nur akute Fälle erfassen und spezifizieren, sondern auch „latente Homosexualität“ aufdecken und die sofortige Anwendung von Vorbeugungsmaßnahmen ermöglichen. Schließlich und endlich muß auch der Heilungsprozeß selbst seine Theorie haben (einen Methodenkatalog der Dämonenaustreibung beispielsweise, in dem jedes Verfahren mit angemessener theoretischer Begründung dargestellt ist).

Eine theoretische Konzeption wie diese ermöglicht nun die praktische Therapie geeigneter Spezialisten und kann auch von der Person, welche von der Abweichung betroffen ist, internalisiert werden. Allein die Internalisierung wird schon einen therapeutischen Effekt ha-

ben. In unserem Beispiel muß die theoretische Konzeption geeignet sein, Schuldgefühle im Betroffenen (etwa so etwas wie eine „heterosexuelle Panik“) zu wecken. Wenn die Primärsozialisation auch nur minimalen Erfolg gehabt hat, dürfte das nicht allzu schwer sein. Unter der Last seiner Schuld ist das gequälte Individuum bald bereit, seinen Zustand subjektiv im Sinne der theoretischen Konzeption zu akzeptieren, so wie er ihm von den Praktikern der Therapie dargestellt wird. Er kommt zur „Einsicht“, das heißt, die Diagnose wird subjektiv wirklich für ihn. Die Theorie kann noch vervollkommen werden. Sie kann zum Beispiel jeglichen Zweifel an der Therapie, seitens des Patienten oder des Therapeuten, in einer Weise theoretisch vorwegnehmen, die einer Liquidation solcher Zweifel gleichkommt. Für diejenigen des Patienten steht dann etwa eine Theorie des „Widerstands“, für die des Therapeuten eine Theorie der „Gegenübertragung“ zur Verfügung. Eine erfolgreiche Therapie bringt eine Symmetrie zwischen dem theoretischen Apparat und seiner subjektiven Aneignung durch das Bewußtsein des Patienten zustande. Sie resozialisiert den Abweichler in die objektive Wirklichkeit der symbolischen Sinnwelt seiner Gesellschaft. Natürlich bringt die Rückkehr zur „Normalität“ persönliche Genugtuung mit sich. Der Soldat kehrt heim in die liebenden Arme seines Leutnants, im glücklichen Bewußtsein, „sich selbst gefunden“ zu haben und den Göttern ein Wohlgefallen zu sein.¹¹⁶

Diese Textstelle musste ich unbedingt bringen, auch deshalb, weil ich einmal gerne mal zum Ausdruck bringen wollte, was ich von „Berufsberatung“ halte. Ansonsten ist diese Beschreibung der Gesellschaft, wie ich meine, gerade wegen dieses absurden Beispiels mit dem heterosexuellen Soldaten so brilliant: was ist Normalität und was ist Abweichung, und wer bestimmt das? Solche Fragen gehören einfach mit in die Betrachtung der Gesellschaft, denn ist es nicht sie, die in diesen Angelegenheiten immer das Sagen hat? Hält sich nicht die Gesellschaft selber für normal, und der Abnormale fällt aus ihr heraus? Hält sich die Gesellschaft umgekehrt nicht für außergewöhnlich, und der, der in ihr keinen Erfolg hat, muß demzufolge gewöhnlich sein? Und was ist in diesem Zusammenhang das Individuum – das Außergewöhnliche oder das ungewöhnlich Gewöhnliche? Klar zu sein scheint

¹¹⁶Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt/Main 1980. S. 121-122.

mir nur, daß es einen Unterschied macht, ob die Gesellschaft oder ob die Individuen bestimmen, was ein Individuum ist und worin sich seine Individualität manifestiert.

Man kann übrigens, wie man sieht, allerlei üble Erfahrungen mit der Gesellschaft zitieren, ohne dabei an Foucault vorbeizukommen, der doch in diesem Zusammenhang der prominenteste Denker ist. Mit ihm möchte ich diesen Teil meiner Arbeit beschließen, vorher aber noch einmal darauf hinweisen, daß ich glaube, daß es etwas anderes ist als Soziologie, wenn man sich darüber Gedanken macht, wie es den Menschen in der Gesellschaft ergeht oder was die Gesellschaft für sie bedeutet. Foucault vergleicht in Überwachen und Strafen die Gesellschaft mit Lepra und Pest:

Wenn es wahr ist, daß die Ausschließungsrituale, mit denen man auf die Lepra antwortete, bis zu einem gewissen Grad das Modell für die große Einsperrung im 17. Jahrhundert abgegeben haben, so hat die Pest das Modell der Disziplinierungen herbeigerufen. Anstelle einer massiven und zweiteilenden Grenzziehung zwischen den einen und den andern verlangt die Pest nach vielfältigen Trennungen, nach individualisierenden Aufteilungen, nach einer in die Tiefe gehenden Organisation der Überwachungen und der Kontrollen, nach einer Intensivierung und Verzweigung der Macht. Der Leprakranke wird verworfen, ausgeschlossen, verbannt: ausgesetzt; draußen läßt man ihn in einer Masse verkommen, die zu differenzieren sich nicht lohnt. Die Pestkranken hingegen werden sorgfältig erfaßt und individuell differenziert – von einer Macht, die sich vervielfältigt, sich gliedert und verzweigt. Die große Einsperrung auf der einen Seite und die gute Abrichtung auf der andern; die Aussetzung der Lepra und die Aufgliederung der Pest; die Stigmatisierung des Aussatzes und die Analyse der Pest. Die Verbannung der Lepra und die Bannung der Pest – das sind nicht dieselben politischen Träume. **Einmal ist es der Traum von einer reinen Gemeinschaft, das andere Mal der Traum von einer disziplinierten Gesellschaft.** Es handelt sich um zwei Methoden, Macht über die Menschen auszuüben, ihre Beziehungen zu kontrollieren und ihre gefährlichen Vermischungen zu entflechten. Die verpestete Stadt, die von Hierarchie und Überwachung, von Blick und Schrift ganz durchdrungen ist, die Stadt, die im allgemeinen funktionieren einer besonderen Macht über alle individuellen Körper **erstarrt** – diese Stadt ist die Utopie der vollkommen regierten Stadt/Gesellschaft. **Die Pest (jedenfalls die zu erwartende) ist die Probe auf die**

ideale Ausübung der Disziplinierungsmacht. Versetzten sich die Juristen in den **Naturzustand**, um die Rechte und Gesetze in der reinen Theorie funktionieren zu lassen, so träumten die Regierenden vom **Pestzustand**, um die perfekten Disziplinen funktionieren zu lassen. Im Hintergrund der Disziplinierungsmodelle steht das Bild der Pest für alle Verwirrungen und Unordnungen, wie das Bild des Aussatzes hinter den Modellen der Ausschließung.¹¹⁷

Der Pestzustand der Gesellschaft ist aber nicht nur ein (politischer) Traum. Wenn all die Abgrenzungen, Individualisierungen und Überwachungen der Einzelmenschen durch die Gesellschaft – und das heißt ja: in Form einer Überwachungshierarchie wird ein jeder Einzelne vom anderen Menschen überwacht und bekommt durch ihn die Foucaultsche Macht der Disziplinargesellschaft zu spüren, während er gleichzeitig selber Teil dieser Überwachungshierarchie ist und einen anderen kontrolliert, ausgrenzt und diszipliniert – Realität werden (und Foucault meint ja, daß sie das zum Teil schon sind), dann ist das hier Beschriebene die erlebte und erlittene Realität der Gesellschaft, auch für jeden Einzelnen von uns, dann behandeln wir alle einander so, als ob wir die Pest hätten. Schon allein, daß Foucault überhaupt auf die Idee kommen kann, die Gesellschaft in der Weise mit Pest und Lepra zu vergleichen, müßte eigentlich alle Alarmglocken läuten lassen, aber das geschieht nicht: ich habe trotz der Berühmtheit Foucaults und der allgemeinen Hochschätzung seiner Person und Arbeit den Eindruck, daß heute Leute wie er sagen können, was sie wollen, und es wird trotzdem keine Reaktion zeitigen. Der Grund dafür liegt, wie ich glaube, darin, daß es einfach ein zu kraftloser Diskurs ist, der im Namen der Leiden des einzelnen, individualisierten Gefangenen spricht, welcher in Benthams Panopticum sitzt: ein solcher Diskurs scheint immer nur ein persönliches Interesse vertreten zu wollen, auch wenn es das persönliche Interesse vieler ist – mehr Erfolg würde ein Diskurs haben, wenn man im Namen der Gesellschaft über die Zukunft derselben nachdenkt, wenn man „wir“ sagt und alle Mitglieder der Gesellschaft meint, das sieht dann so aus, als würde man sich konstruktiv am gemeinsamen, gesellschaftsweit geführten Diskurs beteiligen. Dennoch interessiert es mich ebenfalls

¹¹⁷ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1977. S. 254. (Hervorhebung von mir, H.H)

nicht, mich am Diskurs der Gesellschaft zu beteiligen, weil mir scheint, daß man aus dieser Perspektive die individuellen Bedürfnisse des Einzelnen nicht mehr sehen kann, und ich möchte deshalb auch so einen Diskurs anschlagen, dessen Bereich nicht mehr und nicht weniger umfaßt, als die (kleine) Realität, in der ein Mensch heute in unserer Gesellschaft lebt. Darüber soll es in dem folgenden Text „Menschen miteinander“ gehen. Das Problem, das ich nun, nach dieser Betrachtung der Gesellschaft habe, ist das folgende: Wie komme ich zum anderen Menschen, wenn der andere in unserer Disziplinargesellschaft die Pest hat? Wenn ich aber nicht zu Gesellschaft komme und in der Einsamkeit verharren muß, kann ich dann noch Gesellschaft erfahren? Die Gesellschaftserfahrungen, die ich zuletzt vorgebracht habe, waren ja alle durchwegs ziemlich negativ, dabei hätte ich noch eine ganze Reihe von schlimmen Zitaten. Kann man Gesellschaft aber auch positiv erleben? Ich fürchte nicht. Jedenfalls ist es mir noch nicht passiert. Die Vorstellung von einer positiven Beziehung zur Gesellschaft scheint geradezu so zu sein wie eine Kindergeschichte oder ein kindlicher Traum, bevor man in die Pubertät kommt und erkennen muß, daß die Welt hart, kalt und grausam ist. Dabei, ist die Gesellschaft von Menschen nicht alles für uns? Ganz ohne Gesellschaft wären wir ja allein – und wenn wir ganz allein sind, dann muß uns doch alles bitter werden? Wie verhindern wir das? Wie können wir damit umgehen?

Du willst also ein gutes Leben führen: super. Aber Du willst auch, daß dieses gute Leben nicht das gute Leben eines Blumenkohls oder eines Käfers sei, mit all meinem Respekt gegenüber beiden Spezies, sondern ein gutes menschliches Leben. Das ist das, was Dir entspricht, glaube ich. Und ich bin sicher, daß Du um nichts auf der Welt darauf verzichten würdest. Menschlich sein, das haben wir vorher schon bestimmt, besteht zuallererst darin, Beziehungen zu anderen Menschen zu haben. Wenn Du sehr viel Geld haben könntest, ein Haus, das prachtvoller ist als ein Palast aus tausend und einer Nacht, die schönsten Kleider, die erlesensten Speisen (viele Linsen!), die spitzfindigsten Apparate, etc., aber alles das um den Preis, niemals wieder einen Menschen zu sehen oder von einem gesehen zu werden, wärest Du da zufrieden? Wie lange könntest Du so leben, ohne verrückt zu werden? Ist es nicht die größte aller Verrücktheiten, die Dinge um den Preis der Beziehung mit den Personen zu wollen? Aber wenn doch die Grazie der Dinge genau darin besteht, daß sie Dir erlauben – oder Dir zu

erlauben scheinen –, daß Du Dich vorteilhafter mit den anderen in Beziehung setzt! Mithilfe des Geldes hofft man, die anderen zu verblenden oder sie zu kaufen; die Kleider sind dazu da, um ihnen zu gefallen, oder damit sie uns beneiden; dasselbe ist es mit dem guten Haus, den besten Weinen, etc. Und reden wir gar nicht von den Apparaten: Das Video und der Fernseher sind dazu da, um sie besser zu sehen, die Compact Disc, um sie besser zu hören und so sukzessive weiter. Sehr wenige Dinge behalten ihre Grazie in der Einsamkeit; und wenn die Einsamkeit komplett und definitiv ist, werden alle Dinge unausweichlich bitter. Das gute menschliche Leben ist Leben unter menschlichen Wesen, und von dem Gegenteil, das ist möglicherweise Leben, aber es wird weder ein gutes noch ein menschliches Leben sein? Fängst Du an zu verstehen, wo ich hinwill?¹¹⁸

Ich verstehe ihn schon, den Fernando Savater, aber: Kann man denn der Einsamkeit in der Gesellschaft entkommen?

¹¹⁸Fernando Savater, *Etica para Amador*. Edición Ariel, Barcelona 1991. S. 76-77. (Übersetzung von mir, H.H.)

MENSCHEN MITEINANDER

Wenn sodann mehrere Freundschaften sich lebendig durchkreuzen und durchdringen und zu wechselseitigem Leben sich vereinigen, so bilden sie die Gesellschaft im engeren Sinn. In der Gesellschaft als dem freiesten Spiel geselligen Lebens werden die Freundschaften fruchtbar an Freundschaften. Familien, Freundschaften und Gesellschaften stehen also in einem innigen Verkehr des Lebens, des Erregens, des Ausbildens und des Erzeugens. Die liebevollen Kreise der Familien berühren und öffnen sich wechselseits in der Form der Freundschaften, und die weiten, freien Kreise der Freundschaften umschlingen sich zur Gesellschaft, und so treten auch die Familien an der Hand der Freundschaft in den höheren freieren Verein der Gesellschaft zusammen. Die Familie macht der Freundschaft, die Freundschaft der wahren Geselligkeit fähig, und ebendaher ist die Gesellschaft die Sphäre, worin sich die engeren inneren Kreise der Freundschaft und der Familie immer neu bilden und schließen.¹¹⁹

Karl Christian Friedrich Krause

Another man my age was shot to death in the park yesterday and no one knows why. (Men my age are starting to die of cancers, strokes, and heart attacks now.) Last week, another man was shot to death in the park, and no one knows why. The week before that, another man was shot to death in the park and no one knows why. Every week a man is shot to death in the park. No one knows why. A boy was stabbed on the subway. I don't go into the park. (In Jackson, Mississippi, every year or so, three colored college students are shot to death in cold blood by state police and everyone knows why, so none of the rest of us is afraid.)¹²⁰

Joseph Heller

¹¹⁹Karl Friedrich Christian Krause, *Der Erdrechtsbund*. Hg. v. Georg Mollat, Otto Schulze-Verlag, Leipzig 1893, S. 65.

¹²⁰Joseph Heller, *Something Happened*. Corgi edition, London 1986, S. 343.

Der persönliche Vertrauensbereich

Das Bedürfnis nach Gesellschaft, die Geselligkeit, Sozialität, das Angewiesensein auf die Mitmenschen, ist als ein Teilhaben-Wollen am Leben anderer und Teilen-Wollen des eigenen Lebens mit anderen im Grunde immer ein Bedürfnis nach einer Art Gemeinschaft; in einer Gemeinschaft ist das Leben gemeinsam, durch das *gemeinsam erlebte Leben* wird sie ja erst zur Gemeinschaft. Die Gesellschaft kann aber keine Gemeinschaft sein, weil sie dazu zu groß ist und ihre eigenen Funktionsnotwendigkeiten hat, die sich nicht um das Individuum kümmern. *Aber ist Gemeinschaft in der Gesellschaft möglich?* – oder ist das Individuum gezwungen, seine Tage und Nächte in Einsamkeit zu verbringen und darauf zu warten, daß es der Tod in seinem leeren Zimmer holt?

In Gesellschaft bieten sich uns nur einige Möglichkeiten von Gemeinschaftsleben an, bei denen sehr schnell sichtbar wird, daß es sich um Illusionen handelt. Wenn wir diese Illusionen ablehnen, so müssen wir sehr hart werden, dann müssen wir uns, jeder einzelne Mensch für sich, eingestehen, daß wir uns allein in der Welt vorfinden und es lernen, mit den Zähnen zu klappern, wie es in der Bibel heißt – aber ohne es nach außen hin zu zeigen, es könnte als Schwäche interpretiert werden. Vielleicht kann ja unser Bedürfnis nach Gesellschaft als Bedürfnis nach Geselligkeit in Wirklichkeit gar nie befriedigt werden? Ja, vielleicht ist es wirklich so, daß es hier eine anthropologische Grundkonstante im Menschen gibt, die gegen unser Bedürfnis nach Gemeinschaft spricht, weil sie die eigentliche Ursache dafür ist, daß wir Menschen letztlich im Grunde einfach nicht miteinander umgehen können? Möglicherweise ist aber auch die Gesellschaft schuld, die unsere Freundschaften und Gemeinschaften zerstört oder deren Aufbau von vornherein unterbindet – oder, dritte Möglichkeit, wir selber sind schuld, weil wir anderen Zielen nachhetzen, die uns mehr zu versprechen scheinen als ein Leben unter Freunden?

Bei der Betrachtung der Gesellschaft bekommt man jedenfalls Eindruck, daß wir Menschen auf seltsame Weise nichts miteinander an-

zufangen wissen. Dabei scheint dieses Wort „Gesellschaft“ doch – immer wieder, auch wenn man sich dagegen in Gedanken zur Wehr setzt – aussagen zu wollen, daß wir alle in einer Gesellschaft *zusammenleben!* Aber die Realität sieht so aus, daß ein jeder für sich lebt und sein Eigentum und die Seinigen von den anderen Menschen abzugrenzen sucht, wobei immer auch Gruppen von Menschen entstehen, denen kaum etwas zum Leben bleibt. In dieser Realität ist Gesellschaft dann nur mehr die Instanz der Stabilität, die verhindert, daß wir alle einander gegenseitig umbringen; es scheint eben eine sehr unfreundliche Welt zu sein, in der wir hier leben. Was aber ist eine „Gesellschaft“ in einer unfreundlichen Welt, eine menschliche Gesellschaft, die selber zu dieser unfreundlichen Welt gehört, ja eigentlich diese unfreundliche Welt selber für uns ist? Nun, eine solche Gesellschaft ist jedenfalls keine Einheit, mit der man sich identifizieren könnte, es ist kein Club, bei dem man Mitglied sein wollte – eine solche Gesellschaft ist aber auch eigentlich keine Welt mehr, in der man etwas erreichen und sich bewähren wollte, in und für die man arbeiten und sich anstrengen wollen würde, um ihren Respekt und ihre Anerkennung zu erringen. Im Gegenteil vor einer solchen Gesellschaft würde man sich hüten; man würde versuchen, das eigene Leben, so weit wie möglich, von ihr abzugrenzen und vor ihr zu verschließen. Die Gesellschaft der Menschen muß draußen bleiben. Drinnen lebt der Mensch zusammen mit seiner einzigen Freundin, die ihm geblieben ist, nachdem alle Menschen ausgesperrt sind: der Einsamkeit.

Möglicherweise sind die menschlichen Individuen ja wirklich eine Art Monaden und können nicht befriedigend in Kontakt zueinander treten. Es scheint sich, wenn man auf die Gesellschaft blickt, bei der menschlichen Spezies tatsächlich um eine sehr autistische Rasse zu handeln. Wir gehen auf der Straße alle aneinander vorbei. Unser Leben in Gesellschaft leben wir nicht mit-, sondern nebeneinander. Es wundert mich, angesichts dessen wie offensichtlich dieses Faktum dasteht, daß man immer wieder, alle Tage wieder sogar, versucht, die menschliche Asozialität¹²¹ wegzuleugnen oder daß man sie ver-

¹²¹Unlängst las ich in einem Buch für klinische Psychologie eine Beschreibung von „antisozialem Verhalten“; hier kann man sehen, wie der Volksglaube sich bis in die trockensten wissenschaftlichen Bücher fortsetzt: die Autoren des Buches schienen tatsächlich davon auszugehen, daß wir uns gewöhnlich sozial verhalten. Ist das überhaupt bewiesen? Wenn das stimmt,

schweigt. Aber es gibt sie eben trotzdem: Wenn man nicht die Augen davor verschließen will, muß man sich eingestehen, daß das menschliche Zusammenleben in allen seinen tatsächlichen Ausgestaltungen völlig anders aussieht, als es uns unser Bedürfnis nach Sozialität erscheinen lassen will.

Interessanterweise schaffen die Menschen trotzdem das Kunststück, das mir nicht gelingen will: sie schaffen es, in einer freundlichen Menschen-Umwelt zu leben, indem sie ihre Augen vor der offenkundigen Asozialität ihrer Mitmenschen verschließen; und sie schaffen es gleichzeitig, sich gegenüber anderen Menschen hart und unnachgiebig zu verhalten und sie, was im Geschäfts- oder Berufsleben oft nötig ist, bisweilen sogar über die Klinge springen zu lassen, indem sie in ihrer menschenfreundlichen Stimmung gleichzeitig denken können, daß es eine harte, kalte und grausame Realität sei, in der wir leben, wo jeder auf sich selbst gestellt ist und schauen muß, wo er bleibt.

Würden wir nur das Bedürfnis nach Geselligkeit betrachten – beziehungsweise unsere Vorstellungen befragen, wie wir uns ein mehr oder weniger gutes menschliches Zusammenleben denken können –, so würden wir das, was als tatsächliche Gesellschaft entstanden ist, gar nicht für möglich halten. Aber wir sind, wenn wir erst einmal erwachsen sind, ja schon lange genug auf der Welt, um uns an diese zwischenmenschliche Misere gewöhnt zu haben, um „realistisch“ geworden zu sein und die Welt so zu sehen, wie sie eben ist. Es gibt da also eine Situation, die nicht nur unzufriedenstellend, sondern eigentlich skandalös ist. Wir aber denken irgendwann einmal nicht mehr darüber nach. Wir gewöhnen uns an diese ungerechte Welt und leben damit, daß die Welt halt so ist, wie sie ist.

Ich kann mir die Dynamik dieser Gewöhnung gut vorstellen: Viele Menschen fragen sich in ihrer Pubertät, dem relativ hellsten und engagiertesten Zeitalter im Menschenleben, vielleicht, ob sie etwas gegen das Böse auf der Welt tun können? Irgendwann müssen sie diese Frage dann mit einem Nein beantworten: Man kann ja nur in seinem eigenen kleinen Lebensbereich Handlungen setzen, die auch wirklich spürbare Auswirkungen zeitigen. Aber nicht einmal in diesem Be-

was ich hier schreibe – und wenn man es ernst nehmen will, dann vergißt man am besten all die Vorstellungen vom „sozialen Verhalten“ und und verweist sie in den Bereich der gesellschaftlichen Propaganda.

reich ist das Böse ganz auszurotten. Das Böse gibt es eben, es tritt immer wieder auf – und man kann nichts sonst tun, als sich dagegen zu wehren. Und ebenso stellt man es sich mit der Gesellschaft vor: es gibt eben immer wieder Diebe und Mörder, Betrüger, Zuhälter und skrupellose, brutale Geschäftemacher. Daran ist niemand schuld. Es sind diese Menschen selber, die sich für das Böse entschieden haben. Und man kann nichts anderes tun, als den eigenen Lebensraum gegen sie abzugrenzen und zu befestigen. Von dieser Erkenntnis ist es dann nicht mehr weit bis zur nächsten, die da lauten könnte: daß man sich nicht weiter damit beschäftigen sollte, wie man sich die Welt wünscht, weil das sinnlos ist und zu nichts führt, und anstatt dessen schauen sollte, wie man selber weiterkommt, und daß man sich mit solchen Dingen abgeben sollte, die einen wirklich weiterbringen. Ich denke, das machen die meisten Menschen so, und das müssen sie wohl auch aus Gründen der Zeit- und Kräfteökonomie so machen: man schiebt die persönlichen Wünsche, Ängste und Vorstellungen von sich, um sich mit denjenigen Dingen zu beschäftigen, die in der Realität von einem verlangt werden. Aber ich denke nicht, daß man sich auf diese Weise das Problem des Bösen in der Welt als einem individuellen Problem¹²² ganz vom Hals schaffen kann. Es tritt in der Folge immer wieder und in verschiedenen Formen in unserem Leben als Problem auf und wir geben verschiedene Antworten darauf. Ich meine das aber eigentlich umgekehrt: die Menschen scheinen mir Arten von Verhaltensweisen, Routinen und Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen, die mit den Zweck haben, sich gegen die Bedrohung durch das Böse in der Welt zur Wehr zu setzen, aber ohne, daß sie das explizit

¹²²...als soziales Problem wissen wir ohnehin, wie es behandelt wird. Es gibt da Gesetze, Polizei, Rechtssystem und Gefängnis: Wenn sich also jemand größer „asozial“ oder „antisozial“ verhält, dann wird er eingesperrt. Das muß für das gesellschaftliche Zusammenleben genügen, denn wenn man noch weiter gehen würde, so würde man einen Polizeistaat erhalten, der den Bürgern ihre Freiheit wegnimmt. Aber für das Individuum ist das noch keine ganze Lösung: es gibt im gesellschaftlichen Leben eine solche Fülle an Unnachgiebigkeit, fehlender Hilfsbereitschaft, Mißgunst, Vertrauensbrüchen und Verstößen gegen die menschliche Würde, die das Rechtssystem nicht ahnden kann (sondern die zum gesellschaftlichen Leben sogar wesentlich dazugehören scheinen). Es bleibt keinem Menschen erspart, allem diesem gegenüber eine Haltung zu finden, mit der er bestehen kann.

reflektieren würden. Sie kommen auf diese Weise, wie es scheint, dann auch öfters zu widersprüchlichen Verhaltensweisen und Haltungen: es ist ein von vornherein in seiner Ausbreitung beschränktes Leben, ein Leben, das sich vor der Gesellschaft zurückzieht und trotzdem fortwährend danach strebt, größer zu werden, und in der Gesellschaft Geltung zu erlangen.

Ich denke, es gibt ein Bedürfnis nach Geselligkeit in den Menschen. Wer es leugnet, so wie Mandeville¹²³ und andere politische und gesellschaftstheoretische Denker aus der Linie der Nationalökonomien und Liberalen und meint, mit der zynischen Brille, die unsere Scheinmoral und Heuchelei durchdringt, die Wahrheit vollständiger sehen zu können, der irrt sich. Diese Leute haben zwar in bezug auf den Aufbau der Gesellschaft höchstwahrscheinlich recht. Die menschliche Sozialität wirkt sich beim Aufbau und im Funktionieren der Gesellschaft augenscheinlich tatsächlich nicht aus. Unser Bedürfnis nach Geselligkeit mag sich beim tatsächlichen Aufbau und Funktionieren der Gesellschaft in so geringem Maße auswirken, daß man, wenn man auf das Ganze der Gesellschaft schaut, bedenkenlos davon abstrahieren kann. Nichtsdestotrotz existiert das menschliche Bedürfnis nach Geselligkeit und spielt mit im Aufbau von zwischenmenschlichen Beziehungen. Man könnte also auf den Gedanken kommen, daß es andere Gründe dafür gibt, die menschliche Sozialität zu leugnen. Solche Gründe könnten sein: Man erspart sich so seine Skrupel und erhält einen Konkurrenzvorteil im gesellschaftlichen Wettlauf um Güter und Ämter; zweitens: man will unempfindlicher werden gegenüber dem Leid anderer Menschen; man denkt daran, daß sie sich ja auch

¹²³Bernard Mandeville, *Die Bienenfabel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968. S. 373-174. „Ich beabsichtige nunmehr, das Wesen der Gesellschaft zu erforschen und durch Zurückgehen auf ihre ersten Anfänge zu beweisen, daß nicht die guten und liebenswerten, sondern die schlechten und verabscheuten Eigenschaften des Menschen, seine Unvollkommenheiten und der Mangel an Vorzügen, die anderen Geschöpfen zukommen, – daß diese die ersten Ursachen gewesen sind, die den Menschen nach dem Sündenfall mehr als andere Tiere zu einem geselligen Wesen gemacht haben; und, falls er seine ursprüngliche Unschuld behalten und deren selige Freuden weiter genossen hätte, daß dann seine Umwandlung in ein solches geselliges Wesen, wie er gegenwärtig eines ist außerhalb des Bereiches aller Wahrscheinlichkeit gelegen haben würde.“ Anmerkung: Für Mandeville hat es also im Paradies gar keinen Bedarf nach Gesellschaft gegeben.

nicht um einen kümmern, warum sollte man dann selber auf sie Rücksicht nehmen?

Die Menschen scheinen also, zusammenfassend gesagt, asozial zu sein, aber mit einem verschüchterten und hilflosen Bedürfnis nach Geselligkeit im Herzen, das sich nicht zu artikulieren weiß. Wie geht das zusammen?

Manche Menschen wünschen sich ja sogar, daß die große Gesellschaft die Form der Gemeinschaft annehmen sollte (zuletzt ist diese Idee als „Kommunitarismus“ in Mode gewesen und von Leuten wie Amitai Etzioni, Michael Sandels, Michael Walzer, Benjamin Barber, Alasdair MacIntyre und Martha Nußbaum, um die bekanntesten Namen zu nennen, verbreitet worden), aber ich denke nicht, daß das möglich ist. Die Gesellschaft kann keine Gemeinschaft werden, weil sie dafür einfach zu groß ist. Die Gesellschaft kann keinen erfahrbaren Lebensraum darstellen. Ein Mensch kann sich in seinem alltäglichen Leben mit höchstens zwanzig bis dreißig anderen Personen in Beziehung setzen, soweit kann also sein aktiver Umgang mit Gemeinschaft reichen. Sein Gesichtskreis kann sich auf hundert oder tausend Menschen ausdehnen, sodaß es einigen Sinn macht, von einer Dorfgemeinschaft zu sprechen. Aber ein Gebilde von der Größe eines Staates (und solche gibt es auf diesem Planeten ja in den Größenordnungen von einigen tausend Menschen bis 1,2 Milliarden Menschen) kann keine Gemeinschaft mehr sein. Sobald man die Beziehungen zwischen den Menschen wiederum als durch Gesetze und Organisationen geordnet denken muß, weil die Ordnung durch ihre Freundschaften, Bekanntschaften und der durch täglichen Umgang eingespielten Regeln nicht mehr ausreicht, so hat man bereits wieder eine Gesellschaft vor sich. (Ich glaube, daß es kein Zufall ist, daß die Idee des Kommunitarismus in den U.S.A so populär geworden ist. Eigentlich sehe ich im Kommunitarismus die Angst des U.S.-Amerikaners vor dem „big government“ in Washington, einer Regierung, die weit weg ist und von der der Bürger sich nicht vertreten fühlt, weil er – wahrscheinlich zu Recht – denkt, daß die einzigen, deren Interessen dort Beachtung finden, die großen Industriekonzerne mit ihren einflußreichen Lobbies sind. Der Kommunitarismus ist also weniger die Idee von Gemeinschaft als die Erkenntnis, daß man tatsächlich in keiner Gemeinschaft lebt und die Klage darüber. Es ist auch kein Wunder, daß diese Idee auch in Europa viele Sympathisanten finden konnte, weil in Europa

die politischen und Verwaltungseinheiten um sehr viel kleiner sind als in den U.S.A., weswegen hierorts ein traditionelles Verständnis von Gemeinschaft und Region herrscht, von dem viele jetzt fürchten, daß es durch Europäisierung und Globalisierung abhanden kommen wird.)

Das Bedürfnis nach der Gesellschaft ihrer Mitmenschen scheint mir in allen Menschen zu existieren, weil ich sehe, wie sie dieses Bedürfnis ausleben, sie müssen es anscheinend tun, denn sie gründen Familien und erhalten sich einen Freundeskreis. Aber wie kann man das Bedürfnis nach Geselligkeit in einer Gesellschaft ausleben, die, weil sie sehr groß ist, aus lauter Fremden besteht, vor denen man sich hüten muß? Schließlich kann man ja nicht nur innerhalb der selbstgebauten Gemeinschaften leben, sondern muß auch hinausgehen auf die Straße, ins Berufsleben, zum Einkaufen und zur Unterhaltung in Lokale oder ins Theater?

Das Bedürfnis nach Geselligkeit wird in der Gesellschaft frustriert.

Aus diesem Grund schließen wir unsere Türen ab, wenn wir weggehen; setzen schriftliche Verträge¹²⁴ auf, wenn wir Geschäfte machen; aus diesem Grund existieren Staat und Polizei, die verhindern, daß einander die Bürger gegenseitig umbringen, und das Rechtssystem, das uns vor unserem Mitmenschen schützen soll.

Anscheinend gewöhnt man sich an diese Frustration, ebenso wie man sich daran gewöhnt, den Schlüssel ins Schloß zu stecken und zweimal umzudrehen, wenn man die Wohnung oder das Haus verläßt. Durch die tagtägliche Verrichtung dieser Handbewegung verliert sich der Eindruck ihrer Sinnentleertheit und der durch sie verlo-

¹²⁴Das Wesen eines schriftlichen Vertrags besteht darin, daß in ihm (mindestens) zwei Menschen einander gegenseitig ihr Mißtrauen aussprechen. Sie mißtrauen einander, daher müssen sie einen Vertrag aufsetzen; ansonsten wäre ja gar kein Vertrag notwendig. Das Wort Vertrag ist also mißverständlich. Es ist nicht so, daß durch ihn zwei oder mehrere Menschen soweit kommen, „sich zu vertragen“, hingegen ist ein Vertrag Zeichen des Fehlens von Einverständnis. Er ist bloßer Ausdruck des Mißtrauens und der Vorsicht gegenüber dem anderen und der Versuch, sich gegen die vermutete Bosheit des anderen durch schriftliche Festhaltung aller Bedingungen, unter welchen man mit ihm gemeinsame Sache macht, abzusichern. Damit ist der Vertrag kein Modus der Freundschaft, sondern die Art wie Feinde miteinander eine zeitweilige Komplizenschaft eingehen.

renen Zeit. Ich denke aber nicht nur, daß das Wohnungszusperren eine sinnentleerte Aktivität wäre. Eigentlich denke ich, daß es Notwendigkeiten und notwendige Handlungen im alltäglichen Leben in Gesellschaft gibt, in die wir uns fügen und die die Eigenschaft haben, unser Leben sinnzuentleeren: wir sind darauf angewiesen, in ausreichendem Maße Vertrauen und spontane zwischenmenschliche Solidarität zu erleben, um den Sinn unseres Lebens als menschliches Leben und als Leben zwischen Menschen aufrechterhalten zu können. Notwendige Handlungen wie Wohnungszusperren oder Vorsicht beim Unterschreiben von Verträgen sprechen gegen die Vorstellungen von Vertrauen und Mitmenschlichkeit. Sie hängen wie Parasiten in unserem täglichen Leben. Sie schwächen uns gleichsam in ihrer alltäglichen Ausübung. Sowa gibt es. Nach dem Unterschreiben eines Vertrages bin ich nicht voll Freude über das Leben und das Menschsein, sondern voll Sorge, ob ich gelinkt worden bin. Meine Einschätzung besagt nun, daß Menschen wahrscheinlich ein gewisses Ausmaß an solchen Sinnentleerungen und –bedrohungen aushalten. Wenn es aber zuviel wird, passiert folgendes: Man schließt sich ab gegen die Welt, man kappt das eigene Erleben bezüglich der Welt und wird mehr und mehr autistisch¹²⁵.

¹²⁵Ich verstehe eigentlich nichts von Autismus, sondern habe nur eine bestimmte Vorstellung davon, welche, wie ich glaube, leicht nachzuvollziehen ist. Ich denke bei einem Autisten an einen Menschen, der ganz nach innen gekehrt ist, weil er nach außen hin keine Möglichkeit findet, irgendwo anzudocken: die Welt ist eine einzige Irritation.

Autisten tauchen manchmal in Filmen auf. In „Rainman“ (mit Dustin Hoffman und Tom Cruise) beispielsweise kann der Normalmensch sich über einen Autisten verwundern, der von seinem Bruder auf eine Reise quer durch die U.S.A. mitgenommen wird, was natürlich zu vielen Schwierigkeiten führt. Ich war nach dem Film sehr perplex und nachdenklich. Wundern sich die anderen Kinobesucher jetzt darüber, wie es nur möglich ist, daß ein Mensch autistisch sein kann? Ich wunderte mich über das Gegenteil: Es ist unanschätzbar, wie ungenau und inkonsequent wir mit Umweltreizen umgehen müssen, um sie überhaupt ertragen zu können. Auch mit Regeln, die von uns verlangen, daß wir sie ganz genau befolgen, müssen wir sehr ungenau umgehen. Ein Beispiel: Raymond, der Autist geht über die Straße. Die Ampel sagt: „Walk“; doch als er gerade die Straßenmitte passiert, schaltet die Ampel um und sagt: „Don't Walk“. Raymond befolgt den Befehl akkurat, was natürlich genau verkehrt ist. Er behindert

Wir gewöhnen uns auch daran, in Gesellschaft zu leben. Man kann ja nicht dauernd in Angst leben. Aber kann man sich wirklich daran gewöhnen, *in* einer unmenschlichen Welt zu leben?

Einmal ganz ehrlich: Würden wir wirklich mit Menschen zusammenleben wollen, die uns bestehlen? Natürlich nicht. Aber genau das müssen wir tun, denn es gibt in dieser Welt nunmal auch Verbrecher. Und wir sind es gewohnt, daß es in der Welt Verbrecher gibt¹²⁶. Aber was hat das auf unser Menschenbild für Auswirkungen? Was hat das auf unsere Beziehungen zu unseren Mitmenschen für Auswirkungen? Wie ist das mit der Geselligkeit in einer kalten und ungemütlichen Welt? Ich kann den Leser/die Leserin bei meinen Fragen staunen sehen: Was ist denn das für eine Naivität? Ich sehe um mich lauter auf- und abgeklärte Menschen, die wissen, wie es in der Welt zugeht und die es nicht vom Hocker reißt, wenn ich sage, daß mir diese Gesellschaft recht ungesellig vorkommt. Aber wie können sie diese abgeklärte Haltung eigentlich einnehmen? Können sie sie denn vielleicht

den Verkehr, und alle hupen. Das versetzt ihn erst recht in Panik. Was hat er denn getan? Er hat sich genau so verhalten, wie er glaubte, daß es von ihm verlangt ist. Dafür straft man ihn mit wütendem Hupen. Angesichts der unglaublichen Menge von ungenauen Regeln und sozialen Gesetzen, beziehungsweise gibt es ja sogar viele paradoxe Anforderungen an das Individuum, wo man genau das tun muß, was einem anscheinend verboten ist (siehe Kafkas Parabel über den Mann vom Lande, der zum Tor des Gesetzes kommt...) ohne eigentlich zu wissen, was einem bevorsteht, mußte ich denken, daß es äußerst verwunderlich ist, wie sogenannte normale Menschen möglich sind. Autist sein ist wenigstens eine konsequente und vor allem eine verständliche Haltung gegenüber der Welt, das normale Alltagsleben dagegen ist so widersprüchlich und inkonsequent, daß es eigentlich nicht nachvollziehbar ist.

¹²⁶Vgl.: Honoré de Balzac, *Vater Goriot*. Insel-Taschenbuch 1911, Große Romane und Erzählungen in zwanzig Bänden, Bd. 11, Frankfurt/Main u. Leipzig 1996. S. 58. „Aber“, fragte Eugène voller Ekel, „ist denn Ihr Paris ein Mistpfehl?“

„Und ein recht seltsamer dazu“, entgegnete Vautrin. „Die Leute, die sich zu Wagen darin beschmutzen, sind geachtete Leute, aber die, die sich zu Fuß beschmutzen, sind Schurken. Haben Sie Unglück, bringen Sie irgendeine Kleinigkeit beiseite, so stellt man Sie vor dem Justizpalast zur Schau wie ein sehenswertes Ungeheuer. Stehlen sie eine Million, so preist man Sie in den Salons als Tugendbold. Man zahlt dreißig Millionen an die Gendarmerie und Gerichtsbarkeit, um diese Moral aufrechtzuerhalten... Hübsch!“

nicht nur deshalb einnehmen, weil sie selber nicht unmittelbar gefährdet sind?¹²⁷ Die meisten Menschen, die ich kennenlerne, stammen aus mehr oder weniger wohlhabenden und mehr oder weniger intakten Familien. Als Kind und Jugendlicher ist man durch die Familie behütet; später gründet man selber eine Familie, um in ihr ein Zuhause zu

¹²⁷Max Horkheimer schlägt vor, daß es für ein adäquates Verständnis der Gesellschaft notwendig sei, sich an ihre Ränder zu begeben, um sie von dort her zu sehen und zu bestimmen. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 2. Fischer, Frankfurt/Main 1987, S. 394-395 „Der gesellschaftliche Raum. Um den Raum zu erkennen, in dem man sich befindet, tut es not, seine Grenzen zu erfahren. Bei Nacht, wenn wir die Wände des Zimmers, in das wir eintreten, mit den Augen nicht abzutasten vermögen, müssen wir an ihnen entlanggehen und sie mit den Händen prüfen. So erfahren wir, ob dieser Raum ein Salon mit seidnen Tapeten und großen Fenstern oder eine Gefängnis mit Steinmauern und einer Eisentüre ist.

Solange sich einer in der Mitte der Gesellschaft aufhält, d. h. solange er eine geachtete Position einnimmt, nicht in Widerspruch zur Gesellschaft gerät, erfährt er von ihrem Wesen das Entscheidende nicht. Je mehr er aus der sicheren Mitte sich entfernt, sei es durch Verringerung oder Verlust seines Vermögens, seiner Kenntnisse, seiner Beziehungen -ob mehr oder weniger durch sein Verschulden, spielt kaum eine Rolle -, erfährt er praktisch, daß diese Gesellschaft auf der völligen Negation jedes menschlichen Wertes beruht. Die Art, wie in Zeiten des Aufstands die Schupo zuweilen mit den Arbeitern umspringt, ihre Kolbenstöße gegen den gefangenen Erwerbslosen, der Ton der Stimme, mit dem der Fabrikportier dem Arbeitssuchenden begegnet, das Arbeitshaus und das Zuchthaus enthüllen als Grenzen eben den Raum, in dem wir wohnen. Die zentraleren Stationen sind aus den mehr periphereren zu begreifen. Die Büros der gutgehenden Fabrik werden erst aus dem Arbeitssaal der Hilfsarbeiter in Zeiten der Rationalisierung und der Krise verständlich, und dieser Arbeitssaal, in dem es Gnade ist, schufen zu dürfen, bedarf zu seiner Erklärung des Rückgangs auf die bewaffnete Macht. In der unbestimmten Sorge des Angestellten stecken alle diese Momente, ob er sie sich klarmacht oder nicht, und sie bestimmen sein Leben. Die Ordnung, kraft welcher er aus seiner Stellung in die Not zu gleiten fürchten muß, wird in letzter Linie durch die Existenz von Granaten und Giftgasen zusammengehalten. Zwischen dem Stirnrnzeln seines Vorgesetzten und den Maschinengewehren besteht eine Reihe kontinuierlicher Übergänge, und jenes erhält durch diese sein Gewicht. Nicht bloß das, was die Gesellschaft selbst, sondern auch was in ihr die einzelnen Menschen sind, erkennt man in der Regel nur von außen. Das Grundlegende des Daseins einer geistreichen Frau erfährt man weniger aus dem Besuch in ihrem Salon als aus dem Besuch bei einem Erwerbslosen,

finden. So haben die Menschen einen Rettungsanker, an dem sie sich festhalten können, einen fixen und gesunden Punkt, um den ihr Leben kreist, wenn sie weltmännisch sagen: „Ja, ja, die Welt ist schlecht!“ Kann diese ihre Rede von der schlechten Welt aber wirklich ganz ernst gemeint sein, wenn sie sie von dieser gesicherten Position her aussprechen? Hier liegt die Lösung des Problems mit dem Wohnungszusperren: Diese Menschen leben ja gerade nicht *in* der Gesellschaft, sondern schützen sich durch ihre Familiengemeinschaften oder einfach durch stabile ökonomische Verhältnisse vor ihr. Sie teilen gewissermaßen den Bereich alles Menschlichen in zwei Teile: der Bereich der Familie und vielleicht noch die nähere Umgebung, bestehend aus Verwandten, Freunden und Arbeitskollegen, ist ihr wirklich menschlicher Bereich. Die Menschen da draußen in der Gesellschaft hingenen leben für sie im vorläufig unmenschlichen Bereich. (Es könnte sich ja erweisen, daß einer von da draußen es wert ist, mit ihm Freundschaft zu schließen, man könnte gelegentlich jemandem vorgestellt werden.) Ich denke nun, *daß nur diese hybride Haltung zum Bereich des Menschlichen es ihnen ermöglicht, so eine Handlung wie das Wohnungszusperren nicht in ihrer ganzen symbolischen Dimension als einen Ausdruck der Vertrauenslosigkeit gegenüber anderen Menschen und als eine Haltung gegenüber und Sichtweise der anderen Menschen als Wesen, die zu einem sozialen Zusammenleben mit ihnen nicht tauglich sind, sehen zu müssen.* Mit anderen Worten, sie nehmen diese Handlung des Wohnungszusperrens nicht für voll. Sie messen dieser Handlung wenig oder keine Bedeutung zu, während sie anderen Handlungen und Erfahrungen mit Menschen, die mehr oder weniger im Zentrum ihres Lebens stehen, alle und vielleicht manchmal zuviel an Bedeutung zumessen.

Gesellschaft ist es, so gesehen, wenn wir einen Großteil unserer Handlungen und einen Großteil der Welt nicht ernst nehmen, weil

ihr Wesen liegt nicht bloß in den Tiefen ihrer Seele, sondern auch in den Tiefen der Menschheit, der Duft ihrer liebenswürdigsten Gedanken wie das diskrete Parfüm ihres Interieurs enthält noch etwas vom Gestank der allmorgendlichen Kübelentleerung im Zuchthaus, das diese schlecht gewordene Ordnung mit aufrechterhalten hilft. Auch die Dame selbst ist nicht vor dem Verfall an die Mächte bewahrt, die das Ganze an der Grenze zusammenhalten, selbst wenn diese Mächte, ohne daß sie von ihnen zu wissen braucht, ihr heute dienen. Ein verfehelter Aktienkauf ihres Gemahls genügt.“

wir, da wir mit ihm auf der Basis unseres Bedürfnisses nach und unserer Vorstellungen von einem sozialen und erfüllten zwischenmenschlichen Leben nicht fertig werden können, uns zurückziehen auf einen kleineren Bereich, den wir als den *eigentlichen* Bereich unseres Lebens ausgestalten und den allein wir als Bereich unseres *wahrhaft menschlichen* Lebens ganz ernst nehmen wollen. Von diesen Menschen in dem Bereich, den wir für uns vermenschlicht haben, wollen wir wirklich ernstgenommen werden. Wenn hingegen einer in einer Bar nichts von uns hält oder wenn uns ein Fremder auf der Straße eine Watsche gibt, stecken wir das emotional relativ leicht weg. So ist eben die Welt, dumm und ungerecht, kalt und brutal, viel kann man sich nicht von ihr erwarten. Aber das Geheimnis unserer alltäglichen Lebensführung besteht dennoch darin, daß wir uns *eigentlich* trotzdem mehr vom Leben erwarten als in einer ungerechten und undankbaren Welt zu leben. Wir wollen mehr vom Leben, wir suchen eine Erfüllung, die uns das anonyme und unfreundliche Leben in Gesellschaft nicht bieten kann. Diese Erfüllung, dieses eigentlich menschliche Leben hoffen wir in unseren sogenannten „persönlichen Beziehungen“ zu finden.

Man könnte sich nun vorstellen, wie die Welt des kleinen Kindes zuerst immer größer wird: angefangen damit, wenn es erstmals den Bereich außerhalb der Familie bemerkt hat und dann immer weiter, bis der ganze Planet Erde in sein Weltbild hineinpaßt. Ich kann mich noch gut daran erinnern, was für ein Interesse ich in der Schule für Fächer wie Geographie und Geschichte entwickelte, welchen Heißhunger, und was für ein Genuß es war, die Welt in Raum und Zeit immer größer werden zu fühlen. Immer größer wurde dadurch auch der Bereich meiner Möglichkeiten und immer interessanter das Leben in einer so großen und vielfältigen Welt. Sobald der junge Mensch allerdings die Erfahrung der Gesellschaft gemacht hat, wird die Welt wieder kleiner, die Erfahrung der Gesellschaft ist gleichsam die, *daß einem diese ganze große Welt nicht offensteht*. Wenn man die eigenen Eltern und die meisten anderen Erwachsenen anschaut, dann bekommt man ja schon einen Vorgeschmack darauf, was einem bevorsteht. Kaum einer von ihnen ist „viel herumgekommen“. Wie Pflanzen stecken sie an dem Ort fest, an dem sie geboren und aufgewachsen sind. Dabei scheinen aber die Einwanderungsgesetze anderer Länder und die Anstrengung des Erlernens einer fremden Sprache nicht die Haupt-

gründe für ihr Feststecken an dem Geburtsort zu sein. Das sind überwindbare Widerstände. Man weiß auch, wenn man unbedingt weg will, dann kommt man schon weg, aber... aber es scheint einen Grund dafür zu geben, warum man nicht hinauszieht, um die Welt kennenzulernen, solange man jung ist. Dieser Grund ist gut vergleichbar damit, warum man sich bemüht höflich und unbeholfen steif verhält, wenn Besuch ins Haus kommt und deshalb sehr froh ist, wenn diese fremden Leute endlich wieder gehen und man sich mit den Seinigen wieder locker und frei geben kann, so „wie man eigentlich in Wirklichkeit ist“. Diese „Wirklichkeit“ des Menschen, in der er sich wohl fühlt und zu der er immer wieder zurückkommen will, scheint *einem Punkt* gleich zu sein. Man kommt immer wieder zu dem zurück, wie man schon ist und was man schon kennt – und wagt sich mit der Zeit immer weniger über diese Grenzen hinaus. Man hat natürlich auch schon schlechte Erfahrungen gemacht, und Gesellschaft bedeutet einem auch die Vorahnung, daß man anderswo nicht gut aufgenommen werden wird, denn „dort wartet niemand auf mich“, „dort hat mich niemand gerufen“¹²⁸. Daher schafft man sich halt Vorstellungen von „Heimat“

¹²⁸Es ist interessant, sich vor Augen zu führen, daß man überall auf dieser Welt, wo man hinkommt, immer *unwillkommen* hinkommt! Es geht schon los, wenn man geboren wird: meine Eltern haben nicht auf mich gewartet. Nicht einmal das Wunschkind kommt willkommen an, denn die Eltern können sich höchstens *ein* Kind wünschen, aber ob es *gerade dieses* Kind, das so aussieht und diesen bestimmten Charakter hat, ist, das sie hatten haben wollen – zu einer solchen Übereinstimmung von Erwartung und dem, was die Eltern bekommen, kann nur der allergrößte Zufall verhelfen. Dann kommt das Kind in die Schule, in der man zwar auf irgendeine Kinder, aber nicht gerade auf dieses gewartet hat. Später passiert dasselbe auf dem Arbeitsmarkt, nur daß man es dort noch stärker empfindet, unwillkommen zu sein, schließlich reden alle immer über Arbeitslosigkeit: niemand wünscht sich dort gerade mich. Wie eigenartig ist es dagegen, daß wir in unseren Liebesbeziehungen und jenen Freundschaften, die uns am wichtigsten sind, immer wieder meinen, es habe die Vorsehung mitgespielt, daß wir gerade diesen Menschen getroffen haben, daß es gleichsam für uns vorbestimmt gewesen sein muß, daß wir genau mit diesem Menschen zusammenleben. Das kann aber nicht stimmen: auch unsere Liebe hat nicht auf uns gewartet! – und wir sind im Leben immer völlig dem Zufall ausgeliefert, draußen in der großen Welt wie auch hier zu Hause. Der einzige Unterschied zwischen den beiden scheint darin zu bestehen, daß wir hier zu Hause teilweise mitbestimmen

und „Zuhause“, deren eigentlicher Inhalt mir zu sein scheint, daß der Mensch, sobald er begonnen hat, laufen zu lernen, sein ganzes Leben hindurch auf einen Punkt hinsteuert: sein Krankenhausbett, in dem er, mit Altersschwäche geschlagen, daliegt und sich *nicht mehr* bewegen kann.

Ein Schritt dorthin ist auch das Zusperrern der Wohnungstüre, denn in einer Welt, in der wir unsere Türen nicht zusperren müßten, wären wir freier und könnten uns besser bewegen. Mir gefällt das Beispiel gerade deshalb so gut, weil es so unrealistisch ist. Auch ich muß ja meine Wohnung zusperren und kann mich in der Beziehung nicht „weiser“ verhalten als meine nicht philosophisch gebildeten Mitmenschen. Aber ich glaube, daß es dennoch einen Erkenntnisgewinn ausmacht, sich bewußt zu machen, was in der Wohnungszusperrgesellschaft mit uns passiert. Braucht es erst mich, um zu sehen, daß die Wohnungsschlüssel uns nicht nur die Möglichkeit geben, einen kleinen privaten Bereich vor unliebsamen Zeitgenossen abzugrenzen, sondern daß sie uns auch tendenziell an diese Wohnung anketten? Nichts ist einfach wie es ist. Und Wohnungsschlüssel sind nicht einfach ein Symbol der Freiheit, so wie die Bausparwerbung uns das glauben machen will, sondern in mindestens ebenso großem Ausmaß auch ein Symbol der Unfreiheit¹²⁹.

können, *wieviel* passiert und daß wir bisweilen das Geschehen sogar anhalten können. Das Zuhause ist immer eine tendenziell *versteinerte* Welt.

¹²⁹ Aber wem könnte ich das klar machen? Es verhält sich damit übrigens ebenso wie mit den Autos, deren primäre Funktion mir zu sein scheint, die Mobilität der Menschen einzuschränken. Denn während man mit dem Flugzeug auf die andere Seite des Planeten wechseln kann, wird man durch das Auto auf den Bereich der Welt reduziert, den man mit dem Auto erreichen kann. Und dann kann man sich ja anschauen, wie weit die Leute gewöhnlich mit ihrem Auto kommen: bis nach Italien vielleicht, ein paar hundert Kilometer in jede Richtung von dem Punkt aus, wo sie ihre Garage haben, das zuhause ihres Automobils. Nun könnte jemand sagen: Autos und Flugzeuge widersprechen einander nicht. Man kann ja den Wagen stehen lassen und mit dem Flieger in den Urlaub fliegen. Das stimmt aber nur, wenn man sich beides zugleich leisten kann. Ich bleibe also dabei: die wesentlichste Funktion eines Autos ist die, seinem Besitzer hohe Fixkosten zu verursachen, welche diesen zwingen, dort zu bleiben, wo er ist, um das Geld zu verdienen, mit dem er alle diese Fixkosten begleichen kann. Das Auto schränkt also die Mobilität ein.

Aber das Kreuz, das ich mit meinen Mitmenschen habe, ist das, daß sie alle so gescheit und so realistisch sind. Das meine ich nicht einmal ironisch, denn die meisten sind, wie ich glaube, wirklich intelligenter als ich. Das verhilft ihnen dazu, die Realität oft klarer zu sehen als ich, aber was sie einmal klar gesehen haben, wird dann uninteressant. Die Menschen, so wie ich sie sehe, wollen nicht über Dinge nachdenken, über die es sich nicht nachzudenken lohnt – und lohnt es sich denn übers Wohnungszusperren nachzudenken, man muß es ja so und so tun? Also finden sie sich damit ab, die Tür absperren müssen und dann finden sie auch gar nichts mehr dabei, daß sie die Grenzen ihres Vertrauens enger ziehen müssen. Wem kann man denn nun in seinem Leben das Vertrauen schenken? Wer wird mich nicht bestehlen? Mit wem kann ich zusammenleben?

Ich denke, daß der Bereich der wahrscheinlichsten und am häufigsten versuchten Antworten der Menschen auf diese Fragen so ähnlich liegen wird wie der Bereich jenes Irrtums von Frauen in bezug auf die Einschätzung der Gefahr von Vergewaltigung.

Von Zeit zu Zeit erscheinen ja Statistiken in den Zeitungen, die es als Neuigkeit verkaufen, daß Frauen sich vor den dunklen Ecken der städtischen Straßen in der Nacht fürchten – und eine ganze Schule der frauenfreundlichen Architektur hat sich um dieses Bedürfnis herum entwickelt und leuchtet jeden Winkel aus – während statistisch gesehen in dunklen Straßen und von Fremden die geringste Gefahr einer Vergewaltigung droht. Am gefährdetsten sind die Frauen zu Hause und in Gesellschaft von guten Bekannten und Freunden, wenn nicht gar des eigenen Ehemanns. Eigentlich müßten sie also vor *diesen* Menschen mehr Angst haben als vor den schwarzen Schatten fremder Leute. Der Grund, warum sie dennoch weniger Angst vor den Bekannten und Lebensgefährten haben und die Gefahr, die von ihnen ausgeht, für geringer erachten, ist ganz einfach der, daß man vor diesen Menschen, mit denen man seinen privaten und intimen Bereich teilt und intensive Beziehungen unterhält, nicht andauernd Angst hegen und sich in Vorsicht üben *kann* – irgendetwem muß man schließlich vertrauen in diesem Leben.

Ich könnte an dieser Stelle natürlich ebensogut das Beispiel des Elternpaares bringen, das von ihrem Sohn erschossen worden ist oder ein Beispiel von Kindern, die von ihrem Vater sexuell mißhandelt worden sind. Es ist immer das Gleiche: den Mitgliedern unserer Fa-

milie vertrauen wir. Wir müssen ihnen auch vertrauen, denn wem könnten wir sonst vertrauen, wenn nicht wenigstens unserer Familie? Die Erfahrung zeigt aber, daß uns auch die Familie nicht aus der bösen und ungerechten Welt in einen Himmel des guten Behandelt-Werdens und Miteinander-Umgehens erhebt. Warum, um Himmels willen, nehmen wir dann diese Einschränkung unseres Vertrauenskreises vor?

Die Grenzen des Vertrauens um jene Menschen herum zu ziehen, mit denen man durch eine gute (langjährige, intime) Bekanntschaft verbunden ist, um den Lebenspartner/die Lebenspartnerin, um die eigene Familie und vielleicht noch die nähere Bekanntschaft herum – das ist doch die Antwort, die so ziemlich alle Menschen auf das Problem des Vertrauens geben. Sie gründen Familien, bauen sich ein Zuhause und vererben ihre Habseligkeiten an ihre Kinder und nicht an jemanden, den sie per Zufall aus dem Telefonbuch ausgewählt haben. Mir leuchtet diese Antwort nicht ein. Das ist natürlich ungerecht, denn so viele mögliche Antworten auf dieses Problem des Vertrauens gibt es ja nicht. Im Gegenteil, dieser Weg, der über Bekanntschaft, Verwandtschaft und gemeinsames Leben führt, ist vielmehr der einzige, wenn man nach einem halbwegs stabilen Dasein und einem geradlinigen Lebenslauf trachtet. Was ich sichtbar machen möchte, ist die absurde Vorstellung, die wir alle hegen, daß diese Menschen, denen wir sozusagen aus Gründen unseres individuellen Zeitmanagments und unserer Kräfteökonomie das Vertrauen schenken müssen, deshalb eigentlich nicht vertrauenswürdiger sind als alle anderen; nur weil wir sie kennen und soweit gekommen sind (Zeit ist ja ein wichtiger Faktor in Beziehungen, aber gleichzeitig auch eine Illusion), ihnen unser Vertrauen zu schenken, bedeutet das nicht, daß sie die „Guten“ sind und sich gegen alle anderen, die „Bösen“, immerwährend abheben. Aber genau das scheinen wir alle zu glauben. Das Resultat dieser Illusion, die aus unserem Bedürfnis nach Gemeinschaft mit anderen entsteht, ist Enttäuschung, sind Ehescheidungen und ist das Thema Gewalt in der Familie, sind gerichtliche Streitereien oder, meistens kommt es ja nicht ganz so weit: einsame und verzweifelte Menschen in zwischenmenschlichen Beziehungen, die von außen gesehen sehr schön und tadellos aussehen. Resultat dieser Vertrauenseinschränkung auf wenige oder sogar auf nur eine andere Person ist die sogenannte „Beziehungskiste“ mit all ihren uns so wohlbekanntesten Problemen, über die wir auch gerne schmunzeln, wenn wir sie in

Cartoons dargestellt sehen und gerade nicht selber in der Krise stekken. Alle diese Probleme entstehen daraus, daß wir uns mit einigen wenigen Personen auf eine derart intime Ebene der Nähe und des Vertrauens begeben, wie wir es mit allen anderen, mit Fremden, niemals tun würden, *weil wir es bei denen besser wüßten*, und mit ihnen ein Band knüpfen oder für existent halten (bei Eltern und Kindern ist es ja immer schon von vornherein existent), an das wir den Anspruch erheben, daß es niemals reißen darf. Bei denen, die wir lieben, die mit uns verwandt sind oder bei unseren guten Freunden verschließen wir unsere Augen und vernachlässigen unsere Vorsicht, die wir *sonst immer* so sehr pflegen. Man könnte die Probleme der sogenannten „Beziehungskiste“, also der Zweierbeziehung von daher geradezu als eine *Überbelastung* einer zwischenmenschlichen Beziehung mit Erwartungen, die von beiden Partnern kommen und an den je anderen gerichtet werden, in bezug auf Vertrauen und Gemeinsamkeit verstehen. Der Ursprung dieser Überlastung ist aber nicht so sehr das Bedürfnis nach Vertrauen und Kameradschaft selber, sondern die Unmöglichkeit, dieses Bedürfnis auch nur ein wenig in der Gesellschaft, das heißt außerhalb dieser wenigen, schwierigen persönlichen Beziehungen auszuleben. Ich meine damit, daß wir natürlich unsere Beziehungspartner auch mit solchen Ansprüchen wie dem nach Liebe oder nach Loyalität oder mit unserer Eifersucht bisweilen überfordern, aber – im Hinblick auf die Gesellschaft – tendieren wir auch dazu, ihnen mehr *Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit* als irgendeinem Menschen sonst abzuverlangen. Das Mißtrauen, die Vorsicht und die Distanz, in welchem sich der Mensch gegenüber dem Vertreter von Waschmitteln und Salben, der an seiner Tür läutet, übt, schlägt um in übergroßes Vertrauen, Nähe und Spontaneität gegenüber seiner Frau und seiner Familie oder zum Kreis seiner engsten Freunde; seine Frau aber ist überfordert von diesen übergroßen Kräften¹³⁰, Gesten und Anforderungen. Jeder Mensch

¹³⁰ An diesem Punkt wäre auch abzuhandeln, was *Liebe* eigentlich ist, was ich, dem Stellenwert dieses Themas angemessen, in dieser Fußnote versuchen will. Liebe – und das ist in unserer Gesellschaft meistens die Liebe zum andersgeschlechtlichen Partner, welche später zu Familiengründung und Nachwuchs führt – wird in ihrem Wesen wohl am besten in den Texten kitschiger Popsongs und Schlager ausgedrückt. Dort ist die Rede von dem einen Menschen auf der Welt, der einem wirklich wichtig ist und von dem großen Glück, auch selbst von diesem Menschen für ebenso wichtig ge-

wäre davon überfordert; umgekehrt aber macht die Frau es genauso mit ihrem Mann nach dem Schema: Alle Männer sind Schweine, nur meiner ist ganz toll! Auf diese Weise wird von dem Phänomen Gesellschaft jener Rückzug auf die persönlichen Beziehungen oder mit anderen Worten in den „privaten Bereich“ verursacht, so als ob dieser private Bereich eine heile Welt wäre. Aber weil uns die Fremden, an denen wir auf der Straße wortlos vorbeigehen, gefährlicher erscheinen, als sie es in Wirklichkeit sind, neigen wir umgekehrt dazu, unseren privaten Bereich als ganz sicher zu konstruieren – und manchmal hat man ja auch Glück damit. Es ist jedoch wahrscheinlich, gerade auf diese Weise Unglück herbeizuführen, weil durch die Ansprüche, mit welchen wir unsere nähere Personenumgebung belasten, diese Vertrauens-Beziehungen selbst überlastet werden und scheitern.

nommen zu werden. Derartige Emotionen der Nähe und Beglücktheit gibt es ja wirklich. Ebenso weiß man, daß sie nicht ewig aufrechterhalten werden können, sondern im Eheleben bald (nach spätestens zwei Jahren, schätze ich) einem Arrangement des Zusammenlebens auf mittlerer Distanz weichen. Man ist nicht mehr ganz heiß aufeinander, wie am Anfang, aber auch nicht kalt, sondern lau; immerhin ist man vertraut; manchmal mag man einander sogar immer noch. So weicht Liebe, wie Woody Allen in „Ehemänner und Ehefrauen“ versichert, bald der Kameradschaft.

Aber das ist noch nicht das Wichtigste: Ich denke, was sich eigentlich in den Schlagern ausdrückt, ist, daß die Liebesbeziehung, diese intensivste, heißeste, intimste und beglückendste zwischenmenschliche Beziehung das ist, was wir eigentlich in zwischenmenschlichen Beziehungen suchen und woran wir unsere persönlichen Beziehungen messen. Und das tun wir auch mit einiger Berechtigung, jedenfalls insofern wir mit Libido erfüllte Menschen sind. Ein Mensch, der noch „was vom Leben will“, sucht eine solche – oder eine vergleichbar – intensive Beziehung zum anderen Menschen. Demgegenüber müssen alle anderen Beziehungen zu Menschen sehr enttäuschend aussehen. Erst der Mensch, der an der Liebesbeziehung verzweifelt ist (oder dessen Liebesbeziehung in der Ehe erkaltet ist), für den diese „eigentlich menschliche Beziehung“ unerreichbar geworden ist, lebt wahrhaft in der Gesellschaft: umgeben von kalten und gleichgültigen Menschen. Dieser Mensch hört sich dann wehmütig die Schlagertexte an – und nicht ohne sich ein wenig zu schämen, weil er so ein alter Kitschkopf ist. Meine Erkenntnis ist, daß wir alle Gesellschaft als Gegensatz zur „persönlichen Beziehung“ konstruieren, deren Paradigma und Höhepunkt der schüttere Kuß zweier Teenager ist – und nichts ist für uns Menschen schlimmer, als aus den persönlichen Beziehungen rauszufallen, in die Gesellschaft zu fallen.

Es ist demgegenüber amüsant zu sehen, daß wir das Gegenteil ja gar nicht ausprobieren können. Wir können uns vorstellen, daß wir gar nicht wissen können, wie gefährlich und vertrauensunwürdig die anderen Gesellschafter, also die Menschen auf der Straße uns gegenüber wären, weil wir ja gar nie so weit kommen, einem von ihnen unser Vertrauen zu schenken. Hingegen *üben* wir uns darin, ihnen unser Vertrauen vorzuenthalten. Wer einem Fremden traut, ist selber schuld. Und in der großen Gesellschaft sind einander ja alle Fremde. Aber vielleicht wäre ein „guter Mensch“ unter ihnen, einer, dem wir mit unserem Mißtrauen eigentlich Unrecht tun, einer, der unser Zutrauen im Gegensatz zu unserer Familie und zu diesen Blutsaugern von falschen Freunden wirklich verdienen würde – vielleicht wäre er der allerbeste Freund, den wir im wirklichen Leben niemals finden werden. Er geht uns verloren, weil wir uns einschließen in unsere „persönlichen Beziehungen“.

Auf diese Weise *wirkt* unsere Vorstellung von Gesellschaft *zurück* auf unsere persönlichen Beziehungen – und natürlich auch auf unsere Lebensplanung und -einstellung, unsere Haltung gegenüber unseren Mitmenschen und unserem Verhalten gegenüber uns selber. Vielleicht machen wir uns gar nicht wirklich positive, das heißt gehaltvolle, inhaltliche Konzepte von unseren persönlichen Beziehungen. Vielleicht handhaben wir solche Konzepte vielmehr ziemlich gedankenlos als bloße Negativaufnahmen unserer Vorstellung von Gesellschaft? Dem Handwerker, der ins Haus kommt, traut man nicht und schaut ihm deshalb die ganze Zeit über die Schulter; beim Arbeitgeber oder auch beim Arbeiter, beim Versicherungsvertreter oder beim Bankangestellten ist Vorsicht angesagt, damit wir nicht den Kürzeren ziehen. Vielleicht vertrauen wir also deshalb, von all der Mißtrauensanstrengung ermüdet, unseren Familienmitgliedern in draufgängerischer Weise – während in Wirklichkeit gilt: Gelegenheit macht Diebe – die meisten Gelegenheiten aber haben diejenigen Menschen, denen wir vertrauen?

Etwas ähnliches, aber mit einem anderen Bedeutungsschwerpunkt, scheint mir das Sprichwort auszudrücken, welches besagt, daß niemand ein Prophet im eigenen Land würde. Von allen religiösen Bedeutungen abgesehen, die dieses Sprichwort mit sich trägt, läßt sich folgendes interessante säkulare Bedeutungsfeld festmachen: Als weltliche Mindestbestimmung eines Propheten könnte man sagen, daß das eine Person ist, die von anderen ernstgenommen wird, der andere

Menschen ihre Aufmerksamkeit schenken. Zumindest Aufmerksamkeit muß man einem Propheten schenken, wenn schon keinen Glauben! Der Umkehrschluß weist nun darauf hin, daß man Nicht-Propheten nicht einmal Aufmerksamkeit schenkt. Was mir dieses Sprichwort also aller religiöser Bedeutung entkleidet zu sagen scheint, ist, *daß zu Hause niemand ernstgenommen wird*. Von jenen Menschen, von denen man gezeugt und geboren worden ist, die einen von klein auf kennen und sich an jeden einzelnen tolpatschigen Lernversuch, den man je unternommen hat, erinnern, kann man nie wirklich ernstgenommen werden! Gerade weil mich diese Menschen immer schon kennen, weil sie mich für einen der ihren halten, der deshalb auch nicht besser ist als sie, vermeinen sie auch schon, mich *vollständig* zu kennen und alles von mir zu wissen, sodaß sie nichts Neues mehr von mir erwarten würden und dadurch schneiden sie mir die Luft ab, die ich zum Leben brauche – diese Menschen in meiner Herkunfts-Gemeinschaft haben in gewisser Weise gelernt, mich zu verachten, als einen der ihren zu verachten, so stolz sie auch immer auf sich selber sein mögen. Mir gegenüber werden sie nie in der Lage sein, eine solche Haltung der Aufmerksamkeit einzunehmen, wie sie es gegenüber einem fast beliebigen Fremden können, der für sie ein „unbeschriebenes Blatt“ ist: bei einem solchen unbeschriebenen Blatt ist ein jedes Wort, das darauf steht, von allergrößter Bedeutung, ein jedes Wort kann das Ganze vollständig verändern; in einem vollgeschriebenen Schulheft hingegen wird auch ein außergewöhnlicher Satz, sollte einmal einer glücken, nicht weiter auffallen. Ein junger Mensch bräuchte aber eine solche Aufmerksamkeit, eine solche Bereitschaft, ihn emporzuheben oder auch, ihn sein zu lassen und nicht, ihn für Familienzwecke zu vereinnahmen. Deshalb gibt es eine gewisse Tradition in der Literatur, die behauptet, der junge Mensch müsse das Elternhaus verlassen, man müsse weggehen, um anderswo das Leben zu finden, das einem zu Hause immer vorenthalten werden würde, aus Achtlosigkeit und weil die Bereitschaft fehlt, eine andere Lebenskonzeption anzuerkennen als die, die „Hausbrauch“ ist und zu Hause als die einzige richtige anerkannt wird.

Es besteht für das Individuum daher eine *gewisse Notwendigkeit, sich dem Fremden zu öffnen, weil das die einzige Möglichkeit ist, die eigenen Beschränkungen zu durchbrechen*, unter denen man zu Hause ohne Unterlaß leidet. Aber gerade diesen Menschen, der mir viel mehr an

Denk- und Handlungsmöglichkeiten bietet als meine Familie und meine alten Freunde, pflegen wir gewöhnlich mit dem Wohnungsschlüssel auszusperren – aus unserer Wohnung, aber vor allem aus unserem Leben und aus unseren Vorstellungen. Die größte Wirksamkeit hat dabei nicht der Schlüssel selber, er dient mir hier nur als Symbol für unser Handeln und unsere Haltung gegenüber anderen Menschen, welche eigentlich für diesen Effekt verantwortlich ist: Wir sprechen die Leute auf der Straße nicht an, wir setzen uns in einem Lokal an einen eigenen Tisch und nehmen keinen Kontakt zu den Leuten am Nebentisch auf, wir schließen uns – und alle tun das, sonst würde es nicht so gut funktionieren (und sonst würde der junge Punk, der uns um ein paar Schillinge anbettelt uns nicht so stark auffallen und so störend auf uns wirken) – gegen die anderen Menschen ab, wir bleiben für uns und schließen uns mit den Unserigen ein. Wir tun das immer, so daß uns mit der Zeit eigentlich auch gar nichts mehr anderes übrigbleibt, als unseren Lebensinhalt im inneren Lebenskreis unserer Familie und Freunde zu finden, weil wir die Fähigkeit eingebüßt haben, uns nach außen, einem Fremden gegenüber, zu öffnen. Wir praktizieren diese Einschließungen aus Vorsicht und zu unserer Verteidigung, wir tun das höchstselbst aus eigenen Antrieb und nicht immer völlig gewohnheitsmäßig und unbewußt, im Gegenteil, manchmal denken wir darüber nach und finden, daß das eine völlig natürliche Haltung gegenüber der Welt ist, welche unserem realistischen Weltverständnis gerecht wird – trotzdem sperren wir uns auf diese Weise auch ein, wir bauen uns unseren kleinen *Zoo*, in dem wir mit den Unserigen zusammenleben.

Das ist also die Geschichte, wie aus der großen Welt eine ganz kleine wurde, ein *Zoo*, ein kleiner Gitterkäfig, in welchem wir mit den Unserigen zusammenleben, der eine offene Tür zwar hat, aber was hätte es für einen Zweck hinauszugehen: die anderen sitzen ja auch alle in ihren Gitterkäfigen und würden einen nirgendwo hineinlassen? So kann man nur hier herinnen im Kreise der Seinigen oder nirgendwo sein, im gesellschaftlichen Nichts sozusagen. Aber kann man hier wirklich leben, kann man hier atmen in dieser kleinen Welt oder muß man nicht eigentlich ersticken? Oder können wir uns vielleicht sogar an das Ersticken gewöhnen?

Unsere kleinen Zoos

Daß wir alle unsere kleinen Zoos bilden (und bilden müssen) und die Gesellschaft eigentlich ein großer Zoo-Komplex ist, das ist auch die Botschaft des für mich beeindruckendsten Theaterstücks aus der Bewegung des Absurden Theaters, Edward Albees: „The Zoo Story“. Zwei Personen, Jerry und Peter, reichen aus, um eine Geschichte über das Zusammen- oder Nebeneinanderleben von Mensch und Mensch und von Mensch und Tier zu erzählen:

Jerry trifft an einem Sonntagnachmittag im Central Park auf Peter, der dort entspannt ein Buch liest. Er spricht diesen Unbekannten an, indem er ihm sagt, daß er den ganzen Weg Richtung Norden vom Zoo her gekommen sei und beginnt so eine Konversation, auf die sich Peter nur zögerlich einläßt. Peter ist ein ungefähr vierzigjähriger Mann, der einen guten Job hat, ein Haus, ein Auto und eine Familie mit Frau, zwei kleinen Töchtern und zwei Papageien, für jede Tochter einen. Er führt das ruhige Leben eines Menschen aus dem oberen Mittelstand, ist überdurchschnittlich gebildet, liest Time-Magazine – mit einem Wort, er hat seine Stelle in der Gesellschaft gefunden und ist jemand, der weiß, wie es in der Welt zugeht.

Jerry ist ganz das Gegenteil von Peter, ein wenig jünger, Junggeselle und ein richtiger Outcast. Er lebt in einer vierstöckigen Mietskaserne zusammen mit allem, was das menschliche Elend zu bieten hat, einem Transvestiten mit verfaulten Zähnen, einer kinderreichen puertorikanischen Familie, in der der Vater häufig die Kinder schlägt und einer anderen Person hinter einer dieser vielen Türen, einer Person, die er noch nie gesehen hat, die er nur immer weinen hört.

Jerry macht sich Gedanken über das Zusammenleben von Menschen und Tieren. Ausgelöst wurden seine Überlegungen von seinem Erlebnis mit dem Hund der Landlady, seiner Vermieterin also, einer fetten, häßlichen Frau, die von Zeit zu Zeit Annäherungsversuche bei ihm unternimmt. Aus diesem Grund ist er letztlich in den Zoo gegangen, er wollte dort den Beweis für seine Überlegungen finden – und nun muß er unbedingt mit jemandem darüber reden. Nachdem Jerry den

moderat freundlichen, aber unwilligen Peter auf sehr provokante und fast beleidigende Weise über dessen Lebenssituation ausgefragt hat, erzählt er ihm die Geschichte, die er mit dem Hund seiner Vermieterin erlebt hat:

Jerry: „...All right. The dog, I think I told you, is a black monster of a beast: an oversized head, tiny, tiny ears, and eyes... bloodshot, infected, maybe; and a body you can see the ribs through the skin. The dog ist black, all black; all black except for the bloodshot eyes, and... yes... and an open sore on its... right forepaw; that is red, too. And, oh yes; the poor monster, and I do believe it's an old dog... it's certainly a misused one... almost always has an erection... of sorts. That's red, too. And... what else?... oh, yes; there's a grey-yellow-white colour, too, when he bares his fangs. Like this: Grrrrrr! Which is what he did when he saw me for the first time... the day I moved in. I worried about that animal the very first minute I met him. Now, animals don't take to me like Saint Francis had birds hanging off him all the time. What I mean is: animals are indifferent to me... like people (He smiles lightly)... most of the time. But this dog wasn't indifferent. From the very beginning he'd snarl and then go for me, to get one of my legs. Not like he was rabid, you know; he was sort of a stumbly dog, but he wasn't half-assed either. It was a good, stumbly run; but I always got away. He got a piece of my trouser leg, look, you can see right here, where it's mended; he got that the second day I lived there; but, I kicked free and got upstairs fast, so that was that. (Puzzles) I still don't know to this day how the other roomers manage it, but you know what I think: I think it had to do only with me. Cosy. So, anyway, this went on for over a week, whenever I came in; but never when I went out. That's funny. Or, it was funny. I could pack up and live in the street for all the dog cared. Well, I thought about it up in my room one day, one of the times after I'd bolted upstairs, and I made up my mind. I decided: First, I'll kill the dog with kindness, and if that doesn't work... I'll just kill him.“¹³¹

Der Hund fühlt sich von Jerry bedroht und tut nichts anderes, als sein Revier zu verteidigen; er zeigt also eine sehr „natürliche“ Reaktion. Jerry versucht, diesem Problem beizukommen, indem er der schwarzen Bestie Hamburger hinwirft und dann schnell an ihm vor-

¹³¹Edward Albee, „The Zoo Story“. In: *Absurd Drama*. Penguin Books, Harmondsworth, England 1982. S. 170.

beiläuft und die Treppe zu gewinnen sucht. Der Hund verabscheut die Hamburger nicht, hört aber auch nicht auf, Jerry zu jagen, weshalb dieser beschließt: wenn es im Guten nicht geht, dann muß man es halt mit dem Bösen probieren.

Jerry kauft einen Hamburger, füllt ihn mit einer ordentlichen Portion Rattengift und wirft ihn dem Monster von einem Hund zum Fraß vor. Der Hund wird daraufhin todkrank. Jerry weiß das, weil der Hund nicht mehr kommt, um ihn zu jagen. Dafür kommt einmal die Landlady auf ihn zu, niedergeschlagen und verweint; sie fällt Jerry um den Hals und bittet ihn, für ihren Hund zu beten. Jerry ist das ziemlich unangenehm, aber um die Sache nicht zu verkomplizieren, sagt er: ja, er würde für den Hund beten. Nach einiger Zeit wird der Hund tatsächlich wieder gesund, aber nun ist eine Veränderung in seinem Verhalten eingetreten. Der dem Tod knapp entronnene Hund fällt Jerry nicht mehr an, wenn dieser das Haus betritt, sondern betrachtet ihn aus der Distanz und mit Respekt.

Ja, wenn man mit Menschen nicht umgehen kann, meint Jerry zu dem immer unruhiger werdenden Peter, dann muß man mit eben mit einem Hund anfangen oder mit irgendwelchen Dingen. Der Mensch muß in seinem Leben mit irgendetwas umgehen. Er, Jerry, hatte eben mit dem Hund angefangen. Die Fütterung des Hundes mit Hamburger war für Jerry „an act of love“ gewesen, aber einer, der nicht funktioniert hat. Die Vergiftung des Hundes hat hingegen in gewisser Weise funktioniert, immerhin hat sie zu einem Resultat geführt.

Jerry:,So: the dog and I looked at each other. I longer than the dog. And what I saw then has been the same ever since. Whenever the dog and I see each other we both stop where we are. We regard each other with a mixture of sadness and suspicion, and then we feign indifference. We walk past each other safely; we have an understanding. It's very sad, but you'll have to admit that it is an understanding. We had made many attempts at contact, and we had failed. The dog has returned to garbage, and I to solitary but free passage. I have not returned. I mean to say, I have gained solitary free passage, if that much further loss can be said to be gain. I have learned that neither kindness nor cruelty by themselves, independent of each other, creates any effect beyond themselves; and I have learned that the two combined, together, at the same time, are the teaching emotion. And what is gained is loss. And what has been the result: the dog and I have attained a compromise;

more of a bargain, really. We neither love nor hurt because we do not try to reach each other. And, was trying to feed the dog an act of love? And, perhaps, was the dog's attempt to bite me not an act of love? If we can so misunderstand, well then, why have we invented the word love in the first place?"¹³²

Es braucht schon diesen Outcast Jerry, um auf solche Gedanken überhaupt zu kommen. Ein anderer Mensch wäre dem Hund selbstgerecht gegenübergestanden und hätte gedacht: Du hättest mich halt nicht beißen sollen – Dein Fehler! Aber Jerry ist ein Mensch, der selbst in seinem ganzen Leben immer wieder die Erfahrung des Ausgeschlossenwerdens gemacht hat. Von daher ist verständlich, daß er die Bescheidenheit aufbringt, die dazu nötig ist, um den Hund überhaupt als ein Gegenüber zu sehen, das man ernst nimmt und über das man sich Gedanken macht. Überdies ist ihm mit Menschen ja auch nie was anderes passiert als mit diesem Hund: während er nur sein kleines Leben hatte führen wollen, ein bescheidenes Leben, das nicht viel Platz braucht, hatten sie sich bedroht gefühlt und ihn gebissen.

Aber es gibt doch das Konzept „Liebe“! Jerry besteht darauf und versucht, sich daran festzuhalten (so ähnlich wie ich hier darauf bestehe: ja, aber es gibt doch das Konzept „Gesellschaft“ als die Idee eines Zusammenlebens von Menschen). Es könnte dieses Konzept Liebe doch gar nicht geben, wenn da nicht grundsätzlich die Möglichkeit ist, daß zwei Wesen über die Grenze ihrer Individualisiertheit hinweg einander erreichen können. Jerry hatte es mit dem Hund auf zwei verschiedene Arten versucht, mit „kindness“ und mit „cruelty“, doch beide schlugen fehl. Und vielleicht hatte ja auch der Hund versucht, Jerry zu „erreichen“, als er ihn beißen wollte. Jetzt aber ist alles vorbei. Die beiden versuchen weder, einander zu lieben, noch, einander wehzutun, sie versuchen nicht mehr, einander zu erreichen. Vorher hatten sie wenigstens noch *etwas* miteinander zu tun gehabt, auch wenn sich dieses Etwas nicht ganz positiv bewerten läßt. Jetzt aber bleibt nur mehr die Trauer über einen traurigen Kompromiß: Sie lassen einander in Ruhe, sie gehen aneinander vorbei, es passiert nichts mehr zwischen ihnen.

Ende der Geschichte von Jerry und dem Hund, aber Peter versteht nichts von all dem. Also entschließt sich Jerry, ihm die Geschichte zu

¹³²ebd. S. 176.

demonstrieren, und er sagt: „Peter, jetzt werde ich Dir erzählen, was mir im Zoo passiert ist“:

Jerry: „Now I'll let you in on what happend at the zoo; but first, I should tell you why I went to the zoo. I went to the zoo to find out more about the way people exist with animals, and the way animals exist with each other, and with people too. It probably wasn't a fair test, what with everyone separated by bars from everyone else, the animals for the most part from each other, and always the people from the animals. But, if it's a zoo, that's the way it is. (He pokes Peter on the arm.) Move over.“¹³³

Und Peter rückt ein Stück weiter auf dieser Bank, zu der er schon seit Jahren an jedem Sonntag herkommt, um hier den Nachmittag zu verbringen. Jerry erzählt weiter vom Zoo, vom Gestank, vom Geschrei der Eiscreme-Verkäufer, vom Geschrei der Vögel. Dann gibt er Peter wieder einen schmerzhaften Stoß mit dem Ellbogen: „Move over!“ Peter beginnt sich zu beschweren: „Du hast mehr als genug Platz!“, sagt er zu Jerry, doch der fährt unbeeindruckt mit seiner Beschreibung des Zoos fort und gibt dann wieder Peter einen Stoß in die Rippen: „Move over!“ Jerry provoziert Peter solange, bis dieser bereit ist, seine Bank mit Gewalt zu verteidigen. Um ihn noch zu ermutigen, wirft Jerry ihm ein Messer hin und beschimpft ihn als Feigling. Schließlich verliert Peter die Beherrschung.

Peter: (his fury and self-consciousness have possessed him): It doesn't matter. (He is almost crying.) GET AWAY FROM MY BENCH!

Jerry: „Why? You have everything in the world you want; you've told me about your home, and your family, and your own little zoo. You have everything, and now you want this bench. Are these the things men fight for? Tell me, Peter, is this bench, this iron and this wood, is this your honour? Is this the thing in the world you'd fight for? Can you think of anything more absurd?“¹³⁴

Die Dramatiker des Absurden Theaters, sagt Martin Esslin, der Theoretiker dieser eigentümlichen Kultur- und Theaterentwicklung, schreiben ihre Werke aus einem Weltverständnis und Lebensgefühl heraus, welches diese Welt als absurd empfindet, das sei das gemeinsame Merkmal. Absurdität ist Sinnlosigkeit, ist Sinnbedrohung. Wenn wir

¹³³ ebd. S. 178-179.

¹³⁴ ebd. S. 181-182.

in einer absurden Welt leben, müssen wir uns von unseren Hoffnungen und Projekten distanzieren, denn sie werden in den Strudel der absurden Geschehnisse hineingerissen und verstümmelt, bis wir am Ende etwas zurückerhalten, das so zerstört worden ist, daß wir es nicht mehr wiedererkennen, das also auch absurd geworden ist. In einer absurden Welt sind auch unsere Hoffnungen und Lebensziele absurd; ebenso sind unsere Vorstellungen über die Welt und unsere Haltungen gegenüber unseren Mitmenschen absurd. Absurdität heißt also einfach, daß kein Interpretationsversuch, so einfallsreich und originell er auch sein mag, mehr aufgeht.

Jerry kämpft mit der Absurdität; seine Interpretationsversuche über die Welt und die Menschen und Tiere in ihr wollen nicht aufgehen. Einerseits gibt es das Konzept der „Liebe“, andererseits können wir einander anscheinend gar nicht erreichen, weder durch „kindness“ noch durch „cruelty“. Es muß Jerry wohl, auf sich selbst zurückbezogen, auch absurd erscheinen, dieses Bedürfnis, ein anderes Wesen erreichen zu wollen, überhaupt zu haben – in einer Welt, in der es offenbar um etwas ganz anderes geht. Aber das, worum es in dieser absurden Welt geht, erscheint ihm doch noch absurder: Revierverteidigung, wir bewachen die Grenzen unserer eigenen kleinen Zoos, gleichgültig, was die einzelnen Teile dieser Zoos an sich wert sind oder was sich darin abspielt: Das geht so weit, daß Peter, der eigentlich alles hat, was man sich im Leben wünschen kann und es deshalb gar nicht nötig hätte, bereit ist, für seine blödsinnige Parkbank zu kämpfen.

Peter versteht nichts mehr, er will nichts mehr verstehen und sticht Jerry dessen eigenes Messer in den Bauch. Erst als er Jerry sterben sieht, kommt ihm zu Bewußtsein, daß er da etwas Furchtbares getan hat; doch Jerry sagt nur: „Peter, geh weg, damit sie dich nicht erwischen – und vergiß Dein Buch nicht!“

Solche Sachen passieren eben, wenn zwei wilde Tiere, so wie Jerry und Peter oder auch wie Jerry und der Hund, aufeinanderstoßen. Aus diesem Grund haben wir ja *jenen großen unsichtbaren Zoo* gebaut, den wir Gesellschaft nennen. Er scheint so wie das Abkommen zwischen Jerry und dem Hund zu sein: wir müssen uns eingestehen, daß wir einander nicht verstehen und nichts miteinander anfangen können, aber wir sind wenigstens soweit gekommen, eine Art Respekt voreinander zu empfinden, Respekt vor der Wildheit und Gefährlichkeit des anderen; deshalb halten wir Abstand, wir geben einander „free

passage“, wir gehen in der Gesellschaft aneinander vorbei, aber es ist ein trauriger Kompromiß, der eigentlich nur anzeigt, daß wir einander nicht erreichen können. Wir bleiben in unseren Wohnungen, wir bleiben in unseren Familien, wir bleiben auch auf der Straße für uns, so, als ob wir getrennt wären durch Gitterstäbe; und wir halten uns, ein jeder, eine jede für sich, unseren eigenen kleinen Familien-, Verwandten-, Arbeitskollegen- und Freundeskreiszoo. Wir sind zugleich die Tiere in unseren Zoos und die Wärter, die uns füttern. Wir leben in unserer kleinen Welt, die wir uns selbst geschaffen haben und der wir gleichzeitig auch nicht entrinnen können. Das Erstaunlichste aber ist, daß wir das für ganz normal halten, daß wir keinerlei Skandal und keinerlei Gefährdung für unsere Persönlichkeit, für unser Leben und unser soziales Bedürfnis in dieser Weltsicht und in dieser Haltung sehen können. Es scheint für uns sehr akzeptabel zu sein, daß es draußen kalt sein muß, damit man sich drinnen in der Wärme des Kachelofens zusammenkuschelt, daß man draußen die Wölfe heulen hört, während man drinnen den Teddybär mit ins Bett nimmt. Es kommt kein Verdacht, keine Verunsicherung darüber auf, ob unsere Teddybären nicht eigentlich verkleidete Wölfe sind, denen wir im Dunklen den offenen Hals darbieten, während da draußen zwischen den Wölfen sich möglicherweise viele Teddybären tummeln, die wir völlig zu Unrecht unter die Wölfe rechnen. Jedoch weil wir sie unter die Wölfe rechnen, kommen wir gar nie dahin, ihre Qualifikationen zur Kameradschaft mit uns zu prüfen – ganz genauso wie wir nicht imstande sind, die Qualifikation der Unserigen als Wölfe zu prüfen, weil wir dann Gefahr laufen würden, durch unser Mißtrauen das Einzige zu verlieren, das wir haben: unser Heim, unsere Existenz und unseren Zoo. Wenn wir uns zu einem solchen Mißtrauen aufschwingen, dann sind wir selber wieder *draußen*, wilde Tiere in der freien Wildnis, ohne Heim und Herd und Ort, wo wir hingehören.

Ebenso könnten wir auch auf die Idee kommen, daß es uns zu Hause langweilig geworden ist, weil zu Hause immer dieselben Menschen um einen herum sind und nie etwas Neues passiert. Das könnte uns ebenfalls mit dem Drang erfüllen, diesen kleinen Zoo einmal zu verlassen, um im großen Zoo Ausschau zu halten, ob da nicht noch andere Tiere sind, Tiere von anderer Art, die bunter und aufregender oder einfach in aufregender Weise anders sind. Aber auch auf diese Idee kommen wir, wenn wir unsere Welt einmal eingeschränkt haben, nicht

mehr. Man könnte zwar denken: So warm und so wohligh es hier herinnen bei den Meinigen ist und wie kalt und unwirtlich es draußen in der Welt sein mag, es ist mir hier zu eng geworden, und ich muß raus! Doch den meisten Menschen passiert das, wie es scheint, gerade einmal im Leben aus Trieb- und Lebensplanungsgründen, wenn sie aus der einen kleinen Gemeinschaft, in der sie geboren worden und aufgewachsen sind, hinausdrängen, um die andere kleine Gemeinschaft ihrer eigenen Familie zu gründen. Sie wechseln dabei von einem klaustrophobischen Zustand in einen anderen, wobei der Unterschied bloß darin zu liegen scheint, daß sie vorher das tun hatten müssen, was ihre Eltern von ihnen verlangten, während sie jetzt das tun müssen, was andere Leute ihnen anschaffen, um das nötige Geld für die Erhaltung ihrer Familie zu verdienen. Dazwischen liegen vielleicht noch ein paar Jahre als Twen, in der die Leute im Glücksfall schon eine eigene Wohnung haben, aber noch keinen fixen Lebenspartner und sich einigermaßen einsam fühlen.

Aber sind unsere kleinen Zoogemeinschaften, die wir da als Familien und Freundeskreise gründen, nicht ziemlich illusionär? Wir meinen beispielsweise, einen Menschen zu lieben und gründen mit diesem Menschen eine Familie, wir bilden mit diesem Menschen eine kleine Gemeinschaft und ebenso mit den Kindern, die aus dieser Verbindung hervorgehen, weil wir meinen, auch sie lieben zu können; andere Menschen wiederum lieben wir, weil sie unsere Eltern sind und andere, weil wir sie schon sehr lange Zeit kennen. Aber täuschen uns diese Gefühle nicht eigentlich? Ist es denn wirklich „Liebe“ und das Gefühl von Verbundenheit, das unsere kleinen Gemeinschaften definiert oder ist es nicht vielmehr das Gefühl von Verlorenheit und Gefährdetheit, welches uns die Vorstellung von der Gesellschaft da draußen bereitet, das uns dazu bringt, unsere persönlichen Beziehungen anzunehmen und aufrecht zu erhalten, so schlecht und nachteilig sie auch für uns sein mögen. Wäre nicht umgekehrt die „Liebe“, die Jerry bei einem fremden Hund oder bei einem fremden, in einem Park sitzenden und ein Buch lesenden Mann, erreichen könnte, wenn das möglich wäre, eine ehrlichere Liebe als die, die wir in unseren kleinen Zoos zu finden meinen und die doch nur unserer Einsamkeit und Verlorenheit in der Welt entspringt?

Sollte ich jetzt die Geschichte von der Frau erzählen, welche von ihrem Mann geschlagen wird, aber nicht den Mut hat, sich scheiden

zu lassen, weil sie dann vor dem Nichts stehen würde, weil sie Angst hat, vor der Leere, dem Alleinsein und der Gefährdung durch die Gesellschaft in Form von Gaunern und Vergewaltigern oder ganz einfach in der Gestalt, finanziell mittellos und ohne Wohnung und Arbeit dazustehen? Ohne ihre kleine Gemeinschaft, die die Familie für sie bildet, wäre sie allein – aber ist sie nicht *mit* ihrer Gemeinschaft, mit dem Mann, mit dem sie täglich streiten muß und den Kindern, die für ihre Bedürfnisse kein Verständnis haben, ebenso allein? Aber die Entscheidung ist nicht leicht: vielleicht sollte man also wirklich die eigene Familie besser lieben, weil einem im Grunde auch gar nichts anderes übrigbleibt, als sie zu lieben und die heile Welt in diese kleine Gemeinschaft hinein zu projizieren, weil die heile Welt jedenfalls draußen auch nicht ist.

Wie immer man sich entscheidet, wie mit der eigenen Familie und den „persönlichen Beziehungen“ umgegangen werden sollte, es ist für diese Entscheidung jedenfalls interessant zu sehen, daß sich unser Bedürfnis nach Geselligkeit, unser Bedürfnis nach Gemeinschaft und gemeinsamem Leben mit anderen Menschen auf keine unbeschriebene Tafel zeichnet, daß es kein bloß positives, freies Bedürfnis ist, gleichsam wie eine Kraft, die überfließt und sich von uns auf unsere Nebenmenschen ausdehnt oder auch wie die Vorstellung, daß wir in unserem Leben nicht genug mit uns selbst haben, unser Leben quasi größer ist als wir selber, und wir daher den Drang verspüren, andere Menschen an diesem unserem Leben teilhaben zu lassen, dieses unser Leben mit ihnen zu teilen. Vielmehr ist da eine gewaltige Portion Not und Unvermögen in unseren Bedürfnissen nach Gemeinschaft, es ist darin mehr Angst vor dem Menschen als Vertrauen zum Menschen, mehr Horror vor dem Alleinsein als Wunsch nach Geselligkeit, mit einem Wort, es ist darin mehr Gesellschaft als negativer Inhalt, also mehr Gesellschaft als Flucht vor der Gesellschaft in die Gemeinschaft der Unserigen, als da positives Bedürfnis nach Gemeinschaft und Kameradschaft ist.

Es ist in unseren persönlichen Beziehungen, so ließe sich die Zoo Story auch interpretieren, mehr Bedürfnis nach Zoo, nach Gitterstäben, welche die Raubtiere voneinander trennen, als nach „Begegnung“ (im Sinne von Martin Buber). Denn in der *Zoo Story* finden ja doch zwei wirkliche Begegnungen statt: jene von Jerry und dem Hund und jene von Jerry mit Peter, die sich allerdings als lebensgefährlich für die sich Begegnenden erweisen. Zuerst stirbt der Hund beinahe, und

am Ende stirbt Jerry wirklich durch die Hand von Peter. Trotzdem wäre es ohne diese Tragödien zu gar keiner Begegnung gekommen: Peter wird dieses Erlebnis mit Sicherheit sein ganzes Leben lang nicht mehr vergessen! Es ist der verrückte Jerry, der nach diesen Begegnungen sucht, wie ein Irre gewissermaßen, denn die Normalen, Peter und der Hund, verteidigen nur jeweils ihr Revier – bei ihnen scheint es kein Bedürfnis nach Begegnung, nach Kennenlernen, nach einer Ausweitung ihrer kleinen Lebenswelt zu geben. Nur der Outcast, der, der allein ist, weil er alle Gemeinschaften hinter sich gelassen hat oder aus allen hinausgeworfen worden ist, der, der wahrlich in Gesellschaft lebt, das ist: in der Einsamkeit der Gesellschaft, in einem großen Mietshaus ohne Kontakt zu den Nachbarn, für welches als eindringlichstes Symbol jene Person steht, die Jerry noch nie gesehen hat, die er aber immer weinen hört, wenn er an ihrer Tür vorbeigeht, nur dieser Außenseiter also hat noch Bedürfnis nach Geselligkeit. Die anderen haben ihre Zoos. Sie haben ihre „Seiten“, stehen innerhalb dieser Seiten. Der Außenseiter hingegen ist von jeder „Seite“, von jeder der oft in Konflikt stehenden Einheiten, Spielgruppen oder Mannschaften ausgeschlossen. Von der Außenposition kann der Outcast sehen, wie die Gemeinschaften die Gesellschaft *befestigen*. Indem die Menschen ihrem Drang nach Geselligkeit folgen, indem sie in Gemeinschaften drängen, wo sie anderen Menschen intensiv begegnen können, machen sie die Begegnungen gerade unmöglich. Das sieht der Außenseiter, weil er in keine dieser Gemeinschaften hineinkann. Es sind das auch regelrechte Gesellschafts-Gemeinschaften, also Versuche der Vergemeinschaftung, deren eigentlicher Impuls nur ihre Reaktion auf das Gesellschaftliche ist. Was sie versuchen, ist, den Menschen zu erreichen, sie wollen zu dem Menschen auf der Straße, dem man nicht trauen kann, weil man ihn nicht kennt, langsam Vertrauen aufbauen, ihn langsam in die Gemeinschaft integrieren, bis er schließlich so weit ist, daß man ihm „begegnen“ kann. Was man dadurch erreicht, ist aber gerade, die „Begegnung“ zwischen Menschen unmöglich zu machen, denn diese setzt immer günstige Bedingungen, einen Glücksfall voraus. „Begegnung“ funktioniert oder sie funktioniert auch nicht, aber man kann sie nicht erzwingen. Mit unseren Gemeinschaftsversuchen scheinen wir „Begegnungen“ erzwingen zu wollen. In hilfloser Wut scheinen wir dieses Bedürfnis nach „Begegnung“ in den Griff bekommen zu wollen, indem wir unbelehrbar bleiben gegen-

über den wahren Funktionsbedingungen von Begegnungen, die da sind, (wenn das wahr ist, das heißt, wenn die Welt doch nicht ganz absurd ist), daß „Begegnungen“ sich aus dem Staub machen, wenn wir versuchen, sie in den Griff zu bekommen.

Folgende interessante Passage zum Thema „Begegnung“ stammt von Norbert M. Samuelson:

Betrachten Sie ein anderes, etwas persönlicheres Beispiel. Als ich Hilleldirektor war, gab es Studenten, die als Gegenstück zu Vorlesungen, Konzerte und dergleichen gesellige Treffen wünschten. Diese rein geselligen Treffen funktionierten niemals, während die anderen Aktivitäten in der Regel einen gewissen Grad an sozialem Erfolg hatten, nämlich daß man sich traf. Warum scheiterte das gesellige Beisammensein? Wenn man jemanden bei einem Konzert trifft, dann besteht zumindest die Möglichkeit, daß beide dort wegen des Konzerts sind, immerhin ein achtbares Ziel. Außerdem können Sie und die andere Person, die Sie dort treffen, etwas gemeinsam haben, vielleicht lieben Sie ja diese Art von Programm. Es kann sich herausstellen, daß Ihr Treffen, das kein direktes Ziel beim Konzertbesuch war, wichtiger für Sie war als das Konzert selbst. Deshalb kann sich aufgrund dessen, was sich sozial abspielt, selbst ein jammervolles Konzert als ein wunderbarer Abend erweisen.

Man mag einwenden: Wenn der wirkliche Zweck war, jemanden zu treffen, wozu dann der ganze Aufwand, überhaupt erst ins Konzert zu gehen? Die Antwort ist, daß das Programm unter diesen Umständen kein Erfolg sein würde. Der andere würde da sein, um jemanden zu treffen. Und da es keinen anderen Grund gibt, da zu sein, würden Sie aus demselben Grund da sein. Nun wird es dem anderen sicher in den Sinn kommen zu fragen: „Was stimmt bei dir nicht, daß du irgendwohin gehst, um Leute zu treffen?“, und dasselbe wird Ihnen mit dem anderen passieren. Wenn Sie irgendwohin gehen, einzig und allein, um jemanden zu treffen, muß mit Ihnen und ihm irgend etwas nicht stimmen. Ähnlich, als Bars für Singles noch nicht dazu dienten, um jemanden zu treffen, sondern um etwas zu trinken, konnten sich Leute an den Bars treffen. Als es zur erklärten Absicht wurde, in die Bar zu gehen, um sich zu treffen, verloren Bars ihre Eignung als Orte, um sich zu treffen, weil niemand die Art von Leuten treffen wollte, die in Bars gehen, um jemanden zu treffen.

Letztlich ist der Grund, warum Bars für Singles und rein gesellschaftliche Zusammenkünfte nicht funktionieren, daß eine persönliche Be-

gegnung kein Ziel sein kann; eine solche Begegnung findet nur statt, wenn die Begegnung nicht das Ziel ist. Es gibt bestimmte Ziele, die nur erreicht werden können, wenn das Ziel nicht als Ziel präsent ist, und die Begegnung ist eins davon. Vielleicht findet eine Begegnung auch dann nicht statt, wenn die Begegnung nicht das Ziel ist. Es gibt keine Möglichkeit, eine Begegnung zu garantieren. Aber sobald sie einmal zum Ziel gemacht worden ist, ist eine Nichtbegegnung praktisch garantiert. Aber wenn man sie nicht zum Ziel macht, gibt es keine Möglichkeit, sicher zu sein, daß sie stattfindet, was bedeutet, daß die Begegnung die Art von Ding ist, deren man niemals sicher sein kann.

Der Versuch, das zu kontrollieren, was nicht kontrolliert werden kann, ist immer vom Scheitern bedroht. Betrachten Sie zum Beispiel einen Ehemann und seine Frau beim Frühstück, die beide schweigen, während der Ehemann die Zeitung liest. Die Frau garantiert, daß es zu keiner Konversation kommen wird, wenn sie sagt: „Warum redest du nicht mit mir?“ Wenn es das Ziel des Sprechens ist zu sprechen, dann wird es kein Gespräch geben. Es ist vergeblich zu sagen: „Laß uns miteinander reden.“ Was man statt dessen tut, ist reden, was vielleicht funktioniert, wenn man etwas zu sagen hat; aber es wird nicht funktionieren, wenn man etwas nur sagt, um zu reden.¹³⁵

Das Beispiel der beiden Eheleute beim Frühstück ist erläuternd für jenen Gemeinschaftsversuch, den die Familie darstellt. Wie ich gesagt habe, kommt es ja zu solchen Gemeinschaftsversuchen, weil die Menschen auf der Suche nach „Begegnung“, auf der Suche nach „Liebe“, auch nach jener Liebe, die Jerry offenbar im Sinn hat, sind. Diese Gemeinschaftsversuche scheinen nun allerdings auf der Basis völlig irriger Annahmen zu bestehen. Denn ebenso verständlich wie das Entstehen von Familie ist das Lesen der Zeitung durch den Ehemann, weil man eben schon jahrelang tagtäglich zusammen ist, und dann muß es innerhalb dieser Beziehung mit der Zeit eben auch möglich sein, soviel Freiraum zu bekommen, daß man die Zeitung lesen kann, auch wenn und während der andere Partner da ist. Ebenso verständlich wie das Lesen der Zeitung durch den Ehemann ist das Bedürfnis der Ehefrau nach Kommunikation. Wenn sie allein und schweigend ein Leben lang hätte frühstücken wollen, hätte sie ja nicht zu heiraten

¹³⁵Norbert M. Samuelson, *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1995. S. 225-226.

brauchen. Und drittens ist verständlich, was Samuelson hier ungerechtfertigterweise nicht erwähnt, daß die Ehefrau gerade mit den Worten: „Warum redest Du nicht mit mir?“ an ihren Mann herantritt. Sie bezieht sich damit auf den gemeinsam eingegangenen Bund. Schließlich ist die Ehe eine Gemeinschaft, auf der außen mit großen Lettern draufgeschrieben steht: „Wenn Du einsam bist in Deinem Leben, dann komm hier herein und Du wirst es fortan nie mehr sein! (Und ansonsten wirst Du eine alte, verbitterte Jungfer werden.)“ Wenn die Ehefrau am Frühstückstisch nun feststellen muß, daß sie sich einsam fühlt und ihr Bedürfnis nach Kommunikation unerfüllt bleibt, so hat offenbar die Institution der Ehe nicht das gehalten, was sie versprochen hat – und es ist von daher sehr naheliegend, die gemeinsame Ehe mit den Worten „Warum redest Du nicht mit mir?“ an ihre nicht eingehaltenen Versprechungen zu erinnern. Die Ehefrau erinnert ihren Lebenspartner damit an eine Zeit, in der es noch selbstverständlich war, die gemeinsam verbrachten Stunden mit Kommunikation zu füllen, in der die Gemeinschaft also noch in Ordnung war. Die Frage „Warum redest Du nicht mit mir?“ ist also viel weniger Ausdruck der Lust seitens der Frau, ein Gespräch mit ihrem Mann beginnen zu wollen, als Samuelson glaubt (in dem Fall hätte sie wahrscheinlich wirklich ganz einfach irgendwas gesagt in der Hoffnung, daß irgendeine Antwort zurückkommt), sondern ein Ausdruck der Klage und Wehmut darüber, daß diese Selbstverständlichkeit des Gemeinsam-Seins offenbar unwiederbringlich verlorengegangen ist: Ihr Mann redet nicht mehr mit ihr einfach nur aus dem Grund, weil sie gerade da ist. Dieser Grund reicht nicht mehr aus. Eigentlich ist damit schon die Ehe „nicht mehr in Ordnung“, sie erfüllt bereits nicht mehr, was sie verspricht. Es ist diese Situation zwischen dem Ehemann und der Ehefrau, die schweigend am Frühstückstisch sitzen, eine so alltägliche, daß wir ihre ganze Bedeutung vor uns verleugnen, denn sie ist so häufig und so unausweichlich im Leben, daß es keinen anderen Weg gibt, als irgendwie „mit ihr zu leben“. Wir würden aus diesem Grund auch eher dumme Witze machen als uns selbst gegenüber ehrlich über eine solche Situation und die damit verbundenen Gefühle nachzudenken. Dennoch ist hier bereits etwas Definitives passiert: Die intensive „Begegnung“ ist ein für allemal vorbei. Die Ehe, diese kleine Gemeinschaft, ist nicht mehr in Ordnung; sie hält nicht mehr, was sie verspricht. Die Einsamkeit in der „persönlichen Beziehung“ ist bereits wieder die gleiche

wie die Einsamkeit außerhalb ihrer. Die Frage „Warum redest Du nicht mit mir?“ ist darum eigentlich nur mehr ein Armutszeugnis. Die Beziehung ist damit vielleicht nicht gescheitert, sondern einfach zu Ende gegangen, ausgelaufen, aber was nun beginnt, ist der sogenannte „Ehealltag“, es ist das das Ausharren in einer Beziehung und einem Lebensumfeld, welches jene emotionalen Erfordernisse und jene Ansprüche, die man im Hinblick auf ein sinnvolles Leben daran gehängt hatte, eigentlich nicht mehr erfüllen. Man verbleibt trotzdem in der Beziehung, weil man sonst nichts hat. Der Sinn des eigenen Zoos ist einem abhanden gekommen; trotzdem bleibt man innerhalb der Gitterstäbe, die man sich einmal aufgebaut hat, weil man sich dort eingelebt hat. Die Ehefrau wird sich auch daran gewöhnen, daß ihr Mann am Frühstückstisch nicht mehr mit ihr redet. Man gewöhnt sich an fast alles, auch, natürlich, weil man sich ja gar kein anderes Leben vorstellen kann als das, das man in diesem eigenen kleinen Zoo führt.

Es ist von daher anzunehmen, daß Peter vielleicht gar nicht weniger einsam ist als Jerry – und vielleicht ist er sogar aus dem Grund in den Park gekommen, weil ihn zu Hause seine Frau fortwährend mit der Frage „Warum redest Du nicht mit mir?“ nervt und vom Bücherlesen abhält. Aber Peter ist im Gegensatz zu Jerry ein Zootier, eines jener Tiere, die an die Gefangenschaft gewöhnt worden sind, was sich darin äußert, daß er „draußen“, das heißt außerhalb seines kleinen Familienzoos gar nicht mehr nach „Begegnungen“ sucht: er hat, wie die meisten Menschen, die Hoffnung verloren, in der Gesellschaft „Begegnungen“ erleben zu können, und er hat gemeinsam mit dieser Hoffnung auch diesen Gedanken, diese Idee überhaupt aufzugeben. Peters Welt reicht – auch wenn er Time-Magazine liest, welches ihm Neuigkeiten aus der ganzen Welt bringt – in Wirklichkeit gar nicht mehr weiter als bis zu den Gitterstäben seines kleinen Zoos. Und hierin liegt auch der Grund, warum er seine Bank verteidigen muß: es geht gar nicht um die Bank, es geht um Peters Lebensbereich, um sein Revier. Dieses ist ohnehin schon so klein, daß es mühsam ist, in ihm weiterzuleben. Er kann es sich nun nicht leisten, eine noch weitere Einschränkung seines Lebensbereichs hinzunehmen.

Trotzdem muß Peter das, was Jerry sucht, nämlich eine „Begegnung“ mit einem Unbekannten in einem Park, noch absurder scheinen als seine eigene Lebensweise in seinem kleinen Zoo. Denn er hat diese Lebensweise und das damit verbundene Weltbild bereits soweit

für sich akzeptiert und bis in die innersten Fasern seines Lebens aufgesogen, daß er einfach davon ausgehen muß, daß ein jeder Mensch in seinem kleinen Zoo lebt und dort seine eigentlich menschliche Verwirklichung sucht und deshalb Menschen, die außerhalb ihrer Zoos suchen, zweifelhafte Menschen sein müssen. Oder auch, wie Samuelson sich ausgedrückt hat: „niemand will die Art von Leuten treffen, die in Bars gehen, um jemanden zu treffen“. Mich würde es sehr wundern, wenn nicht genau das die Einstellung in den Individuen ist, die die Gesellschaft, in der wir leben, genau in der Form und der Organisiertheit, wie wir sie jetzt vor uns haben, befestigt und dem Dasein in ihr, der Art wie Menschen einander unter gesellschaftlichen Bedingungen begegnen, ihren unabänderlichen und charakteristischen Ausdruck gibt. Jerry ist der, der dieses Leben in der Gesellschaft führt, welches Peter, gemeinsam mit vielen, vielen anderen Menschen durch den Aufbau der kleinen Zoos für ihn erzeugt. Jerrys Leben ist das Spiegelbild zu Peters Leben. Die kleine Zoogemeinschaft ist die Innenseite, deren Außenseite die Gesellschaft ist; sie ist die Innenseite, auf deren Außenseite jemand „Außenseiter“ sein kann. Die kleinen Zoos gehören deshalb wesentlich mit zu dem großen Zoo, welcher die Gesellschaft ist – obwohl sie im Grunde immer wieder gebaut werden, um dieser großen Gesellschaft wilder Tiere zu entkommen. Es ist das Erleben dieser gesellschaftlichen Organisiertheit von Einsamkeit und Ausgeschlossenheit, welche Jerry zu überwinden versucht. Er, Jerry, *bricht gesellschaftliche Regeln*, indem er fremde Männer in Parks anspricht und „Begegnungen“ in Bereichen außerhalb der kleinen Zoos sucht, wo die Gesellschaft gar keine „Begegnungen“ vorgesehen hat und schließlich sucht er „Liebe“ gar bei Hunden, weil er vermeint, die Menschen nicht verstehen zu können. Peter ist hingegen einer, der zu jenen gehört, die genau diese Gesellschaft mit aufbauen, in welcher Jerry, der seinem Bedürfnis nach Geselligkeit folgt, notwendig ein Außenseiter werden muß. Es geschähe ihm also recht, wenn er sich ebenso einsam fühlt wie Jerry oder ebenso einsam wie die Ehefrau, deren Ehemann am Frühstückstisch die Zeitung liest.

Es kommt also zu einer „Begegnung“ in diesem Theaterstück, aber es wird doch eine sehr pessimistische Sichtweise auf die Möglichkeit von Kommunikation und Verständigung zwischen Individuen gezeigt. So gibt es als Resultat von Jerrys Geschichte mit dem Hund *keine* weitere Kommunikation zwischen Hund und Jerry, keine Freundschaft,

sondern einen Respektabstand, man weiß, daß man einander zu gefährlich ist, so gefährlich, daß man imstande ist, den anderen zu töten. Aus diesem beiderseitigen Wissen entsteht die Sicherheit, mit der Jerry von nun an den freien Weg nach oben in seine Wohnung antreten kann. Der Hund läßt ihn von nun an in Ruhe, ganz ebenso wie die Tiere im Zoo, die durch Gitterstäbe voneinander getrennt sind, einander in Ruhe lassen – oder auch wie Menschen in öffentlichen Räumen (in Parks, zum Beispiel) einander gewöhnlich in Ruhe lassen. Würde Jerry nach Peters Stich wieder gesund werden, was würde sich für eine Beziehung zwischen den beiden entwickeln? Wahrscheinlich gar keine. Für Peter würde dieser Jerry niemals seine Charakteristik von Gefährlichkeit und Unberechenbarkeit verlieren; Jerry, seinerseits, kann nicht wirklich erwarten, in seinem Annäherungsversuch an Peter, in seinem „act of love“, von Peter besser verstanden worden zu sein als von dem Hund. „And what is gained is a loss.“ Es kehren alle wieder zurück in ihre eigenen kleinen Zoos, und so *verfestigt* sich auch wieder jener große Zoo, den wir Gesellschaft nennen. Genaugenommen konnte es nämlich zu diesen beiden Begegnungen, die Jerry initiiert hat, ja nur dadurch kommen, indem Jerry gesellschaftliche Regeln brach: Man spricht einen Mann, der im Park auf einer Bank sitzt nicht an! Da gibt es gesellschaftliche Gitterstäbe, die uns vor solch gefährlichen Begegnungen schützen, wenn wir in den Park gehen und auf einer Bank unsere Sonntagsruhe haben wollen. Ja es scheint überhaupt der Zweck von Gesellschaft zu sein, Begegnungen zwischen Menschen zu verhindern. Das Resultat davon ist, daß die Welt des Einzelmenschen auf die Größe seines kleinen Zoos zusammenschmelzen muß. Die Welt wird durch die Gesellschaft sehr klein. Man muß sich in der eigenen Familie, im eigenen kleinen Umkreis verwirklichen; außerhalb sucht man nicht einmal. Peter scheint nicht darunter zu leiden; ebenso verhält es sich anscheinend mit dem Großteil der Menschen. Vielleicht haben sie gar keinen Sinn für das, was ich hier meine? Ich will ja auch nur sagen: Wenn man die Größe der Welt, die Ausgestrecktheit unseres Planeten wahrnimmt und trotzdem immer nur zu Hause bleibt, so ist das ungefähr so, wie wenn man in einem großen Herrschaftshaus wohnt, aber sich immer nur im Besenkammerl aufhält und dieses nie verläßt. Wir Menschen leben aber so und halten das für realistisch und naturgegeben, dabei ist es doch ziemlich eigenartig.

Das Problem auf den Straßen und in den Parks, das sind die *Fremden*. Kommt ein Bekannter vorbei, und wäre es selbst ein sehr ungeliebter, so fühlte man sich ohnehin sofort dazu veranlaßt zu nicken und zu winken, den Näherkommenden freundlich lachend zu grüßen und ihn schließlich in einem kurzen Gespräch danach zu fragen, wie es ihm denn geht, obwohl einen das in den meisten Fällen eigentlich gerade nicht interessiert. Sogenannte „Bekannte“ haben eine Schleuse passiert, sie sind von der großen Welt heraus und in unsere kleine Welt hereingetreten. Wenn es sich nun um unliebsame Bekannte handelt, so versuchen wir, sie am Rand unseres Lebensbereiches zu halten, beispielsweise indem wir sie niemals zu kontaktieren pflegen und uns ärgern, wenn wir ihnen trotzdem einmal begegnen. Aber es muß ja auch solche Menschen geben. Immerhin ist nichts passiert, solange die eigene kleine Zoo-Welt nicht dadurch gefährdet ist. Man muß sich das so denken: Es wäre unvorstellbar, wenn uns auf der Straße, auf öffentlichen Plätzen ein jeder anspräche, aus purem Kommunikationsdrang und einfach um uns irgendetwas zu erzählen. Kleindörfler kennen dieses Problem ja: sie müssen oft auf dem Weg von ihrem Haus bis zur Trafik fünf verschiedene kleine Gespräche absolvieren, weil in kleinen Dörfern ein jeder mit einem jeden redet. Die Dörfler fühlen sich sogar gezwungen, jene Menschen zu grüßen und ihnen ein paar nette Worte hinzuwerfen, die sie eigentlich nicht mögen¹³⁶ – und das nur, weil so ein Dorf eben eine größere Gemein-

¹³⁶ ...oder eben jemanden, den sie gar nicht kennen. Herbert Warnung, mein Philosophieprofessor am Gymnasium in Horn benannte das das „Phänomen der Pulkauer Heide“. Dieses Phänomen besagt folgendes: Die Pulkauer Heide ist flach, sodaß man, wenn man dort spazierengeht und einem jemand entgegenkommt, diesen Menschen schon am Horizont als kleinen Punkt auftauchen und dann langsam immer größer werden sieht. Man ist sich also schon eine halbe Stunde lang bewußt, daß einem da jemand entgegenkommt, bevor dieser Mensch auf Grußdistanz ist. Grüße ich ihn nun oder grüße ich ihn nicht? Landmenschen ist es speziell in dieser Situation unmöglich, nicht zu grüßen. Es mag sein, daß sie nur ein scheues Nicken oder ein verstümmeltes „S’Gott“ hervorbringen, denn es ist doch peinlich, einen Fremden zu grüßen. Noch peinlicher aber ist es, einen anderen Menschen nicht zu grüßen. Das schafft nur der Wiener. Der Wiener, wenn er mir auf der Pulkauer Heide entgegenkommt, schaut weg! So kommt man gar nicht in die Gefahr, grüßen zu müssen. Der Wiener ist als ein Großstadtmensch zu einem solchen Verhalten fähig, weil er mehr vergesellschaftet

schaft ist, welche aufrechterhalten werden will. Man will ja schließlich nicht, daß ansonsten die anderen schlecht über einen reden: „Der X grüßt nicht einmal, wenn er an einem vorbeigeht!“

Zygmunt Bauman beschreibt das Problem mit dem Fremden in *Moderne und Ambivalenz* zwar mit einem anderen Schwerpunkt, aber doch in sehr treffender Weise:

Man trifft Freunde auf dem anderen Ende der eigenen Verantwortlichkeit. Man trifft Feinde (wenn überhaupt) an der Spitze des Schwerkes. Es gibt keine klare Regel dafür, wie man Fremden begegnet. Der Verkehr mit Fremden ist immer eine Inkongruenz. Sie steht für die Unvereinbarkeit der Regeln, die der verworrene Status des Fremden beschwört. Am besten ist es, Fremde überhaupt nicht zu treffen. Wenn man aber nicht wirklich den Ort meiden kann, den sie einnehmen oder teilen, ist die nächstbeste Lösung ein Treffen, das nicht wirklich ein Treffen ist, ein Treffen, das so tut, als sei es keins, eine Vergegnung (um Bubers Ausdruck zu verwenden, Vergegnung im Unterschied zu Begegnung). Die Kunst der Vergegnung ist zuerst und vor allem eine Anzahl von Techniken, die dazu dienen, die Beziehung zu dem Anderen zu entmoralisieren. Ihre Gesamtwirkung ist die Negation des Fremden als moralisches Objekt und als moralisches Subjekt. Oder eher der Ausschluß aus solchen Situationen, die dem Fremden moralische Signifikanz zubilligen. Dies ist freilich ein armseliger Ersatz für die ideale Bedingung, die vielleicht überhaupt verloren, auf jeden Fall aber jetzt unerreichbar ist. Eine Situation, in der die Opposition zwischen Freunden und Feinden überhaupt nicht in Frage gestellt wird und infolgedessen die Integrität der Lebenswelt mit den einfachen semantischen und Bedeutungsdichotomien, die von Gemeinschaftsmitgliedern ganz selbstverständlich gehandhabt werden, erhalten bleiben kann.¹³⁷

Baumans Diskurs läuft, im Unterschied zu dem meinen, vor einem politischen Hintergrund. Es handelt sich um eine Kritik des Nationalstaates. Ich führe hingegen einen primär *ethischen Diskurs*. Ich möchte

ist als der Landmensch. Den Landmenschen hindert sein gemeinschaftlich aufgebautes Leben daran, derart asoziale Zeichen zu setzen. Der Stadtmensch dagegen ist die Gesellschaft gewohnt. Das heißt: Du gehst mich nichts an! Und ich gehe Dich auch nichts an!

¹³⁷Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Junius, Hamburg 1992. S. 85.

das erwähnen, weil es besonders unter Studenten und jungen Intellektuellen viele gibt, für die eine jede Aussage, eine jede kleine Handlung oder Geste einen Ausdruck politischer Einstellungen darstellt, ja letztlich selber Politik ist. Diese Vorstellung von Politik stammt, wenn ich mich nicht irre, von Foucault. Für solche Menschen ist eine jede Bemerkung in einem Gespräch bereits eine politische Ideologie – und sie wird auch so behandelt. Das heißt, wenn sie ihnen nicht paßt, dann springen sie einem an die Kehle. Daß jede Aussage Politik ist, ist ihre Rechtfertigung für diese Verhaltensweise. Ich kann mir gar nicht vorstellen, wie man zu solchen Anschauungen kommt? Es ist, als wären sich diese Menschen, und ich habe während meinem Studium viele von dieser Sorte kennengelernt, einer besonderen Wichtigkeit ihrer Person und einer Bedeutung und Reichweite ihrer Handlungen bewußt, für die mir jedes Verständnis fehlt: alles, was man tut ist von allergrößter Bedeutung für das Ganze. Jede kleine Handlung verändert alles. Wenn ich sage, daß ich hier einen ethischen Diskurs führe, dann bedeutet das vor allem, daß ich mir dessen bewußt bin, daß so ziemlich alles, was ich tun kann, fast überhaupt keine Auswirkung auf das Ganze der Gesellschaft haben wird. Es wird vielleicht Auswirkungen auf meine kleinere Umwelt haben, vor allem aber hat das, was ich tue, Rückwirkungen auf mich selbst. Für diese Rückwirkungen interessiere ich mich primär, nicht dafür wie man die Welt verändert – deshalb handelt es sich hier um einen ethischen Diskurs. Ich bin, um diese Bemerkung zu vervollständigen, sogar von einer speziellen Verständnislosigkeit gegenüber dem Politischen geprägt. Für mich ist das Politische ein bestimmter gesellschaftlicher Bereich, in welchem eine gewisse Sorte von Menschen, die Politiker, einander einen Kampf liefern, der nach bestimmten Regeln abläuft, je nachdem, ob es sich mehr um eine Demokratie oder eine andere Staatsform handelt. Das Volk ist als Wähler in diesem Spiel miteingeschlossen, aber vom eigentlichen Geschehen, von den eigentlichen Inhalten und deren Umsetzung ist es ausgeschlossen. Ich glaube daher nicht, daß der menschliche Lebensbereich vom Politischen geprägt ist. Wer sich tatsächlich politisch engagieren will, soll Politiker werden, er mag sich einer Partei anschließen und dort die Karriereleiter hinaufklettern. Er wird dann schon sehen, ob man ihn überhaupt etwas verändern läßt. Ich habe aber meine Zweifel, daß ein für das gesellschaftliche Klima sensibler junger Weltveränderer diesen Weg versuchen sollte. Die

Politik ist das tiefste, größte, ja fast vormenschliche Anspruchsniveau menschlichen Zusammenlebens. Es ist das Reich der Notwendigkeit, nicht das der Freiheit. In der Politik wird immer noch (und auch in Zukunft immer weiter) zuerst und zuletzt die Verwaltung der staatlichen Gewalt verhandelt. In bezug auf diese wird um Einflusssphären gekämpft – und der geschickteste Machtmensch wird gewinnen. Ein junger sensibler Weltveränderer ist in diesem Bereich also schon durch die dort herrschenden Spielregeln zum Verlierer vorbestimmt. Oder aber er wird hart, lernt seine Lektion und schafft es bis zur Spitze; aber in dem Fall wird sich wohl herausstellen, daß er viele Dinge, die er gern verändern würde, in der Politik nicht verändern kann, denn dort kann man nur sehr grobe Hölzer bewegen und keine gesellschaftlichen Feineinstellungen vornehmen.

Was aber den Bereich der Haltungen, Weltbilder und Lebensvorstellungen der Menschen betrifft, diesen Bereich beanspruche ich für meinen ethischen Diskurs. Vielleicht überzeugt das, was ich erzähle den/die einen/e oder anderen/e. Das wäre aber auch seine/ihre Sache. Was ich hier vor allem versuche, ist, *mich selbst* zu überzeugen. Deshalb ist das keine Ideologie, was ich hier vorbringe und will auch nicht so behandelt werden.

Aber auch im politischen Bereich gehört es natürlich zum täglichen Brot, mit den Vorstellungen und Einstellungen der Menschen umzugehen und sie auf eine Weise zu beeinflussen, sodaß sie dann die Partei wählen, deren Politiker man selber ist – und eine von den Einstellungen der Menschen, die die größte Bedeutung sowohl für die Politik als auch für den Lebensaufbau des Einzelmenschen und so auch für die Vergesellschaftung der Menschen ganz allgemein hat, ist jene Haltung, die man dem Fremden gegenüber einnimmt.

Bauman hat das Problem der Vergesellschaftung in der Dichotomie von Freund und Feind mit dem eingeschlossenen/ausgeschlossenen Dritten, dem Fremden, gefaßt. Wahrscheinlich funktioniert Vergesellschaftung ja tatsächlich so. Nur daß die umfassende Einheit der Gemeinschaft, über die Bauman spricht, eine andere ist als bei mir: ihm geht es um den Nationalstaat, während ich bis jetzt über die Gemeinschaftsbildung Familie gesprochen habe. Aber vom Formalen her, also von der bloßen Dynamik der Konzepte her, dreht es sich um dieselbe Sache: Sobald ich eine Gemeinschaft konstituiere, also etwas als Gemeinschaft auffasse, teilt sich mir die Welt in zwei Gruppen, in Freun-

de, das sind alle Menschen, die zur Gemeinschaft gehören, und in Feinde, das sind alle übrigen. Mit dem Feind muß nicht unbedingt ein Kampf ausbrechen, der Feind kann sich auch auf Distanz halten, indem er in seinem eigenen Gebiet bleibt und mir nicht begegnet. Der Feind steht außerhalb. Sobald er mir aber begegnet, wird es Kampf geben. Dieses Konzept ist einfach, wir können mit ihm leben. Das einzig Dumme ist nur, daß wir innerhalb dieses Konzepts nicht mit dem Fremden umgehen können, weil er darin gar nicht vorkommt. Der Fremde ist noch kein Freund, weshalb er sofort einmal in die Menge der Feinde fällt (schließlich ist dieses Konzept vom Blickpunkt der Staats-Gemeinschaft aus gedacht), aber genaugenommen berauben wir uns dadurch einer positiven Möglichkeit, denn der Fremde ist eigentlich auch noch kein Feind, er hat uns noch keine Gegnerschaft erklärt und es wäre durchaus möglich, daß er unser bester Freund werden könnte. Bislang besteht aber kein Bedürfnis ihm gegenüber, weder nach Freundschaft, noch nach bloßem Kennenlernen, es wird also keine Annäherung stattfinden – woraus sich das Problem ergibt: Wie soll man dem Fremden begegnen?

Bei Freunden und Feinden weiß man ja, wie man ihnen begegnet. Bei Freunden und Feinden weiß man umgekehrt auch ihre Gesten als freundliche oder feindliche zu deuten. Man kennt sich aus. Beim Fremden hingegen weiß man es nicht, er tut etwas, und man fühlt sich bedroht, dabei war es vielleicht gar nicht böse gemeint. Was tut man also: Man hält Distanz; man versucht, einander nicht zu begegnen, selbst dann, wenn man einander begegnet. Das ist *die gesellschaftliche Vergegnung*, in der wir uns auf der Straße, in den Lokalen und an anderen öffentlichen Orten üben. Wir begegnen einander nicht, wir sind ja alle Fremde füreinander, wir gehen aneinander vorbei, wir geben einander keinerlei Anlaß zu einer Verhaltensweise, die wir dann als Aggression interpretieren müßten und worauf wir zu jenen Mitteln greifen müßten, die wir Feinden gegenüber anwenden.

Das macht Kommunikation und Austausch zwischen den Menschen höchst unwahrscheinlich.

Freundschaft durch den Staat

Natürlich spricht Bauman von etwas ganz anderem als ich. Bauman spricht von demjenigen Fremden auf der Straße, dem man seine Fremdheit schon ansieht, der nicht einfach fremd ist, weil man ihn nicht mit Namen kennt und nicht weiß, welche Hobbys er hat; vielmehr unterscheidet sich dieser Mensch in seiner Körperlichkeit und Kleidung offensichtlich sehr vom Rest der Straßenbevölkerung, er gehört einem anderen „Volk“ an, er spricht vielleicht zusätzlich noch eine fremde Sprache und ist Anhänger einer anderen Religion. Ein solcher Mensch macht auch in unserem Land der Politik große Probleme. Das kennen wir von der täglichen Berichterstattung durch die Medien. Mir aber ist der Unterschied zwischen diesem Fremden, der eine andere Hautfarbe, Kleidung und Religion hat als ich und nur ein paar Brocken schlechtes Deutsch spricht und dem anderen Fremden, der zwar mein Landsmann ist, mich aber genauso wenig angeht, nicht einsichtig.

Der Staat ist tatsächlich eine Art Gemeinschaftsbildung, die im Sinne hat, alle Freunde auf einem bestimmten Flecken Erde zusammenzubringen. Alle Feinde bleiben draußen. Und die Fremden, die herinnen sind, sind ein Problem. Mit ihnen fertig zu werden, scheint die eigentliche Aufgabe des Nationalstaates zu sein. Ich frage mich aber, wie real diese Gemeinschaftsbildung, die der Nationalstaat leistet, überhaupt ist? Ist da wirklich eine Gemeinschaft, wo ein Staat ist? Gibt es die Staatsgemeinschaft oder besteht sie nur aus bloßer „offizieller“ Propaganda? Und wenn es die Staatsgemeinschaft gibt, von welcher Art ist diese Gemeinschaft? Was ist das überhaupt für ein Gebilde?

Meiner Erfahrung nach verhalten sich die Menschen dem Nationalstaat gegenüber sehr ambivalent: einerseits stellt er für sie tatsächlich eine Gemeinschaft von so großem Wert dar, daß sie bereit sind, „für das Vaterland zu sterben“. Andererseits halten sie durchaus nicht alle ihre Mitbürger für gute Freunde und sind ihnen gegenüber ebenso mißtrauisch wie gegenüber Fremden. Wie geht das zusammen? Der Nationalstaat ist also trotz allem unbestreitbar der Versuch einer

Gemeinschaftsbildung – und nicht einfach eine Gesellschaft. Zygmunt Bauman beschreibt sein Wesen folgendermaßen:

Wie alle anderen auf Selbsterhaltung bedachten sozialen Gruppierungen, seien sie vergangen oder zukünftig, territorial oder nicht-territorial, vergemeinschaften auch die modernen Nationalstaaten Freunde und Feinde. Zusätzlich zu dieser Funktion erfüllen sie freilich auch eine neue Funktion, die ihnen ganz spezifisch ist: Sie eliminieren die Fremden oder versuchen es zumindest. Nationalistische Ideologie, sagt J. Breuilly, „ist weder ein Ausdruck nationaler Identität (zumindest gibt es gar keine rationale Möglichkeit zu zeigen, daß dies der Fall ist) noch die willkürliche Erfindung von Nationalisten zu politischen Zwecken. Sie entsteht aus der Notwendigkeit, eine Erklärung für komplexe soziale und politische Einrichtungen zu finden.“ Was da erklärt werden muß, damit man „damit leben kann“, ist eine Situation, in der die traditionelle, bewährte Freund/Feind-Dichotomie nicht als selbstverständlich angewendet werden kann und deshalb notwendig kompromittiert wird – als eine armselige Führerin zur Kunst des Lebens. Der Nationalstaat ist primär dazu bestimmt, mit dem Problem der Fremden, nicht mit dem der Feinde fertigzuwerden. Genau diese Eigenschaft unterscheidet ihn von anderen überindividuellen gesellschaftlichen Einrichtungen.

Anders als ein Stammesverband dehnt der Nationalstaat seine Herrschaft über ein Territorium aus, bevor er den Gehorsam des Volkes beansprucht. Wenn sich Stämme die benötigte Vergemeinschaftung von Freunden und Feinden durch die Zwillingsprozesse der Anziehung und Abstoßung, der Selbst-Selektion und Selbst-Segregation sichern können, müssen territoriale Nationalstaaten die Freundschaft erzwingen, wo sie nicht von allein zustandekommt. Nationalstaaten müssen das Versagen der Natur künstlich korrigieren (um durch einen Plan zu schaffen, was die Natur versäumt hat). Im Falle des Nationalstaates erfordert die Vergemeinschaftung der Freundschaft Indoktrination und Gewalt, den Kunstgriff der legal konstruierten Realität und die Mobilisierung von Solidarität mit einer imaginären Gemeinschaft (dieser treffende Ausdruck stammt von Benedict Anderson), um die kognitiven/verhaltensbezogenen Strukturen, die innerhalb der Grenzen des Bereichs mit Freundschaft assoziiert werden, zu universalisieren. Der Nationalstaat definiert die Freunde neu als die Einheimischen; er befiehlt, die Rechte, die „nur Freunden“ zugeschrieben werden, auf alle – die vertrauten ebenso wie die unvertrauten – Bewohner des be-

herrschen Territoriums auszudehnen. Und umgekehrt gewährt er die Bewohnerrechte nur, wenn eine solche Ausdehnung der Freundschaftsrechte wünschenswert ist (obgleich Wünschbarkeit oft als „Machbarkeit“ verschleiert wird). Aus ebendiesem Grund sucht der Nationalismus den Staat. Aus diesem Grund erzeugt der Staat Nationalismus. Aus diesem Grund ist der Nationalismus ohne Staat während der Dauer der Moderne, die jetzt zwei Jahrhunderte alt ist, ebenso unvollständig und letztlich impotent gewesen wie der Staat ohne Nationalismus – bis zu dem Punkt, daß der eine ohne den anderen kaum greifbar wäre. In allen Analysen moderner Staaten ist wiederholt betont worden, daß sie „versucht haben, alle Loyalitäten und Trennungen innerhalb des Landes, die der nationalen Einheit im Wege stehen konnten, zu reduzieren oder zu eliminieren.“ Nationalstaaten fördern den „Nativismus“, die Bevorzugung der Einheimischen vor den Einwanderern, und verstehen unter ihren Untertanen „die Einheimischen“. Sie unterstützen und fördern die ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle Homogenität. Sie sind mit einer ununterbrochenen Propaganda der gemeinsamen Haltungen beschäftigt. Sie konstruieren gemeinsame historische Erinnerungen und tun ihr Bestes, widerspenstige Erinnerungen, die nicht in die gemeinsame Tradition hineingezwängt werden können, zu diskreditieren oder zu unterdrücken – die jetzt in den staatstragenden quasilegalen Termini als „unser gemeinsames Erbe“ definiert werden. Sie predigen den Sinn für eine gemeinsame Mission, ein gemeinsames Schicksal, eine gemeinsame Bestimmung. Sie züchten oder legitimieren zumindest Feindseligkeit gegen jeden außerhalb der heiligen Union und geben ihr ihre stillschweigende Zustimmung. Mit anderen Worten, Nationalstaaten fördern die Gleichförmigkeit. Nationalismus ist eine Religion der Freundschaft; der Nationalstaat ist eine Kirche, die die künftige Herde zwingt, den Kult zu praktizieren. Die staatlich erzwungene Homogenität ist die Praxis der nationalistischen Ideologie.¹³⁸

Der Nationalstaat macht also etwas, was eigentlich gar nicht geht: er macht alle Menschen, die auf einem bestimmten Gebiet leben, zu Freunden, das heißt er „definiert“ sie einfach als solche. Sie werden dadurch natürlich nicht wirklich zu Freunden – oder doch? Ich kann ja als Österreicher nicht acht Millionen Freunde haben, das wären viel zu viele für meinen kleinen Gesichtskreis. Kann ich wenigstens hoffen, daß alle Österreicher zu mir freundlich sein werden? Eigent-

¹³⁸ ebd. anschließend

lich auch nicht, ich verstehe sie nur, wenn sie über mich schimpfen, weil wir die gleiche Sprache sprechen.

Die Menschen werden also nicht wirklich zu Freunden, aber das scheint auch niemand wirklich zu verlangen. Es scheint zumindest auch niemanden zu stören, dass sie es nicht werden. Jedenfalls scheint niemand deswegen am Sinn des Nationalstaates, ja nicht einmal am Sinn der Freundschaftsreligion, die der Nationalismus ist, zu zweifeln. Niemand ist vor den Kopf gestoßen, wenn der Politiker im Fernsehen konziliante Worte spricht, niemand fühlt sich abgestoßen, wenn er vom „volksnahen“ Volksvertreter beim Wahlkampf die freundschaftliche Rechte zum verbindenden Handschlag hinkatapultiert bekommt. Dabei müßte man sich doch sagen: Das ist für mich ein Fremder! Ich kenne diesen Menschen doch gar nicht! Warum verhält er sich so, als ob wir im selben Bett schlafen würden? Soll ich wirklich so tun, als wenn wir die besten Freunde wären, bloß weil das ein Landsmann von mir ist? Ist das nicht Betrug und Selbstbetrug in einem? Trotzdem das Ideal der „Freundschaft“ durch den Staat nicht ganz erreicht werden kann, scheint der Nationalstaat seine Funktion in unserem Alltagsleben dennoch sehr gut zu erfüllen. Vielleicht kommt es also gar nicht so sehr auf wirkliche Freundschaft an?

„Was da erklärt werden muß, damit man „damit leben kann“, ist eine Situation, in der die traditionelle, bewährte Freund/Feind-Dichotomie nicht als selbstverständlich angewendet werden kann und deshalb notwendig kompromittiert wird – als eine „armselige Führerin zur Kunst des Lebens.““ Was also für den Staat und das landsmännische Zusammenleben in einem abgesteckten Territorium das Problem darstellt, ist nicht, ob er es schafft, die Staatsbürger zu wirklichen Freunden zu machen, so wie Aristoteles das für die Polis wollte, weil Freundschaft immer besser sei als Gerechtigkeit. „Vergesellschaftung von Freunden und Feinden“ bedeutet nicht soviel; daß alle Freunde in einem Gebiet zusammenleben und alle Feinde draußen bleiben, bedeutet nur soviel, daß alle diese Freunde (die einander vielleicht überhaupt nicht mögen) soweit miteinander umgehen können, daß ein Alltagsleben in dieser Staats-Gesellschaft möglich wird. Das Problem stellt dann jener Mensch dar, dessen Handlungen und Gesten die anderen Staatsbürger nicht zu deuten wissen. Sie, ihrerseits sind zu einer Basis-Übereinstimmung gekommen darüber, wie emotionale Stimmungen ausgedrückt werden und wie man sich – in einer Bandbreite,

die den sozialen Schichten entspricht – jeweils „verhält“. Nun aber steht man vor jemandem, dessen Ausdrucksweisen man nicht zu deuten weiß. Man weiß nicht, ob dieser Mensch gerade zufrieden oder ob er grantig ist. Man weiß nicht, ob man gerade anfängt, diesem Menschen sympathisch zu werden, oder ob man mit jedem weiteren Wort dazu beiträgt, ihn noch mehr zu verärgern. Das geht so weit, daß man die eigenen Gesten diesem Menschen gegenüber überhaupt nicht einzuschätzen weiß. Es bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder man versucht es weiter und will dahinter kommen, wie dieser Mensch aufgebaut ist (Aber warum sollte man das tun? Da einem von vornherein schon einmal nur Fremdheit entgegenschlägt und überhaupt keine Gemeinsamkeit oder gar ein gemeinsames Interesse sichtbar wird, ist es am wahrscheinlichsten, daß ich mich mit diesem Menschen überhaupt nicht beschäftigen werde.); oder man gibt es auf und beschließt: „Mit diesem Menschen ist ein Zusammenleben unmöglich, soll er doch hingehen, wo Seinesgleichen wohnen!“

Diese Funktion, das Problem des Fremden für unser Alltagsleben wenn nicht zu lösen, so jedenfalls zu pflastern und zu planieren, übernimmt der Nationalstaat, indem er mit Gewalt und per Gesetz, beziehungsweise auch mittels Propaganda, alle zu Freunden macht, die in seinem Hoheitsgebiet wohnen. Das Problem bedarf einfach einer Lösung, weil unser Bedürfnis und unsere Unsicherheit nach einer Lösung schreien. Das Geheimnis, das in diesem Problem liegt, ist aber, daß es dafür gar keine wirkliche Lösung gibt: Gegeben unsere Individualisiertheit, können wir von den Fremden nicht mit Bestimmtheit, das heißt nicht ohne uns einzuschränken, wissen, ob sie Feinde sind; umgekehrt können wir auch von den Unserigen nicht mit Sicherheit wissen, ob sie Freunde sind. Genaugenommen liegt das Problem also in unserer Individualisiertheit, in der Trennung der Individualitäten und wäre so anzusetzen, daß man sagt: Der andere Mensch ist für mich immer ein Fremder, denn ich kann in den anderen nie hineinschauen und seine Gedanken lesen; das gilt für den Landsmann ebenso wie für den Ausländer oder für meinen Vater. In diesem Konzept hätten wir das Individuum auf der einen Seite stehen und den Rest der Menschen auf der anderen. Sie wären alle unterschiedslos in der Gruppe der Fremden, gleichgültig ob es sich nun um meine Mutter, um einen australischen Ureinwohner oder um einen Eskimo handelte. Das Konzept hätte den einen Vorteil, daß es wenigstens konse-

quent ist (und daraus ergibt sich auch die Attraktivität von philosophischen Konzepten wie der „Ethik des Anderen“ von Emmanuel Levinás), aber so leben wir offensichtlich nicht. In Wirklichkeit unterscheiden wir die anderen Menschen in verschiedene Gruppen. Wir unterscheiden sie beispielsweise in Eskimos und in Mitglieder der eigenen Familie, wir unterscheiden sie in Deutschsprachige und Anderssprachige und zuletzt oder zuerst: in In- und Ausländer. Und wir tun das nicht einfach, weil der Staat das von uns verlangt. Er scheint das tatsächlich von uns zu verlangen oder uns zumindest in diese Richtung zu drängen, aber er tut das nur, nachdem wir es zuerst von ihm gefordert haben, uns in unserem täglichen Leben nur gewohnten und nicht-irritierenden Mit-Österreichern begegnen zu lassen. Der Nationalismus verlangt auf diese Weise, daß der Staat ein wirklicher Staat sei und als solcher seine Aufgabe wahrnehme, welche da ist, uns alle, alle die in seinem Territorium lebenden Menschen, zu Staatsbürgern zu machen. Hinter dem Nationalismus aber scheint ein Bedürfnis zu stehen, das da nicht lautet, nur mit guten Freunden zusammenleben zu wollen, sondern durch den Staat von allem Fremden bewahrt zu werden; man will alles und alle weit auf Distanz halten, die das eigene stabile Alltagsdasein durch ihre fremde Lebensart gefährden könnten. Es ist dieses Bedürfnis nach dem stabilen Alltag mit unseresgleichen, welches hinter dem Nationalismus steht.

Das wird aber nicht gesagt. Der Nationalismus – und auch die offiziellen Reden der Politiker – sprechen sich nicht in der Form aus; sondern er ist wirklich, wie Bauman sagt, „eine Religion der Freundschaft“. Dieses Zusammen-Reden und offizielle Zusammen-Feiern dessen, was offensichtlich gar nicht zusammengehört, hat mich immer irritiert. Die Absurdität, die mir im Falle des Staates entgegen schlägt, ist die, daß ich mit meinem Vater oder mit guten Freunden *wenigstens* einige gemeinsame Geschichten erlebt habe, mit dem Landsmann habe ich das aber genauso wenig wie mit dem Ausländer – diese müßten mir also im gleichen Ausmaß fremder als die Mitglieder meiner kleinen Zoos sein. Der Staat hingegen versucht, mir einzureden, daß meine Landsleute meine Freunde sein sollen – und womöglich hat er (auf einer tieferen Bewußtseinsebene) sogar teilweise Erfolg mit dieser Praktik.

Der Staat schafft es durch seine Freundschafts-Propaganda offenbar wirklich, uns in unseren Köpfen zu einer Gemeinschaft zu ver-

schmelzen. Würde er sich still verhalten, das heißt würden alle Politiker ihre Arbeit verrichten, ohne fortlaufend zu betonen, daß sie es „für Österreich“ tun und daß die Österreicher bei ihnen „zuerst kommen“, dann wäre der Staat für uns vielleicht nicht mehr als eine große, komplexe, gleichgültige Staats-Gesellschaft – was sie vielleicht ja auch in Wirklichkeit ist. Der Staat scheint aber eine Gesellschaft von der Art zu sein, die fortwährend über sich selber reden muß, solange bis sie sich zu einer Gemeinschaft zusammengeredet hat.

Der Staat ist daher vielleicht gerade das geeignetste Beispiel einer „imaginären Gemeinschaft“, um sich des Illusionären, Künstlichen, von außen Erzwungenen und Absurden, das solchen Gemeinschaftsbildungen innewohnt, bewußt zu werden. Der Staat würde ja wahrscheinlich wirklich am liebsten Freunde schaffen; aber das geht eben nicht. Trotzdem hat er irgendwie Erfolg, denn immer noch, am Ende des 20. Jahrhunderts, halten wir Menschen es für sinnvoll, daß es einzelne Staaten gibt, und der Staat bewirkt, ja *ist* diese Überzeugung im Großteil der Menschen, mit Freunden zusammen zu leben, indem er gleichsam einen Begriff von Freundschaft erschafft, der nur aus der Hülle von Freundschaft besteht, dessen Kern jedoch hohl, nicht vorhanden ist. Was fehlt, sind die gemeinsamen Erlebnisse, die man mit Freunden hat, ist die tagtäglich tatsächlich praktizierte Freundschaft, die erst die eigentliche Freundschaft ausmacht; das aber ist bei acht Millionen Menschen in unserem Land nicht umsetzbar. Daher könnte man sich denken, daß es so aussieht, als wären wir irgendwann einmal tatsächlich Freunde gewesen, die ihre Freundschaft in aktuellem Vollzug ausgekostet haben, daß aber von dieser Freundschaft gewissermaßen nur die Übereinkunft übriggeblieben ist, Freunde zu sein, quasi so, wie zwei alte Freunde, die einander schon Jahrzehnte nicht gesehen haben, aber einander gut in Erinnerung halten und erwarten würden, von dem je anderen bei einer etwaigen erneuten Zusammenkunft gut aufgenommen zu werden.

Was von der „Staats-Freundschaft“ tatsächlich immer als Vorstellung sehr real im Raum steht, ist das Gefühl, daß einem die Mit-Staatsbürger als Menschen latent näherstehen als die Ausländer. Man hält Freundlichkeit, Verständnis, Sich-Wohlfühlen im Umgang mit ihnen und gar den möglichen tatsächlichen Freundschaftsschluß für wahrscheinlicher und leichter möglich als mit Fremden. Man denkt sich deshalb berechtigt dazu, weil einem diese Menschen in der erlebten

Alltagswelt näher stehen und nimmt von daher an, daß sie einem deshalb auch ähnlicher sein müßten, auch ähnlicher in ihren Bedürfnissen und ihren Vorstellungen von zwischenmenschlichen Beziehungen. Man nimmt das an, weil sie in der gleichen Realität leben wie man selber und weil man von dieser Realität erwartet, daß sie diese Menschen in ähnlicher Weise geformt hat, wie man selber von ihr geformt wurde. Diese Ähnlichkeit oder Gleichheit des Wesens und der gemeinsam gelebten Realität nimmt man als Basis der Möglichkeit von Verständnis mit den Mit-Staatsbürgern an. In diesem Verstehens-Zusammenhang ist es natürlich schon fast ein Zeichen von Verständnis und Gemeinsamkeit, wenn man die gleiche Sprache spricht. Dann aber sind die Menschen vor den Kopf gestoßen und fühlen sich beunruhigt, wenn sie in der Straßenbahn hören, wie serbokroatisch gesprochen wird. Sie verstehen diese Sprache nicht, meinen aber, sie müßten hier in Wien *alles* verstehen, was hier geredet oder geschrieben wird, weil sie hier zu Hause sind – und eben dieses „alles verstehen können“ ist mit ein Teil ihres Sich-hier-zu-Hause-Fühlens.

Wie kommen sie dazu? Man muß eine derartige Haltung voraussetzen, wenn man an die Einwanderungsbeschränkungen der Regierung denkt, die restriktive Flüchtlingspolitik und die Aufmerksamkeit in bezug auf Ausländerquoten, beziehungsweise die Rede davon, daß eine solche Quote von bis zu 10% verträglich wäre mit der einheimischen Bevölkerung, ohne daß es zu sozialen Spannungen komme. Würden es noch mehr Ausländer, als es jetzt schon sind, dann würde die Verbrechensrate ansteigen, was wahrscheinlich stimmt, weil Menschen ohne Chancen in die Kriminalität getrieben werden, und wogegen sich nicht leicht etwas sagen läßt. Aber etwas anderes fällt mir dazu ein: Offenbar ist der Nationalstaat also zwar einerseits eine Religion der Freundschaft – alle Staatsbürger sind Freunde – aber es ist das eine Freundschaft, die die Menschen nicht wirklich einfordern. Man baut schon auf sie, aber nur teilweise: alle Österreicher sollen Freunde sein, das hält Österreich zusammen, aber das ist nur die halbe Wahrheit. An den Leuten, die lauthals zu schimpfen beginnen, wenn sie in der Straßenbahn eine fremde Sprache hören, (und es ist mir tatsächlich schon öfters passiert, daß ich Zeuge einer derart peinlichen Manifestation des Österreichertums geworden bin) zeigt sich, worin die andere Stütze des Staates liegt, die sich bei Bauman in der Wendung, daß der Staat den Nationalismus und der Nationalismus

den Staat suche, weil der eine ohne den anderen ohnmächtig wäre, ausdrückt. Das ist leicht zu erklären: Der Staat sucht den Nationalismus, weil er die Unterstützung durch diese Freundschafts-Religion sucht. Also stimmt er mit ein in den nationalistischen Propaganda-Chor, der unaufhörlich singt, daß wir alle Freunde seien. Nur, das allein würde noch niemand glauben. Was der Staat nun anzubieten hat – und worauf sich der Nationalismus stürzt – ist das gemeinsame Territorium. Dieses überzeugt in den Zweifelsfällen, in denen die Freundschafts-Religion nicht überzeugt. Es funktioniert also gleichsam nach dem Modell: Entweder halte ich alle Österreicher für meine Freunde (oder zumindest als der Freundschaft mit mir nächstehend als andere Menschen) oder ich halte zumindest unser Österreich für den uns Österreichern gemeinsam zur Verfügung stehenden Lebensraum, in welchem wir uns zu Hause fühlen können und berechtigt sind, uns aufzuregen, wenn wir in diesem Raum durch Äußerungen fremdländischer Kultur irritiert sind. Entweder trägt also das eine oder es trägt das andere, weil keines von beiden allein überzeugt.

Es muß allerdings fortwährend die Überzeugung der Menschen von beiden Argumenten angestrebt werden: einerseits, daß alle Österreicher ihre Freunde sind; andererseits, daß sie sich in Österreich zu Hause fühlen können. Das wird erreicht, indem die beiden Vorstellungen oder Anforderungen einander gegenseitig bestärken. Sie sprechen also nicht für sich selber, sondern stützen jeweils die andere Seite.

So gibt es beispielsweise so etwas wie die Vorstellung vom Charakter des guten Österreichers, der „anständig“ ist, vielleicht gar noch, weil er ein Österreicher ist, der nicht mordet noch stiehlt, im Normalfall brav arbeitet, wenn es auch zunehmend schwieriger wird, Arbeit zu finden, und der in der Straßenbahn nicht laut redet. Diese Idealvorstellung vom Österreicher ist nun offensichtlich sehr illusorisch. Ihr kommt aber zu Hilfe, daß der Österreicher tatsächlich gewöhnlich in Straßenbahnen und Arztwartezimmern nicht laut redet. Das wiederum trägt dazu bei, sich in dem gemeinsam geteilten Lebensraum heimelig und wohl zu fühlen. Man wäre irritiert durch lautes Gerede. Das Schweigen in der Straßenbahn hingegen macht unser Zuhause-Gefühl in Wien aus. Und dieses Zuhause-Gefühl bestärkt seinerseits wiederum unsere Bereitschaft, die Mit-Österreicher als Freunde anzunehmen, weil die Leute mit denen man ein Zuhause teilt, ja doch schließlich Freunde sein müssen.

Man kann das Bedürfnis nach Gemeinschaft, die Sehnsucht nach dieser Illusion von Zusammengehörigkeit, selbst wenn es offen zutage liegt, wie illusorisch und aufgesetzt sie ist, und den Bedarf an Selbsttäuschung und Selbstbetrug aus dieser Wunschvorstellung herausspüren. Die Gemeinschafts-Illusion Staat versucht (und es gelingt ihr aus Mangel an Alternativen und alternativen Lebensvorstellungen tatsächlich), den Staatsbürger doppelt hereinzulegen. Einerseits redet sie ihm ein, daß alle Mit-Staatsbürger seine Freunde wären; andererseits besticht sie ihn damit, daß er sich in dem gemeinsam belebten Territorium zu Hause fühlen kann. Genaugenommen ist es aber natürlich weder mit dem einen noch mit dem anderen so weit her. Mit der Freundschaft macht ohnehin ein jeder Mensch seine Erfahrungen, die ihm zeigen, daß die gemeinsame Sprache ebenso gut dazu taugt, miteinander zu streiten, wie miteinander zu plaudern, und auch die gemeinsam ererbte Kultur und die geteilte Alltagswelt macht uns einander nicht so sympathisch, daß jetzt die Freundschaft zwischen den Staatsbürgern wild und krebsartig zu wuchern begänne und den ganzen Staatskörper überziehen würde. Es kann sich durchaus auch der Österreicher in Österreich sehr allein und verlassen fühlen, so wie das in einer großen Gesellschaft halt eben so ist. Man kennt auch viele Österreicher, die an die Freundschafts-Religion des Staates nicht mehr so recht glauben wollen und die man deshalb als enttäuschte Österreicher bezeichnen könnte. Sie sind Menschen, die an verschiedenen Stellen ihrer österreichischen Umwelt nicht das ausreichende Maß an Willkommensein oder Zuhause-Gefühl erleben dürfen, weswegen ihnen die Österreich-Vorstellung bitter geworden ist, ohne daß sie eine Idee hätten, wodurch sie diese Lebenswelt-zusammenhaltende Vorstellung ersetzen könnten. Sie sind beispielsweise mit einem dramatischen Anliegen bei einem Amt gewesen, haben lange zitternd und hoffend vor einer verschlossenen Tür gewartet, bis ihnen der typisch österreichische Spruch gesagt worden ist: „Was wollen Sie denn...? Da könnte ja ein jeder kommen!“ Das sind diese Gelegenheiten, bei denen den Individuen auffallen könnte, daß sie „ein jeder“ sind, also Menschen ohne besondere Bedeutung, ja nicht einmal Österreicher genug, um in ihren Anliegen – und meistens handelt es sich in solchen Fällen ja wirklich um sehr tragische – von ihren Mit-Österreichern soviel an Solidarität zu erhalten, wie sie es schon von der bloßen Humanität oder Mitmenschlichkeit eines anderen Menschen erwarten

würden. Erst wenn die staatsbürgerliche Solidarität drastisch unter die Grenze der ganz allgemeinen Mitmenschlichkeit gesunken ist, wenn uns also die Mit-Österreicher als noch grausamer erscheinen als die Ausländer und wir uns von den österreichischen Behörden noch schlechter behandelt fühlen, als wir es einer ausländischen Behörde zugestehen würden, erst dann sind wir bereit, an der staatlichen Freundschafts-Religion zu zweifeln. Trotzdem kommen eigentlich viele soweit.

Ebenso illusorisch ist bei genauerem Hinschauen auch die Vorstellung, die der Staat dem Individuum einredet, daß er im Staatsgebiet die Möglichkeit hätte, sich zu Hause zu fühlen. Auf dieses „Österreich den Österreichern“ fallen alle immer wieder hinein. Dabei ist es doch zu offensichtlich, daß „Österreich den Österreichern“ überhaupt nicht bedeuten muß: „Österreich auch mir, weil auch ich ein Österreicher bin“. „Österreich den Österreichern“ muß überhaupt nicht bedeuten, daß ich als Österreicher nicht aus diesem Zuhause herausfallen kann, weil andere mächtiger sind als ich und bestimmen, wie dieses gemeinsame Zuhause aufgeteilt sein soll und wie es aussehen soll.

Die Staatsbürgervorstellung im besonderen ist ebenfalls eine ganz eigenartige Form von Selbstbetrug der Menschen, man könnte sagen: wie eben alles, das funktioniert, im Grunde recht eigenartig ist. Auch sie ist nicht wirklich in sich kohärent und überzeugend. Aber die Menschen sind in ihrer Lebensbewältigung auch nicht so dumm wie sie sich als Staatsbürger geben, und daher verhalten sie sich so, daß sie zugleich nach dieser ihrer Vorstellung vom guten Österreicher leben und auch nicht nach ihr leben. Sie leben diese Vorstellung tatsächlich tagtäglich aus, zur eigenen Beruhigung, als eine Art Anspruchshaltung, sich unter Inländern, unter ihresgleichen aufhalten zu wollen; und sie leben diese Vorstellung auch aus zur Bestärkung des eigenen Selbstbewußtseins: Ich bin *auch* ein Österreicher, ich gehöre auch zu etwas dazu, bin Teil einer größeren Einheit und finde in ihr Eigenschaften und Personen, an die ich meine Sympathiegefühle anhängen kann. (Schließlich kann man in einer Gesellschaft, die nicht viel auf das Individuum achtet, durch alle sozialen Netze fallen und alle gesellschaftlichen Positionen einbüßen – wenn sonst kein Rettungsseil mehr hält, dann hält man sich an sein Österreichtum, aus welchem man nicht herausfallen kann. So kommt es, daß oft gerade diejenigen Menschen, die ansonsten alles in der Gesellschaft verloren

haben, sich besonders in Ausländerhaß üben, weil sie sich wegen ihrer Staatsbürgerschaft doch noch für was Besseres halten als die Ausländer. Es ist gerade so, als ob sie, um leben zu können, noch jemanden bräuchten, auf den sie hinbauen können, um nicht den Eindruck haben zu müssen, ganz unten in der sozialen Pyramide des Fressens und Gefressen-Werdens angekommen zu sein. Damit verbauen sie sich aber die letzte Möglichkeit von Solidarität, die sie doch nur von jemandem erwarten dürfen, der sich in einer ähnlichen Position befindet wie sie selber.) Aber die Menschen hüten sich auch vor ihren gemeinschaftsbedürftigen Österreichergefühlen, wenn es irgendein, gewöhnlich ökonomisches oder rechtliches, Risiko bedeuten könnte. Wenn es um das Geld geht, dann sind alle Gauner, die welches von mir wollen, Einheimische oder Ausländer!

Gerade wenn die Menschen in dieser Weise gegenüber allen mißtrauisch sind, erscheinen sie mir am vernünftigsten und am realistischsten. Sie reagieren dann einfach auf die gesellschaftliche Landschaft in einer gleichsam *allgemeingültigen* Weise, weil diese gesellschaftliche Umgebung besser oder schlechter sein kann, wenn sie ärmer oder reicher ist und so von mehr oder weniger Kriminalität und mehr oder weniger Sathheit und Zufriedenheit geprägt sein kann – aber die Gesellschaft kann eben nie den Himmel der absoluten Gemeinschaft erreichen, das heißt, jene Umgebung, in der man die eigene Vertrauensseligkeit nicht mehr zügeln muß: die Gesellschaft ist immer eine zweifelhafte Einheit, von der Gefahr ausströmt.

Aber von Zeit zu Zeit, so die politischen und wirtschaftlichen Umstände dazu Anlaß geben, schlägt das Gemeinschaftsbedürfnis in der Öffentlichkeit durch und richtet sich gegen Randgruppen der Gesellschaft. Dann versuchen die Staatsbürger die Juden und Zigeuner auszurotten in dem Glauben, daß die Deutschen und Österreicher bessere Menschen seien als diese. Dann orientiert man sich an Äußerlichkeiten – woran sollte man sich sonst orientieren, man kann ja nicht in die Menschen hineinschauen? – und hält das für eine ausreichende Rechtfertigung dafür, daß man sich diese Leute vom Hals schaffen möchte.

Die Ursache hierfür liegt darin, daß man sich irgendwelche, im Grunde haltlose Vorstellungen davon gemacht hat, was die staatsbürgerliche Gemeinschaft oder auch was das zivile Zusammenleben sei. Was ich sagen will, ist, daß wir an diese Gemeinschaft, welche der Staat oder auch die rechtliche Ordnung für uns bilden und der wir tagtäglich

lich auf der Straße begegnen können, z.B. in Form von halbwegs ordentlich gekleideten Menschen, die bei unpersönlichen Kontakten in einer Weise zu reden und zu antworten pflegen, an die wir uns gewöhnt haben, glauben und mit aller Kraft glauben, auch wenn wir daran gewöhnt sind, wie ich es vorher formuliert habe, unserer Vertrauensseligkeit Zügel anzulegen, was ja im Grunde gegen diese Gemeinschaftsvorstellung spräche; aber wir schaffen das Kunststück und konstituieren in unserer Vorstellung und in unserem Alltagsleben die staatsbürgerliche und die bürgerliche Gemeinschaft, trotz allem, was dagegenspricht – Ausländer, Kriminalität, unfreundliche Nachbarn – wir könnten anscheinend nicht leben ohne diese Vorstellung und diese alltägliche Erfahrung von staatsbürgerlicher Gemeinschaft. In dem schon zitierten Buch von Zygmunt Bauman hat mich folgende Passage, welche die Einstellung der Westjuden zu den Ostjuden beschreibt, stark beeindruckt:

Wieviel Barmherzigkeit am Ende auch widerwillig geübt wurde, zwischen den assimilierten deutschen Juden und den armen oder orthodoxen osteuropäischen Nachbarn herrschte nur sehr wenig Liebe. Nach Wertheimers Zeugnis ließen sich die deutschen Juden nur selten herab, „sich mit Flüchtlingen oder Immigranten (aus Polen oder Rußland) abzugeben; und bei solchen Gelegenheiten handelten sie eher aus Pflichtgefühl denn aus echter Sorge um die bedürftigen Mitjuden.“ Ihre wahren Gefühle gegenüber dem traditionellen Juden wurden von Hugo Ganz drastisch, gleichwohl adäquat ausgedrückt:

„Ihre Faulheit, ihr Schmutz, ihre ständige Bereitwilligkeit zu betrügen erfüllt die westlichen Europäer zwangsläufig mit sehr schmerzlichen Gefühlen und unerbaulichen Gedanken, trotz aller Lehren der Geschichte und des Wunsches gerecht zu sein. Es entsteht der böse Wunsch, daß die Welt sich dieser unerfreulichen Objekte auf irgendeine schmerzlose Weise entledigen möge oder der gleichermaßen inhumane Gedanke, daß es wirklich kein Schaden wäre, wenn dieser Teil der polnischen Bevölkerung überhaupt nicht existierte. Entweder wir müssen auf unsere Vorstellungen von Reinlichkeit und Anständigkeit verzichten oder einen großen Teil der Ostjuden ziemlich unerfreulich finden.“

Die Slawen und andere Nachbarn, die das Land östlich der Grenze bewohnten, waren eine leichte Zielscheibe für den überhandnehmenden gesamtdeutschen Nationalismus der Ära der Bismarckschen Einigung. Wie in Vorwegnahme der Nazi-Rhetorik wurden sie als Krankheits-

und Seuchenträger beschrieben, sie mußten sich beim Überqueren der Grenze entlausen lassen und wurden oft in versiegelten Zügen durch das Land transportiert, die nur an ordentlich ausgestatteten Quarantäne-Stationen halten durften. Im Jahre 1892 wurden neue jüdische Immigranten aus Polen in Hamburg und im Jahre 1894 in Marburg für den Ausbruch der Cholera verantwortlich gemacht. Wollte man der verdrehten Logik der Grenzziehung folgen, hing die Gesundheitsschädlichkeit der Orientalen mit ihren vormenschlichen kulturellen Maßstäben zusammen, der barbarischen Sprache (die polnische Sprache wurde als „erbärmlich entartet“, „lebensunfähig“ und „halb-asiatisch“ verachtet), der angeborenen Ruhelosigkeit und Unfähigkeit zu Nationalgefühl und Treue (das Lieblingsthema deutscher Karikaturisten war die wundersame Verwandlung des polnischen Lumpensammlers Moische Pisch in den Berliner Kurzwarenhändler Moritz Wasserstrahl und schließlich in den Pariser Couóurier Maurice La Fontaine.) Die aufgeklärte jüdische Meinung folgte loyal dieser Spur, samt der widersprüchlichen Logik, mit der die Substanz des Stigmas dargestellt wurde.¹³⁹

Die Menschen wollen und brauchen die Gemeinschaft, die durch den Nationalstaat konstituiert wird – und gleichzeitig brauchen sie, wie es scheint, doch keine vollendete Gemeinschaft; sie geben sich auch mit ein bißchen weniger zufrieden: Wenigstens *sauber* sollen die Leute sein! Die Ostjuden erscheinen ihnen zu schmutzig, verlaust und betrügerisch. Wenn man sie zu den Eigenen zählen wollte, hätte man sich ihrer schämen müssen. Man kann doch nicht mit Menschen zusammenleben, die derart stinken und ehrlos sind. Das geht nicht nur wider die jüdische oder die deutsche Gemeinschaft, das geht gegen den Menschen an sich und überhaupt. Wenn man sich irgendein halbwegs annehmbares Bild von einem Menschen macht – und man braucht ein solches, denn sonst kann man überhaupt kein zufriedenstellendes Leben führen – dann muß man feststellen, daß die Ostjuden nicht einmal auf dieser Stufe der Allgemeinheit entsprechen konnten.

Das war aber auch die Diktion der Nazis, die die Juden nicht deshalb umbrachten, weil sie Juden waren, sondern weil sie nicht einmal Menschen waren: das Menschsein wurde ihnen abgesprochen, sie wurden zu „Ungeziefer“. Vor Ungeziefer muß man sich übrigens durch Hygiene und Anständigkeit in Schutz nehmen; man muß entlausen,

¹³⁹ ebd. S. 169.

waschen und weil in unserer naturwissenschaftlich gebildeten Vorstellung die Welt übervoll ist von Ungeziefer, Millionen von Bakterien und Mikroben pro Kubikzentimeter herumschwirren, müssen wir uns auch zurückziehen in Räume, die uns gehören, das heißt, die nur wir verschmutzen und die also relativ reiner sind, und wir müssen uns auch in unserem Verhalten zurückziehen, Distanz halten, beispielsweise die Dinge in öffentlichen Räumen nicht mit den Händen anfassen, „Schauen tut man mit den Augen!“, wie schon das kleine Kind lernt, und auch zu den anderen Menschen Distanz halten, zu denen, die man nicht kennt – obwohl man sie im eigenen Land und wenn sie sauber sind gerade noch für Menschen hält.

Der Nationalismus ist tatsächlich eine „Religion der Freundschaft“, wie Bauman sagt, er predigt allüberall und unüberhörbar die Freundschaft, und auch die Staatsbürger nehmen gern bisweilen die Vorstellung von der staatsbürgerlichen Gemeinschaft an, immer dann, wenn das Ganze gefragt ist, um sich gegen einen äußeren Feind zu wehren, aber auch bei der Fußballweltmeisterschaft ist man mit ganzem Herzen Österreicher. Trotzdem sind wir es gewohnt, uns gegenüber den anderen Mitgliedern dieser propagierten Gemeinschaft – vorzüglich im Geschäftsleben – in Vorsicht zu üben. Es sind eben doch nicht alle Österreicher gute Menschen. Aber die meisten sind es schon, davon sind wir überzeugt. Es scheint uns trotzdem letztlich nicht so sehr darauf anzukommen, ob die Österreicher anständigere und bessere Leute für uns sind, wenn es darum geht, warum uns die nationalstaatliche Gemeinschaft so wichtig ist. Möglicherweise hat Bauman in dem zitierten Textstück sogar noch mehr Punkte geschossen, als er selber dachte: Vielleicht ist uns letztlich die staatsbürgerliche Gemeinschaft in Wirklichkeit deshalb so wichtig, weil uns wichtig ist, daß die Leute gut gewaschen sind! Das hat schon eine erste Plausibilität dadurch, daß man auf den Staat als tatsächliche Gemeinschaft nie ernsthaft aspirieren kann – wir leben alle im selben Staat, aber deshalb werden wir nicht alle Freunde. Wenn wir also echte Freundschaft nicht erreichen können, was ist das Nächsthbeste? – Der *Schein* von Freundschaft. Richtig! Vielleicht geben wir uns in der staatsbürgerlichen Gemeinschaft mit dem Schein von Freundschaft zufrieden, und diese Gemeinschaft behält für unser alltägliches Leben seine Berechtigung solange, als der Anspruch dieses Scheins in ausreichendem Maße erfüllt wird.

Wir debattieren uns hier nun also um eine Bißchen-Freundschaft, um etwas, das es eigentlich gar nicht gibt, etwas, das jedenfalls als gedankliches Konzept oder als Idee mit Tradition nicht existiert. Trotzdem scheint es das zu geben oder es scheint zumindest sehr plausibel, wenn wir an die Freundschaft denken und uns fragen: wie wollen wir einen Freund haben, wenn wir einmal von den ganz hohen Idealen wie Treue bis zum Tod, absolute Ehrlichkeit, Loyalität und Ähnlichem absehen? Es lassen sich auf diese Frage durchaus Mindestanforderungen angeben: Verstehen soll man den Freund wenigstens – die gleiche Sprache wie man selber soll er sprechen, zum Beispiel; Freundlichkeit – das wäre noch mehr verlangt; seine Körperlichkeit sollte zumindest akzeptabel sein, also so, daß es mir nicht graust, wenn ich ihm gegenüberstehe, zumindest gewaschen soll er also sein; noch mehr wäre es verlangt, wenn ich auch noch haben will, daß mich seine Körperlichkeit nicht ganz irritiert, daß er also so ähnlich aussieht wie ich und meinesgleichen, daß er also kein Schwarzer oder Asiate ist und auch wenn es ein Europäer ist, dann wünscht man sich eher einen Mitteleuropäer – je ähnlicher er ist, desto weniger irritierend wirkt seine Körperlichkeit; drittens fallen mir die moralischen Mindeststandards ein: er braucht nicht so ehrlich zu mir zu sein wie ein ganz guter Freund, aber ich verlange zumindest, daß er ein grundsätzlich ehrlicher Mensch ist, ja und daß er grundsätzlich sich selber treu ist, daß er nicht einmal der und einmal jener ist, sondern immer derselbe; ein wenig Pflichtgefühl und Verantwortungsgefühl – und schon bin ich zufrieden.

Und nun vergleiche man diese Anforderungen mit dem Textstück über die Ostjuden und siehe da: Genau diese Qualitäten werden ihnen abgesprochen: Sie stinken! Man versteht sie nicht mit ihrem halb-asiatischen Polnisch! Und man kann ihnen nicht das geringste Vertrauen schenken, weil sie sowenig an Treue aufbringen, daß sie sich nicht einmal selber gleich bleiben (und es vom Lumpenhändler zum Pariser Couturier bringen).

Man verlangt nach diesen Eigenschaften nun aber nicht deshalb, weil sie Attribute der Freundschaft wären – und auch nicht weil der Staatsbürger sich wirklich den Staat als Gemeinschaft von Freunden wünschen würde –, sondern weil die Menschen durch diese Eigenschaften in ihrem Dasein stabilisiert und berechenbar werden. Man verlangt wohl von den anderen Menschen nicht einmal die Sauberkeit

um der Sauberkeit willen. Worum es viel eher zu gehen scheint, ist, daß man im Staat mit anderen Menschen zusammenleben möchte, die sich nach einem Bündel von ähnlichen Daseinsvorstellungen und Handlungsorientierungen richten, wie man selber. Dazu gehört in Mittel- und Westeuropa eben an sehr prominenter Stelle die Sauberkeit. Sind die Ausländer also sauber, so fallen sie unter den Einheimischen nicht gröber auf. Sie können zwar auch gelegentlich durch etwas anderes auffallen, aber wenn sie schmutzig sind, so wie diese Ostjuden, dann kann man sie auf keinen Fall mehr akzeptieren. Aber man kann sie, wie ich zu zeigen versuche, nicht deshalb nicht akzeptieren, weil sie schmutzig sind, sondern deshalb, weil sie *nicht sauber* sind, was bedeuten soll, daß sie durch ihre Unsauberkeit ihr Fremdsein zur Geltung bringen und mit diesem Fremdsein unsere saubere und ordentlich zusammengeraumte Inlands-Alltagswelt gefährden.

Wenn nun der Nationalismus die Freundschaft predigt, dann ist die Freundschaft das nicht Ziel, sondern ein Mittel, das im Dienste eines anderen Projekts steht. Bauman hat sicherlich recht damit, daß der Nationalstaat die Aufgabe hat, den Fremden zu eliminieren, aber nicht damit wir nachher alle Freunde sein können, sondern einfach um für uns eine stabile Lebenswelt aufzubauen, in der wir uns auskennen und durch keine (oder wenige – Stichwort: Ausländerquote) unberechenbaren Fremden irritiert werden. Wir wollen also nicht in einem Österreich leben, in dem alle Österreicher Freunde sind, sondern in einem *ruhigen* Österreich, in dem wir möglichst wenig von Fremdem und fremder Lebensart belästigt werden, und dazu ist es notwendig, daß alle Österreicher sind. Als Österreicher nun sollen die Menschen ebenfalls keine Freunde, mögliche Freunde oder der Freundschaft nahestehende Menschen sein, sondern homogenisierte, gleichgemachte Menschen. „Die staatlich erzwungene Homogenität ist die Praxis der nationalistischen Ideologie.“ – wie Bauman sagt. Und daraus läßt sich wiederum schließen, daß der Ausländer oder Fremde nicht deshalb ausgeschlossen wird, weil er Ausländer oder Fremder ist, sondern weil er anders ist.

Bei der Andersheit darf ich allerdings noch nicht stehenbleiben. Es gibt ja auch in unserem Staat sehr viele und große Unterschiede zwischen den Menschen, zwischen Arbeitern und Geschäftsleuten oder zwischen Wienern und Tirolern, und es sind das Unterschiede, die es schon sehr lange Zeit gibt und die wir aushalten. Man kann sich ja

auch nicht vorstellen, daß alle Unterschiede in einem Staat durch dessen Arbeit der Homogenisierung ausgemerzt werden können. Gesellschaften tendieren auch immer dazu, intern Unterschiede auszubilden. Das spricht aber noch nicht unbedingt gegen die These der Homogenisierung der Menschen durch den Staat, vielmehr scheint diese Homogenisierung immer nur bestimmte Unterschiede zwischen den Menschen zu betreffen und auch die Zeit scheint eine Rolle zu spielen. Wenn man sich als den Dreh- und Angelpunkt der Sache die Praktikabilität von Alltagssituationen hernimmt, dann wird die Sache gleich viel klarer. In alltäglichen Situationen kann man mit den Unterschieden zwischen Personen sehr leicht umgehen, wenn man diese Unterschiede schon kennt und die entsprechenden Verhaltensformen eingeübt sind. Insofern ist auch der Fremde in diesem ziemlich abstrakten Konzept nur deshalb ein Problem, weil man ihn noch nicht kennt. Praktikable Unterschiede zwischen den Menschen in einer Alltagskultur sind also solche, die man schon kennt und für die es eingespielte Verhaltensweisen gibt. Andere Unterschiede können nicht in den alltäglichen Situationen umgesetzt werden. Und zweitens spielt die Zeit eine Rolle, denn man könnte ja den Fremden kennenlernen und dann wäre er kein Fremder mehr. Dagegen spricht eine Art Trägheit: der Fremde ist und bleibt ein Fremder, weil die Einheimischen ihre Alltagskultur und ihre eingeübten Verhaltensweisen nicht verändern wollen. Auch die Rolle des Staates ist nun klarer zu sehen: der Staat hilft mit, indem er die Zahl der Zuwanderer beschränkt, die Geschwindigkeit der sozialen Veränderungen zu begrenzen. Ganz kann man sich gegen Veränderung natürlich nicht wehren; und auch die Einheimischen verändern sich und ihre Alltagswelt teilweise aus eigenem Antrieb; die größten Veränderungen aber spielen sich von einer Generation von Menschen zur nächsten ab. Umgekehrt kann man sehen, wie die Menschen einer Generation zusammenhalten, um den Status Quo in ihrer Lebenswelt, an den sie sich gewöhnt haben, zu erhalten. Der Nationalstaat hilft ihnen dabei: er hält das Leben nieder, indem er ihm Grenzen auferlegt. Man will den einmal erreichten Lebensstandard für die, die diesen Lebensstandard genießen, nicht gefährden. Deshalb schließen wir uns ein in unserem Staat und lassen die armen Menschen nicht herein.

Auch wenn der Staat also keine Gemeinschaftsbildung im Sinne von Aristoteles ist, in dem alle Staatsbürger Freunde wären oder zu-

mindest freundlich miteinander umgehen, erweist er sich letztlich doch wieder als eine Art von Gemeinschaft, die darin liegt, daß wir alle ein gemeinsames Interesse am Staat haben. Es ist das das Interesse der Sicherung unserer gewohnten Lebenswelt und allem was dazugehört. Von Sprache und Umgangsformen bis zum ökonomischen Wohlstand gibt es eine Menge Details gesellschaftlicher Ausgestaltung, die konserviert sein wollen. So gesehen ist der Staat das konservative Streben an sich. Das Bedürfnis nach dieser Lebensweltsicherung scheint so groß zu sein, daß wir, wenn wir an dieses gemeinsame Interesse denken, tatsächlich alles vergessen, was uns Staatsbürger von einander trennt. Denn alles dieses gibt es ja auch, und so entsteht die paradoxe Situation, daß uns die Konkurrenz am Arbeitsmarkt durch einen Ausländer schmerzhafter und unerträglicher erscheint als die durch einen Landsmann. Dabei müßten wir uns ja sagen, daß es in einem Konkurrenzsystem keine gute oder böse Konkurrenz gibt (sondern – im Sinne des Systems – gute Konkurrenz nur dann gut ist, wenn sie böse ist, das heißt wenn sie hart ist und weh tut).

Auch unser Alltagsleben als Staatsbürger, als Konsumbürger und als Arbeitskräfte ist also eine Art von Gemeinschaftsbildung, aber im Gegensatz zur kleinsten Gemeinschaft, der Liebesgemeinschaft oder der Familie, die noch von der Idee der absoluten Gemeinschaft durchdrungen ist, weswegen man dann auch so enttäuscht ist, wenn die absolute Gemeinschaft in der Familie nicht zustandekommt, sind diese größeren Ebenen der Gemeinschaftsbildung ziemlich hybride Vorstellungen. Es kommt in der staatsbürgerlichen Gemeinschaft einerseits tatsächlich der Wunsch nach Gemeinschaft zum Ausdruck, der Wunsch nach einem Zusammengehören, zum Beispiel, wenn wir im Fußball gegen ein anderes Land gewinnen oder auch, wenn wir als eine „nationale Anstrengung“ ein Flüchtlingsdorf in Albanien bauen. Andererseits gibt es da eigentlich keine wirkliche Gemeinschaft und das läßt vermuten, daß es beim Staat eigentlich um etwas anderes geht als um die Gemeinschaft: um die Erhaltung eines stabilen Lebensraumes für Menschen, die etwas zu verlieren haben.

Es hat mich immer gewundert, wie locker und unschuldig meine Mitmenschen imstande sind, mit diesen Vorstellungen umzugehen, welche ja im Grunde nicht leicht zu dominieren sind, denn man muß sehr wendig sein und zwischen den Ebenen hin- und herwechseln, sowohl um den Selbstbetrug aufrecht zu erhalten, als auch um sich

vor Schaden zu bewahren. So stuft man in der Realität unserer staatlichen Gesellschaft den Anderen spontan auf verschiedenen Ebenen als Freund/Feind oder Fremder ein, einmal als Gemeinschaftsmitglied, ein anderes Mal als außerhalb der Gemeinschaft stehend oder als Bedroher ebendieser Gemeinschaft; beziehungsweise schaltet man sofort um, und derjenige, der als Staatsbürger gemeinschaftsfähig war, wird als Versicherungsmakler und Geschäftspartner zum absolut Vertrauensunwürdigen. Dann ist das Geschäft abgeschlossen, und weil man ihn kennt, ist dieser Mensch bereits wieder in eine Gemeinschaft gerutscht. Auch der Fremde existiert in unserem alltäglichen Gesellschaftsleben, teilweise ist er nur eine zeitliche Differenz, er ist der, den wir noch nicht kennen, der uns auf der Party eben noch nicht vorgestellt worden ist, teilweise ist er aber doch auch der ganz Fremde, der, den wir (als vergammelten Bettler) nicht mehr zu den Menschen rechnen könnten, ohne daß unser Menschenbild Kratzer abbekäme oder auch der, den wir als möglichen Kriminellen sofort als „Feind“ einstufen.

Über Recht und Rechtssystem – kleiner Exkurs

Der Staat, habe ich ausgeführt, steht in unser aller Interesse, weil er für uns eine stabile Lebenswelt bildet, in der wir uns auskennen. Er schafft das dadurch, indem er alle Menschen in seinem Territorium gleichmacht, homogenisiert. Ich kann mich in diesem Land zu Hause fühlen, weil ich mit meinen sprachlichen Produktionen überall verstanden werde, auch mit meinen Vorstellungen von Höflichkeit und korrektem Verhalten, werde ich überall in diesem Staate mehr oder weniger durchkommen; mit meinem Geld kann ich überall bezahlen – und ich kann auch überall innerhalb der Grenzen dieses Staates meine Rechte wahrnehmen. Auch in Bezug auf Recht und Gesetz bildet der Staat also für mich ein sauber zusammengeräumtes Haus, in dem ich mich wohlfühlen kann. Andererseits habe ich gerade in bezug auf das Recht immer den Eindruck gehabt, mich überhaupt nicht auszukennen, gerade so, als würde ich mich in einem fremden Staat befinden, in dem ich gar keine Rechte habe. Denn das ist klar, Rechte hat man nur, wenn man sie kennt und sie zu nutzen weiß. In bezug auf das Recht also, scheint mir, kann ich mir – und das gilt wahrscheinlich auch für sehr viele meiner Mitbürger – darüber klarwerden, daß auch

bei der Vorstellung von der sauberen und ordentlichen Lebenswelt, in der ich mich zurechtfinde und wohlfühlen darf, einiges an Illusion und Selbstbetrug mitspielt.

In einem „Rechtsstaat“ leben...wo „jeder zu seinem Recht kommt“, angeblich, während man doch immer versucht, rechtlichen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, denn es könnte ja auch sein, daß das Recht einmal zu mir kommt und mich schröpft, ohne daß ich mit meinem Recht mich dagegen zur Wehr setzen könnte... Der Rechtsstaat, das juristische System, ist also ein Bild von einer Ordnung, so wie man „ein Bild von etwas“ sagt, wenn man eine Idee in einem Fall besonders zutreffend realisiert sieht. Das Recht ist eine ideale und akkurate Ordnung, die in der Realität in Anspruch genommen und beinhart umgesetzt wird. Wir alle leben in einer strengen Ordnung von Gesetzen. Man könnte also sagen, unser Zusammenleben sei „in Ordnung“, es ist ein für uns mit staatlicher Autorität geordnetes und sehr ordentliches Zusammenleben.

Die rechtsstaatliche Ordnung ist doch im Grunde die Basis oder das Rückgrat für das bürgerliche Wohlbefinden! Durch das Wissen darum, daß er in diesem Lande seine Rechte hat, erkennt der Bürger sich als daheim: Das ist seine Heimat; hier ist er zu Hause; hier wird man ihm ein menschenwürdiges Leben, mit allem, was dazugehört, nicht verweigern. Im Ausland darf man nicht auf Gleiches hoffen. Jedes Land schützt nur seine eigenen Staatsbürger, das ist doch verständlich! Und jedes Land gesteht den eigenen Staatsbürgern im eigenen Land besondere Rechte zu, die Bürgerrechte, die damit zusammenhängen, daß diese Menschen dort leben, während man andere Menschen als Touristen zu sehen bevorzugt.

Das juristische System hat für mich eine bestimmte Ähnlichkeit mit dem Glauben an Gott. In die Volksschule kam damals zu uns ein Pfarrer als Religionslehrer und erzählte uns von Gott. Man konnte ihm das glauben – oder auch nicht. Später in der Kindheit habe ich auch mitbekommen, daß es sowas wie „Gesetze“ des Staates gibt. Wir hatten in der Schule „Verkehrserziehung“ und im Fernsehen gab es die Sendung „Der Volksanwalt“ zu sehen. Aber meine Vorstellung von den staatlichen Gesetzen war gottähnlich; das heißt, meine Vorstellung von der Gesamtheit der Gesetze, die mein Leben in dieser Gesellschaft regeln, wurde nicht konkreter – und ist es auch seither nicht wirklich geworden – als meine Vorstellung vom allmächtigen Gott,

der unergründlich ist. Gott thronet oben im Himmel und gleichzeitig ist er überall und auch hier, wo ich mich gerade befinde; und er hat immer recht – wie auch nicht, er ist ja schließlich Gott. Mit dem Recht ist es genauso. Es ist unerschaffbar weit oben, ich kann die Gesetze nicht verändern, der Gott Gesellschaft macht die Gesetze für mich, und zugleich sind die Gesetze auch überall, wo die Gesellschaft ist, also sie sind auch immer dort, wo ich mich gerade befinde; wie Gott, der mich in jedem Augenblick „zu sich holen“ kann, haben auch die Gesetze immer und überall auf mich Zugriff. Und ebensowenig, wie ich Gott kenne, kenne ich die Gesetze. Irgendwann bin ich also zu der – für mich sehr bedeutungsvollen – Erkenntnis gekommen, daß ich von den Gesetzen, die mein Leben hier in diesem Lande betreffen, nicht einmal den allerkleinsten Teil kenne. Ich ging einmal in eine juristische Buchhandlung und stand dort mit meinem Rechtsverständnis (Man darf nicht morden; man darf nichts stehlen; man darf nicht betrunken Auto fahren) zwischen den vielen Bänden, die unser Recht beinhalten (Verfassungsrecht, Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch, Handelsrecht, Strafrecht, Wohnungsgesetze, Medienrecht, Banken- und Börsenrecht, Versicherungsrecht, Wirtschaftsgesetze, Arbeitsrecht, Sozialversicherung, Aushangpflichtige Gesetze, Pflegegeldgesetze, Steuergesetze, Zollrecht und Verbrauchssteuern, Marktordnung, Verkehrsrecht, Wehrrecht, Lebensmittelrecht, Veterinärrecht, Ärzterecht, Umweltrecht, Wasserrecht, Schulgesetze, Universitätsrecht, Innere Verwaltung, Verwaltungsverfahrensgesetze, Landesrechte der Bundesländer, EU-Verfassungsrecht und -arbeitsrecht etc.) und fühlte mich wie in einer fremden Welt. Ich denke, da lag schon eine Portion Wahrheit in diesem Gefühl. Ich dachte bei mir: Die Vorstellung von einem Gesetz funktioniert doch gewöhnlich umgekehrt: zuerst kennt man das Gesetz und dann befolgt man es. Ich aber lebe in einer gesetzlich geregelten Wirklichkeit, in der ich mich überhaupt nicht auskenne. Wie kann das überhaupt funktionieren? Muß ich nicht bei einem jeden Schritt, den ich tue, Angst haben, in rechtliche Fallen zu steigen? Muß ich nicht fortwährend damit rechnen, Unrecht zu tun, weil ich alle diese Gesetzesbücher nicht gelesen habe und nicht auswendig kenne?

Immerhin weiß ich bei Gesetzen, daß man sie im Gegensatz zu Gott grundsätzlich kennen kann. Wie es scheint, ist ihre Fülle aber eine derartige, daß das nur möglich ist, wenn man sich ein Leben lang mit

ihnen beschäftigt. Es gibt tatsächlich sehr viele Gesetze, dann kommen ständig neue hinzu, weil in der Verfassung unseres Staates geschrieben steht, daß ebendieser nur durch Gesetze regiert werden darf. Hingegen werden kaum alte Gesetze ausgemustert und außer Kraft gesetzt und schließlich, und das ist auch ganz wichtig, zählt bei jedem Gesetz auch die Anwendung, welche bei einem neuen Gesetz erst einmal ausprobiert und ausjudiziert werden muß, und diese „Präzedenzfälle“ muß man ebenfalls kennen, wenn man angeben will, etwas vom Recht zu verstehen.

Daß das Gesetz eine „haarige Sache“ ist, wie man so sagt, diesen Eindruck hatte ich schon bei der Sendung „Der Volksanwalt“ gehabt, wo es beispielsweise oft um Nachbarschaftsstreitigkeiten gegangen war: wenn einer eine Hecke hat wachsen lassen und seinen Nachbarn diese Hecke gestört hat, weil die Hecke etwa vorm Fenster war und der Nachbar nun kein Licht mehr hatte, dann ging es um tausend Details des Wo-Was-Wann und Wie der Hecke, um ebensoviele Gesetze und Bestimmungen und auch penibel genau um die einzelnen Schritte des juristischen Procedere, das auch noch hochkompliziert war. Mein Eindruck war jedenfalls der, daß ich, wenn ich ein Grundstück hätte und Lust, eine Hecke zu pflanzen, nicht wüßte, wo und wie ich das darf. Ich würde vor lauter Unwissenheit und Befürchtungen, was Falsches zu tun, zusammensinken und es am Ende zu keiner Hecke bringen.

Was mir dabei bewußt geworden ist, ist, daß die Leute normalerweise andersherum handeln. Ich meine, man kann als Bürger diese Fülle von Gesetzen nicht alle kennen und muß aber trotzdem irgendwie handeln. Die Bürger wissen also auch nicht, wo sie ihre Hecken pflanzen dürfen, sie tun es einfach. Wenn sich der Nachbar aufregt, dann wird sich schon herausstellen, wer von beiden im Recht ist. Was es also gibt, sind nicht in erster Linie Gesetze, nach deren Bestimmungen man sich zu richten hat, so wie es der Begriff des Gesetzes eigentlich beinhalten würde, sondern primär gibt es nur die Gewißheit, daß sich im Streitfalle schon herausstellen wird, wer Recht hat und wer nicht – soviel leistet das Rechssystem also schon einmal – aber das Wissen um das richtige oder falsche Handeln, das gibt es eigentlich ganz allgemein nicht (und nicht nur bei mir, weil ich ein so dummer und ungebildeter Staatsbürger bin). Oder sagen wir: es gibt dieses Wissen nur in wenigen bestimmten Ausnahmefällen. Ich meine damit jene Regelungen, die ohnehin von vornherein so völlig klar sind,

daß man sie kennt, ohne noch irgendwas vom Recht zu wissen. Es ist einfach klar, daß man seinen Nächsten nicht töten und ihm sein Hab und Gut nicht wegnehmen darf; aber darüber hinaus kennen die Menschen durchschnittlich nur ganz wenige Gesetze oder Bestimmungen.

Auch wichtige Dinge wie, daß man eine Verpflichtung eingeht, wenn man einen Vertrag unterschreibt bis hin zu der Bestimmung, daß es eine „Gewährleistungspflicht“ des Händlers gegenüber dem Kunden gibt, wenn dieser etwa ein technisches Gerät erwirbt, gehören für viele Menschen gerade noch zu dem eher schon unsicheren Teil ihres Wissens. Ich habe beispielsweise schon öfters von Fällen gehört, wo die Firmen verschiedene Tricks ausprobieren, weil die Kunden so schlecht über ihre Rechte informiert sind. Sie bieten etwa ein halbes Jahr „Garantie“ an, während dieser Zeitraum ohnehin durch die Gewährleistungspflicht abgedeckt ist, sie also auch ohne „Garantie“ das defekte Gerät zurücknehmen müßten. Ist das Gerät dann tatsächlich innerhalb dieses Zeitraums defekt, so behaupten sie, der Kunde hätte das Gerät kaputtgemacht, und dann kann der Kunde wiederum nicht zu seinem Recht kommen, weil er vermeint, es nicht beweisen zu können, daß er nicht am Defekt des Gerätes schuld ist und er auch nicht weiß, daß vom Gesetz aus diese Beweispflicht gar nicht auf seiner Seite liegt...

Tag für Tag kommen wir bei allem, das wir tun, mit Gesetzen in Berührung, wir brechen sie nicht andauernd, das nicht, aber wir bewegen uns innerhalb der von diesen Gesetzen geregelten Bereiche – und wir kennen die Gesetze nicht einmal! Das ist doch im Grunde erstaunlich! Wie kommt es, daß das Ganze trotzdem funktioniert? – ist denn das System nicht darauf angewiesen, daß die Leute die Gesetze kennen, damit sie sie auch einhalten können?

Das Kennen von Gesetzen scheint zum Teil schon auch notwendig zu sein, aber nicht grundsätzlich. Zuerst einmal kann man sagen: an sich muß man die Gesetze nicht kennen, man wird es schon zu merken bekommen, wenn man eines übertreten hat. Und dann: wäre es denn eines freien Landes würdig, seine Bürger zwangszu verpflichten, dreihunderttausend Gesetze auswendig zu wissen? Man kann die Menschen offenbar nicht zwingen, so viele Gesetze und Sonderregelungen zu lernen. Auch hätte man ein Problem mit denen, die wirklich zu dumm dazu wären. Es würde jedenfalls Schwierigkeiten geben,

wenn ein Gesetz erst dann gültig sein dürfte, wenn alle im Lande es zuerst kennen und verstehen müßten.

Es fordert aber auch niemand ein solches Zwangslernsystem der Gesetze, um zu garantieren, daß die Bürger, alle, die Gesetze „beherrschen“, wie man sagt – und in diesem Zusammenhang nimmt sich das Wort schon recht sonderbar aus –, von denen sie, die Bürger, beherrscht werden. Diese Idee, die ja eigentlich eine Idee im Sinne des Systems wäre, wenn das System, jedenfalls teilweise, darauf angewiesen ist, daß der Großteil der Bürger von sich aus die Gesetze befolgt, andernfalls eine rechtliche Ordnung gar nicht aufrecht erhalten werden könnte, müßte von oben beschlossen und nach unten hin durchgesetzt werden. Aber es scheint das irgendwie gar nicht notwendig zu sein. Obwohl man, angesichts der tatsächlichen Menge von Gesetzen davon ausgehen kann, daß die Bürger diese Gesetze nicht kennen können, kann man sich auch nicht vorstellen, daß sie völlig ohne ein Verständnis dafür herumlaufen, was sie tun dürfen, was sie vielleicht tun dürfen und was sie auf keinen Fall tun dürfen.

Ich rede darüber, weil die Idee, daß der Bürger die Gesetze, die er befolgen muß, zuerst einmal kennen sollte, ja schon irgendwie in der Idee von Begriffen wie „Recht“ und „Gesetz“ zu liegen scheint. Wenn man also „Recht“ oder „Rechtsstaat“ sagt, so müßte es einem an sich, also rein von diesen Ideen her, ja ein Anliegen sein, daß die Bürger wissen, was sie tun, wenn sie etwas tun, das in die von den Gesetzen geregelten Themenbereiche fällt. Das *will* das „Recht“ doch! Oder? Will das Recht nicht, daß alle Bürger, indem sie die Anweisungen, die ihnen die Gesetze geben, kennen und sich nach ihnen richten, imstande sind, friedlich zusammenzuleben? Will das Recht für die Bürger nicht das Grundgerüst für ein ordentlich zusammengeraumtes Heim darstellen, in welchem man sich auskennt und wohlfühlt – und nicht einen Rechtssumpf, der uneinsichtig und labyrinthisch ist und aus dem heraus einem unversehens giftige Rechtsfrösche und Rechtsschlangen an den Finger springen, wenn man an der falschen Stelle hingreift?

Der Rechtsgrundsatz „Unwissenheit schützt vor Strafe nicht!“, den ich schon sehr oft gehört habe, aber von dem ich nicht weiß, wo er steht, und der in allen Situationen des Rechtsbruches seine Geltung ausübt, ist mir angesichts des Ausmaßes meiner Unwissenheit und Unsicherheit in rechtlichen Dingen immer als ziemlich absurd erschienen. Ich gebe zu, die Vorstellung, daß alle Bürger alle Gesetze kennen

sollten, ist ebenfalls sehr schwierig. Um eine solche Vorstellung umzusetzen, müßten wahrscheinlich die Anzahl der Gesetze drastisch reduziert und alle Ausnahmebestimmungen gestrichen werden, und zum anderen müßten die jungen Staatsbürger die ganze Schulzeit lang Gesetze pauken. Ich kann mir zudem auch noch teilweise vorstellen, daß das gar nicht funktionieren würde, weil die Vorstellung, wonach alle Bürger alle Gesetze kennen und daß es, wenn sie sich zudem auch noch an sie halten, ein friedliches Zusammenleben geben würde, eben auch nicht aufgehen kann. Selbst wenn die Bürger so wohlwissend bezüglich der Gesetze wären und auch so brav, würden einfach fortwährend Konfliktfälle auftreten, die einen zusätzlichen Regelungsbedarf klarmachen. Was geregelt werden muß, sind immer wieder Details, jene Kleinigkeiten, die man zuvor aus den allgemeineren Gesetzen zur besseren Verbreitung unter den Bürgern hätte hinauswerfen müssen. Das Recht kann jenem Anfordernis, das seine eigene Rechtfertigung darstellt, nämlich, das menschliche Zusammenleben zu regeln, eben oft nur dadurch gerecht werden, indem es dieses Zusammenleben ganz *genau* ordnet – und aus dieser Notwendigkeit kommt ja auch letztlich diese Vielzahl von Gesetzen, die man nicht überblicken kann.

Der Mangel an Alternativen beantwortet aber noch nicht meine Frage, die da lautet: Wie ist es möglich, in einer von Gesetzen geregelten Realität zu leben und sich zu bewegen, ohne diese Gesetze in ausreichendem Maße zu kennen, ja ohne überhaupt eine noch so einfache Übersicht zur individuellen Verfügung zu haben, die einen darüber aufklären würde, wenn das möglich ist, was alles in verschiedenen Bereichen geregelt ist und auf welche Weise sie grundsätzlich geregelt sind, woraus man schließen könnte: Hier muß ich aufpassen! Was für eine eigenartige Realität konstruiert das Recht durch diese Unmenge von Gesetzen für uns Bürger? Wie können wir uns überhaupt in dieser Realität bewegen? Und was hat diese komplexe und komplizierte Rechts-Realität sonst noch für Folgen für uns, die uns rein am Begriff des Rechts nicht aufgehen würden?

Eine Idee zur Beantwortung dieser Frage habe ich immerhin. Sie lautet, daß man zwischen den mehr und den weniger rechtlich verregelten Bereichen des menschlichen Lebens differenzieren muß und zwischen zwei Menschengruppen, deren eine sich in den eher verregelteren Bereichen bewegt, während die andere sich auf den weniger verregelten Bereich zurückzieht. Die Idee besteht also ganz

einfach darin, daß der einfachste Weg (und wir suchen ja hier nach einfachen Wegen), nicht mit dem Gesetz in Konflikt zu kommen, der ist, alle Gelegenheiten zu vermeiden, in denen man mit dem Gesetz in Konflikt kommen kann.

Auf diese Weise könnte man die Gesellschaft durch das Recht auch soziologisch geordnet sehen: Das System der Gesetze stellt zwar für die ganze Gesellschaft eine gemeinsame Realität der Ordnung dar, es scheinen aber verschiedene Gruppen von Menschen in sehr verschiedenem Ausmaß in dieser Realität der Ordnung zu leben. Ich meine hier also nicht die bekannten Gruppen Kriminelle/unbescholtene Bürger, das ist vielmehr die Unterscheidung, die die Propaganda des Rechts selbst verwendet: Kriminelle sind solche Menschen, die mit dem Gesetz in Konflikt gekommen sind, unbescholtene Bürger hingegen haben noch nie in ihrem Leben was mit dem Gesetz zu tun gehabt. Aber auch hier zeigt sich, wie man leicht sehen kann, die Unterscheidung des Mehr oder Weniger „mit dem Gesetz zu tun haben“.

Was ich meine, bezieht sich darauf, daß ich in verschiedenen Bereichen des Lebens in unterschiedlichem Ausmaß in Gefahr gerate, eine (mir unbekante, weil mir die meisten Gesetze unbekannt sind) Rechtsnorm zu verletzen. Führe ich beispielsweise ein sehr gewöhnliches Arbeitnehmerleben und verbringe meine Freizeit vorzüglich vor dem Fernseher oder auch mit Kleinkonsumaktivitäten wie Kleidung-Einkaufen und Biertrinken in Lokalen, so kann ich fast nichts falsch machen. Gut, ich habe meine Rechnungen zu bezahlen, aber das ist schon alles. Mein Mietvertrag für die Wohnung und die Zulassungspapiere für das Auto oder vielleicht, alle paar Jahre, der Antrag für einen neuen Reisepaß sind schon außergewöhnlich große rechtliche Spektakel in diesem ansonsten abseits allen Rechts sich abspielenden Leben. Fast alle Aktivitäten, die ich in meinem Zimmer mit mir allein verrichte, mit Ausnahme von Drogenkonsum vielleicht, sind rechtlich ungefährlich. Und mein kleines Leben geht auch nicht sehr weit über diesen sehr privaten Bereich hinaus. Ich kann mir demgegenüber aber vorstellen, daß diejenigen Leute, die wirklich die Welt verändern, die Häuser bauen und große Geschäfte initiieren, die also etwas in der Welt unternehmen, es andauernd „mit dem Gesetz zu tun haben“. Je mehr man aus dem privaten Bereich hinaus, auf die Straße und in den Lebensbereich anderer Menschen und vor allem in den ökonomischen Bereich kommt, desto mehr vergrößert sich die Zahl der Gesetze, die

diese Beziehungen regeln. Oder, übertrieben ausgedrückt: Wer fast nie sein Zimmer verläßt, der könnte durchaus ziemlich vergessen, daß es überhaupt Gesetze gibt, und er wird trotzdem kaum mit einem in Konflikt kommen; wer sich hingegen in öffentlicheren Bereichen bewegt und dort größere Projekte umsetzen will, kann sich dort gar nicht rühren, ohne eine Vielzahl von Gesetzen und Behörden zu kennen, ohne viele Anträge zu stellen und gegen Bescheide Rechtsmittel zu erheben, und schließlich ohne fortwährend zu prozessieren oder wenigstens seinen Gegnern das Gericht anzudrohen, auch wenn man sich dann außergerichtlich einigt.

Das ist ja auch sonnenklar: Gesetze gibt es ja in erster Linie, um die Beziehungen zwischen den Menschen zu regeln. Die Probleme, die die Menschen miteinander haben, stellen die erste und grundlegende Aufgabe für das Recht dar – derjenige, der sich in seinem Zimmer einschließt, wird daher mit einem sehr großen Bereich des Rechts gar nicht in Berührung kommen. Weil aber umgekehrt alles Land und alle Dinge da draußen, die ich vielleicht für mich interessant finden könnte, schon irgendwem gehören, erstreckt sich der von Gesetzen geregelte Bereich auf den allergrößten Teil der Welt, während für meinen privaten rechts-freien Lebensbereich nur der aller kleinste Raum bleibt. Ich will damit nur sagen: der größte Teil der Welt ist rechtlich verregelt und zwar in zweierlei Hinsicht, einerseits räumlich: in meinem Zimmer kann ich mich beinahe aufführen, wie ich will; wenn ich meine Nachbarn nicht durch Lärmentwicklung etwa störe, wird mich niemand belangen; der Rest der Welt außerhalb meiner kleinen Wohnung allerdings ist derart verregelt, daß ich an vielen Orten nicht einmal „sein“ darf, also nicht einmal mich aufhalten darf, weil da etwa steht: „Betreten verboten!“ Die zweite Hinsicht, in welcher der Großteil der Welt verregelt ist, das sind die zwischenmenschlichen Beziehungen. Der größte Teil aller Arten zwischenmenschlicher Beziehungen ist rechtlich geregelt: Freundschaft und Liebe sind nicht geregelt, aber Ehe, Verwandtschaft und Arbeitsverhältnisse sind es. Vor allem aber sind all die konfliktiven Beziehungen zwischen Menschen geregelt, das heißt Gewalt ist natürlich strafbar und dann ist auch noch jener Bereich zwischenmenschlichen Austauschs rechtlich geregelt, der die Hauptquelle zwischenmenschlicher Konflikte abgibt, welche da ist: der Besitz und Austausch von Gütern. Auch diese zweite Hinsicht weist auf einen rechtsfreieren Bereich hin: wenn ich bei den Dingen,

die ich haben will, bescheiden bin und mich im Hinblick auf die Menschen möglichst wenig verpflichte, wenn ich nett bin und mich immer im Hintergrund halte, dann wird mir vom Recht her wenig passieren.

Ich habe den Eindruck, daß sich durch die begonnene Betrachtungsweise bereits die Schwerpunkte im Verständnis des Rechts zu verschieben beginnen: Recht ist doch ursprünglich etwas Positives, ich habe ein Recht, das mich, meinen Lebensbereich und mein Eigentum schützt. Ja, schon die Möglichkeit, daß sich so etwas wie der kleine, gesicherte Lebensbereich des Individuums ergibt, besteht nur deshalb, weil das Recht da ist, um diesen Lebensbereich auch gegen die Aggressionen anderer zu schützen. Ich kann das aber auch genau umgekehrt sehen und sagen: das Recht gibt es, um mir den allergrößten Teil der Welt vorzuenthalten. Das hängt ganz davon ab, wie ich den Kontrast in meiner Perspektive einstelle: die beiden Auffassungen scheinen jedenfalls in gewissem Sinne gleichberechtigt zu sein. In einem bestimmten Sinn allerdings scheint jene Auffassung, die die Leistung des Rechts darin sieht, mir den größten Teil der Welt vorzuenthalten, sogar den größeren Aufklärungswert über das Wesen des Rechts für mich zu haben und zwar vor allem, wenn man ihn mit der Erfahrung vergleicht, daß viele Menschen etwas entwickeln, das man vor allem hier in Wien mit viel Berechtigung eine „Schrebergartenmentalität“ nennt. Das bedeutet, daß sie ihre Weltsicht auf die Größe ihres Eigentums, bei Schrebergärtnern eben auf die Größe des Schrebergartens, reduzieren. Darüber will ich jetzt gar nicht mehr sagen, als dieses: Wenn man seine Weltsicht auf das eigene Eigentum einschränkt, wenn man also den Großteil seiner Sorgen, Wünsche und Anstrengungen in dem Bereich des eigenen kleinen Eigentums konzentriert und wie der Schrebergärtner seine ganze Seele darein legt, daß die paar Blumerl, die er gepflanzt hat, schön gedeihen, während der Rest der Welt daneben untergehen könnte, in dem Fall wird man mit der Zeit gar nicht mehr bemerken, wieviel von der Welt einem vorenthalten bleibt. Man hat die Größe der Welt ja bereits auf den eigenen Schrebergarten reduziert – und diese Reduktion scheint tatsächlich eine der Hauptfunktionen von Eigentum überhaupt und zwar in Bezug auf die Anspruchshaltungen der Individuen zu sein: sich auf den eigenen Bereich zurückziehen. Wer sich mit seinem Eigentum beschäftigt, bleibt in den meisten Hinsichten innerhalb seiner Grenzen – nur in Bezug auf die Vergrößerung dieses seines Eigentums überschreitet er diese Gren-

zen, und das ist eben dann der einzige Bereich, der übrigbleibt und rechtlich geregelt werden muß.

Etwas abstrakter gesehen regelt das Recht das Zusammenleben der Menschen in erster Linie durch Abgrenzungen. Wenn sich zwei streiten, kommt das Recht und weist die beiden Streithänsel wieder in ihre Grenzen. (Erst in zweiter Linie regelt das Recht dann auch wieder das Überschreiten dieser Grenzen zueinander – sonst wären ja keine menschlichen Beziehungen oder Austauschverhältnisse möglich –, indem es das Wie dieser Überschreitungen regelt; aber auch das geschieht wiederum durch Einschränkungen: die Verträge zwischen den Menschen müssen oft eine bestimmte Form haben, Gewalt und Täuschung und vieles mehr werden ausgeschlossen. Letztenendes regelt das Recht also auch im Bereich des Wie der zwischenmenschlichen Beziehungen alles in erster Linie durch Abgrenzungen.) In diesem Zusammenhang scheint mir das Eigentumsrecht sehr interessant zu sein. Denn, ist es nicht das Abgrenzungs-Recht par excellence – und zwar als jenes Recht, das das Individuum, das der Bürger mit Stolz und Eifersucht für sich einnimmt und auf ihm besteht?¹⁴⁰ Das „Eigentumsrecht“, dieser vielzerzauste Zankapfel zwischen Liberalen und Sozialisten, dieses Ein-und-Alles für den Bürger, von dem Proudhon gesagt hat, daß es „Diebstahl“ wäre, hat mich immer schon sehr irritiert. Der Grund dafür ist ganz einfach: gerade die, die am wenigsten haben, hängen am meisten an ihm!

¹⁴⁰Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Reclam, Stuttgart 1998, S. 74: „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen „Dies ist mein“ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: „Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört!““ – meinte Rousseau; ich aber denke, daß man sich anhand dieser Darstellung recht gut das Bedürfnis eines jeden Einzelnen, der sich ein kleines Stück der Welt für sich abgrenzt, nach einem Rechtszustand (der zivilen Gesellschaft) vorstellen kann; und es sind ihrer so viele Abgrenzer, die fortwährend tätig sind, daß niemand mit dem Stöckeausreißen und dem Grabenzuschütten nachkommen könnte.

Dabei macht mir gerade das Eigentumsrecht soviel in dieser Welt sichtbar, das mir *nicht* gehört, daß daneben die Wenigkeit, die mir tatsächlich gehört, seine Wichtigkeit ganz einbüßt. Wenn man mir so wenig läßt, könnte man mir genauso gut gar nichts lassen. Mein Eigentumsrecht ist so lächerlich gegenüber dem mit großen Reichtümern verbundenen Eigentumsrecht mancher anderer, daß es eigentlich völlig verkehrt gedacht sein muß, wenn ich mir einbilde, daß mein Eigentumsrecht in meinem Interesse stünde. Genau das scheinen aber all die kleinen Leute mit ihren anonymen Sparbüchern zu denken.

Ein jeder Besitzer hat als Individuum ein Interesse daran, jene Beziehung als durch das Gesetz geschützt zu sehen, die zwischen ihm und den paar Habseligkeiten, mit denen er in diesem Leben umgeht, besteht. Andernfalls könnte man keinen Gegenstand hernehmen, um sich mit ihm zu beschäftigen, kein Buch beispielsweise lesen, ohne immer der drohenden Gefahr ausgesetzt zu sein, daß jemand Stärkerer kommt und einem das Buch einfach wegnimmt. Und trotzdem nimmt mir dieses Recht um soviel mehr weg, als es mir gibt. Das Eigentumsrecht nimmt mir alle Güter weg, die ich nicht besitze, weil diese das Eigentum anderer darstellen. (Erst sekundär kann sich mir doch wieder ein Zugang zu diesen Dingen eröffnen, und zwar durch das Erwerbsrecht; ich kann diese Dinge alle erwerben, aber diese Tätigkeit, die mich mein Geld kostet oder mir die Mühe der Arbeit abverlangt, dieses Geld zuerst zu verdienen, nimmt mir meistens eben dadurch wiederum die Zeit und Möglichkeit, diese erworbenen Dinge auch zu genießen.) Oder: wenn wir versuchen, das Eigentumsrecht als Abgrenzungs-Recht zu verstehen, dann läßt sich sagen: In dem Fall, daß ich das Eigentumsrecht für mich in Anspruch nehme, um mir meinen Teil von der Welt für mich abzugrenzen, muß ich auch einsehen, daß ich durch diese Vorgehensweise mich gleichzeitig aus der ganzen Welt auszugrenze, welche ja nun wesentlich darin besteht, mir gerade nicht zu gehören.

Was aber noch viel gravierender ist als das: Das Eigentumsrecht nimmt mir als Individuum die Freiheit als ein Dasein in einem nicht-verregelten Raum. Eine Welt voller Abgrenzungen steht doch grundsätzlich gegen das individuelle Interesse des Menschen, wenn wir den Menschen als ein freiheitsliebendes Wesen ansetzen, welches in seinem Leben auch den Drang, seine Freiheit in Anspruch zu nehmen und sich in der Welt frei zu bewegen, verspürt. (Aber vielleicht ist es

mit dem Menschen als Freiheitswesen oder mit seinem Bedürfnis nach freier Bewegung ohnehin nicht so weit her.) Mit dem Eigentumsrecht gibt es jedenfalls überall Zäune und von Hunden oder der „Group 4“ bewachte Bereiche, wo ich sonst einfach durchlaufen könnte, (wenn ich schon die Äpfel aus Nachbars Garten nicht stehlen würde, aber wenigstens durchlaufen würde ich gerne). Das sind aber nur die sichtbaren Zäune, daneben gibt es noch viele unsichtbare Absperrungen, beispielsweise solche, die durch die Verbindung des Eigentums mit vielen einzelnen rechtlichen Bestimmungen zu anderen rechtlichen Bereichen gegeben sind (Schenkungsrecht, Erbschaftssteuer, etc.). Vielleicht würde in einem allgemeinen theoretischen System noch der Konflikt um die politische Macht vorher stehen, aber, damit zum Teil verbunden oder knapp danach kommt schon das Eigentumsrecht als eine Art Grund-Recht gewissermaßen, aus welchem in der Folge alle anderen Rechte entspringen. Mit dem Eigentumsrecht, scheint es, ist sozusagen alle rechtliche Unschuld dahin; sobald einer einmal ein Stück Land als sein Eigentum abgegrenzt hat, machen es ihm alle anderen gleich und die vorher freie Welt ist nun voll mit Abgrenzungen; nach diesem Sündenfall kann man nicht mehr einfach unbeschwert in irgendeine Wiese laufen, nur weil die Frühlingsblumen so schön duften; es könnte nämlich gut sein, daß da ein Schild steht, das sagt: „Privatgrund! Betreten bei Strafe verboten!“

So ein Gedanke kommt uns natürlich gewöhnlich nicht. Der Grund für unsere Gedankenlosigkeit diesbezüglich ist wieder einmal der, daß wir so realistisch sind. Wir haben ein so großes Verständnis für das Eigentumsrecht entwickelt, daß wir auch gar nicht mehr sehen können, daß es uns auch einschränkt, und wir haben auch recht damit: ich denke, wir können uns die Sache mit dem Eigentum nicht einmal mehr theoretisch oder spielerisch anders vorstellen als sie in Wirklichkeit ist: Eine tatsächliche Verwirklichung einer Gesellschaft ohne Eigentumsrecht würde ja bedeuten, daß in dieser Gesellschaft allen alles gehört und es den Menschen gelingt, sich über den Gebrauch der gemeinsamen Güter zu verständigen. Wenn wir uns allerdings eine solche Gesellschaft ohne Eigentumsrecht vorstellen wollen, so fällt uns nur eine Gesellschaft ein, in der niemandem etwas gehört, weil alles dem Staat gehört (das real-sozialistische Modell), das aber ist schon wieder eine Gesellschaft *mit* Eigentumsrecht. Ich glaube also, daß wir aus der Vorstellung des Eigentumsrechts nicht einmal mehr in der Fik-

tion aussteigen können. Deshalb sind wir auch im allgemeinen nicht in der Lage, den Gedanken zu bilden, daß sich das Eigentumsrecht auch in ansehnlichem Maße gegen die Interessen des Individuums richtet, indem es uns fortwährend gegen die Grenze des „Mein“ und „Dein“ stoßen läßt und uns dadurch beschränkt.

Umgekehrt könnte man in der Fortführung des begonnenen Gedankenganges in dem Streben der Menschen nach Eigentum oder nach der Vergrößerung ihres Eigentums auch und gerade das Streben nach einem rechtsfreien Raum sehen: Wenn ich ein großes Haus mit Garten habe, steht mir viel Raum zur Verfügung, in welchem ich mich sehr frei bewegen kann. Ich könnte mir zwar auch vorstellen, einen Garten mit meinem Nachbarn gemeinsam zu besitzen, dann haben wir beide einen großen Bereich, in dem wir uns sehr frei bewegen können; aber nun besteht die Möglichkeit des Konflikts mit dem Nachbarn, deshalb habe ich doch gleich lieber meinen eigenen Garten. Man könnte davon ausgehend also sagen, daß die Ursache des Rechts in gewissem Sinne in der Flucht vor dem Recht liegt. Der Mensch sucht, aus dem verregelten Bereich in seinen eigenen freien Garten zu fliehen und braucht eben dafür den verregelten Bereich, um seinen freien Garten vor den anderen zu schützen. Das Streben nach Eigentum scheint also als ein Streben nach einem privaten Bereich oder nach einem unverregelten Bereich tatsächlich dem Streben des Individuums nach einem rechts-freien Raum zu entsprechen.

Warum haben wir eine solche Sehnsucht nach einem rechts-freien Raum für uns? Fühlen wir uns im verregelten Bereich so unwohl? Auf jeden Fall läßt sich erkennen, daß die Differenz privater Bereich/Öffentlichkeit in bezug auf das Recht von großer Bedeutung sein wird. Der private Bereich ist innerhalb dieser Vorstellung konstruiert als der tendenziell rechts-freie Raum oder auch der vom rechtlichen Verregelt-Sein und der rechtlichen Überwachung weniger belastete Raum. Ihn versucht das Individuum für sich abzugrenzen, um sich freier bewegen zu können – und das hat zum Resultat, daß es sich noch viel weniger frei bewegen kann, weil auch alle anderen ihre Bereiche abgrenzen und für mich sperren.

Das Recht besteht also grundsätzlich in der Schaffung von Abgrenzungen. Der verregelte Bereich ist in diesem Sinne dann jener, wo viele Abgrenzungen und Bestimmungen, wie genau diese Abgrenzungen dennoch überschritten werden dürfen, existieren. Aber jetzt möchte

ich wieder darauf zurückkommen, wie diese Differenz rechtlich verregelter Bereich/privater unverregelter Bereich, der zwar grundsätzlich für alle Menschen gleich gilt, die Realität verschiedener Gruppen von Menschen doch in sehr unterschiedlichem Ausmaß beeinflusst. Diese verdeckte Differenz des verregelten/unverregelten Bereichs reguliert die *Ausdehnung* unseres individuellen Lebens noch viel grundlegender als die viel oberflächlichere Differenz: unbescholtener Bürger/Gesetzesbrecher. Denn was die Menschen trennt und sie in verschiedene Gruppen von Menschen einteilt, ist ja nur als Ausnahmefall die Tatsache, daß ein Teil der Menschen seine Zeit im Knast verbringt und der andere Teil ein Gefängnis außerhalb des Knasts, nämlich sein Einfamilienhaus mit Garten und Swimming Pool unterhält (ich habe ja bereits gezeigt, daß das Recht zuallererst in der Aktion der Abgrenzung besteht: der Verbrecher im Gefängnis ist nun offensichtlich aus der Gesellschaft ausgegrenzt; aber ich glaube, daß der Besitzer eines Eigenheimes im Grunde dasselbe Resultat erreicht, indem er sich eingrenzt – der eine sitzt „hinter“ Gefängnismauern, aber auch der andere hat Mauern und Zäune rund um sich), *sondern die Möglichkeit und Fähigkeit der einen Menschengruppe, sich in den stärker verregelten Bereichen des menschlichen Lebens bewegen zu können, während die andere Gruppe sich dort nicht zu bewegen weiß und dadurch mehr auf den privaten Bereich beschränkt ist*. Diese Idee funktioniert ganz einfach nach dem Schema: Wer in seinem Zimmer vor dem Fernseher sitzen bleibt, hat kaum eine Möglichkeit, Gesetze zu brechen. Wer dagegen ein Lokal oder ein kleines Geschäft aufmachen will, hat es plötzlich mit einer Vielzahl von Gesetzen zu tun, (die er nicht kennt). Es ist von daher anzunehmen, daß jene Menschen, die gewöhnlich nicht in den verregelten Lebensbereichen hinauskommen und sich dort auch nicht zu bewegen wissen, eine große Scheu entwickeln werden, sich in diesen Dschungel hineinzubegeben. Das nützt umgekehrt den Tigern, die sich dieses Jagdrevier teilen.

Es scheint sich mit dem Recht im allgemeinen gerade umgekehrt zu verhalten wie mit der Straßenverkehrsordnung: Wer den „Führerschein machen“ will, wird dazu angehalten, alle Verkehrsregeln zu lernen; außerdem muß er in einer Fahrschule das Fahren mit dem Auto im Straßenverkehr lernen. Beides wird geprüft – und anschließend erhält dieser Mensch dann den beliebten Ausweis. Dieser ganze Aufwand sei, so versichert man uns, zu unser aller Sicherheit im Straßenver-

kehr notwendig. Im *Straßenverkehr des Rechts* scheint kein so großer Sicherheitsbedarf zu bestehen. Wenn wir uns das Rechtssystem so vorstellen würden wie den Straßenverkehr, dann erhalten wir ein ganz anderes Bild: Wir erhalten das Bild von einem Rechts-Straßenverkehr, in dem manche Auto fahren können und andere nicht; manche kennen die Bedeutung der Verkehrsregeln, von denen es viele gibt, und andere nicht – und alle, beziehungsweise jeder für sich, muß mit dieser unübersichtlichen Situation zurechtkommen.

Das führt nun dazu, daß diejenigen, die gut Auto fahren können und die Verkehrsregeln gut beherrschen, selbstbewußt in der Mitte ihrer Fahrbahn fahren, sie fahren auch schneller, weil sie wissen, wie schnell man überhaupt fahren darf und sie nehmen ihren Vorrang in Anspruch, wenn sie auf einer Vorrangstraße fahren. Mit anderen Wagen zusammenzustoßen ist nicht der Ausnahmefall, sondern normal und nicht weiter schädlich, wenn man die Regeln kennt und es versteht, mit dem Polizisten umzugehen, der die Schuld für den Zusammenstoß verteilt. Ja eigentlich kann man überhaupt nur fahren, indem man mit anderen Autos zusammenstößt und sie von der Fahrbahn schiebt, was aber nach genauen und sehr zahlreichen Regeln zu geschehen hat. Aber die guten Autofahrer finden sich in einem solchen Straßenverkehr zurecht und krachen lustvoll aufeinander.

Die schlechteren Autofahrer und schlechteren Kenner der Verkehrsregeln hingegen werden sich in allgemeiner Vorsicht üben. Sie werden ganz am Rand der Fahrbahn mit ihrem ganz kleinen Auto im Schrittempo fahren, um „nur ja nichts falsch zu machen“ und wenn sie zu einer Straßenkreuzung kommen, so werden sie sich zuerst einmal überhaupt nicht auskennen und dann werden sie wahrscheinlich allen anderen, auch denen, die eigentlich Nachrang haben, Vorrang geben, und erst dann weiterfahren, wenn überhaupt niemand mehr kommt, mit dem sie zusammenstoßen könnten; oder sie würden überhaupt nicht fahren, sondern ihr ganzes Leben lang parken, denn so kommt man am allerwenigsten in die Gefahr eines Unfalls. Für denjenigen, der sich in einem solchen Straßenverkehr nicht auskennt, besteht also der einzige Ausweg, möglichst wenig an ihm teilzunehmen. Das ist im wirklichen Straßenverkehr nicht der Fall, denn da kann man nur entweder mit dem Auto fahren oder man bleibt führerscheinlos und Tramwaybenützer – aber im Bereich des Rechts scheint mir die Sache genau so zu funktionieren.

Ich frage mich nämlich: *Wozu sonst sollte all das Unwissen der Menschen bezüglich des Rechts gut sein*, wenn nicht dafür, vielen Menschen die Bewegungsmöglichkeiten in der Gesellschaft, wenn nicht zu nehmen so doch, sie sehr einzuschränken – und ihnen gleichzeitig trotzdem immer sagen zu können, sie seien ja selber schuld dran, denn es könne sich ja ein jeder die Gesetzesbücher anschaffen und sie lesen oder sich informieren bei einer Person, die das Fach studiert hat. Aber ob das wirklich wahr ist? Kann man sich als Bürger über seine Rechte so einfach informieren lassen? Ich bezweifle das. Das wird zwar immer wieder so behauptet, scheint aber in dieser vom Recht geschaffenen Realität eigentlich nicht grundsätzlich angelegt zu sein.

Wenn es beispielsweise darum geht, ein Lokal zu eröffnen, so gibt es eine solche Vielzahl von Regelungen, daß man davon ausgehen kann, daß sich nur jemand zurechtfinden wird, der ohnehin von der Branche ist. Darunter sind viele Gesetze, von denen man nicht einmal denken würde, daß es sie gibt. Wenn man beispielsweise eine Hinweisschrift draußen anbringen will, die nicht bloß gemalt ist, sondern aus Plastik- oder Metallbuchstaben besteht und ein wenig von der Hausmauer absteht, dann muß man „Wiener Luftsteuer“ zahlen, eine Abgabe für die Benutzung des Wiener Luftraums. So etwas sollte man aber vorher wissen, bevor man sich in Schulden stürzt, den eigenen finanziellen Rahmen bis zu den Grenzen ausschöpft und am Ende ausgerechnet wegen der „Wiener Luftsteuer“ Pleite macht.

Entweder kennt man solche und andere Gesetze oder es gibt natürlich auch noch die Möglichkeit, daß man es sich finanziell leisten kann, sie nicht zu kennen. Wenn jemand Geld genug hat, um sich einen Haus-Rechtsanwalt zu leisten, so hat er jemanden, der für ihn die Gesetze kennt.

Wer sie aber nicht kennt und keinen Rechtsanwalt hat, der ist in seinen Aktivitäten in der Gesellschaft sehr eingeschränkt. *Wer nichts tut, braucht sich vom Recht auch nicht bedroht zu fühlen*, er lebt quasi den größten Teil seines Daseins außerhalb der Sphäre des rechtlich heiklen Bereichs. Sobald man aber etwas unternehmen will, kommt man aus Unwissenheit in Konflikt mit dem Recht. Die Unwissenheit wird *erst dann* zum Problem – das wäre also mein Antwortvorschlag auf die zuvor gestellte Frage, wie es denn möglich sei, daß das Rechtsganze funktioniert, ohne daß wir die Gesetze kennen: Wie können wir uns in einer solchen rechtlichen Realität bewegen, wenn wir über die

rechtlichen Bestimmungen im Unwissen sind? Nun, ganz einfach: wir bewegen uns halt nicht, oder wir bewegen uns nur ganz wenig. So kann das Rechtssystem funktionieren, weil der Großteil der Menschen sich fortwährend zurückhält, es in Anspruch zu nehmen. Nun erst kommt man zurück zu der Frage des Warum dieser Unwissenheit. Soziologisch gesehen ist es offensichtlich, daß durch diese Unwissenheit bezüglich des Rechts eine Ungleichheit zwischen den Menschen institutionalisiert wird (was eigentlich amüsant ist, weil das Recht an sich ja die Gleichheit der Menschen institutionalisieren sollte, nämlich die Gleichheit vor dem Gesetz). Da gibt es die einen, die mit dem Recht umgehen können und die anderen, die ihm ausweichen müssen.

Ich kann mich dieses Eindrucks auch nie in gewissen konkreten Fällen erwehren, wie beispielsweise, wenn Jörg Haider wegen einer jeden an ihm verübten Ehrenbeleidigung vor Gericht geht. Ein gewöhnlicher Bürger würde das nie tun! Ja, gewöhnliche kleine Bürger weichen oft auch dann dem Gericht aus, wenn sie Anspruch auf kleinere oder größere Geldbeträge haben und verzichten lieber auf den Geldbetrag als es „mit dem Gericht zu tun zu haben“. Was sich bei Dr. Jörg Haider und seinen Ehrenbeleidigungsprozessen also recht plakativ darstellt, ist, daß das Recht die Bürger ziemlich ungleich macht – und nicht gleich; oder besser gesagt, daß es nur diejenigen Bürger wirklich gleich macht und sie zum eigentlichen Kreis der Bürger zählen läßt, die die rechtlichen Institutionen zu gebrauchen wissen und die es sich finanziell leisten können, sie zu gebrauchen. Man muß es sich ja auch finanziell leisten können, einen Prozeß zu verlieren.

Dennoch läßt sich die Berechtigung des Rechtsnormenapparates und des Rechtssystems natürlich nicht so einfach kritisieren. Vielleicht handelt es sich beim Rechtssystem ja wirklich um eine der besten Institutionen im Sinne der Stabilisierung des Zusammenlebens, die die Menschen jemals erfunden haben. Sicherlich spricht aus dem Rechtssystem auch das Mißtrauen der einen sowie das „Sicherheitsbedürfnis“ der anderen – es wird schließlich keine fremde Macht befriedigt, die außerhalb unserer Gesellschaft stünde, sondern *wir selbst sind es, um deren hausgemachter Interessen Befriedigung willen das Rechtssystem überhaupt existiert*. Das Recht gibt es, weil wir das Recht wollen. Das steht, soweit ich es sehe, ganz außer Zweifel. Es gibt darüber einen allgemeinen Konsens. Was sich aber befragen läßt, nachdem wir das akzeptiert haben, ist, was für eine Art Realität für uns

durch das Recht eigentlich geschaffen worden ist und ob wir uns tatsächlich in dieser Realität bewegen oder ob wir ihr eher ausweichen und ob wir uns etwas vorlügen?

Ich möchte zur Vermeidung von Mißverständnissen auf folgendem noch einmal bestehen, weil ich denke, daß normalerweise niemand mit einer solchen Naivität vor sich hin argumentiert, wie ich es hier tue, und man es daher nicht gewohnt ist, einen Text von der Art zu lesen wie diesen hier: Das hier ist keine politisch motivierte Kritik des Rechtssystems (in dem Fall müßte ich ja eine Idee haben, wie man es verändern könnte); ich will auch keine Arbeiter befreien, ich will nur, vor allem anderen, ein paar einfachen Fragen nachgehen und zwar vor dem Hintergrund, daß wir, wie es aussieht, nach verschiedenen Vorstellungen leben, die aber nicht wirklich zusammenpassen oder zusammenpassen können; trotzdem entsteht aus diesen Vorstellungen eine Realität, die auf uns zurückwirkt. Welche Realität ist beispielsweise die Realität, die wir durch das Recht geschaffen haben, und wie wirkt sie auf uns zurück?

So besteht doch beispielsweise der Anspruch des Rechts, die Basis für das friedliche Zusammenleben der Menschen zu bilden, indem es unsere Rechtsstreitigkeiten löst und damit gleichzeitig diese Art von bürgerlichem Frieden für uns aufbaut, in dem wir uns wohl und zu Hause fühlen können. In dem Fall muß ich jedoch fragen: Wie fühlen wir uns in einer Welt, in der, um ein leicht übertriebenes Beispiel zu verwenden, unser Mit-Student neben uns uns anzeigt, weil wir einmal ungefragt seinen Radiergummi verwendet haben? Das Beispiel mag übertrieben sein, obwohl sicherlich auch die Wirklichkeit die unwahrscheinlichsten und abstrusesten Fälle als Beispiele parat haben würde. Das Prinzip, das hinter diesem Beispiel steht, ist uns aber allen bekannt – und das zeugt eigentlich schon davon, wie real diese Realität Recht insgesamt für uns ist. Das Recht kann also schon einmal keine zwischenmenschliche Beziehung retten, die menschlich schon verloren ist. Wenn mein Mit-Student nicht mehr in der Lage ist, mit mir freundlich umzugehen und mich sogar wegen irgendeiner Kleinigkeit anzeigt, dann kann das Rechtssystem höchstens die Leistung bringen, uns vom Streiten abzuhalten. Es wird aber nicht in der Lage sein, unsere Beziehung mitstudentischer Solidarität zu retten, noch wird es in der Lage sein, mir das wieder zu geben, was für mich verloren ist, nämlich meine Vorstellung vom freundlichen Klima auf den

Instituten und dem Frieden in der studentischen Welt, in der ich mich bewege. Das Recht macht also nichts wieder gut, was gebrochen ist, sondern bewahrt nur das menschlich bereits Kaputte vor der weiteren Ausuferung der Katastrophe – und stellt damit ebenfalls einen Ausdruck dessen dar, daß wir Menschen an sich nicht wirklich miteinander umgehen können, denn sonst wären wir einer derart traurigen Sache wie des Rechts, einer solch jämmerlichen Methode der Schadensbegrenzung, nicht bedürftig.

Wir kennen alle diesen allgemein-menschlichen Defekt, der Ordnungsinstanzen wie Politik und Recht nötig macht, und versuchen immer wieder seine Ausmaße richtig einzuschätzen. Aber genau diesen Defekt kann man mit dem Recht nicht heilen, und auch nicht wieder gut machen, sondern höchstens in gewissem Sinne ruhigstellen. Ja, es läßt sich sogar sagen, daß sich der Bankrott einer menschlichen Beziehung, oft nicht erst im Begehen von Unrecht, sondern auch in der Inanspruchnahme des Rechts durch einen Menschen ausdrückt: Es handelt sich darum, daß ein Mensch, der nach einer Meinungsverschiedenheit plötzlich inflexibel und kompromißlos gegenüber dem anderen Menschen geworden ist, die Lösung für den Konflikt nicht mehr innerhalb der Beziehung zum anderen Menschen suchen wird, sondern die außenstehende Instanz Recht einschaltet, womit er kenntlich macht, daß er die zwischenmenschliche Beziehung bereits abgeschrieben hat. Seine Haltung gegenüber diesem anderen hat sich gleichsam zu einer Rechtsposition verhärtet, so als ob er sagen würde: „Jetzt breche ich die Beziehung zu Dir in der Weise, wie wir sie bisher alltäglich als „allgemeinmenschliche“ praktiziert haben, ab; ich distanziere mich von Dir, indem ich zwischen Dich und mich das Recht schiebe.“ Damit ist an sich das Ende dieser zwischenmenschlichen Beziehung erreicht – oder sagen wir: es ist zur Ablösung der auf zwischenmenschlichem Einverständnis beruhenden Kommunikation durch die Kommunikation über das Rechtssystem gekommen. Man erhält eine Art zwischenmenschlichen Kriegszustand zwischen diesen beiden Menschen, zwischen den beiden Individuen als „rechtlichen Personen“, welcher aber gesellschaftlich vermittelt ist: Anstatt daß also dieser Clinch mit Gewalt ausgetragen wird, setzt sich ein gesellschaftlicher Apparat der rechtlichen Wahrheitsfindung in Gang und ermittelt, welcher Nachbar sich mit seiner Hecken-Ansicht im Recht befindet. Kompromißwilligkeit wird der Boden entzogen, weil

ein jeder Ansatz zum Kompromiß vom anderen als Schwäche – und zwar als Schwäche meiner Rechtsposition – interpretiert werden würde. Aber der Anspruch, der mit dieser gesellschaftlichen Vermittlung zwischen den Streitpartnern verbunden ist, also sozusagen die Eigenwerbung des Rechtssystems, die behauptet, daß damit der soziale Frieden erhalten wird, wird nicht so ganz wirklich erfüllt. Das mit dem sozialen Frieden stimmt natürlich schon irgendwie, aber eigentlich nur insofern, als daß kein Blut fließt.

Das Rechtssystem ist tatsächlich soweit erfolgreich, daß es die Leute davon abhält, sich zu bewaffnen und „Chicago 1930“ in die Wirklichkeit umzusetzen: Bevor sich jemand einer Pistole bedient, bedient er sich öfters noch des Rechtssystems und aus diesem Grund können wir angstfrei auf die Straße gehen. Das sei dem Recht auch hoch angerechnet und nicht nur, weil ich gern spazieren gehe. Aber was ich bemerken möchte, ist, daß die menschliche Beziehung zwischen zwei Rechtsgegnern bereits bankrott ist, für beide Seiten. Das Recht kann also, was menschlich gebrochen ist, nicht mehr heilen, im Gegenteil, es macht es nur noch schlimmer. Insofern ist das Recht ganz einfach eine traurige Sache. Das Recht kann die Gesellschaft vor den Auswirkungen eines Konflikts zwischen zwei Menschen oder Rechtspersonen schützen, indem es diesen Konflikt einfach beendet. Den Individuen ist das Recht aber kein Heilmittel, um aus diesem zwischenmenschlichen Desaster wieder herauszufinden und die alte freundschaftliche oder nachbarschaftliche Basis wieder zu gewinnen. Ein erneuter Vertrauensaufbau ist kaum mehr möglich. Wo das Gesetz einmal draufgestiegen ist, da wächst kein zwischenmenschliches Gras mehr. Auch aus diesem Grund hüten sich viele Menschen, einen Rechtsstreit „vom Zaun zu brechen“, sie wollen ganz einfach ihre zwischenmenschlichen Beziehungen oder die menschlich-freundliche Welt, in der sie zu leben vermeinen, nicht durch eine Herausforderung der realen Verhältnisse gefährden. Der andere Grund ist, wie ausgeführt, die Unwissenheit und Unsicherheit im Umgang mit den Gesetzen. Aber es gibt auch andere Menschen, die sich geradezu in die Welt des Rechts stürzen, und sie wissen sich auch in diesem Bereich gut zu bewegen.

Übrigens gibt es ja tatsächlich Menschen, die fast alle ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen auf der Basis des Rechtssystems regeln. Wenn ein solcher Mensch sich beispielsweise durch irgendwas von seinem Nachbarn beeinträchtigt fühlt, so führt er nicht zuerst eine

Ausprache mit ihm herbei, sondern läßt ihm gleich von seinem Rechtsanwalt einen Brief schicken. Mir scheint, daß die Tatsache, daß es so etwas wie das Rechtssystem überhaupt gibt, in gewissem Sinne bereits eine Einladung an die Menschen darstellt, sich so zu verhalten und im Rechts-Straßenverkehr auch ordentlich zu fahren, anstatt sich am zwischenmenschlichen Verkehrsrande aufzuhalten. Immerhin existiert in der bürgerlichen Realität auch diese Alternative der Inanspruchnahme des Rechtsweges zur Regelung zwischenmenschlicher Angelegenheiten; warum sollte man diese Möglichkeit also nicht nutzen? Möglicherweise kann das In-Anspruch-Nehmen des offiziellen Weges sogar zur Gewohnheit werden (entweder überhaupt, oder in bestimmten Bereichen des Lebens), wenn es sich zur eigenen persönlichen Haltung gegenüber der Welt verfestigt. Ein solcher Mensch agiert nach dem Schema: Mit den Leuten kann man sowieso nicht reden; man kann nur dann etwas erreichen, wenn man ihnen mit dem Gericht droht.

Die Erfolgsquote eines solchen Handelns wird diesem Menschen, meiner Einschätzung nach, rechtgeben und zwar aus dem Grund, weil der Anschauung vieler Menschen nach ein „anständiger Mensch“ ein solcher ist, „der in seinem ganzen Leben nie was mit Polizei oder Gericht zu tun gehabt hat“. Diese Lebenshaltung wird praktiziert und ist sogar weit verbreitet. Für solche Menschen stürzt bereits eine Welt zusammen, wenn sie den besagten Brief vom Rechtsanwalt bekommen. Für diese Menschen, die ihre Anständigkeit darin sehen, außerhalb des Rechtssystems zu leben, indem sie nie „mit dem Gesetz in Konflikt gekommen“ sind, ist der durch das bürgerliche Recht geschaffene lebensweltliche Friede zu Ende, wenn das rechtliche *Procedere* beginnt. Mit dem Gesetz etwas zu tun zu haben, ist ja schließlich was für Verbrecher.

Man kann hier sehen, daß das Recht grundsätzlich zwei sehr verschiedene Vorstellungen von der durch es selbst geschaffenen Realität bewirkt: Für den einen Menschen ist es eine Streit-Realität, in der man sich mit Hilfe seines Rechtsanwalts durchsetzt, und man könnte sagen, daß es dieser Mensch ist, der in der eigentlichen Rechts-Realität lebt. Das ist der Mensch, dessen Herausbildung vom Recht gefördert wird, er ist der „Rechts-Mensch“, der sich seiner Rechte bewußt ist und die rechtlichen Institutionen erfolgreich für sich in Anspruch zu nehmen weiß. Für den anderen Menschen ist die rechtliche Real-

tät grundsätzlich eine friedliche Realität, die er sich wünscht und die er auch als durch das Recht gegeben und gesichert sieht, während er gleichzeitig nichts mehr fürchtet als einen Rechtsstreit (gewissermaßen nach dem Sprichwort: „Ärzte und Rechtsanwälte leben vom Unglück anderer Leute.“). Er vertraut also auch auf das Recht, lebt aber doch außerhalb desselben oder hält sich tunlichst von ihm fern. Aber dieser Mensch ist brav und erfüllt paradoxerweise damit eigentlich genau das, was das Recht will, viel besser als der Streithansel, indem er aktiv dazu beiträgt, gut mit seinem sozialen Umfeld auszukommen; gleichzeitig hat er, wenn die gute Nachbarschaft einmal nicht mehr trägt und es rechtlich hart auf hart geht, mit seiner konzilienten Haltung im Rechtssystem keine Chance. Auch die große Scheu, das Unwissen und die damit verbundene Angst dieser Art von Menschen vor der Institution Recht, welche doch eigentlich dafür geschaffen wäre, sie zu beschützen, ist leicht nachvollziehbar. Trotzdem führt sie zu dem absurden Resultat, daß genau die Menschen, die noch gesetzestreu und dem Gesetz dienlicher sind, als es das Gesetz verlangt, vor ihrem Beschützer sogar Angst haben müssen, weil sie mit ihm nicht so gut bekannt sind wie jener „ungute Nachbar“, der manchmal ein wenig mit dem Gesetz in Konflikt kommt und welcher bereits alle seine zwischenmenschlichen Beziehungen auf rechtliche Kommunikation umgestellt hat. Sie büßen also eigentlich immer wieder dafür, daß sie es immer noch „im Guten“ und durch „Reden von Mensch zu Mensch“ versuchen, mit ihren Mitmenschen zu für beide Seiten akzeptablen Kompromissen zu kommen. Diesen zwischenmenschlichen Skrupel gekappt zu haben, erweist sich für den anderen Menschen schlag, der bloß über das Rechtssystem kommuniziert, ihnen gegenüber als Konkurrenzvorteil. Man muß eben in einer harten Welt zu harten Mitteln greifen. Aus diesem Grund scheint das Recht paradoxerweise genau das unwahrscheinlicher zu machen, was es ursprünglich begründen wollte, nämlich gute zwischenmenschliche Beziehungen.

Der Nationalstaat ist also auch ein Versuch der Gemeinschaftsbildung, er ist ein Ausdruck eines gemeinsamen Interesses von uns allen. Wir alle wollen – anscheinend immer noch – den Nationalstaat, deshalb ist er nicht nur eine so emotionslose Sache wie die Gesellschaft, von der wir glauben, uns innerlich distanzieren zu können. Als Gemein-

schaftsbildung ist der Staat durchaus auch vergleichbar mit der Familie und unseren anderen kleinen Zoos – und ich möchte diesen Argumentationsstrang auch nicht abreißen lassen: Als eine Flucht vor der Gesellschaft, die groß, komplex und unheimlich ist und von der Gefahr ausströmt, konstruieren wir uns unsere kleinen Zoos, habe ich gesagt. Ebenso kann man sich denken, daß wir uns unsere Staatsgemeinschaft als eine Flucht vor der Welt geschaffen haben. Ich habe jene Verkleinerung der Welt, die im Individuum stattfindet, beschrieben, welche daraus resultiert, daß der Einzelmensch seinen eigentlichen Lebensbereich nicht draußen in der großen Welt, sondern drinnen, im Inneren eines dieser Käfige, in seinem kleinen Zoo sucht. Eine solche Argumentation kann man sich, wenn sie wie hier auf alle Menschen angewandt wird, nur graduell vorstellen: für den einen Menschen gilt das mehr, für einen anderen weniger. (Für den individuellen Gebrauch allerdings sollte es ein taugliches gedankliches Mittel darstellen, mit dem der Einzelmensch sein Leben prüft und am Ende beschließen kann: eigentlich lebe ich in einer sehr kleinen Welt, in einer Welt, die mir für mich zu klein geraten ist.) Im Falle des Staates scheint sie aber für sehr viele Menschen in sehr großem Ausmaß zuzutreffen: die Welt wird uns so klein wie Österreich groß ist – und sehr groß ist Österreich nicht. Dennoch kann es wahrscheinlich nur einem in Bezug auf die staatliche Gemeinschaft und das festverwurzelte Bürgerleben perversen Gemüt wie mir einfallen, es als ungerecht zu empfinden, daß andere Individuen, wie beispielsweise die U.S.-Amerikaner oder die Russen, so große Länder zur Verfügung haben, in denen sie sich ohne Gebrauch des Reisepasses frei bewegen können, während ich nicht einmal zweihundert Kilometer fahren kann, ohne mein Gepäck verzollen zu müssen. Das sogenannte Zusammenwachsen Europas in der Europäischen Union ist von daher zwar ganz in meinem Sinne; aber ich finde es bemerkenswert, daß in den politischen Diskussionen und auch in der medialen Öffentlichkeit solche individuellen Bedürfnisse wie das nach Bewegungsfreiheit im Zusammenhang mit der Bildung dieses großen gemeinsamen Lebensraums Europäische Union kaum zur Sprache gekommen sind. Hingegen wurde und wird fast nur über Wirtschaft geredet. Daran kann man sehen, daß die E.U. nicht gerade dem Bedürfnis der Menschen nach Ausdehnung ihres individuellen Lebensraums und ihrer individuellen Lebensmöglichkeiten entsprungen ist; vielmehr ist man draufgekommen, daß

das, was früher besser durch Einschränkung zu erreichen war – nämlich die von mir beschriebene Sicherung der stabilen Lebenswelt und des ökonomischen Wohlstands – heute teilweise durch Ausdehnung von Grenzen erreicht werden kann. Heute gilt für die E.U.-Bürger die Freiheit, sich überall in den Ländern der E.U. niederlassen und eine Arbeit annehmen zu dürfen; aber man darf nicht davon ausgehen, daß das ein Punkt ist, um den es jemals gegangen wäre: vielmehr hat man sich umgekehrt versichert und sich erst dann getraut, diese Rechte zu vergeben, als klar war, daß die Menschen in der E.U. von der Sorte sind, daß sie diese Rechte nur in sehr kleinem Ausmaß in Anspruch nehmen werden. Hätte man dagegen fürchten müssen, daß die Holländer alle auf die Idee kommen, sich in Österreich anzusiedeln, weil ihnen die Alpen so gefallen und sie von ihrem flachen, vom Meer überschwemmten Land genug haben, so wäre es zu keiner E.U. und zu keinen individuellen Rechten der Freizügigkeit für E.U.-Bürger gekommen. Ein weiterer Beweis für meine Thesen ist natürlich die E.U.-Osterweiterung, denn da die Menschen in den östlichen Ländern einen wesentlich geringeren ökonomischen Lebensstandard haben als wir, besteht tatsächlich die Gefahr, daß sie zu uns kommen, um hierorts ein besseres Leben zu suchen. Aber wir wollen ja nicht, daß irgendwer irgendwohin zieht: der Staat hat grundsätzlich die Funktion, dafür zu sorgen, daß alle zu Hause bleiben, denn nur so bleiben Ruhe und Ordnung erhalten. Erst wenn ohnehin klar ist, daß alle – auch ohne staatlichen Zwang – zu Hause bleiben, kann man sich eine europäische Union leisten. Diese ist also nichts wesentlich anderes als der Nationalstaat, sie dient nur der Sicherung unserer Alltagskultur und unseres Lebensstandards, sie ist nur unser Zuhause-Bleiben in einem größerem Rahmen.

Ich möchte aber weder auf der kleinen Zoo-Gemeinschaft unserer persönlichen Beziehungen, noch auf der nationalstaatlichen Gemeinschaft unbedingt bestehen, weil wir alle gemeinsam nicht auf diese Gemeinschaften bestehen. Wir halten teilweise immer noch an ihnen fest, wir nehmen sie für unsere tatsächliche Lebensführung in Anspruch und sind im Notfall bereit, mit unserem Leben für diese Gemeinschaften zu kämpfen. Gleichzeitig wissen wir auf- und abgeklärten Menschen vom Ende des zwanzigsten Jahrhunderts aber auch, daß diese Gemeinschaftsbildungen in der Realität nie wirklich tragen können und nur dann hundertprozentig das sein können, was sie sein

sollen, wenn man sie in der Vorstellung heillos verkitscht. Die Realität ist immer schwierig, differenziert und nicht so erfüllend, wie man sie sich wünscht; aber wenn man für den alltäglichen Selbstbetrug geistige und emotionale Hilfe braucht, so gibt es dafür ja Fernsehserien wie „Der Bergdoktor“ oder die Liebesgeschichten von Rosamunde Pilcher. Manchmal gehen uns eben sogar für unsere Gemeinschaftsbedürfnisse die Vorstellungen aus, und dann müssen wir die heile Welt wieder einmal im Fernsehen anschauen, damit sie uns nicht ganz verlorengeht. Andererseits scheinen sich die Menschen auch weiterentwickelt zu haben und mancher Gemeinschaftsvorstellungen nicht mehr so stark zu bedürfen wie früher. Sogar die Familie ist in unserer westlichen Kultur teilweise im Zerfall begriffen, indem die Menschen in ihr die versprochene Liebe suchen, sie nicht finden und sich wieder scheiden lassen. Viele merken aber auch, daß die Arbeitswelt so organisiert ist, daß man heute ohne die Last einer Familie, als Individuum allein, viel besser dran ist, weil man zeitlich und örtlich flexibler ist. Aber auch die Vorstellung von der Staatsgemeinschaft ist verblaßt – oder: hat teilweise verblassen können. Immer noch wollen wir zwar den Staat nicht aufgeben, aber wir sehen uns heute tendenziell weniger als „Volk“ oder als „Nation“ als die Menschen das früher taten. Für uns Österreicher ist es im speziellen ja so, daß „Volk“ für uns ohnehin ein wegen dem Nationalsozialismus ziemlich belasteter Begriff ist, für eine „Nation“ hingegen fühlen wir uns ein wenig zu klein und unbedeutend in der Welt. Immerhin sind wir noch ein „schönes Land“. Aber was sind die Menschen in diesem Land und wie verstehen wir ihr Zusammenleben? Für unser Zusammenleben haben wir die Vorstellung einer österreichischen „Gesellschaft“ erfunden, welcher bei den Menschen und den Medien gewohnheitsmäßig anstatt des „Volks“-Begriffs oder der „Nation“ im Gebrauch ist. In dieser Vorstellung von Gesellschaft scheinen sich ebenfalls mehrere Ideen zu vereinigen, die einander eigentlich widersprechen, er ist eine Art Kompromiß. Die Idee, daß wir heute in einer Gesellschaft zusammenleben, stellt teilweise einen Fortschritt in bezug auf den „Volks“- und den „Nations“-Begriff dar, auch insofern als sie teilweise von Gemeinschafts-Vorstellungen abgeht. Wir leben in einer Gesellschaft, weil das Ökonomische zunehmend allgemein geworden ist und in den öffentlichen Diskursen an Bedeutung gewonnen hat und wir es heute einsehen, daß wir alle miteinander konkurrieren – aber auch die

„Globalisierung“ als Auflösung oder Obsoletwerden von Gemeinschaften drückt sich natürlich in dieser Gesellschaftsvorstellung aus; andererseits scheinen wir die Vorstellung vom Zusammenleben doch nicht ganz aufgeben zu wollen: wenigstens darin, daß wir uns unsere österreichische oder die mitteleuropäische Gesellschaft als ein friedliches und geordnetes Zusammenleben vorstellen wollen, zeigt sich immer noch die Gemeinschaftsidee. „Sozial“ ist für uns immer noch, was in dieser Gesellschaft dazu beiträgt, daß wir besser kooperieren und zusammenarbeiten, obwohl das jeder Realität widerspricht, weil wir heute wissen, daß wir nur so imstande sind, unser soziales Zusammenleben zu organisieren, indem ein jeder für sich arbeitet und gegen die anderen.

Die größte und abstrakteste Gemeinschaftsbildung ist somit die Gesellschaft selber geworden, und es ist tatsächlich irgendwie gelungen, daß der Begriff der Gesellschaft diese Bedeutung annimmt, obwohl wir immer noch unsere kleinen persönlichen Gemeinschaften als Gegensatz zur bösen und lieblosen Gesellschaft konstruieren. Wir haben, wie es scheint, in den letzten eineinhalb Jahrhunderten auch *mehr* Verständnis für die Gesellschaft als für die größte und allgemeinste Ebene menschlichen Lebens als Zusammenleben erworben. Wenn wir nicht so sehr in unseren Gemeinschaften leben, sondern zunehmend in der Gesellschaft jenen Raum finden, in welchem sich unser Leben abspielt, dann sind wir dazu angehalten, aus der Gesellschaft tatsächlich einen lebensfreundlichen Raum zu machen. Man könnte vielleicht auch sagen: in dem Fall muß auch die Gesellschaft irgendwie eine Gemeinschaft werden, oder zumindest Eigenschaften von Gemeinschaft, die zu unserem Wohlgefühl in ihr nötig sind, annehmen. Wir leben aber auch durch unser neues Verständnis für Gesellschaft mehr in der Gesellschaft, als wir das früher taten, weil dieses Verständnis dazu beigetragen hat, die Gesellschaft für uns realer werden zu lassen. Ich beziehe mich vor allem darauf, daß es uns die relativ junge Wissenschaft der Soziologie sehr bald hat klarwerden lassen, daß die Gesellschaft ein Geschehenszusammenhang ist, welcher auf unser Leben, auf unsere persönlichen Beziehungen und sogar auf unsere eigene Psyche und individuelle Charakterbildung zurückwirkt. Das heißt nicht, daß man das nicht auch früher gewußt hätte, aber mir scheint, daß es doch etwas Neues und Dramatisches für die Menschen gewesen ist zu erfahren, wie groß dieser Einfluß ist

und wie sehr wir ihm ausgesetzt sind. Man könnte in diesem Sinne den Anfang dieser neuen Vorstellung des gesellschaftlichen Einflusses auf das Individuum mit dem Buch über den Selbstmord von Durkheim ansetzen: Vorher war man jahrhundertlang der Ansicht gewesen, daß die Gesellschaft für die Einzelmenschen eine Lebenswelt schaffe, in der sie durchaus ihr Leben bewältigen könnten, wenn sie sich nur in ihren Stand und die damit verbundenen Pflichten fügen. Ist jemand trotzdem einmal ausgeflippt, verrückt geworden oder hat sich gar umgebracht, so hat man angenommen, daß mit diesem Menschen etwas nicht gestimmt haben wird; schließlich waren alle anderen ja normal. Durkheim hat mit seinem Buch über den Selbstmord hingegen zum erstenmal gezeigt, daß gesellschaftliche Veränderungen so weit ins Innere eines Menschen wirken können, daß sich dieser Mensch sogar veranlaßt fühlt, sich das Leben zu nehmen. Durkheim entkräftet dabei alle Gegenargumente, die etwa lauten können: wenn jemand zuletzt wochenlang nur mehr in seinem Zimmer gesessen ist und durch das einzige Fenster auf die graue Feuermauer des Hofes gestarrt hat, da hat er ja trübsinnig werden und sich umbringen müssen. Es gibt einen größeren Zusammenhang, wendet Durkheim dagegen ein: wenn jemand sich wochenlang in seinem Zimmer einschließt, so deshalb, weil die Gesellschaft ihm Anschlußmöglichkeiten verwehrt und ihn dadurch auf die Selbstmordbahn gewzungen hat. Insofern ist Durkheim der Freud der Soziologie gewesen, denn muß sich das Individuum bei Freud immer vor den wilden und chaotischen Trieben des eigenen Es fürchten, die das Ich gegenüber der gesellschaftlichen Realität und gegenüber dem Über-Ich in Schwierigkeiten bringen, so wird bei Durkheim ein anderer Abgrund klar, gegen den der einzelne Mensch sich kaum wehren kann: die Gesellschaft. Um diesem Selbstmörder zu helfen, genügt es nicht, ihm gut zuzureden oder ihn zu therapieren, sondern man muß die Gesellschaft verändern. Man muß die gesellschaftlichen Zustände soweit verbessern, daß sie tatsächlich ein gutes Leben für die einzelnen Menschen ermöglichen.

Wir müssen also die Gesellschaft humanisieren, damit sie ihrerseits wiederum Menschen aus uns macht – das ist die letzte Weisheit, die mit der Idee der gesellschaftlichen Einflüsse auf den Menschen zusammenhängt.

Damit ist der Kreis komplett: Wir tendieren zu Gemeinschaftsbildungen auf allen Ebenen der Abstraktion, von der im Alltagsleben am konkretesten erlebten Familie oder Liebesbeziehung bis zur im Vergleich zu ihr abstrakten allgemeinen Ebene des Gesellschaftsganzen. Ich denke, daß wir diese Haltung, die zu Gemeinschaftsbildungen sogar auf so großer Ebene neigt, und diese Art, sich wendig in der Welt zu bewegen, erst langsam in der Geschichte entwickelt haben; und es ist ja durchaus auch anzunehmen, daß sie mit der Menge an Wissen und Informationen zusammenhängt, die wir heute von der ganzen Welt und von den wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen in dieser großen Welt bekommen. Dieser Informationsstand war früher einfach noch nicht gegeben, damals gewissermaßen, als noch ein jeder Stamm auf dieser Erde sich selbst als „die Menschen“ bezeichnete und alle anderen als „Barbaren“. Die Gesellschaft wird heute zunehmend der Begriff für die größtmögliche Einheit des menschlichen Zusammenlebens – und weil die ökonomischen und informationstechnologischen Interdependenzen zwischen den Erdteilen immer stärker werden, denkt man mit immer mehr Berechtigung die gesamte Menschheit als eine Gesellschaft. In diesem Sinne gibt es bereits wirklich eine Weltgesellschaft. Auch wenn man mit Recht schätzen darf, daß dem Normalbürger auf den Straßen Wiens die Menschen in anderen Erdteilen kaum je ins Bewußtsein kommen, weil sie ihm egal sind und ihn nicht betreffen, weil sie ihm weit entfernt erscheinen und er einfach in seinem Alltagsleben nichts mit ihnen zu schaffen hat, so leben wir doch alle zunehmend mit einer Vorstellung vom Menschen und vom Menschsein in Gesellschaft, und das ist die größtmögliche Gemeinschaft, die wir in unserer Vorstellung bilden können. Es ist das eine Vorstellung, die uns in der politischen und lebensweltlichen Praxis unendliche, unüberwindbare Schwierigkeiten einbringt, sodaß man auf die Idee kommen könnte, es wäre vielleicht besser, sie gar nicht zu bilden; andererseits scheinen wir – in diesem Realitätszusammenhang – neben diesem sehr abstrakten und allgemeinen Begriff vom Sozialen auch immer noch jenen älteren Begriff mit uns zu tragen: jenen alten Begriff vom sozialen Leben als dem guten menschlichen Leben inmitten anderer Menschen. Dieser Begriff vom sozialen Leben war tatsächlich zum letzten Mal in der Zeit ganz konkret, als die Griechen sich selber als Menschen und

die anderen als „Barbaren“ bezeichneten, mit einem Wort, als die Gruppe der Menschen noch ein abgeschlossener kleiner Kreis war. Und es scheint tatsächlich so zu sein, als ob die Menschen dieses Verständnis vom sozialen Leben im Laufe der Geschichte bis heute durch vielerlei Gemeinschaftsbildungen und Abschließungen gegenüber Außenstehenden hätten beibehalten wollen; ja, daß sogar heute, wenn wir eine Familie gründen, immer noch dieser Impuls mit am Werk ist. Immer waren „wir“ die Menschen und die anderen blieben, wenn sie nicht „Barbaren“ oder Feinde waren, jedenfalls unbestimmt. Für die feine Gesellschaft bei Hofe hatte das gemeine Volk ebenso irgendwie einen Mangel an Menschlichkeit aufzuweisen wie die Ostjuden für die Westjuden und die Juden insgesamt für die Deutschen des Nazireiches. Erst heute scheinen wir anzufangen, die Grenzen unserer Vorstellung – das heißt zumindest in der Fassung von theoretischen Konzepten, beispielsweise im Bereich der Soziologie, der Wirtschaft, von Politik und Recht etc. geschieht das in ersten Schritten – so weit auszudehnen, daß sich die alte Haltung des: Wir sind die Menschen und die anderen sind die Barbaren umzukehren beginnt. Heute sind nicht mehr deshalb so sehr wir die Menschen, weil wir uns als menschliche Gemeinschaft empfinden, die sich von den Barbaren eben durch Menschlichkeit (durch Humanität, durch die griechische Sprache im Gegensatz zum Stammeln der Barbaren, die des Griechischen nicht mächtig sind) unterscheiden; sondern heute sind wir alle Menschen, weil wir die Grenzen unseres Gesellschaftsbegriffs bis aufs Äußerste ausgedehnt haben, aber wir sind nur insofern Menschen, als wir es zustandebringen, aus dieser zugegebenermaßen recht im Argen liegenden Welt-Gesellschaft mit der Zeit eine menschenwürdige Gesellschaft zu machen.

Anders herum gesehen, ist daher sogar der Begriff „Gesellschaft“ ein Gemeinschaftsbegriff, es ist eine Zusammenziehung, eine Synthese, die die Einheit der Unserigen entstehen läßt, indem sie sie gegen die Tiere abgrenzt. Jener Ausnahmefall, der grundsätzlich durch die Synthese der Gemeinschaftsbildung möglich wird, nämlich daß ein Mensch auftaucht, der durch seine Schmutzigkeit für uns nicht mehr als Mensch einordenbar ist, ist ein Risiko. (Umgekehrt aber ist es lächerlich, daß jemand nur durch Sauberkeit die Qualifikation zum Menschen erringt.) Aber Gemeinschaften sind immer bedroht, daher gibt es ihrer viele, auf den verschiedensten Ebenen, und wir können uns immer auf die nächstkleinere zurückziehen: Wenn wir von der

Welt enttäuscht sind, ziehen wir uns auf unser Land zurück, und wenn wir von unseren Landsleuten enttäuscht sind, können wir nach Hause gehen und uns „im Schoße der Familie“ erholen, und wenn wir dann gut gegessen und uns ausgeruht haben, können wir aus ebendiesem satten und zufriedenen Lebensgefühl heraus uns erneut in der Welt wohlfühlen, die uns gerade zuvor noch so enttäuscht hatte. Immer wenn wir uns auf den nächstkleineren Bereich zurückziehen, lösen wir den größeren als Vorstellung von Gemeinschaft auf. Der Bildung einer Gemeinschaftsvorstellung nach innen entspricht die Bildung einer Vorstellung von „Welt“ oder auch eine Gesellschaftsvorstellung nach außen – und man kann nicht sagen, was letztenendes die Ursache des anderen ist: Die allgemeine Vorstellung ist die, daß wir mit den Unserigen eine Familie oder auf der größeren Ebene meinetwegen einen Staat bilden, weil wir uns vertraut und zusammengehörig fühlen. Realitätsgerechter wäre es hingegen vielleicht, wenn man sagen würde, daß wir im allgemeinen beherrscht werden von unseren Gefühlen der Fremdheit, der Verunsicherung und der Vertrauenslosigkeit gegenüber anderen Menschen, aber in unseren jeweiligen Gemeinschaften, die wir für uns bilden, gehen wir gleichsam auf Urlaub von allen diesen negativen Gefühlen und dieser negativen Seinsweise. Wir merken das, wenn wir die Familie, den Freundschaftskreis, also wenn wir unsere Gemeinschaft dann einmal nicht als so „warm“ empfinden, wie sie als Gemeinschaft sein sollte (kalt ist es ohnehin draußen). Wenn die Gemeinschaft aber überhaupt nicht mehr funktioniert, dann bricht unser Weltbild als Ganzes zusammen, dann ist das gleichzeitig auch die größte *Gesellschaftskritik*. Die größte Gesellschaftskritik aber ist es deswegen – ebenso wie der Selbstmörder bei Durkheim – weil wir dann in unserer schizophrenen Weltsicht wiederum auf die andere Seite wechseln. War die Welt für uns vorher noch in Ordnung, obwohl sie hart und kalt ist, (was wir in unserer realistischen Weltsicht doch für ganz normal halten), weil wir uns in den Schoß unseres kleinen warmen Zoos zurückziehen haben können, so sind Härte und Kälte nun wieder nicht mehr akzeptabel und wir verlangen in der Gesellschaftskritik plötzlich von dieser großen und allgemeinen Ebene der Gesellschaft, daß sie Gemeinschaftsqualitäten zeige, uns in unseren individuellen Bedürfnissen ernst nehme und für uns den Rahmen für ein menschenwürdiges Leben abgebe.

Soziale Position

„Luzidität“ nennt es Cioran, wenn man alle nützlichen und lebenswelterhaltenden Vorstellungen zugunsten einer Sicht auf die nackte Wahrheit der eigenen Existenz und der Welt auf den Müll wirft. In einer anderen intellektuellen Tradition ist das die Kunst des „schwarzen Humors“ als eines Humors, dessen Witz darin liegt, in seinen Aussagen oft bis an die Schmerzgrenze zu gehen. Diese Art von Humor pflegte Kafka, der sich fast zu Tode lachte, wenn er beispielsweise aus seinem Roman *Der Prozeß* vorlas. Ein solcher Humor ist zerstörerisch und befreiend; die Frage ist nur, was bleibt nach der erfolgreichen Zerstörung übrig?

Bob Slocum, die Hauptfigur in Joseph Hellers Roman *Something Happened* gehört auch zu der Sorte Menschen, die sich in der Kunst des „scharzen Humors“ üben; er klopft alle seine Vorstellungen und Erfahrungen in bezug auf seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen ab und vergleicht sie damit, wie er sie sich gewünscht und wie er sie sich früher vorgestellt hatte. Dabei muß er feststellen, daß jeglicher Gehalt in diesen Beziehungen abbröckelt ist. Er gräbt immer tiefer in seiner Arbeitsumgebung, in seiner Familie, bei seinen Affären, in seiner Kindheit und Jugend und in sich selber, immer auf der Suche nach dem, was passiert sein könnte, „that made me how I am“. Etwas muß passiert sein, das mich so gemacht hat, wie ich jetzt bin, denn einst war ich jung, unbedacht und voll von unschuldiger Freude, jetzt aber bin ich smart, müde und voll bitterer Witze, denkt der in der midlife crisis steckende Bob Slocum – und das ist auch die Grundidee dieses Buches. Was ist jetzt noch übrig von dem, was man mir versprochen hatte und an das ich einst geglaubt habe? Diese Retrospektion auf frühere Vorstellungen und ihr Vergleich mit der jetzigen Realität, nachdem man in der Zwischenzeit Erfahrungen gemacht hat und gescheiter geworden ist – oder auch nicht – scheint sich als Methode des philosophischen Nachdenkens immer wieder zu bewähren.

Bob Slocum startet einen zerstörerischen Prozeß der Entzauberung – und damit gleichzeitig der Zerstörung – vieler Vorstellungen, nach

welchen er ebenso wie viele andere Durchschnittsamerikaner sein Leben orientiert hatte.

Nach einer langen Untersuchung über seine eigene Familie bleibt ihm nur folgendes Resümee:

In the family in which I live there are four people of whom I am afraid. Three of these four people are afraid of me, and each of these three is also afraid of the other two. Only one member of the family is not afraid of any of the others, and that one is an idiot. (Anmerkung: Bob Slocum hat ein geistig behindertes Kind.)¹⁴¹

Ganz ähnlich lautet das Resümee über die nächstgrößere Gemeinschaft, jener der Arbeitswelt:

In the office in which I work there are five people of whom I am afraid. Each of these five people is afraid of the other four people (excluding overlaps), for a total of twenty, and each of these twenty people is afraid of six people, making a total of one hundred and twenty people who are feared by at least one person. Each of these one hundred and twenty people is afraid of the other one hundred and nineteen, and all of these one hundred and forty-five people are afraid of the twelve men at the top who helped found and build the company and now own and direct it.¹⁴²

Das ist nicht lustig! Ich muß hier angesichts der Möglichkeit, daß dieses Kapitel einmal einem arglosen und vernünftigen Akademiker mit ordentlichem Weltbild in die Hände fällt, an die Funktionsbedingungen dieser Art von Humor erinnern. Gewöhnlich nehmen wir bei Humor an, daß wir etwas nicht ernst nehmen müssen oder wir nennen es auch Humor, wenn wir es nicht ernst nehmen wollen; der Humor steht dann im Gegensatz etwa zum „Ernst des Lebens“ oder auch zur „wissenschaftlichen Nüchternheit“; aber man kann Humor auch ernst nehmen – und um einen solchen Humor handelt es sich bei Joseph Heller: Eine solche humorige Weltsicht, die sich nur mehr über die Welt lustig macht, entspringt der tiefen Überzeugung, daß diese Welt, in der wir leben, einfach nicht ernstgenommen werden kann, weil sie dafür viel zu lächerlich und absurd ist. Die Welt ist für eine solche Weltsicht nicht in Ordnung, und von daher sind Mißverständnisse mit dem Menschen mit ordentlichem Weltbild vorprogrammiert.

¹⁴¹ Joseph Heller, *Something Happened*. Corgi edition, London 1986. S. 352.

¹⁴² ebd. S. 19.

Wenn die Welt für jemanden nicht mehr in Ordnung ist, wenn man sie für einen regelrechten Skandal hält, mit dem man nicht leben kann, dann hat man nicht mehr die Möglichkeit, sie in der Weise ernstzunehmen wie die anderen Menschen es tun. Im Gegenteil, ernst macht sich die Welt schon selber, indem sie einem wehtut; Humor ist nun die Waffe, um sich gegen die Schmerzen zu wehren: so oder so ähnlich wie der Gefolterte in hysterisches Lachen über seinen Folterer ausbricht, könnte man sagen. Es gibt das befreiende Lachen, welches sagen will: Dich, Folterknecht, nehme ich gar nicht ernst, da kannst Du machen, was Du willst! Und es gibt das bittere Lachen, wenn man die eigenen, von der Folter zerschmetterten Glieder anschaut und einem Gedanken kommen wie: Wahrscheinlich werde ich nachher nie mehr wieder gehen können!

Joseph Heller verwendet also Humor, um die Sache, um die es geht, gebührend ernst zu nehmen und gleichzeitig, um ihren Ernst zu brechen und mit dieser Sache fertig zu werden. Auch auf diese Weise entsteht eine interessante gedankliche Dialektik, die ihre eigenen Stärken hat, indem sie Kontraste sichtbar werden läßt, die anderen Arten des Denkens nicht auffallen. Vor allem hat diese Art zu denken eine besondere Stärke: sie muß nahe an der tatsächlich gemachten Erfahrungen bleiben – sie muß die Erfahrungen, so wie man sie macht, ernst nehmen.

Man sollte also daher davon ausgehen, daß Bob Slocum das, was er sagt, genauso meint, wie er es sagt, und sofort den Gedanken vergessen, daß es sich hier um eine „übertriebene Darstellungsweise“ handeln könnte – nein, umgekehrt, die Darstellungsweise kann gar nicht übertrieben genug sein, um ihrem Gegenstand nahe zu kommen. Was Bob Slocum hier sagt, sagt er aus einem Streben nach Zuspitzung, nach Wahrhaftigkeit, und es ist ihm sehr ernst damit. Wir sollten es daher ebenso ernst nehmen, und wenn wir das nicht tun, dann wäre es ja nicht einmal mehr lustig.

Diese Resümees, welche Bob Slocum hier von jenen Lebensbereichen anfertigt, in welchen er die meiste Zeit seines Lebens verbringt, für welche er die meisten Anstrengungen aufwendet und mit denen ihn der Großteil seiner Wünsche, Ängste und Sorgen verbindet, welche also jene Lebensbereiche sind, in denen er seinen *Lebensinhalt* finden muß (weil er ihn sonst nirgendwo suchen kann), stehen natürlich eindeutig vor dem Hintergrund des menschlichen Bedürfnisses

nach „Gesellschaft“, will sagen nach Kameradschaft, nach Gemeinschaft, nach einem Zusammenleben mit anderen Menschen, in das man sich einfügen könnte, für das man auch gewisse Einschränkungen hinnehmen würde, aber das doch zumindest in irgendeiner Weise den Aufwand lohnen sollte; dieses Zusammenleben sollte zumindest besser sein, als allein zu bleiben. Das, was dieses Bedürfnis nach mehr oder weniger intimer Gemeinschaft mit einigen wenigen anderen Menschen in der Realität erreicht, sollte doch zumindest mehr sein als bloßer Selbstbetrug, es sollte sich diesen Gemeinschaften gegenüber die *Sinnfrage* stellen lassen: Kann ich noch irgend einen Sinn sehen in jenen Beziehungen und den Gemeinschaften, die mir wichtig sind? Oder ist es nur mehr sinnlose Quälerei? Ich würde vermuten, daß die meisten intimen Gemeinschaften und zwischenmenschlichen Beziehungen, die die Menschen unterhalten, nur deshalb nicht abgebrochen werden, weil die Leute diese Sinnfrage nicht stellen. Es gibt kaum einen anderen Lebensbereich, in welchem der Mensch so inkonsequent ist, wie in diesem. Bob Slocum stellt diese Sinnfrage, auch wenn er am Ende keine Konsequenz daraus zieht, und er kommt zu dem Ergebnis, daß man dort, wo man zusammenlebt und dort, wo man zusammenarbeitet, genau das Gegenteil von dem erlebt, was diese Vorstellungen des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens an sich eigentlich beinhalten würden; schließlich sind es ja Vorstellungen, an die man einmal geglaubt hatte und die man um dessentwillen gesucht hatte, was sie zu versprechen schienen: Vertrauen, Solidarität, die Möglichkeit, anderen ehrlich die eigenen Bedürfnisse zu zeigen, die eigenen Wünsche und Ängste mit anderen zu teilen, auf das Wohlwollen anderer vertrauen zu dürfen, von ihnen gefördert zu werden, schon auch sich mit ihnen im Wettkampf zu messen, aber in gewissen fairen Grenzen, sodann Kameradschaft und Freundschaft, wenn nicht mit allen, so zumindest mit ausgewählten Arbeitskollegen und in der Familie, mit der eigenen Frau: Nähe, Intimität.

Der endgültige Befund Bob Slocums aber besagt genau das Gegenteil: plumpe Einsamkeit und lebensvernichtende, dumme Angst. Das ist es, was diese beiden Resümees aussagen, und mehr bleibt nicht zu sagen.

Man kann sich über die Welt, in der man lebt, lustig machen, so wie Slocum das tut, aber nur, indem man sich auch über sich selber lustig macht, indem man sich selber lächerlich macht – trotzdem ist und bleibt es genau das und nicht mehr, was Bob Slocum erlebt: Angst,

die nicht einfach aus seiner eigenen lächerlichen Persönlichkeit oder irgendwelchen Komplexen aus der Kindheit kommt, sondern eine psychische Grundkonstante in der sozialen Welt zu sein scheint. (Bob Slocum erzählt von den Selbstmordstatistiken in seiner Firma, von seinen Berufskollegen, die auf verschiedene Weisen versuchen, mit all der Angst und Frustration fertigzuwerden und das, obwohl es allen eigentlich materiell sehr gut geht, und von seiner Frau, die gerade dabei ist, dem Alkohol zu verfallen.)

Wenn die intimsten Gemeinschaften, die der Mensch zu dem Zwecke bildet, sich vor den Unbilden der Gesellschaft als dem Prinzip der Gleichgültigkeit, der Solidaritätslosigkeit und der rücksichtslosen Konkurrenzsucht zu schützen, einmal von ebendiesen Gesetzen der Gesellschaft aufgebrochen und durchdrungen zu sein scheinen, dann kann sich der Mensch auch nicht mehr in ihnen wohlfühlen, dann muß er sich noch weiter zurückziehen, in sich selbst, in seinen eigenen Kopf und muß auch zu den Menschen und Dingen, die ihm am nächsten sind, durch eine radikale seelische Abtrennung Distanz gewinnen. Genau diese Wünsche nach Verbundenheit, Nähe und Gemeinschaft legt Bob Slocum durch seine Analysen frei und zwar indem er darüber dumme Witze macht. Wenn er an die Beziehung zu seiner Frau denkt, fällt ihm beispielsweise folgendes ein:

I cannot really say to my wife: „I’m sorry.“ She would think I was apologizing. My wife and I cannot really talk to each other about the same things anymore; but I sometimes forget this and try. We are no longer close enough for honest conversation (although we are close enough for frequent sexual intercourse). She would respond with something as vacuous and frustrating and galling as „You should be,“ or „You didn’t have to snap at everybody,“ or „You don’t have to shout at me that way.“ As though my snapping, or her snapping at me (she can snap too), were any part of the problem. She would say something exactly like that; and I would be brought to a stop again, as though slapped sharply; I would be stunned; I would feel abandoned and isolated again, and I would sink back for safety again inside my dense, dark wave of opaque melancholy; I would feel lonely and I would be brought face to face again with the fact that I have nobody in this world to confide in or reach toward for help; I would miss my mother (and my father?) and my dead big brother, and I would begin daydreaming once again about some new job with a different company

that would take me far away from home more often. Someday soon someone may be dropping bombs on us. I will scream:

„*The sky is falling! They are dropping bombs!* People are on fire! The world is over! It's coming to an end!“

And my wife will reply:

„You don't have to raise your voice to me.“

What happened to us? Something did. I was a boy once and she was a girl, and we were both new. Now we are man and woman, and nothing feels new any longer; everything feels old.¹⁴³

Aber der Alltag, das alltägliche, immer gleiche Spiel muß aufrecht-erhalten werden. Immerhin hat man, wenigstens in materieller Hinsicht, eine relative Ruhe erreicht. Bob Slocum hat alles erreicht, was sich ein Mensch nur wünschen kann: er hat einen guten Job, Karriere-chancen, viel Geld, wenig Arbeit, eine Familie, Haus, Autos, Geliebte. Er ist eine „gut situierte“ Person, jemand, der eine gewisse gesellschaftliche Position erreicht hat. Und auf die eine oder andere Weise streben wir doch alle genau nach diesem: wir wollen etwas erreichen im Leben; das bedeutet, wir wollen etwas erreichen in der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist nämlich jener Raum, in dem wir unser Leben zubringen, in dem wir unsere Siege und Niederlagen erfahren und in dem wir uns bewähren wollen. Am Ende aber würden wir gerne für all unsere Mühen von ebendieser Gesellschaft, also von unseren Mitmenschen dafür anerkannt werden. Wenn wir etwas erreicht haben in der Gesellschaft und etwas aus uns gemacht haben, dann erwarten wir doch dafür mit einer gewissen Zufriedenheit belohnt zu werden. Warum sollte man sich sonst plagen? Allein man wird nicht zufrieden. Hingegen zeigt sich, daß man nun an das, was man erreicht hat, gefesselt ist. Man muß eine bestimmte Lebensweise pflegen und aufrechterhalten, auch wenn man nicht mehr so ganz mit diesem Leben zufrieden ist. Man würde ja alles verlieren, wenn man ausflippen würde: den Job, die soziale Position, Anerkennung, Einkommen und alles, was damit verbunden ist; auch jene relative Freiheit, die für Bob Slocum darin besteht, manchmal mit einem traurigen Mädchen („Girls in their early twenties are sweet, girls in their late twenties are sweet but sad, and that is not so sweet.“) in „Red Parker's apartment“ Ehebruch zu begehen; man würde auch seine Familie verlieren und damit überhaupt die Möglichkeit, daß sich einige der Erwartungen, die man

¹⁴³ebd. S. 121.

in diese Menschen gesteckt hat, am Ende gegen allen Anschein doch noch erfüllen. Aber die relative Ruhe hat eben auch ihren Preis, der in erster Linie darin besteht, daß man sich unter Kontrolle halten können muß – und zwar immer und überall. Demgemäß ist es Bob Slocums größte Sorge, daß er im Schlaf reden könnte. Nicht nur, daß es ihn als Person lächerlich machen würde, er würde zudem auch noch direkt neben seiner Frau das Geheimnis seiner Ehebrüche lüften. Ebenso wichtig scheint es zu sein, anderen Menschen niemals zu sagen, was man wirklich über sie denkt. Man könnte dadurch ihr Wohlwollen verlieren. Die Gesellschaft verzeiht nichts. Anstattdessen muß Slocum sich damit abgeben, mit seinen Vorgesetzten Golf zu spielen. Das veranlaßt ihn zu einer Tagträumerei, in welcher er sich vorstellt, kurz vor dem letzten, definitiven Schlaganfall im Krankenhausbett zu liegen und nur mehr Raum für einen einzigen Gedanken im Kopf zu haben: Welcher Gedanke würde das sein? Was würde er dann lallen? Vielleicht: „I have made a hole in one!“, also (Golfsprache) daß er einmal mit einem einzigen Schlag den Golfball im Loch versenkt hat? Das Alter scheint überhaupt in die Katastrophe zu führen: man kann sich nicht mehr sicher sein, dann immer noch die Kontrolle über sich aufrechterhalten zu können: „I don't want to become old and ever want to molest little children.“

Das Ergebnis, zu dem all diese Bedrohungen führen, ist der Rückzug des Individuums auf einen Punkt in seinem tiefsten Innersten, soweit hinten und unten im eigenen Selbst, daß man sich der Geheimnisse, die man hüten und vor den nächsten Menschen bewahren muß, einigermaßen sicher sein kann; es ist das auch ein Rückzug auf einen Punkt in der Zeit, die Gegenwart, den prolongierten Augenblick. Da man nicht mehr in die Welt hinausgehen kann, um Neues, um Abenteuer zu erleben – verteidigt man nur mehr die schon erreichte soziale Stellung: das Leben bleibt stehen:

I hate to have to stand still.

I have had to stand still for the longest time now, it seems, for nearly all of my life. Nearly every time I search back I come upon myself standing still inside some memory, sculpted there, or lying flattened as though by strokes from the brush of an illustrator or in transparent blue or purple chemical stains on the glass slide of a microscope or on the single frame of a strip of colored motion picture film. Even when the film moves, I am able to view the action only in arrested moments

on single frames. And yet I must have moved from where I was to where I've come, even while standing still. Was I brought here? I have this full country acre in Conneticut. Who did it? I think I was. Only in the army do I think I had more freedom of choice, more room in which to move about. At least I felt I did. I did. I was outside my family, had no wife, job, parent, children, met no one I cared for. I had no ties. I had no one anywhere I cared for. I got laid a lot. Overseas I went with prostitutes and enjoyed that too. I had fun. I enjoyed being away (at least it was something to do. If you sat home alone Saturday night, at least you were sitting home in a barracks, which was better than sitting alone in your own home on a Saturday night. One New Year's Eve in the army I had nothing to do and didn't care. We take weekend drives now to people I don't want to be with and can't wait to leave. A long weekend will break up my family one day. I stroke my dick. I stroked it often then too. I was often lonely and wished I had someone I could care for. I would have liked a pen pal, a pin-up girl in a cashmere sweater and chaste pleated skirt, a sweetheart I adored who photographed beautifully and mailed me snapshots. I still would. I felt cheated, underprivileged. I wanted to be the nice boy in the Hollywood movie the nice girl was crazy about, that fellow in the love songs the girls were all singing to on the radio. I wasn't); and I know already that I'll be standing still again after I've been moved one giant step forward into Andy Kagle's position and have nailed down the job. I'll make my speech. I'll have important new work to do (nailing down the job), but I'll do it standing still. (And after I've done it and know I'm not in danger of being kicked out for a while, my interest will abate and my work will grow monotonous again. I will not want what I have and will be in fear of losing it. I will not ever be convinced my illegal thoughts and dreams are not apparent to the authorities in the company, and I will still slither numbly into dismay at sight of a closed office door of a higher executive from behind which something small as a mouse might emerge that will bear my secrets out into the open and leave me worse off than dead. For everyone to see.) Everything dead lies still unless winds ruffle the feathers, fur, or hair. (I have the feeling now that I have already been everywhere it has been possible for me to go.)¹⁴⁴

Nun sind wir durch dieses Heller-Zitat erneut auf der anderen Seite des Themas Gesellschaft angekommen, beim Individuum – und zwar

¹⁴⁴ebd. S. 421 f..

am extremsten Punkt des Individuums, an dem Punkt, wo sich der Einzelne als auf einen Punkt in seinem Innersten (verbunden mit der dazugehörigen Maske nach außen) und auch auf einen Punkt in der Zeit, reduziert sieht, auf einen Zustand, welcher bloßer Schein nach außen und ohne positive Bedeutung mehr nach innen ist, der aber immer mit der bedrückenden Notwendigkeit verbunden ist, fortwährend aufrechterhalten zu werden.

Es ist das eigentliche Geheimnis des Individuums, daß es allein nichts ist oder besser noch, daß es Nichts ist. Was ist das Individuum *an sich*: ein leeres Bewußtsein; ein Denken, das nicht denkt; Beine, die nicht gehen; Wünsche, die nicht einmal mehr ihren Inhalt zu fassen bekommen, geschweige denn sich in der Wirklichkeit ausdrücken. Die Wahrheit des Individuums ist in diesem Extrem, in dem Leben, das stehengeblieben ist, zu finden. Das Individuum Bob Slocum lebt nicht mehr, sondern wartet, es bewegt sich nicht mehr, sondern ist an einem Punkt in der Zeit stehengeblieben! Das Individuum, wenn man es als absolut der Gesellschaft entgegengesetzt sieht, besteht in einem Erleben, das aufgehört hat, etwas zu erleben, das also tot ist.

Individuum und Gesellschaft – Teil und Ganzes

Wenn die Gesellschaft ein Ganzes ist – und wir das Individuum ausgehend von der Gesellschaft denken, dann hat das Individuum die Berufung, ein Teil zu sein; es ist und muß das Partikulare bleiben, auch wenn es vielleicht danach strebt, selber zu einer Fülle, zu einem Abschluß zu kommen, also irgendwie selber etwas Ganzes zu werden. Wenn es aber selber nur Teil-Charakter hat und kein Ganzes für sich werden kann, dann wird es auch keinen Charakter gegenüber dem Ganzen entwickeln können. Es wird ein mehr oder weniger wichtiger Teil dieses Ganzen sein können, je nachdem, wie die Gesellschaft sich eines bestimmten Individuums bedienen will, aber dieser Teil-Charakter und dessen Bedeutung werden ganz von der Gesellschaft abhängen und ihm wird nichts im Individuum entsprechen. Nach außen hin wird es einen kleinen oder größeren Raum einnehmen: er hat ein eigenes Büro! Nach innen hin aber wird das Individuum wissen, daß diese äußere Ausdehnung nur Schein ist und von keinem subjektiven Gehalt erfüllt ist. In seiner Introspektion wird das Individuum wissen, daß es keinerlei Ausdehnung hat, weil es selber nicht die Fähigkeit

besitzt, allein zu einer Ganzheit zu kommen. Das Individuum kann sich immer nur an andere und anderes anschließen, ankoppeln. Das Individuum selber ist nichts, aber wenn es durch seine Anstrengung und Arbeitsleistung irgendwo beitragen kann, so kann es diesem Projekt zu einer Bedeutung verhelfen; es kann zu einer Bedeutung des Ganzen beitragen, also für die Gesellschaft arbeiten, von welcher in der Folge, vielleicht, wieder etwas auf das Individuum zurückwirkt, sodaß auch dieses Bedeutung erhält. Ein Teil – und das ist das Geheimnis der Teil/Ganzes-Metaphorik – ist ein Teil nur für das Ganze; für sich selber ist der Teil nicht einmal ein Teil, er ist nichts¹⁴⁵. Das Indi-

¹⁴⁵Niklas Luhmann betont in dem Kapitel „Die Flucht ins Subjekt“ in dem größeren Abschnitt über die Geschichte der Selbstbeschreibungen der Gesellschaft in seinem monumentalen Abschlußwerk *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, daß Individuum zunächst nur das Unteilbare heiße: „Insofern ist auch ein Teller ein Individuum.“ (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997. S. 1016), erst in der Neuzeit verschiebe sich der Sinn von Individuum von Unteilbarkeit auf Einzigartigkeit (und erst im 18. Jahrhundert wird eigentlich auch von den Menschen erwartet, daß sie diese Individualität auch praktizieren und ihr entsprechend auftreten). Niklas Luhmann erzählt die Geschichte der Entwicklung der Vorstellung vom Individuum mit dem Unverständnis und der Verwunderung über eine solche Eigenartigkeit, wie man es sich von einem vollendeten Soziologen nur erwarten kann. Was er sagt, stimmt natürlich. Trotzdem reizt es mich, folgendes hinzuzufügen: Es ist nur konsequent, wenn man die Bedeutung der Unteilbarkeit des Individuums mit der weiteren Bedeutung „Einzigartigkeit“ bestärkt und absichert. Denn Luhmann hat schon recht, wenn er sagt, daß auch ein Teller ein Individuum sei, aber eben nur solange ich ihn in seiner Unteilbarkeit ernst nehme; ansonsten schmeiße ich ihn auf den Boden und zerschmettere ihn in tausend Stücke – dann werden wir ja sehen, wie weit es mit seiner „Unteilbarkeit“ her ist. Das Ernstnehmen der Unteilbarkeit ist nun auch und gerade bei etwas so Verletzlichem und Zerbrechlichem wie dem Menschen eine grundlegende Frage, und es zeigt sich hier, daß Unteilbarkeit alleine noch kein Merkmal ist, das Sinn macht. Es muß einen Grund dafür geben, warum man die Unteilbarkeit bestehen läßt – und diesen Grund findet man in der Einzigartigkeit des Menschen. Ich will damit nicht mehr sagen als nur: erst Einzigartigkeit heißt Unteilbarkeit; und wer es nicht schafft, ein Verständnis für die Einzigartigkeit des Individuums aufzubringen, weil er beispielsweise meint, daß, empirisch gesehen, von Einzigartigkeit bei Individuen nicht viel zu bemerken ist, der wird auch mit der Unteilbarkeit des Individuums nicht

viduum für sich selber ist ohne Bedeutung. Sartre zitiert am Anfang seines Romans *Der Ekel* Louis-Ferdinand Céline: „Das ist ein Bursche ohne kollektive Bedeutung, das ist einfach nur ein Individuum.“ Das könnte man fast schon als Definition für das Individuum nehmen.

Das Individuum ist nichts – aus der Perspektive des Kollektivs. Und – pflegen wir nicht alle gewöhnlich die Perspektive des Ganzen einzunehmen, wenn wir auf uns selber schauen? Was sind wir denn schon – für die Gesellschaft? Was haben wir denn für eine Bedeutung – im Staate? Was haben wir denn schon geleistet – für die Allgemeinheit? Wir müssen uns ehrlich eingestehen: nach uns kräht kein Hahn. Was machen wir also? Wir leben ein wenig, wir erfüllen unsere alltäglichen Pflichten und füllen unsere kleine Existenz aus.

Aber *leben* wir wirklich? Leben wir unser eigenes Leben?

Wenn das Ganze der Gesellschaft die lebende und sich verändernde Einheit ist, in der gesellschaftliche Funktionen erfüllt werden und neue gesellschaftliche Strukturen gebildet werden, in der sich beispielsweise technische Erfindungen durchsetzen und kulturelle Trends auswirken – kann man dann auch vom Individuum sagen, daß es lebt? Nein, jedenfalls nicht von sich aus: es trägt nur zur Lebendigkeit der Gesellschaft bei. Das Individuum konsumiert eben auch und steigert damit den allgemeinen Konsum; es arbeitet auch und trägt so zum Funktionieren des Ganzen bei. Aber arbeitet das Individuum denn für sich – so wie das die Wirtschaftsliberalen immer angenommen haben und es heute, nach dem Zusammenbruch des real existierenden So-

sehr lange Geduld haben. Er wird dem Individuum eine Hand oder einen Fuß abschneiden oder er wird es sozial in verschiedene Lebensbereiche und Funktionssysteme aufteilen (was ohnehin praktiziert wird). Empirisch gesehen ist es auch mit der Praxis der Individualität nicht weit her, wenn man sich anschaut, wie Menschen in Führungspositionen einfach die Erfordernisse jener wirtschaftlichen Einheiten oder Interessensgruppen, denen sie vorstehen, blind erfüllen oder wie Arbeitnehmer sich gegenüber ihren Chefs in vorausgehendem Gehorsam üben. Den Wert des Konzepts Individuum kann man überhaupt nur ermessen, wenn man sich vorstellen kann, es ganz aufzugeben: dann wird man auch jegliches Verständnis für die Bedürfnisse und Lebensumstände des Einzelmenschen verlieren und die Sanktionen der politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Macht werden mitten durch den menschlichen Körper schneiden, ohne daß überhaupt noch ein Konzept existierte um zu verstehen und auszudrücken, warum das wehtut: weil hier eine Einheit verletzt wird!

zialismus unwidersprechbare Doktrin ist? Das ist eine grundlegende Frage, deren Beantwortung weitreichende Folgen für jegliche Vorstellung von Individuum und Gesellschaft hat.

Vielleicht ist es letztlich sogar eine (philosophische) Entscheidungsfrage, die ein jeder Einzelne für sich in der Intimität seines Gewissens beantworten muß: arbeitet wirklich, so wie es uns gesagt worden ist, ein jeder Mensch für sich und dann entsteht durch Verflechtung aus dieser Art Egoismus Sozialität, und am Ende steht die komplexe Wirtschaft, an der wir alle durch unsere Tätigkeiten teilnehmen? Ich würde sagen: natürlich arbeitet das Individuum für sich, jedenfalls will es das, aber kann es ihm denn gelingen? Das Individuum „arbeitet“ und dieses Wort ist durchaus in der allgemeinen Vorstellung mit Widerwillen, Anstrengung und Mühsal verbunden; „Arbeit“ beinhaltet auch in keiner Weise die Vorstellung von einer notwendigen oder sinnvollen Arbeit – man kann also ganz allgemein bei Arbeit davon ausgehen – und alles andere sind erfreuliche Ausnahmen – daß damit Tätigkeiten gemeint sind, die vom Arbeitenden als mehr oder weniger sinnlos, demütigend, gesundheitsschädigend, absurd, traurig, leer und die eigene Lebensfreude bedrohend empfunden werden. Dafür erhält man als Gegenleistung – mehr oder weniger – Geld, das ist, eine Einheit noch unbestimmten Inhalts, die man nun endlich im Sinne des Egoismus für sich selber verwenden kann. Wie aber verwendet man einen kleinen oder größeren Geldbetrag am besten für sich selber? Die allgemeine Antwort ist, daß man sich Sachen kauft, die man haben will, die einem gefallen oder die einem wichtig sind. Die spontanen Kaufimpulse der Menschen funktionieren ja nun unbestreitbar; es ist noch einem jeden immer eingefallen, was er sich gerade heute unbedingt kaufen muß. Aber: funktioniert auch die Bildung jener Einheit des Individuums, aus welcher heraus sich ergibt, was dieses bestimmte Individuum haben will und was es für sich für wichtig hält? Das heißt gehorcht es überhaupt *seinen eigenen* Kaufimpulsen, befriedigt es überhaupt *seine eigenen* Wünsche – oder folgt es nur den Suggestionen der Werbung? Und wie kann es wissen, daß es die eigenen Wünsche sind, die das Individuum befriedigt?

Erhellend ist, daß aus der Perspektive des Ganzen der Wirtschaft die Bedürfnisse der Individuen gleich-gültig sind. So gibt es in der Ökonomie die subjektive Wertlehre, die davon ausgeht, daß Produkte keinen objektiven, für alle Menschen gleich geltenden Wert haben,

sondern daß jedes Individuum den Wert eines Produkts anders einschätzt. Die Individuen werden in dieser Theorie als unbekannt und launisch angesetzt: Man fragt nach dem Wert eines Produkts und gibt zur Antwort, daß es für ein jedes Individuum einen anderen subjektiven Wert hat. Diese Theorie hat nun aber gerade nicht zum Inhalt, daß die einzelnen Individuen tatsächlich in der Lage wären, den Wert von Produkten für sich selber zu bestimmen, sondern ihr Werturteil fällt eben irgendwie aus – man kann vom Standpunkt des Ganzen aus gesehen das Individuum eben immer nur als unbekannt und ihre Entscheidungen als kapriziös ansetzen, und der einzige Sinn einer solchen Theorie wird es dann sein, einen Kalkül zu finden, um das Ganze vor Schaden, (der durch diese Kapriizen entstehen könnte), zu bewahren. Der Kalkül muß das Ganze für die Bewegungen der Individuen unempfindlich machen können, er muß es schaffen, ihre kapriziösen Entscheidungen für das Ganze gleich-gültig zu machen. Ob das Individuum das eine oder das andere Produkt kauft, für das Ganze der Wirtschaft gilt das gleich. Aber man kann sich nun fragen, ob es wenigstens für das Individuum einen Unterschied macht, welchem Produkt es welchen Wert zumißt? Das ist eine ungeklärte Frage. Man müßte zu ihrer Beantwortung auf die Einheit des Individuums Bezug nehmen. Es fragt sich aber, ob diese Einheit Individuum als Autor des eigenen Wollens sich in der Realität des menschlichen Lebens und in dessen konkretem Vollzug wirklich bildet.

Und es stellt sich diese Frage vor allem auch im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Position: Um eine solche zu erlangen, muß man eine gewisse Aufmerksamkeit für die Gesellschaft entwickeln, um zu wissen, was gespielt wird. Bei der Gelegenheit kann das Individuum auch bemerken, daß es in dieser Welt, in der es lebt, um ganz andere Dinge geht als um das, was es selber will. Mit anderen Worten: das Individuum versteht seine Bedeutungslosigkeit und versteht auch, daß alle Bedeutung nur von einem Ganzen, vom Ganzen der Gesellschaft ausgehen kann: wie kann das Individuum da für sich selber arbeiten?

Wenn das Ganze der Gesellschaft sich in der Erfüllung seiner Funktionen und in seiner Evolution bewegt, dann steht das Individuum still. Denn das Individuum kann ja nur am Gesellschaftsganzen teilnehmen, indem es eine gesellschaftliche Position findet, wo es seine Fähigkeiten und seine Arbeitskraft einbringen kann. In dieser gesellschaftlichen Position steht es dann still, es ist dort festgenagelt.

Vom Blickpunkt des Gesellschaftsganzen aus gesehen ist das Individuum nichts Eigenständiges, weil es ja nur ein Teil der Gesellschaft ist; es lebt nicht selber, denn es trägt ja nur zum Leben des Gesellschaftsganzen bei; es arbeitet nicht für sich selber, denn wonach das Individuum strebt, seinen Egoismus oder seine Kapriren, muß man als unbekannt ansetzen; und das Individuum bewegt sich nicht selber, denn es nimmt ja eine soziale Stellung ein, welche es oft ein Leben lang nicht verläßt. Fazit: aus dem Blickpunkt der Gesellschaft aus gesehen ist das Individuum immer ein gesellschaftliches Atom. (Aus diesem Grund habe ich überhaupt kein Verständnis für Gesellschaftstheoretiker, die die „Atomisierung der Gesellschaft“ beklagen, denn aus dem Blickpunkt der Gesellschaft wird das Individuum immer wie ein gesellschaftliches Atom aussehen.) Um zu einem anderen Verständnis des Individuums zu kommen, müßte man den der Gesellschaft entgegengesetzten Blickpunkt einnehmen können, den des Individuums. Das würde damit beginnen, daß das Individuum sagt: Nicht nur die Gesellschaft ist eine Einheit, sondern auch ich bin eine Einheit, für mich wenigstens – und was folgt nun alles daraus? Es fragt sich allerdings, ob dieser Blickpunkt in der Realität möglich ist, schließlich ist das Individuum ein sehr bedürftiges, schwaches und inkonsequentes Wesen. Es tendiert daher, vorzüglich in seinen materiellen Bedürfnissen, dazu, sich an der Gesellschaft zu orientieren und eine Eigenständigkeit fiktiver oder realer Art erst gar nicht zu suchen; dann lebt es – wie ich bisher in diesem Text schon beinahe bis zum Überdruß gezeigt habe – nach vielerlei Vorstellungen, die überhaupt nicht zusammenpassen.

Wenn man sich also eine Vorstellung von einem Individualismus macht, der ein wenig nur anspruchsvoll ist, sagen wir ein wenig anspruchsvoller als der Egoismus, den die Theoretiker der Ökonomie und jene der Ethik anzusetzen pflegen, dann kommt man sofort mit der herrschenden Vorstellung vom Individuum in Konflikt – und dann kann man auch sehr gut sehen, woher, nämlich aus welcher Perspektive, dieses allgemein verbreitete Verständnis vom Individuum kommt. Dieser Egoismus, den Leute wie Thomas Hobbes oder Bernard Mandeville ebenso angesetzt haben wie, meinerwegen, Jürgen Habermas und Karl Otto Apel, die denselben mit ihrer Diskursethik überwinden wollen, scheint dem Modell eines Wolfsrudels abgeschaut zu sein, indem man sich vorstellt: wenn der eine Wolf dem anderen

ein Stück Fleisch wegschnappt, dann ist das Egoismus – oder für die Ökonomen eben gar Individualismus, weil dieser Wolf seinen individuellen Antrieben gehorcht. Für mich allerdings ist die Handlungsweise des Wolfes geprägt von einer solchen Allgemeingültigkeit, daß ich darin nichts Individuelles, ja nicht einmal Egoismus in irgendeiner Form finden kann. Ich kann auch keinen Individualismus in mir finden, wenn ich dem Hunger gehorche, zum Kühlschrank gehe und ein Joghurt verdrücke. Das ist gerade mal *mein* Hunger, aber das heißt nicht, daß ich mich mit ihm identifiziere. Das könnte ich auch gar nicht, weil es sich bei ihm – oder auch bei meiner Sexualität – um eine derartig allgemeine Triebregung handelt, daß ich nicht sehe, was er eigentlich mit mir zu tun haben soll. Mein Hunger ist mir eine allgemeine Notwendigkeit, der ich durch Nahrungsaufnahme zu begegnen habe, aber ich übe durch diese Nahrungsaufnahme nicht gerade meine Individualität aus. Er ist eine allgemeine Notwendigkeit von derselben Art wie die Kälte beispielsweise, gegen die ich mich schützen muß. Nur weil die Kälte halt außerhalb des Menschen ist und auf ihn einwirkt, kommt man nicht auf die Idee, sie dem Egoismus zuzusprechen, so wie den Hunger, der innerhalb des Lebewesens wirkt. Wenn ich meine Hand ins Feuer halte, dann ist es doch auch nicht der Egoismus der Haut, der sich darin ausdrückt, daß sie verbrennt. Es handelt sich bei all dem – Hunger, Durst, Sexualität, Hitze, Kälte, Müdigkeit, ja wahrscheinlich sogar beim Egoismus selber, der sehr inhaltsleer als bloßes unduldsames Mehr-haben-Wollen angesetzt wird – um bloße äußere Einflüsse, die mit einem Individuum, wenn man überhaupt von einem Individuum sprechen will, noch überhaupt nichts zu tun haben. Aber es geht ja, wenn man eine Wirtschaft, eine Gesellschaft, einen Staat aufbauen will, darum, daß die Individuen in verschiedener Weise auf äußere Reize und innere Triebimpulse reagieren und infolgedessen handeln. Um diese Handlungsimpulse der Individuen, wenn nicht voraussehbar, so doch, um sie handhabbar zu machen, hat man die Konzepte von „Individuum“ und „Egoismus“ erfunden, die wir kennen. Vom Blickpunkt des Ganzen, vom Blickpunkt der Gesellschaft aus ist das Individuum egoistisch, sonst nicht. Für den Gebrauch des Individuums selber sind die herkömmlichen Begriffe vom „Individuum“ und vom „Egoismus“ völlig unbrauchbar, weil diese Begriffe nicht in der Lage sind, das Individuum über den Sinn seines Handelns aufzuklären (wie man irrtümlich annimmt); ihr Zweck ist ja

auch, wie ausgeführt, ein ganz anderer: die Gesellschaft soll durch diese Begriffe des „Individuums“ und des „Egoismus“ über das Individuum aufgeklärt werden. Der herkömmliche Begriff des „Individuums“ macht also nur für die Gesellschaft und nur im Bezugsrahmen der Gesellschaft überhaupt Sinn.

Es stellt sich daher die Frage, ob wir Individuen, als Individuen, überhaupt wissen, was das Individuum ist oder uns vorstellen können, was es sein könnte? Können wir überhaupt das Konzept vom Individuum fassen und einen individuellen Standpunkt einnehmen? Und zuerst und zuletzt: können wir überhaupt in der Gesellschaft zu einem individuellen Standpunkt finden – oder sind wir es nicht viel eher gewohnt, uns selbst gegenüber den gesellschaftlichen Standpunkt einzunehmen, beispielsweise, wenn wir eine gute soziale Stellung eringen wollen, indem wir geneigt sind, den Wert, den wir uns selber beimessen, aus dem Wert der sozialen Stellung abzuleiten? Es wäre das die Frage: Was bin ich mir eigentlich für mich selber, abgesehen von dem, was ich für die Gesellschaft bin? Sind wir Menschen zu so einer Frage und zu ihrer Beantwortung überhaupt fähig? Wenn wir es nicht sind, dann läßt sich aussagen, daß wir nur mehr oder weniger blind und mehr oder weniger ohnmächtig sozialen Imperativen gehorchen. Dann lohnt es sich auch nicht, daß man sich nachdenkend mit dem Menschen als Individuum abgibt. Der Mensch als Individuum würde dann völlig jeglichen Sinn und Wert verlieren. In dem Fall wäre es auch erst wirklich gerechtfertigt, so wie es viele Postmoderne machen, die an den „Tod des Subjekts“ glauben, den einzelnen Menschen als bloßen Effekt sozialer Mechanismen zu sehen, oder so, wie Judith Butler sich selber in folgendem Zitat beschreibt: als bloßen „Durchgangspunkt“ gesellschaftlicher Diskurse:

Das Subjekt, das Theorien ausbildet, wird als „theoretisierendes Subjekt“ durch eine Reihe von Auswahlverfahren konstituiert. Denn, wer konstituiert sich als feministische Theoretikerin, deren Vorschlag, die Diskussion zu strukturieren, öffentlichen Erfolg haben wird? Ist nicht die Macht immer schon vorweg gerade in den Verfahrensweisen wirksam, die festlegen, wer das Subjekt ist, das im Namen des Feminismus spricht und zu wem es spricht? Und ist nicht auch klar, daß der Prozeß der Subjektivierung (subjectivating process), der gleichsam vor Ihren Augen ein sprechendes Subjekt der feministischen Debatte hervorbringt, einen Prozeß der Unterwerfung (subjection) voraussetzt?

Was spricht, wenn „ich“ zu Ihnen spreche? Welches sind die institutionellen Geschichten von Unterwerfung (subjection) und Subjektivierung (subjectivation), die mich hier und jetzt in eine Position stellen? Wenn es so etwas wie die „Position von Butler“ gibt, handelt es sich dann um eine Position, die ich mir ausdenke, veröffentliche und verteidige und die mir als ein akademisches Eigentum gehört? Oder werden wir nicht lediglich durch eine Grammatik des Subjekts dazu ermuntert, mich als Eigentümerin dieser Theorien hinzustellen?

Wie wird also eine Position zu einer Position? Denn eindeutig gilt nicht jede Äußerung als eine solche. Offenbar gibt es eine autorisierende Macht, die offenkundig nicht dieser Position selbst entspringt. Meine Position ist meine, sofern „ich“ – ich schrecke keineswegs vor diesem Pronomen zurück – die theoretischen Positionen, die mich konstituiert haben, erneut durchspiele (replay) und umdeute und dabei sowohl ihre möglichen Überschneidungen herausarbeite als auch versuche, den Möglichkeiten Rechnung zu tragen, die sie systematisch ausschließen. Aber es ist eindeutig nicht so, daß „ich“ über die Positionen, die mich konstituiert haben, verfüge, indem ich sie etwa instrumentell durchgehe, einige verwerfe, andere aufnehme, auch wenn einige meiner Tätigkeiten diese Gestalt annehmen mögen. Denn das „Ich“, das zwischen den Positionen auswählt, ist immer schon durch sie konstituiert. Das „Ich“ ist der Durchgangspunkt dieses erneuten Durchspielens; doch ist die These, daß das „Ich“ situiert ist, einfach nicht stark genug; vielmehr wird das „Ich“, dieses „Ich“, durch diese Positionen konstituiert. Und diese Positionen sind nicht bloß theoretische Produkte, sondern voll eingebettete Organisationsprinzipien von materieller Praxis und institutionellen Gegebenheiten, also Organisationsprinzipien jener Macht- und Diskursmatrix, die mich als entwicklungsfähiges „Subjekt“ hervorbringt. Tatsächlich wäre dieses „Ich“ kein denkendes und sprechendes „Ich“, wenn es nicht gerade Positionen gäbe, denen ich hier entgegentrete. Denn diese Positionen, die behaupten, daß das Subjekt vorab gegeben sein muß und daß der Diskurs ein Instrument der Reflexion dieses Subjekts darstellt sind bereits Bestandteil dessen, was mich konstituiert.

Kein Subjekt ist sein eigener Ausgangspunkt. Die Phantasie, die es zu einem solcher erklärt, kann ihre konstitutiven Beziehungen nur verleugnen, indem sie sie zum entgegengesetzten Gebiet reiner Äußerlichkeit umformt. An dieser Stelle sei auf die These von Luce Irigaray verwiesen, daß das Subjekt, verstanden als Phantasie der Autogenese, immer schon männlich ist. Psychoanalytisch betrachtet, konstituiert

sich diese Spielart des Subjekts durch eine Art Verleugnung bzw. durch die primäre Verdrängung seiner Abhängigkeit vom mütterlichen Prinzip. Nach diesem Modell zum Subjekt zu werden, ist sicher kein feministisches Ziel.¹⁴⁶

In diesem Textstück von Butler steckt sehr viel Wahrheit, und zwar an sehr bedeutungsvoller Wahrheit, die man anderswo nicht zu hören bekommt. Trotzdem denke ich, daß sie sich letztlich irrt. Was Butler über den Prozeß der Subjektivierung als eine Unterwerfung und Formung des Subjekts durch die gesellschaftliche Macht sagt, ist richtig. Das Subjekt ist nicht nur in der Gesellschaft situiert, sondern wird auch von der Gesellschaft geformt, ja man kann sogar, weil auch die Bausteine, aus denen das Subjekt zusammengesetzt wird, aus der Gesellschaft stammen, sagen, daß die Gesellschaft das Subjekt geradezu erschafft. Butler hat sicherlich auch recht mit dem Hinweis, daß wir uns oft irren, wenn wir glauben, aus eigenem Antrieb zu handeln oder ein Projekt verfolgen, wenn wir an eine Autogenese unserer Individualität glauben und daran, daß wir in irgendeiner Weise etwas Besonderes für uns selbst sind. Denn das sind alles Mittel der Gesellschaft, um mit den Individuen zu spielen. Die Gesellschaft setzt dem Individuum gleichsam eine Individualität ein, so wie der Spielzeughersteller dem Plastikauto eine Feder. Mit dieser Individualität bewegt sich das Individuum dann von selber – wie das Plastikauto – oder es glaubt das jedenfalls, aber eigentlich tut es, was es tut, ohnehin immer für oder im Sinne der Gesellschaft. Die Vorstellung vom Individuum und von der Individualität ist also meistens eine Falle: Wir glauben, unsere eigenen Zwecke zu erfüllen und erfüllen doch nur das Schicksal, das die Gesellschaft für uns bestimmt hat. Butler warnt vor dieser Vorstellung und meint gleichzeitig, daß es typisch männlich wäre, ihr auf den Leim zu gehen.

Ich denke, daß Butler einige wichtige Punkte getroffen hat, weil sie – aber nicht sie allein, denn es gibt ja heute viele, die dieser intellektuellen Strömung des toten Subjekts anhängen – einige Vorstellungen, nach denen wir leben, einmal mit ein wenig mehr Konsequenz durch-

¹⁴⁶Judith Butler, „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne““. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Fischer, Frankfurt/Main 1993. S. 39-40.

dacht hat, als wir es gewöhnlich tun. Wenn einem das gelingt, dann ergibt sich genau dieses Bild, das Butler gezeichnet hat: der Mensch ist bloßer Effekt sozialer Mechanismen. Ich muß dem allerdings eine Anmerkung von Bedeutung, *meine* Anmerkung, hinzufügen, nämlich, daß dieses Bild das Resultat des vollendeten gesellschaftlichen Standpunkts ist: Das Subjekt sieht vom Blickpunkt der Gesellschaft her wirklich genau so aus, wie Butler es beschreibt. Es handelt sich hier um das Bild, das das Individuum von sich selber erhält, wenn es sich, nicht vom eigenen Blickpunkt, sondern von dem der Gesellschaft her, selbst betrachtet. Natürlich müßte es vom Blickpunkt des Individuums her ganz anders aussehen, aber wir sind es nun einmal gewohnt, unsere Bedeutung ganz aus unserer Bedeutung für die Gesellschaft abzuleiten, worin Butler keine Ausnahme macht und was sich auch sehr gut in dem Zitat zeigt: sie hätte ja auch ebenso gut in einem anderen Zusammenhang darüber nachdenken können, wie sie zu ihren Meinungen, zu ihrer intellektuellen Position gekommen ist; aber sie tut das im Zusammenhang mit den Auswahlverfahren durch die Universität und den wissenschaftlichen Betrieb, also im Zusammenhang mit der Gesellschaft, die sie so weit gebracht hat, daß sie nun „im Namen des Feminismus“ sprechen darf. Einer von den dummen Männern, die auf den Irrtum der Autogenese der eigenen Position reingefallen ist, würde wahrscheinlich denken, daß der Grund, warum er von vielen anderen Menschen, also von der Gesellschaft, wahrgenommen wird, in seiner Intelligenz liegt oder in der Originalität seiner Ideen. Butler betont dagegen die negativen Aspekte dessen, warum man ausgewählt worden ist, für den Feminismus zu sprechen, warum man Erfolg in der Gesellschaft hat: weil man sich ihr unterworfen hat. Aber in beiden Fällen handelt es sich um denselben Bezugspunkt: Man testet aus, inwieweit man als Individuum für die Gesellschaft von Bedeutung ist, man sieht sich im Zusammenhang mit der Gesellschaft. Für Butler und für viele Feministinnen ist dieser Zusammenhang ein negativer, weil die Gesellschaft durch die böartige Macht des Patriarchats geprägt ist. Aber man kommt, wie es aussieht, nicht auf den Gedanken, einmal überhaupt anzunehmen, daß das Individuum immer eine Nummer zu klein ist, um es im Zusammenhang mit der Gesellschaft wahrzunehmen.

Das Individuum im Zusammenhang mit der Gesellschaft wahrzunehmen, kommt dem gleich, es ganz alleine wahrzunehmen. Die Ge-

sellschaft ist mit Sicherheit keine Einheit, die auf das Individuum als Instanz achtet, auch wenn sie Schriftsteller und Wissenschaftler mit Preisen ehrt, so daß man den Eindruck hat, die Gesellschaft würde tatsächlich diese Menschen, die sie ehrt, wahrnehmen. Aber die Gesellschaft nimmt den Einzelmenschen nur dann wahr, wenn sie ihn wahrnehmen will; ansonsten existiert er nicht für sie. Deshalb kann man davon ausgehen, daß man sich, wenn man sich in der Einheit mit der Gesellschaft wahrnehmen will, allein vorfinden wird. Das Individuum ist zwar ein Teil der Gesellschaft, aber nur dann, wenn die Gesellschaft es so will.

Der Grund, warum ich das im Zusammenhang mit der sozialen Stellung des Menschen in der Gesellschaft diskutiere, ist nun der, daß dem Einzelnen, wenn er es nicht schafft, sich selbst als eine (mehr oder weniger vollständige, abgeschlossene) Einheit der Gesellschaft gegenüber zu sehen, ihm gar nichts anderes übrigbleibt, als seinen Eigenwert und seine Identität aus seiner gesellschaftlichen Position abzuleiten. Dann sagt diesem Menschen die Gesellschaft, wer er ist. Und in dem Zusammenhang fällt auf – fällt mir auf – daß wir alle in der Wahrnehmung unserer selbst unsere Optik immer auf die Gesellschaft scharfgestellt haben. Selbst so kritische Geister wie Judith Butler, der in bezug auf Individualität niemand etwas vormachen kann, weil sie erkannt hat, daß die Gesellschaft unsere Individualitäten formt und uns naiv an sie glauben läßt, damit wir glauben, wir täten für uns, was wir in Wirklichkeit im Sinne der Gesellschaft tun, selbst so kritische Geister also, in deren Reflexionen es sich schon zeigt, daß die Sache nicht aufgeht, wenn man das Individuum gemeinsam mit der Gesellschaft betrachtet, schaffen keinen Ausstieg aus dieser Betrachtungsweise. Denn es gibt hier eine „Es kann doch nicht sein-Haltung“, die besagt: „Es kann doch nicht sein, daß der Mensch nicht in der Gesellschaft lebt!“

Aber wenn der Mensch sich im Zusammenhang mit der Gesellschaft sieht, dann sieht er seine gesellschaftliche Stellung. Sie ist jener Punkt *in* der Gesellschaft, der ihm zugewiesen ist, den er erlangt hat, weil er um ihn gekämpft, sich gemüht und viel und diszipliniert gearbeitet hat. Ich aber glaube nicht, daß es dem Wesen des Individuums entspricht, sich als ein unbeweglicher Punkt in der Gesellschaft zu se-

hen, und zwar denke ich das vor allem deswegen, weil sich das Individuum nur in seiner Bewegung wahrnehmen kann:

Damit aus dem Individuum etwas wird, müßte man etwas hineingeben: eine Sorge, einen Gedanken, eine Begierde, etwas, das es mit der Welt verbindet – und siehe da, schon denkt es, bewegt sich, durchstreift die Zeit, lebt und erlebt. Das Individuum muß sich an etwas außerhalb seiner selbst anhalten können, um zu existieren, mehr noch, es muß sich anschließen können, identifizieren, affektieren können, um nicht, wie hier Bob Slocum, den eigenen Tod in der Reflexion vorwegnehmen zu müssen. Ein jeder, der einen Individualismus in irgendeiner Form vertritt, muß sich zuallererst dieses Details bewußt werden, daß das Individuum allein, ohne Verbindungsmöglichkeiten nach außen, nichts ist. Denn wenn man zur Gesellschaft sagt: Nun laßt doch einmal das Individuum in Ruhe, (damit es sich frei und ungegänglich entwickeln kann, etc.), dann hat man schon erreicht, was man eigentlich nicht wollte – man hat ein Individuum vor sich, das soweit individualisiert ist, daß es an ebendieser Individualisierung eingehen wird. Individualisierung und Individualität im positiven Sinne müssen immer die Bedeutung von „Anschlußmöglichkeiten haben“ mit sich tragen. Ein Individuum kann nur dann leben, das heißt seine Individualität ausleben, wenn es mit dieser Individualität in affektive Beziehungen zu anderen Menschen und auch zu den Dingen dieser Welt treten kann, das heißt wenn es diese seine Individualität in diese affektiven Beziehungen einbringen kann. Man muß etwas finden, an das man sein Herz hängen kann, sonst ist man verloren, sonst schwebt man anhaltslos durch Zeit und Raum und erlebt das, was Bob Slocum erlebt: „And somehow the time passes.“ – man wartet auf den Tod.

Zu dieser ausgesprochen kitschigen Wahrheit kommt auch Bob Slocum immer wieder zurück. Er kommt auf sie zurück, weil er smart ist. Er kommt darauf zurück, weil er so smart ist, daß er die Stelle von Andy Kagle bekommen wird, welcher zuviel redet und nicht nach der Kleidungsmode geht, die in der Firma herrscht, was alles Dinge sind, die man einfach nicht tun darf und weshalb er auch abgesägt wird (die Gesellschaft ist unbarmherzig, sie verzeiht nichts); und genau aus diesem Grund bemerkt Bob Slocum auch, wie eitel und leer diese Spiele sind, die da erwachsene Menschen miteinander treiben:

On days when I'm especially melancholy, I begin constructing tables of organization from standpoints of plain malevolence, dividing,

subdividing, and classifying people in the company on the basis of envy, hope, fear, ambition, frustration, rivalry, hatred, or disappointment. I call these charts my Happiness Charts. These exercises in malice never fail to boost my spirits – but only for a while. I rank pretty high when the company is analyzed this way, because I'm not envious or disappointed, and I have no expectations. At the very top, of course, are those people, mostly young and without dependents, to whom the company is not yet an institution of any sacred merit (or even an institution especially worth preserving) but still only a place to work, and who regard their present association with it as something temporary. To them, it's all just a job, from president to porter, and pretty much the same job at that. I put these people at the top because if you asked any one of them if he would choose to spend the rest of his life working for the company, he would give you a resounding *No!*, regardless of what inducements were offered. I was that high once. If you asked me that same question today, I would also give you a resounding *No!* and add:

„I think I'd rather die now.“

But I am making no plans to leave.

I have the feeling now that there is no place left for me to go.¹⁴⁷

„...there is no place left for me to go.“ – ist das nicht eine ebenso treffende Bestimmung dessen, was Gesellschaft ist, wie es die besten soziologischen Definitionen sind, jedenfalls für den Einzelmenschen und zwar insbesondere einem, der seinen Platz in der Gesellschaft gefunden hat?

Warum will er denn weg, wird man sich fragen: er hat doch alles, was man haben wollen kann? Bob Slocum will weg, weil Menschen immer weg wollen, auf die eine oder andere Weise. Jedenfalls sollte es für den Menschen immer noch einen weiteren Ort geben, an dem man ankommen kann. Wenn „there is no place left for me to go“, dann endet das Leben irgendwie, und dann zeigt sich auch, worin die Hauptsache im Leben liegt: im Erreichen von neuen, einem noch unbekanntem Orten. Bob Slocum aber ist an seine „company“ gefesselt, was nicht mehr und nicht weniger dramatisch ist als das, was alle Menschen erleben, die einen Arbeitsplatz haben, den sie nicht verlieren wollen.

Hier zeigt sich die Macht der Zeit und der Gewöhnung an ein bestimmtes Leben: denn ein bißchen Freiheit hat man nur, frei nach Bob

¹⁴⁷ *Something Happened* S. 39.

Slocum, wenn einem die gesellschaftliche Position, die man eingenommen hat, nichts bedeutet, wenn es nur ein Job für einen ist. Dann kann man ihn noch verlassen. Aber in diesem glücklichen und beneidenswerten Zustand ist er schon lange nicht mehr. Für ihn bedeutet sein Job nun sein Leben – und deshalb hat er das Problem, daß er sich eingestehen muß, daß es ein jämmerliches Leben ist. Es ist weder so, daß ihm die Aufgabe, die er an seinem Arbeitsplatz verrichtet, besonders sinnvoll erscheinen würde, noch so, daß er dem, was die Firma überhaupt tut, große Bedeutung zumessen könnte (man erfährt das in dem Buch übrigens gar nicht), vor allem aber ist es deshalb ein lächerliches Leben, weil er stehengeblieben ist und sich nicht mehr weiter entwickeln kann. Es gibt in Slocums Lebensphase auch keine Möglichkeit mehr, dem gleichgültig gegenüberzustehen (so wie die jungen Leute, die nur ihren Job tun), denn man hat seine Freiheit *selber* soweit abgegeben, daß einem im Vergleich dazu selbst die Zeit im Militär¹⁴⁸ als frei und relativ glücklich erscheint. Wenn der Mensch das Gefühl der Freiheit verliert (was in einem ziemlich schwierigen und manchmal vielleicht sogar paradox aussehenden Verhältnis zur äußeren Freiheit seiner Person steht, also zu der Freiheit, die ihm ein Beobachter „objektiv“ zuschreiben könnte), dann verabschiedet sich sein Erleben von ihm: dieses hat sich auf bereits Erreichtes zurückgezogen: auf Berufsposition, Familie, Wohnhaus, Auto... und jenes Bild, das man den anderen von einem selber anbietet. Wollte Bob Slocum seine Fähigkeit zu leben zurückgewinnen, so müßte er all das hinter sich lassen. Aber vielleicht geht das überhaupt nicht mehr, weil sich alle diese Dinge schon in seine Seele eingefressen haben, beziehungsweise umgekehrt, weil er seine Unschuld als die Fähigkeit, Erfahrungen spontan anzunehmen, ein für allemal eingeübt hat.

Was Slocum bleibt sind daher nur Wehmut und Melancholie:

...and hidden somewhere inside every bluff or quiet man and woman I know, I think, is the fully formed, but uncompleted, little boy or girl that once was and will always remain as it always has been, suspended lonesomely inside its own past, waiting hopefully, vainly, to resume,

¹⁴⁸Joseph Heller hat übrigens seinen eigenen, wahrscheinlich relativ traumatischen Erfahrungen beim Militär in seinem Roman *Catch 22* verarbeitet, in welchem die Hauptperson Yossarian, ein amerikanischer Bomberpilot im Zweiten Weltkrieg, ist.

longing insatiably for company, pining desolately for that time to come when it will be safe and sane and possible to burst outside exuberantly, stretch ist arms, fill its lungs with invigorating air, without fear at last, and call:

„Hey! Here I am, Couldn't you find me? Can't we be together now?“
And hiding inside of me somewhere, I know (I feel him inside me. I feel it beyond all doubt), is a timid little boy just like my son who wants to be his best friend and wishes he could come outside and play.¹⁴⁹

Das geht natürlich nicht, weil die Menschen in der Gesellschaft für soviel Offenheit zu gefährlich sind. „Once, during a geography lesson, a girl peed on her seat. I don't know, how she survived.“, erzählt Bob Slocum von seinen Erinnerungen an die Schule: er hätte nicht an ihrer Stelle sein mögen, er wäre vor Scham und Schande gestorben. Die Furcht davor oder vor Ähnlichem ist geblieben: die Furcht davor, vor anderen einen Furz zu lassen, an den Händen zu schwitzen, falsch angezogen zu sein, zu laut zu reden, das falsche Wort am falschen Platz zu sagen. Deshalb bleibt man in sich verkrochen, traurig und verschlossen.

Selbst wenn ich also den Soziologen und verschiedenen Sozialtheoretikern glaube, daß unser individuelles Bedürfnis nach Gesellschaft bei der Entstehung und Erhaltung der tatsächlichen Gesellschaft eine verschwindend vernachlässigbare Größe darstellt, so muß ich doch dagegenhalten, daß in unserer Vorstellung von Gesellschaft, dabei, was Gesellschaft als menschliches Zusammenleben für uns, wenn auch in frustrierender und frustrierter Weise, bedeutet, dieses unser Bedürfnis nach Gesellschaft, das ich nirgendwo so gut ausgedrückt finde wie in diesem Zitat von Joseph Heller, die allergrößte Rolle spielt: man will ja nur einmal aus einem selbst rauskönnen, sich nicht zurückhalten müssen und lustvoll mit anderen drauflosspielen. Genau das aber wird man in Gesellschaft nie können; in Gesellschaft muß man sich immer zurückhalten, sich in sich halten, sich mühevoll und schmerzhaft an der kurzen Leine halten und sich mit dieser Leine auf Raten selber erwürgen.

Ich denke, daß es eine gehörige Portion an Ehrlichkeit braucht, damit eine Person in der Selbstanalyse so weit kommen kann wie Bob Slocum. Andere, die eine besserer Fähigkeit zum Selbstbetrug haben, haben es grundsätzlich leichter im Leben, denn sie fallen vielleicht in

¹⁴⁹ebd. S. 231.

ihrer Welt- und Lebensinterpretation hin und stehen wieder auf, sind über und über besudelt mit Schlamm, aber sie merken das gar nicht, weil sie es sich so gut einreden können, daß sie das Haus mit sauberer Wäsche verlassen haben. Wie weit aber kann man mit dem Selbstbetrug kommen?

Ich habe im bisherigen Verlauf dieser Argumentation versucht darzustellen, wie Menschen sich vor Gesellschaft zu schützen versuchen, indem sie sich in die kleinen Gemeinschaften ihrer persönlichen Beziehungen flüchten. Ehrlichkeit mit sich selber oder, wie Bob Slocum meint, ein langes Wochenende mit der Familie sind dann oft ausreichend, um diese Gemeinschaften zu Fall zu bringen. Aber der Mensch hat ja noch ein zweites Standbein, und seit die Frauen zunehmend berufstätig sind, können sie sich auch auf dieses Standbein stützen: was ich meine, ist, man flüchtet ja nicht nur vor der Gesellschaft, sondern auch in sie hinein. Persönliche Beziehungen sind tatsächlich etwas Zweifelhafes. Die Menschen sind treulos, launisch und undankbar. Demgegenüber hat sich, seitdem Menschen zusammenleben und nicht erst seitdem es die moderne Gesellschaft gibt, die „gesellschaftliche Stellung“ entwickelt. Eine Liebe ist etwas Zweifelhafes, eine gesellschaftliche Stellung dagegen, als Beamter oder als selbstständiger Geschäftsinhaber, ist etwas Festes; darauf läßt sich bauen – obendrein gebietet es ohnehin die ökonomische Notwendigkeit, daß man sich bemüht, eine gute gesellschaftliche Stellung zu erreichen. So leben wir Menschen. Das Streben nach gesellschaftlicher Stellung und gesellschaftlicher Anerkennung ist geradezu ein Zeichen unserer Asozialität im Sinne von Geselligkeit. „Der Besuch der alten Dame“ von Dürrenmatt erzählt sehr eindringlich diese Geschichte. Der junge Mann, der seine schwangere Freundin im Stich gelassen hat, um die Tochter eines Geschäftsinhabers zu heiraten, wollte auch auf etwas Festem bauen. Millionen Kinder sind von ihren Eltern mit der Formel: „Sei realistisch!“ dazu angehalten worden, sich um eine sichere gesellschaftliche Stellung zu bemühen. Und warum muß man das tun? Das muß man tun, weil man auf die Mitmenschen nicht vertrauen kann. Ja, selbst die Menschen, mit denen man die intimsten Beziehungen eingeht, die besten Freunde und sogar die eigenen Verwandten lassen einen oft hängen. (Die eindringlichste Geschichte hierzu ist vielleicht der Roman *Oberst Chabert* von Balzac.) Deshalb muß man

Soziale Position

eine gesellschaftliche Stellung haben: man muß sich nicht nur durch die Bildung kleiner Gemeinschaften vor der Gesellschaft schützen, sondern auch durch das Erlangen einer gesellschaftlichen Stellung vor der allgemeinen Boshaftigkeit der Menschen.

Unsere Ansprüche an die Mitmenschen

Einer der boshaftesten und abgeklärtesten Kerle, die ich kenne, ist Bernard Mandeville, der sich in seinem berühmten Werk *Die Bienenfabel* über den Earl of Shaftesbury lustig macht, weil dieser an das Ehrgefühl und die guten Intentionen im Menschen glaubt. Mandeville dagegen ist der Ansicht, daß die Gesellschaft mehr von den Lastern der Menschen als von ihren Tugenden zusammengehalten wird; daß wohl die menschlichen Bedürfnisse (vor allem die materiellen), aber nicht das menschliche Bedürfnis nach Geselligkeit Ursprung der Gesellschaft sei; daß, wenn Menschen zusammen sind, sie nur durch die Kunst der Verstellung und der Schmeichelei es erreichen können, daß sie nicht ins Streiten kommen und einander Weh zufügen; und daß die Ansichten des Earl von Shaftesbury von einem höchst edlen Charakter zeugen, aber ansonsten rundweg falsch und verfehlt seien.

Hierauf meint er nun, man solle allerdings nicht glauben, er selber, der Doktor Mandeville, sei ein Menschenfeind, denn genau das Gegenteil sei der Fall. Nur verhalte es sich eben so, daß viele Menschen gar nicht wirklich gesellschaftsfähig seien, und es wäre besser, die Zeit allein zu verbringen als mit ihnen. Es klingt allerdings durch, daß die Möglichkeit besteht, wenn man Glück hat und eine gute Wahl trifft, mit einem Menschen zusammenzukommen, mit dem es sich – nun, wie gesagt, sehr groß dürfte das Bedürfnis nach Gemeinschaft bei Bernard Mandeville nicht gewesen sein – zumindest eine Zeitlang recht gesellig sein läßt. Wie ein solcher Mensch sein sollte, und Mandeville scheint große Stücke auf sich selber zu halten, weil er so anspruchsvoll ist, beschreibt er in der nun folgenden Passage:

Hoffentlich erklärt mich keiner meiner scharfsinnigen Kritiker auf diese kurze Geschichte hin für einen Menschenhasser; wer dies täte, wäre sehr im Irrtum. Ich bin sehr gern gesellig, und falls der Leser meiner Gesellschaft nicht schon überdrüssig ist, will ich ihm – ehe ich zeige, wie lächerlich und unhaltbar jene für uns so schmeichelhafte Ansicht ist – eine Schilderung desjenigen Menschen geben, den ich mir zum

Verkehr wählen oder wünschen würde; ich verspreche ihm, daß er die Anwendung hiervon gefunden haben wird, bevor er noch, was ihm zuerst als nur Abschweifung erscheinen dürfte, beendet hat.

Durch frühzeitige und kunstvolle Unterweisung müßte er ein lebhaftes Gefühl für Ehre und Schande und eine festwurzelnde Abneigung gegen alles erworben haben, was nur im geringsten etwas von Unhöflichkeit, Anmaßung oder Roheit an sich hat. Er müßte in der lateinischen Sprache gut, in der griechischen einigermaßen Bescheid wissen und außerdem noch ein oder zwei moderne Sprachen neben seiner Muttersprache verstehen. Er müßte mit den Sitten und Gebräuchen der Alten bekannt und in der Geschichte seines Landes und der Kultur seiner Zeit vollständig bewandert sein. Außer Literatur müßte er diese oder jene nützliche Wissenschaft studiert und einige auswärtige Höfe und Universitäten besucht haben, überhaupt mit richtigem Verständnis auf Reisen gegangen sein. Hin und wieder müßte er am Tanzen, Fechten und Reiten Gefallen finden, auch etwas von der Jagd und anderen Sportarten verstehen, ohne sich gerade einem von ihnen ganz ergeben zu haben, müßte aber alles dies nur als gesunde Leibesübung oder als Zerstreung ansehen, die nie mit ernster Arbeit oder dem Erwerb anderer wertvollerer Fertigkeiten in Konflikt geraten sollte. Ferner müßte er einige allgemeine Kenntnisse in Geometrie und Astronomie sowie in der Anatomie und Ökonomie des menschlichen Leibes haben. Verständnis für Musik bis zur Ausübung ist ein besonderes Talent; da sich aber allerlei dagegen sagen läßt, so möchte ich lieber, daß der Betreffende genug vom Zeichnen versteht, um eine Landschaft zu entwerfen und irgendeine Form oder Gestalt, die man ihm beschriebe, anschaulich darstellen zu können; den Pinsel brauchte er nicht anzurühren. Er müßte auch schon sehr frühzeitig an den Verkehr mit gebildeten Frauen gewöhnt worden sein und mindestens alle vierzehn Tage in Gesellschaft von Damen sein.

Von groben Lastern wie Gotteslästerung, Hurerei, Spielen, Trinken und Raufen will ich gar nicht sprechen; schon die bescheidenste Erziehung schützt uns davor. Natürlich würde ich ihm einen sittlichen Lebenswandel empfehlen, doch schätze ich bei einem gebildeten Manne nicht freiwillige Unkenntnis in bezug auf irgend etwas, was in adeligen oder bürgerlichen Kreisen geschieht. Vollkommen kann ein Mensch nun einmal nicht sein; über gewisse Schwächen würde ich daher hinwegsehen, wenn ich sie nicht verhindern kann. Mag also im Alter von Neunzehn bis Dreiundzwanzig gelegentlich das Feuer der Jugend über seine Keuschheit den Sieg davongetragen haben, – falls

er nur nicht gar zu sorglos dabei vorging; mag er bei einigen außergewöhnlichen Anlässen, von dem eifrigen Drängen seiner lebenslustigen Freunde überwältigt, mehr als strenger Nüchternheit entsprach getrunken haben, – falls er es nur ganz ausnahmsweise tat und so, daß es seiner Gesundheit und Konstitution nicht schadete; oder mag er endlich, in erhitzter Stimmung und in gerechter Sache aufs äußerste gereizt, einmal sich in einen Ehrenhandel verwickelt haben, den wahre Weisheit und eine weniger strikte Befolgung des Ehrenkodexes verhindert oder beigelegt haben würde, – falls ihm nur dies nicht öfter als ein einziges Mal begegnete; mag er sich also solches auch haben zuschulden kommen lassen: wenn er nicht davon spricht, viel weniger noch sich dessen rühmt, so soll es in dem erwähnten Alter verziehen oder wenigstens nicht angerechnet werden, vorausgesetzt, daß er dann vernünftig wurde und für alle Zukunft davon abließ. Gerade durch den Schrecken wilder Jugendstürme sind manche Männer zu wirksamerer Selbstbesinnung gekommen, als es ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach ohnedem möglich gewesen wäre. Um einen jungen Menschen vor Schandtaten und öffentlichem Skandal zu bewahren, gibt es nichts Besseres, als ihm freien Zutritt zu ein oder zwei vornehmen Familien zu verschaffen, wo ihm häufiges Erscheinen zur Pflicht gemacht wird. Denn indem man auf diese Weise seinen Stolz nährt, hält man ihn gleichzeitig in dauernder Furcht vor Schande.

Ein leidlich wohlhabender und ungefähr mit den von mir geforderten Vorzügen ausgestatteter Mann, der sich auch bis zu seinem dreißigsten Lebensjahre noch weiterbildet und in der Welt umsieht, muß durchaus angenehm im Umgang sein, wenigstens solange seine Gesundheit und materielle Lage gut bleiben und er sich außerdem über nichts aufzuregen braucht. Wenn ein solcher Mensch nun, zufällig oder auf Verabredung, mit dreien oder vierten von seinesgleichen zusammentritt, und sie haben den gemeinsamen Wunsch, ein paar Stunden miteinander zu verbringen, so nenne ich das Ganze eine „gute Gesellschaft“. Es wird hier nichts geredet, was für einen gebildeten Mann nicht entweder belehrend oder unterhaltend wäre. Vielleicht sind sie nicht gerade immer der gleichen Meinung; aber es kann doch nie zu einer ernstlichen Differenz kommen, ohne daß derjenige, der zuerst von dem anderen abweicht, sogleich nachgibt. Nur einer spricht immer auf einmal und nur so laut, daß er auch vom entferntesten Sitzenden noch deutlich verstanden wird. Was jeder von ihnen als sein Hauptvergnügen sucht, ist die Genugtuung, sich den anderen angenehm zu machen, was man, wie sie alle aus Erfahrung wissen, ebenso wirksam

dadurch erreichen kann, daß man aufmerksam und mit Beifall ausdrückender Miene zuhört, als dadurch, daß man selbst gute und treffliche Gedanken äußert.

Die meisten Menschen von einigem Geschmack werden eine solche Unterhaltung schätzen und sie mit Recht dem Alleinsein vorziehen, solange sie nicht wissen, wie sie ihre Zeit zubringen sollen.¹⁵⁰

Ich weiß zwar nicht, was nun Bernard Mandeville damit ausdrücken wollte. Ich jedenfalls mußte nach der Lektüre dieses Textstückes lachen, und es war mir sogleich klar, wofür ich es verwenden würde können: um über die Ansprüche zu sprechen, die wir – gerechtfertigter- oder ungerechtfertigterweise – an unsere Mitmenschen stellen, mit denen wir gesellig verkehren würden. Ich habe nämlich den Eindruck, daß viele Menschen sich nach solchen und ähnlich funktionierenden Vorstellungen verhalten wie Mandeville. Nach dem Grundschema: ich bin schon gesellig, aber derjenige, mit dem ich meine Zeit verbringen würde, sollte doch mindestens diese und jene Eigenschaften und Qualitäten haben – erreichen wir es, den Großteil der Menschheit von vornherein schon aus unserem Geselligkeitsbereich auszuschließen. Bei Mandeville wäre verlangt, daß der Mensch, mit dem er sich unterhalten würde, alles folgende gut kennt oder beherrscht:

1. ein Gefühl für Ehre und Schande
2. Höflichkeit
3. Latein (gut)
4. Griechisch (mittelmäßig)
5. ein bis zwei moderne Sprachen
6. Sitten und Gebräuche der Alten
7. Geschichte seines Landes
8. Kultur seiner Zeit
9. Literatur
10. eine Wissenschaft
11. ausländische Höfe und Universitäten
12. weitgereist soll man sein
13. Tanzen, Fechten, Reiten
14. Jagd und andere Sportarten

¹⁵⁰Bernard Mandeville, *Die Bienenfabel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968. S. 369f..

15. Kenntnisse in Geometrie und Astronomie, Anatomie und der Ökonomie des menschlichen Leibes
16. Musik nicht, aber Zeichnen
17. Verkehr mit gebildeten Frauen
18. außerdem soll man tugendhaft und beherrscht sein und sich aus Ehrenhändel raushalten
19. man soll wohlhabend sein
20. gesund sein
21. nicht zu laut reden
22. und aufmerksam zuhören

Also ich jedenfalls würde mit dem Dr. Bernard Mandeville nicht zusammenkommen können, ich könnte seinen Anforderungen bei weitem nicht entsprechen!

Ich habe nun gesagt, daß wir Heutigen in ähnlicher Weise Ansprüche an unsere Mitmenschen stellen, andere Ansprüche vielleicht, Latein gut zu beherrschen und Griechisch mittelmäßig wird nicht mehr so häufig dazugehören. Aber wir stellen doch auch Ansprüche an sie, und wenn sie diesen Ansprüchen nicht genügen können, dann enthalten wir ihnen unsere Geselligkeit vor, dann fühlen wir uns berechtigt, den zwischenmenschlichen Umgang mit ihnen zu verweigern. Der größte Unterschied zwischen unseren Anspruchshaltungen und denen des Dr. Mandeville liegt vielleicht nur darin, daß er seine Ansprüche hier einmal ausformuliert hat, während wir sie im Hinterkopf mit uns herumtragen. Aber es gibt sie, und sie funktionieren ähnlich. Ich möchte diese Ansprüche auch im Zusammenhang mit alldem bisher in diesem Text Vorgebrachten sehen. Ich habe gesagt, der Ausgangspunkt könnte sein: Menschsein allein genügt nicht, man muß außerdem noch allerlei besondere Eigenschaften haben. Hier soll aber auch mitklingen, was die Westjuden über die Ostjuden dachten, also daß alle diese besonderen Eigenschaften zuerst einmal notwendig sind, um jemanden ein Menschsein überhaupt zuzusprechen. Beim Thema der Westjuden und der Ostjuden gemeinsam mit dem Thema der Staatsbürger waren es ja nur wenige Eigenschaften, die unbedingt vonnöten waren: 1) Sauberkeit, 2) eine Sprache, die man verstehen kann und 3) Unwandelbarkeit: Treue zu sich selbst und zum eigenen Land. Diese drei Eigenschaften genügten, um innerhalb jener Gemeinschaft des staatlichen Zusammenlebens jemanden als Menschen gelten zu lassen.

Ich habe aber auch ausgeführt, daß die Ansprüche an unsere Mitmenschen in unseren kleineren Gemeinschaften, in den „kleinen Zoos“, in den Freundschaften, der Familie und den Liebesbeziehungen viel höher sind. Aber auch diese Gemeinschaften, und, ich würde sagen, zuallererst sie bestimmen ebenfalls, was überhaupt ein Mensch ist und was noch nicht. In diesem Zusammenhang sagt Dr. Mandeville: Bevor ich überhaupt mit einem Menschen rede, soll er diese 22 Eigenschaften haben! In diesem Zusammenhang möchte ich Mandevilles Ansprüche verstanden wissen.

Ist das nun Geselligkeit, oder ist es nicht eigentlich versteckte Ungeselligkeit? Ich wollte diese Geschichte mit dem Dr. Mandeville nämlich vor allem auch deshalb vorbringen, um einen Argumentationsstrang, der die ganze Zeit mitgelaufen ist, auch hier nicht abreißen zu lassen. Es handelt sich hierbei aber wohl eher um einen Vorbehalt oder um eine Unsicherheit, die da lautet: vielleicht sind wir Menschen eben einfach ungesellig; vielleicht können wir wirklich – schon von unseren anthropologischen Grundlagen her – nichts miteinander anfangen? Vielleicht muß man den Wunsch nach Geselligkeit, welchen ich in dem Text „Bezugspunkt Gesellschaft“ herausgearbeitet habe, ein für allemal begraben und darf nicht weiter darauf hoffen. Ich weiß es nicht.

Ich frage mich an dieser Stelle, woher diese Anspruchshaltungen an unsere Mitmenschen überhaupt kommen? In bezug auf Sauberkeit würden wir ja nicht zum Nachdenken kommen, aber wenn jemand sagt: „Wenn Du nicht Grundkenntnisse in Astronomie und Anatomie hast, nicht zeichnen kannst und nicht an einigen ausländischen Universitäten studiert hast, dann rede ich erst gar nicht mit Dir!“ – dann vielleicht schon. Ich habe in dieser Hinsicht ein Komplementärerlebnis gehabt: an der Bar im Café Alt Wien wollte mich einmal ein betrunkenere älterer Herr damit beeindruckern, daß er Gastprofessor für Wirtschaft an der Universität sei, daß er fünf Sprachen beherrsche, ein Boot in der Adria habe, eine junge Lebensgefährtin, der er jetzt seit zehn Jahren treu sei, aber vorher habe er 1500 Frauen gehabt; weiters sei er der jüngste Kapitän der Deutschen Marine gewesen und habe in Brasilien ein großes Eisen- und Stahlwerk aufgebaut; er sei dabei Chef über 10 000 Leute gewesen und jeden Tag mit dem Flugzeug von Sao Paulo nach Rio de Janeiro zur Arbeit geflogen. Ich aber fragte mich: warum hat er es nötig, mir all das zu erzählen? Wenn er was Interes-

santes sagt, so würde ich mich schon mit ihm unterhalten, auch ohne zu wissen, wer er ist und wie toll und außergewöhnlich er ist.

Ich habe den Eindruck, jetzt erst langsam mit meinem Diskurs beginnen zu können, so wie ich ihn mit mir selber zu führen gewohnt bin; all das Vorige scheint notwendig gewesen zu sein, um bis hierher zu kommen: Warum also glaubte der alte Kerl, so angeben zu müssen?

Es war das eine völlig „gesellschaftliche Situation“, also ein Zusammentreffen von zwei Unbekannten. Gesellschaft, habe ich ausgeführt, ist es einerseits, wenn die Menge der Menschen so groß ist, daß der einzelne in der Anonymität der Masse verschwindet. Andererseits ist „the face in the crowd“ für die Gesellschaft gerade der Mensch, der nicht wirklich existiert. Es kommt also im Sinne der Gesellschaft darauf an, obwohl es so viele Menschen gibt und man kein wahrlich außergewöhnlicher unter ihnen ist, trotzdem sichtbar zu werden – und das wird man eben durch seine gesellschaftliche Stellung oder durch das Erreichthaben von Dingen, die gesellschaftsweit hochgeschätzt werden. Und wenn die Dinge, die mir dieser Mann an der Bar vom Alt Wien erzählte, auch so übertrieben waren, daß es mir nicht möglich war, sie ihm auch zu glauben, so waren es doch Dinge von der Sorte, die alle Menschen schätzen: Erfolg bei den Frauen, Erfolg im Beruf, hohe Intelligenz und viele Talente – das ist das Gesicht, das man der Gesellschaft zeigt; der Gesellschaft, welche in dieser Situation ich, als Unbekannter, für ihn darstellte.

Das ist es, worauf ich hinauswill: er hat mich gar nicht als Person, als eigenständigen Menschen wahrgenommen; er hat mir das zum Fraße vorgeworfen, was er allen Menschen vorwirft, seine „gesellschaftlichen Qualitäten“. Daraus kann auch, so weit ich das sehe, keine persönliche Beziehung entstehen, denn ich wüßte nicht, wie sich dann das Besondere dieser Beziehung manifestieren könnte. Hätte er wirklich einen Anschluß zu mir gesucht, dann hätte er sich schon als derjenige Mensch preisgeben müssen, der er wirklich, das heißt, der er für sich selber ist. In dem Fall interessiert mich weniger, daß er der Chef über 10 000 Leute gewesen ist, sondern es würde mich interessieren, was von allen Dingen ihm selber am wichtigsten ist. Dieser Mann aber hat mir sein „gesellschaftliches Gesicht“ gezeigt, das in einer gewissen Opposition zu seinem „persönlichen Gesicht“ steht, und hat mit dieser Verhaltensweise eine „gesellschaftliche Beziehung“ zwischen uns eingeleitet. Er hat mir das genannt, was er in der Gesell-

schaft erreicht hat und das, was ihn vor der Gesellschaft empfiehlt, und ich meine, daß er glaubte, das tun zu müssen, weil die Gesellschaft es nicht erträgt, jemanden vor sich zu haben, der niemand ist¹⁵¹. Ebenso wenig erträgt man es, selbst vor der Gesellschaft niemand zu sein, und ein jeder Mensch sucht sich deshalb seine kleinen Kreise, in welchen er noch jemand ist. Wenn man sich aber, wenigstens in diesen Kreisen für jemanden hält, dann erträgt man es auch nicht, seine Zeit mit einem anderen Menschen zu verbringen, der in den Augen der Gesellschaft niemand ist.

Nun frage ich mich: Ist das die Richtung, aus der die Anspruchshaltung Mandevilles kommt? Latein und Griechisch zu können macht ja nur in einer bestimmten Gesellschaft und auch dort nur in bestimmten gesellschaftlichen Kreisen überhaupt Sinn. Es sagt aber überhaupt nichts darüber aus, ob jemand ein guter oder interessanter Mensch ist; es sind das nur gesellschaftliche Empfehlungen. Immerhin sind es gefragte, von den Individuen nachgefragte und begehrte gesellschaftliche Empfehlungen, die darum auch ihren Wert haben, ähnlich wie

¹⁵¹Vor der Gesellschaft jemand zu sein, Jemand zu sein, auf irgendeine Weise – die große Bedeutung dieser Sache empfindet natürlich am stärksten das Individuum selber. Vgl. mit dem besten Kenner alles Gesellschaftlichen, Balzac: „Monsieur de Restaud“, sagte die Comtesse, indem sie dem Studenten ihren Gatten vorstellte.

Eugène verbeugte sich tief.

„Dies ist“, fuhr sie auf Eugène zeigend fort, „ist Monsieur de Rastignac, ein Verwandter der Vicomtesse de Beauséant durch die Marsillacs; ich hatte das Vergnügen, ihn auf ihrem letzten Balle kennenzulernen.“

„Verwandter der Vicomtesse de Beauséant durch die Marcillacs!“ diese Worte, die die Comtesse mit einem gewissen Nachdruck sprach, denn sie war stolz, beweisen zu können, daß sie nur Leute aus besten Kreisen bei sich empfing, waren von zauberhafter Wirkung: der Comte legte seine kaltfeierliche Miene ab und begrüßte den Studenten.

„Ich bin entzückt, Monsieur“, sagte er, „Ihre Bekanntschaft zu machen.“ Der Comte Maxime de Trailles warf Eugène einen unruhigen Blick zu und gab seine unverschämte Haltung auf. Die wunderbare Wirkung eines einflußreichen Namens öffnete im Gehirn des Südfranzosen dreißig Schubfächer und gab ihm die Geistesgegenwart zurück, die er sich unterwegs so eifrig eingeübt hatte. Ein Blitz erhellte ihm plötzlich das Wesen der höchsten Pariser Gesellschaft, die ihm bisher so dunkel gewesen war.“ aus: Honoré de Balzac, *Vater Goriot*. Insel-taschenbuch 1911, Große Romane und Erzählungen in zwanzig Bänden, Bd. 11, Frankfurt/Main 1996. S. 69.

die gesellschaftliche Stellung, um die es vorher gegangen ist. (Auch drücken solche Eigenschaften und Qualitäten natürlich oft erst die gesellschaftliche Stellung aus, weil jemand, der keine angesehene gesellschaftliche Stellung innehat, meistens dergleichen Eigenschaften einfach nicht vorzuweisen haben wird.)

Es scheint sich mir also auch hier eine gewisse Orientierung auf die Gesellschaft hin auszudrücken – und um diese Orientierung, diese Ausrichtung in der Bewertung von Personen, Eigenschaften, Handlungen und Dingen, welche in den einzelnen Individuen ihren Ort hat, welche sie also, von der Gesellschaft dazu veranlaßt, selber an sich vornehmen, um sich noch besser an die Gesellschaft anzupassen, um diese Orientierung ist es mir ja die ganze Zeit gegangen: Ich habe versucht, den Aufbau unserer „kleinen Zoos“ aus der Orientierung auf die Gesellschaft – und zwar negativ, als die Notwendigkeit, sich vor der bösen Gesellschaft zu schützen – zu erklären; sodann habe ich diese Gemeinschaften ausgeweitet, bin über Familie, Freundschaften, Verwandte und Arbeitskollegen bis auf die Landsleute zu sprechen gekommen, wobei ich gesagt habe, daß man auch hier die Versuche der Abgrenzung von Gemeinschaft gegenüber Gesellschaft sehen kann; schließlich ist sogar die Gesellschaft, insofern man heute statt „Volk“ immer mehr „Gesellschaft“ (die „österreichische Gesellschaft“) sagt und insofern man die menschliche Gesellschaft in Abgrenzung zur Natur oder zu nichtmenschlichem Leben sieht, auf einem sehr abstrakten Niveau eine Gemeinschaftsbildung, die – vor allem auch im Zusammenhang mit Fortschrittsideen und Ideen der Humanisierung der Menschheit – innerhalb dieser Dynamik der Abgrenzung des guten menschlichen Zusammenlebens (als der zukünftigen Gesellschaft) vor dem, was wir als die im Argen liegende Welt sehen, stattfindet. Schließlich ist Gesellschaft für uns irgendwie insgesamt der Inbegriff für das im Argen Liegen von menschlichen Beziehungen und zwischenmenschlicher Solidarität oder vielleicht gar die Vision einer anthropologischen Grundkonstante, wonach wir Menschen zur Geselligkeit unfähig sind. Wenn wir zu ihr fähig wären, hätten wir ja eine bessere Gesellschaft aufgebaut, und dann, ist es nicht auch genau das, worüber uns die Soziologie aufklärt? Von dieser Perspektive her werden die kleineren und größeren Gemeinschaften wieder zweifelhaft, weil man einsieht, daß auch sie alle sich in der Gesellschaft ausbilden, und es entsteht die Notwendigkeit, die eigene Existenz auch außer-

halb der „kleinen Zoos“ abzusichern. Man will nicht nur jenes Selbstbewußtsein allein haben, das man daraus schöpft, daß man vom eigenen Lebenspartner und den eigenen Kindern geliebt wird, sondern man will auch – durch die gesellschaftliche Stellung – ein zweites Standbein der Sicherheit in der Gesellschaft. Nun beginnt die umgekehrte Fluchrichtung: von den unsicheren und treulosen Mitmenschen flieht man in die Sicherheit der gesellschaftlichen Position, welche darin besteht, daß man ökonomisch abgesichert ist und darin, daß man mit gutem Recht etwas auf sich halten kann, weil man in der Gesellschaft (in der zugleich immer schwierigen und gefährlichen Gesellschaft, aber der Fleißige und Kluge setzt sich eben trotzdem durch) etwas erreicht hat.

Bei den Anspruchshaltungen von Mandeville schließt sich dieser Kreis nun, indem man für persönliche Beziehungen nur solche Menschen akzeptiert, die von der Gesellschaft aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung oder aufgrund ihrer allgemeingemeinschaftlich anerkannten Eigenschaften empfohlen werden. Mandeville ist so zynisch, daß er sogar noch ausdrücklich erwähnt, der zum geselligen Zusammensein Geeignete müsse außerdem noch wohlhabend und gesund sein – ist das die Form unserer Geselligkeit?

Wenn das so ist, dann scheint auch Mandevilles implizite Empfehlung, daß man sich zurückziehen solle, wenn man Besseres zu tun habe, die richtige ethische Anweisung für die Menschen zu sein. Und was tut man dann in der Einsamkeit?

Die Balzac-Maschine

Ich kenne jemanden, der wollte beides: Er wollte in die Gesellschaft, und er schaffte es auch, um noch mehr in der Gesellschaft zu erreichen, sich vor ihr in sein Zimmer zurückzuziehen und hart an seinem Ruhm zu arbeiten. Denn darauf scheint ja nun alles hinauszulaufen: die meisten Menschen sind, wie Mandeville eingesehen hat, Gesindel, mit dem es sich nicht lohnt, Zeit zu verlieren. Erstrebenswert ist allein die „gute Gesellschaft“ – und es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht alle unsere Vorstellungen von Gesellschaft immer die „gute Gesellschaft“ als ihren Antrieb haben. Um in die gute Gesellschaft überhaupt aufgenommen zu werden, muß man aber etwas vorzuweisen haben, man muß jemand sein. Das kann nun dadurch geschehen, daß man einen wohlklingenden Namen hat oder, wenn man den nicht hat, dadurch, daß man vorweisen kann, was man in der Gesellschaft erreicht hat. Man muß also etwas für die Gesellschaft tun, arbeiten, denn als bloßen Menschen akzeptiert die Gesellschaft niemanden. So zwingt die Gesellschaft den Menschen in die Einsamkeit seines Arbeitszimmers, in welcher er ausharrt, um Großes zu erreichen: Ansehen, Ruhm, Anerkennung und Geld will man haben, aber alles, was man erreichen kann, kann man eben nur in der Gesellschaft erreichen, und alles, was man bekommen kann, kann man nur von ihr erhalten. So hielt es nämlich derjenige, den ich als den besten Kenner des Gesellschaftlichen bezeichnet habe: Honoré de Balzac. Er wußte alles über die Gesellschaft und war in dieser Hinsicht völlig abgeklärt: er kannte die Armut und den Reichtum, den Ruhm und den unbekanntesten Künstler in seinem Dachkammerl, und er kannte die menschlichen Beziehungen in der Gesellschaft und machte sich über alles dieses keine Illusionen. Wenn man seine Romane der Reihe nach liest, erfährt man, wie unter gesellschaftlichen Bedingungen Ehrlichkeit und Fleiß immer gegenüber Verschlagenheit und üblen Tricks den Kürzeren ziehen; wie ein guter Name oder ein großes Vermögen immer mehr wert sind als die wirklichen Eigenschaften eines Menschen und wie man in den zwischenmenschlichen Be-

ziehungen immer etwas anderes finden wird als das, was man sich erhofft, weil man von dem anderen Menschen nur benutzt wird, damit er in der gesellschaftlichen Hierarchie aufsteigen kann.

Aber was kann man dann noch unternehmen, wenn man all das einmal erkannt hat? Man kann ja trotzdem alles, was man erreichen kann, nur in der Gesellschaft erreichen. Balzac, der unbedingt berühmt werden will, schickt sich also an, hart zu arbeiten:

Ein Genie und ein Opfer seines Genies! Paris, das sich seit eh und je mit Wollust jedem Kerl hingegeben hat, lädt ihn zu Tisch. Balzac kleidet sich als Löwe, er trägt einen Stock mit einem goldenen Knauf, er darf Herzoginnen umschwärmen und mit den Königen der Börse die jungen Freudmädchen, die Ratten der Oper jagen. Aber Balzac bezahlt nicht wie die anderen mit Dukaten, er begleicht die Rechnung mit seinem Blut. 1830, im ersten Jahr seines gesellschaftlichen Glanzes, preßt er sich elf Romane und Erzählungen ab, darunter die Meisterwerke „Das Haus zur ballspielenden Katze“, „Ehefrieden“, „Gobseck“, „Das Lebenselixier“. Im folgenden Jahr setzt er den Raubbau fort, schenkt den Zeitgenossen und der Welt „Das Chagrin-Leder“, „Sarasin“, „Jesus Christus in Flandern“, „Das ungekannte Meisterwerk“, „Catharina von Medici“ und den Anfang der „Frau von dreißig Jahren“. Wenn der Dandy aus den Salons der großen Welt in seine nun mit kostbaren alten Möbeln ausgestattete Klausur nach Hause kommt, zieht er die Mönchskutte an, setzt sich an den Schreibtisch, arbeitet acht, zehn, sechzehn Stunden am Tag, in der Nacht. Am Morgen kommt der Bote des Druckers und reißt dem Erschöpften die noch tintenfeuchten Seiten aus der Hand. Am Nachmittag bringt der Lehrling die Korrekturbogen, und Balzac berauscht sich am Geruch der frischen Druckerschwärze, wütet im Satz, blüht in neuerwacher Phantasie und schreibt ganze Kapitel um. Die Druckfahnen bieten das Bild eines Schlachtfeldes. Balzac, vom Sesselsitzen, vom guten, vom unmäßigen, vom allzu schnell und gierig genossenen Leben dick geworden, erhitzt sich wie eine der gerade in Mode gekommenen und das Zeitalter bestimmenden Dampfmaschinen, und sein von unzähligen Tassen Kaffee angetriebenes Herz hämmert wie der vom Überdruck des Kessels gejagte Kolben.

Verherrlichte der Sklave seiner Arbeit die Gesellschaft, die er vor wenigen Stunden verlassen hatte, schmeichelte er den schönen, den diamantengeschmückten Damen, den Adligen, den Reichen, den Stützen des Thrones und der Börse, den lüsternen Dianen, der Meute, der

Jagd nach Geld und Liebe? Er hielt ihnen den Spiegel des wahren Gesichts vor. Er erschreckte. Er zeigte Menschen. Balzac war kein kämpfender Dichter im Sinne des Engagements an eine Partei; an eine Revolution, an den Umsturz, an den Fortschritt. In politischen Bekenntnissen sprach er gerne Dummheiten aus, gab sich als erzelektionär, verachtete die besitzlose, zu kommandierende Masse, huldigte dem Herrenrecht des starken Einzelnen und verabscheute doch den Individualismus als allgemeine Lebensregel, und noch der Code Napoleon war ihm viel zu bürgerfreundlich und herrschaftsfeindlich. Mag dies Balzacs Ansicht oder seine Maske gewesen sein, sein Werk wirkte revolutionär und über alle Tagespolitik hinaus. Es deckte Schwächen auf, Verhängnis, Untergründe, Verbrechen, er nahm Partei für den Getretenen, der sich wehrte, für den Unterdrückten, der sich befreien wollte, für den Armen gegen den Reichen, für den Menschen gegen die Maschinerie der Justiz. Balzac war unbestechlich, aber er war nicht ohne Mitleid. Er kannte nicht nur die oberen Stockwerke, die Prachträume der sozialen Pyramide, er war auch in den dunklen Kammern und Verliesen zu Hause. Er war ein Menschenjäger von nie zu stillender Neugier. Er erforschte die Geheimnisse der Fürstin von Cadignan und die Geschäftsbücher des Bankiers von Nucingen, aber er folgte ebenso leidenschaftlich interessiert auch dem Trunkenbold, dem Bettler, dem erschöpften Arbeiter durch schmutzige Gassen und in Elendshäuser, er fraß sich in sie ein, ob hoch oder niedrig, ahmte ihren Gang nach, identifizierte sich mit ihnen, um schließlich alles als Beute heimzutragen, den Glanz und das Elend, die beide nur Rohstoffe für seine Fabrik der Menschenschicksale waren. Es geschah immer häufiger, daß er die Wirklichkeit des Lebens und die Wirklichkeit seines Werkes durcheinanderbrachte, daß sich ihm die Beobachtungen und die Geschichten verwirrten, daß er einem Freund sagte, „kehren wir zur Wirklichkeit zurück, sprechen wir nicht mehr von Rothschild, unterhalten wir uns über Gobseck.“¹⁵²

Es ist schon verständlich, daß sich Balzac „die Beobachtungen und die Geschichten verwirrten“, denn seine Geschichten waren durchaus realistisch, das heißt ich nehme an, daß Balzac die Wirklichkeit wohl auch nicht anders gesehen haben wird, als er sie beschrieben hat. Seinem Wirklichkeitsverständnis gemäß hat er sich auch verhalten, indem er versucht hat, in dieser rauhen Wirklichkeit nicht unter die Rä-

¹⁵²Aus dem Nachwort zu Balzacs *Eugenie Grandet* von Wolfgang Koeppen: In: Honoré de Balzac, *Eugenie Grandet*. Diogenes Zürich 1981. S. 284-286.

der zu kommen, sondern etwas in ihr zu erreichen. Also verblüffte er Paris mit einem genialen Roman nach dem anderen, die er sich mit bis zu vierzig Tassen Kaffee täglich „abpreßte“. Ich sitze heute und hier gerade bei meiner vierten Tasse Kaffee und betrachte, wie die Geschichte mit Balzac endete:

Balzac schreibt und heiratet und schreibt und fällt in eine Hirnhautentzündung und schreibt und ahnt den Tod und vollendet seine Unsterblichkeit, die „Menschliche Komödie“, die kein Ende hat, und beendet 1850 sein irdisches Leben.¹⁵³

Balzac hatte gearbeitet wie eine Maschine. Aber ein Mensch ist eben keine Maschine, und so mußte es bald einmal mit ihm zu Ende gehen. Immerhin zwanzig Jahre hat er Zeit gehabt, seinen Ruhm und seine gesellschaftliche Stellung zu genießen, wenn auch unter dem Druck enormer finanzieller Schulden; und sogar eine Adelige hat er noch heiraten können, was er ja immer schon hatte erreichen wollen. Für mich ist Balzac der Inbegriff der vollkommenen Ausrichtung des Menschen auf die Gesellschaft. Balzac ist nicht nur der einfache Mensch der sich vor der Gesellschaft in seine kleinen Gemeinschaften zurückzieht, gleichwohl auch dieser auf die Gesellschaft hin orientiert ist. Balzac hingegen weiß sich in diesem gefährlichen Dschungel, der die Gesellschaft ist, zu bewegen: er nimmt es mit Paris auf und siegt, aber um welchen Preis? Die Balzac-Maschine brennt durch, sie kann der Belastung nicht ewig standhalten. Ich würde das einen „individuellen Kurzschluß“ nennen, der daraus resultiert, daß man das Individuum mit der hohen Stromspannung überlastet, die in der Gesellschaft die Dinge funktionieren läßt.

Es will mir so erscheinen, als ob ich all die Dinge, die ich in dieser Arbeit habe sagen wollen, eher nur andeuten habe können, als sie wirklich auszusprechen; dennoch sind sie als angedeutete wenigstens, soweit ich das sehen kann, vollständig da: ich habe in „Bezugspunkt Gesellschaft“ versucht herauszuarbeiten, daß Gesellschaft und Individuum wohl (in vielen Hinsichten) auf verschiedenen Niveaus funktionieren, woraus sich die Frage ergibt, wohin wir uns orientieren sollen und wieviel Sinn es macht, wenn wir uns an der Gesellschaft orientieren. Am Ende der Orientierung auf die Gesellschaft hin steht für mich die Figur von Balzac, der einen ruhmreichen Kampf mit ihr gefochten

¹⁵³ebd. S. 287.

hat und dann an Gehirnhautentzündung eingegangen ist, und ich muß sagen, daß mir seine Lebensführung, obwohl er erfolgreich war, nicht besonders sinnvoll erscheinen will. Deshalb suche ich einen anderen Weg. Ich weiß aber nicht, ob es einen anderen gibt. Immerhin sitze ich ebenfalls in meinem Zimmer und tippe vor mich hin. Der Unterschied ist nur, daß ich nicht soviel Energie habe wie Balzac und auf diesem Weg wahrscheinlich nicht soweit kommen werde wie er.

Die meisten Menschen haben nicht soviel Energie wie Balzac, deshalb bilden sie ihre „kleinen Zoos“ oder sind sehr stolz auf ihren Arbeitsplatz. So haben sie wenigstens etwas, das sie vorzeigen können. Wenn sie nicht einmal einen Arbeitsplatz haben, sind sie sehr stolz auf ihre Staatsbürgerschaft, und nicht wenige Jugendliche aus der Unterschicht werden Rechtsradikale und Neonazis; auch sie alle sind, wenn auch mit weniger Erfolg, an der Gesellschaft orientiert. Sie führen ein monotones Leben im Kreise ihrer Familie und den Routinen ihres Erwerbslebens. Der Begriff des „Alltags“ scheint oft die Bedeutung anzunehmen, daß das Leben irgendwie zu Ende gegangen ist: er steht im Gegensatz zu „Abenteuer“ und auch zu „Leben“ überhaupt und das mit einiger Berechtigung. Dann suchen die Menschen ihre Erfüllung in der „Freizeit“ oder in ihren „persönlichen Beziehungen“ und sind enttäuscht, wenn sie dort nicht umso glücklicher werden, als sie in ihrem Pflichtenleben unglücklich sind.

Für mich stellt all das Hinweise darauf dar, daß am gesamten Konzept von Gesellschaft, an der Vorstellung von Gesellschaft und unserem individuellen Leben in ihr, etwas nicht stimmen kann. Vielleicht habe ich es in dieser Arbeit gerade einmal geschafft, meine Fragen zu formulieren, die ich diesbezüglich habe. Andererseits haben in der Philosophie die Fragen immer Vorrang vor den Antworten, und es gibt auch die Ansicht, daß in der Geschichte der Philosophie noch keine einzige Frage endgültig beantwortet worden sei. Immerhin deutet sich eine Richtung an in meiner Fragerei und, wie ich glaube, viele Hinweise darauf, wie man „Gesellschaft“ neu bestimmen könnte.

Statt einem Schluß

An einem „öffentlichen Ort“. Einer „Gaststätte“. Einem Café. Einem öffentlichen „Aufenthalts-“ -Raum. Hier bin ich mitten unter ihnen. Mitten unter wem? Ich weiß nicht – unter Fremden. Ich kenne diese Menschen nicht. Unter Fremden (resignierend). Nicht ganz. Sie sprechen meine Sprache. Genauer: Sie sprechen Wienerisch. Milieu: Arbeiter. Man hört, daß sie nicht studiert haben. Sie tragen auch keine Anzüge. Die Frauen sind „hergerichtet“, geschminkt, frisiert. Es sind also keine Türken, oder Mongolen. Noch befinde ich mich hier in der Türkei, noch in der Mongolei. Ich weiß, daß ich mich hier mit Deutsch verständigen kann. Ich weiß, daß sie mich an meinem Tonfall als Mit-Österreicher erkennen werden. (Ich weiß auch, daß ich ein wenig komisch wirke, indem ich hier in mein Buch schreibe. Ebenso fühle ich mich.) Ich passe natürlich nicht hierher. Ich sollte Arbeiter sein und Freunde haben, die hierher gehen, um auch hierher zu kommen. Ich bin das Fremdelement mit dem Schreibbuch. Worüber schreibt er? Schreibt er über uns? Kommt sich wohl gut vor! Nein, ich komme mir nicht gut vor. Im Gegenteil, ich komme mir jämmerlich vor. Und ich würde mit Sicherheit jetzt woanders sein, wenn ich woanders sein könnte. Ich muß froh sein, daß ich dieses Café hier überhaupt kenne, sodaß ich habe herkommen können.

Ich bin hier nicht „allein“. Es herrscht akkustische, musikalische Umweltverschmutzung, Allerweltsmusik, Massenware. Zudem sitzen ganz nahe bei mir, am Nebentisch, Leute und reden. Ich bin nicht allein hier in jenem Sinne, wie man allein auf der Klippe vor der Meeresbrandung sitzt und sich in einem ein Raum auf tut, in den man hineinhorchen kann. Hier fühle ich mich bedrängt, aber bedrängt doch nur von Fremden – so wie man in der Öffentlichkeit darauf achtet, den Hosenstall zuzumachen und halbwegs ordentlich auszusehen (und immer den Eindruck hat, daß einem alle auf den Hosenstall schauen, obgleich er doch zu ist), kann ich mich auch hier nicht ganz entspannt fühlen. Zu Hause könnte ich das wohl. Ich könnte jetzt aber nicht zu Hause schreiben, weil ich dort eine andere Art von Beklemmung emp-

finden würde: Einsamkeit – das Gefühl, abgeschnitten zu sein von der Welt. Da gratuliert man sich schnell dazu, daß man nicht im Rollstuhl sitzen muß und verläßt, so schnell wie es geht, das Haus Richtung irgendeiner Spelunke.

Ich laufe davon vor dem Gefühl, der einzige Mensch auf dieser Welt zu sein, von Gott verloren durch ein Loch in seinem Anzug – und vergessen worden, und ich finde dieses Gefühl dann in den Lokalen wieder. Ist es ein Gefühl oder ist es eine Tatsache? Für mich ist es wohl eine Tatsache, etwas, das gleichsam außerhalb meiner steht und mit dem ich zu rechnen habe. Ich weiß schon, wie das ist, wenn ich von zu Hause weg muß, und ebenso gut weiß ich, wie ich mich fühlen werde, wenn ich mich in einem Lokal niedergelassen habe. Es ist die Menschenleere der Gesellschaft. Ich würde hier niemanden ansprechen. Ich kann auch sicher sein, daß niemand mit mir reden wird. Ich bin allein – unter Menschen – es ist vollkommen sinnlos, nach Kontakt zu suchen. Es gibt keinen. Das ist, vielleicht könnte man sagen: nicht vorgesehen. Vielleicht wäre das in der bestmöglichen aller Gesellschaften ja auch nicht möglich, weil „Gesellschaft“ immer zu groß, zu gefährlich und zu kalt sein würde, um spontane Kontakte zu ermöglichen.

Aber wie kann man in einer solchen Gesellschaft leben, in der man „keine Gesellschaft hat“? Ich kenne meine Bekannten und habe an sich genug von ihnen. Man lernt sich kennen und sehr bald stellt sich heraus, daß man sich nicht gesucht und auch nicht gefunden hat. Man ist nett zueinander, kann aber im Grunde nichts miteinander anfangen. Trotzdem bleibt man jahrelang zusammen, verkehrt miteinander und verschwendet Zeit. Man müßte also eigentlich weitersuchen! Vielleicht gibt es ja noch jemanden Interessanten auf dieser Welt? Allein das geht nicht. Kennenlernen geht langsam und ist mühsam. Natürlich hängt es auch davon ab, wieviel Interesse fremde Menschen haben, mich kennenzulernen. Wenn ich eine hübsche Frau wäre, könnte ich mich der Bekanntschaftswilligen nicht erwehren. Aber ich bin keine. Ich bin einer, der von allein allein bleibt.

So ist meine Welt sehr menscheneng. Ich lerne fast niemanden kennen. Lerne ich aber jemanden kennen, so zahlt es sich kaum aus, daß ich zuhöre, was mir dieser Mensch sagt. Da ist nicht viel Interesse zwischen uns. Da ist Small Talk. Nach wenigen Sätzen halten wir nur noch das Gespräch aufrecht. Man sollte doch meinen, daß eine so

große Stadt wie Wien Menschen bereithält, die kennenzulernen sehr interessant für mich wäre. Allein es ist nicht so.

Man bleibt allein – unter Fremden. So fühlt man sich wenigstens noch freier als unter Bekannten, die den Grußzwang haben. Wenn man also von niemandem Sex will, hält man sich gewöhnlich zurück und bleibt für sich. „Für sich bleiben“? – was soll ich mit mir anfangen? Ich kann mich durchaus zeitweilig mit mir selbst beschäftigen. Aber völlig alleine verbittere ich. Das ist die Ausgangssituation: ich habe Bekannte, aber das sind die falschen Menschen (das weiß ich, und meine Bekannten wissen das auch). Um mich entwickeln, um atmen, um leben zu können, müßte ich mich „in der Gesellschaft bewegen“ können, ich müßte also Menschen kennenlernen können an den verschiedensten Orten und auf alle möglichen Weisen. Aber das geht nicht. Die Gesellschaft läßt es nicht zu, daß man sich in ihr bewegt. Sie nagelt jeden an seinem Platz fest. Und wir kontrollieren uns gegenseitig, damit keiner verrutscht.

Deshalb nenne ich das, was passiert, wenn ich von zu Hause fliehe, und in ein Lokal gehe, „mir den Anschein von Menschen geben“. Die Musik, die hier läuft, ist viel wirklicher als die Menschen, die sich hier aufhalten. Vielleicht weil die Musik der einzige Ausdruck hier drinnen ist, den alle teilen: wir alle hören sie. Die Menschen hingegen schweigen – mir gegenüber: so wirken sie auf mich wie Schaufensterpuppen, tot, aus Plastik, und nur da, um schön zu sein. Ich schweige ebenfalls. Ich bin still hier in meiner Ecke und schreibe. Und wenn ich nicht schreiben könnte, müßte ich nur still sein, was unerträglich ist. Man sieht schon, daß ich also schreiben muß. Das ist doch im Grunde das Absurde: in einem Lokal voller Leute genötigt zu sein zu schreiben, zu dieser Einsamkeitsbewältigungsarbeit. Ich denke gerade, ich will zu meinen Aussagen keine „vernünftigen“ Kommentare hören. Ich will nicht wissen, was ich vielleicht unternehmen könnte, um eventuell doch noch jemanden kennenzulernen. Wer mir solches raten würde, würde dadurch obendrein beweisen, daß er nicht versteht, wovon ich rede. Daß man unter Umständen fähig ist, eine Ausnahme zu erzwingen, beweist nicht, daß die Regel falsch ist. Genau das würde mich aber interessieren: eine andere Regel!

Aber ich möchte mich heute in keinen Nebel reden: eine Gesellschaft, in der alle nett zueinander sind und alle miteinander freundlich reden. Natürlich wäre das fein, aber es ist offensichtlich schlimmste

Utopie. Noch ärger, es ist purer Kitsch. Welche schöne Seele kann sich nur derartiges einfallen lassen – und sich dann noch dermaßen über dieses Thema verbreitern? Aber das meine ich gar nicht. Die Menschen werden nicht plötzlich Heilige werden, weil ich das will. Aber ich will das gar nicht. Ich will sie überhaupt nicht anders haben, als sie jetzt sind.

Ich finde nur, daß es absurd ist, sich unter Millionen Menschen einsam fühlen zu müssen und keine Möglichkeit finden zu können, dieser Einsamkeit zu entfliehen. Das ist auch gar keine konstruierte Situation. Ich erlebe das jedes Mal, wenn die Einsamkeit mich hinaustreibt in die Stadt; dann gehe ich an Hunderten von Menschen vorbei und muß mir sagen: Hier ist niemand. Niemand! (So wie der Zyklop schreien: „Mir hat Niemand mein Auge ausgestochen!“ – nur daß es in diesem Fall keinen Odysseus gibt, der hinter der Misere steckt.)

Ja, es ist so absurd, daß ich persönliche Bekanntschaften, also jene Bekanntschaften, welche tatsächlich zustande kommen, schon fast als existentielle Frotzelei empfinde. Auf jeden Fall sind sie nur die andere Seite der Einsamkeit (im Sinne von Abgeschnittenheit gegenüber anderen Menschen) inmitten der Millionenstadt und ebenso absurd wie sie. Plötzlich lernt man auf einer Party (oder bei einer anderen Gelegenheit) jemanden kennen – oder man wird jemandem vorgestellt. Egal. Da hätte man doch ebensogut am Abend zuvor, als man sich todeinsam gefühlt hatte – mit Hilfe des Alkohols – den Nachbarn an der Bar ansprechen können. Aber man hat es nicht getan, wie immer. Nun lernt man also plötzlich jemanden kennen, und fällt aus allen Wolken, jemanden, der einen nicht besonders interessiert, aber der ganz nett ist. Man redet eine Stunde über Belangloses. Vielleicht tauscht man hernach Telefonnummern aus, oder auch nicht. Es ist dermaßen absurd, es ist ein solcher Zwang in dieser Situation der persönlichen Bekanntschaft wie in einer psychischen Krankheit: man gibt sein Bestes, den anderen Menschen voll ernst zu nehmen und ihm seine ganze Aufmerksamkeit zu schenken, sich total für diesen Menschen zu interessieren – während man eigentlich noch nicht interessiert ist, er hat ja noch nichts Interessantes erzählt, und während man eigentlich auch nicht mehr viel Hoffnung hat, bei diesem Menschen auf einen interessanten Menschen gestoßen zu sein, schließlich redet er schon seit zwanzig Minuten Uninteressantes. Aber man strengt sich an, wie unter Zwang, während einem auffällt, wie absurd zufällig die-

se Begegnung ist: Ist dies nun plötzlich ein Mensch, den man kennenlernen „darf“, während man alle anderen gewöhnlich nicht kennenlernen (und nicht einmal zu lange anschauen) darf?

„In Gesellschaft“ ist man allein, das ist alles, was ich sagen will, das ist schon die ganze Botschaft. Und das irritiert mich, weil es doch im Grund ein Widersinn ist. „In Gesellschaft“ sollte man doch gerade nicht allein sein. Warum heiße sie denn sonst so? Heißt denn „Gesellschaft“ zu haben nicht, unter Menschen zu sein? Nicht allein, sondern vielleicht gar in einer Festgesellschaft zu sein, in der es hoch hergeht, mit einer Bombenstimmung und viel Spaß?

Doch nein, in unserer Gesellschaft heißt „in Gesellschaft sein“ allein sein – und man wird anstattdessen in „persönliche Beziehungen“ eingezwängt, die die Menschen davon abhalten, Kontakt mit dem „fremden“ Menschen zu suchen. Persönliche Beziehungen haben in unserer Gesellschaft so etwas was, wie ein Alibi dafür haben, daß man an menschlichen Kontakten nicht teilnimmt. Die Menschen haben anstattdessen lieber persönliche Beziehungen. Und ich möchte fast behaupten, sie pflegen deshalb persönliche Beziehungen (mit alten Bekannten, von denen schon lange nichts Neues mehr zu erwarten ist), um das Alleinsein mit sich mit anderen Mitteln fortzusetzen: Die alten Freunde können mich nicht gefährden, sie werden mich immer nur in meiner Identität bestätigen, und gerade das will ich ja von ihnen. Ich habe im Grunde schon genug vom Leben, das heißt ich kenne es, ich weiß, wie es sich anfühlt und ich will aus diesem Grund für den Rest meines Lebens der Gleiche bleiben. Ich suche nichts mehr in diesem Leben und in dieser Welt. Das äußert sich darin, daß ich zu Hause bleibe, in meinem Land, in meinem Haus, in meinem Bekanntenkreis. Das Neue interessiert mich nicht mehr. Was könnte das Neue mir noch Neues bringen? Es ist doch nur das Alte in neuem Gewand. Das Alte aber kenne ich schon. Ich kenne mich aus im Leben. (Weil ich meinen Bekanntenkreis kenne). Deshalb bleibe ich stehen.

Verwendete Literatur

- Adorno, Theodor W. *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1963.
- Adorno, Theodor/Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt/Main 1988.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Reclam, Stuttgart 1969.
- Aristoteles. *Politik*. dtv klassik, München 1986.
- Albee, Edward. „The Zoo Story“. In: *Absurd Drama*, Penguin Books, Middlesex, England 1982.
- Arendt, Hannah. *Vita activa. Vom tätigen Leben*. Piper, München 1967.
- Balzac, Honoré de. *Eugenie Grandet*. Diogenes, Zürich 1981.
- Balzac, Honoré de. *Vater Goriot*. Insel Taschenbuch 1911, Große Erzählungen und Romane in zwanzig Bänden. Band 11. Frankfurt/Main und Leipzig 1996.
- Balzac, Honoré de. *Beamte, Schulden, elegantes Leben*. Insel Verlag, Frankfurt 1978.
- Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena. *GLU, Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Junius, Hamburg 1992.
- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy. *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Fischer, Frankfurt/Main 1993.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Fischer, Frankfurt/Main 1997. (Erstausgabe: The Social Construction of Reality. New York 1966.)
- Berger, Peter L./Kellner, Hansfried. *Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession*. Fischer, Frankfurt/Main 1984.
- Bourdieu, Pierre. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988.

- Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.
- Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1982.
- Bourdieu, Pierre. *Homo academicus*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988.
- Bourdieu, Pierre. *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Braumüller, Wien 1990.
- Bourdieu, Pierre. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen des alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. UVK Universitätsverlag Konstanz 1997.
- Bourdieu, Pierre. *Der Tote packt den Lebenden*. VSA-Verlag, Hamburg 1997.
- Breuer, Stefan. *Die Gesellschaft des Verschwindens*. Rotbuch Verlag, Hamburg 1995.
- Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhard. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.
- Bukowski, Charles. *Die letzte Generation*. Kiepenhauer und Witsch. Köln 1988.
- Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991.
- Canetti, Elias. *Masse und Macht*. Fischer, Frankfurt/Main 1980.
- Dahrendorf, Ralf. *Homo Sociologicus*. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1968, 7. Aufl.
- Durkheim, Emile. *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991.
- Durkheim, Emile. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Hg. von Ralf König, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995.
- Elias, Norbert. *Was ist Soziologie*. Juventa Verlag, München 1996.
- Elias, Norbert. *Menschen in Figurationen*. Ein Norbert Elias – Lesebuch. Hg. von Hans-Peter Bartels, Leske+Budrich, Opladen 1995.
- Elias, Norbert. *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.

- Esser, Hartmut. *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Campus, Frankfurt- New York 1993.
- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976.
- Fromm, Erich. *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Ullstein, Frankfurt/Main – Berlin – Wien, 1980 (10. Aufl.).
- Golding, William. *Herr der Fliegen*. Fischer, Frankfurt/Main 1995.
- Harding, Sandra. *Feministische Wissenschaft. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Argument Verlag, Hamburg-Berlin 1990.
- Heller, Joseph. *Something Happened*. Corgi edition, London 1986.
- Herzl, Theodor. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Manesse, Zürich 1988.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-32*. Fischer, Frankfurt/Main 1987.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 6*. Fischer, Frankfurt/Main 1991.
- Horster, Detlef. *Habermas zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1995.
- Käsler, Dirk (Hg.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. Erster Band: *Von Comte bis Durkheim*. Verlag C. H. Beck, München 1976.
- Keupp, Heiner. *Lust an der Erkenntnis. Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken. Ein Lesebuch*. Piper, München 1995.
- Kodalle, Klaus M. *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985.
- Kratschmar, Andreas. *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Politischer Liberalismus und Kommunitarismus*. Working Paper der Julius Raab Stiftung. Wien, Dez. 1997.
- Krause, Karl Friedrich Christian. *Der Erdrechtsbund*. Hg. v. Georg Mollat, Otto Schulze-Verlag, Leipzig 1893.

- Krüll, Marianne (Hg.). *Wege aus der männlichen Wissenschaft*. Centaurus Verlags-Ges., Pfaffenweiler 1990.
- List, Elisabeth. *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993.
- Luhmann, Niklas. *Theorietechnik und Moral*. Hg. v. Niklas Luhmann und Stephan H. Pförtner. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1978.
- Luhmann, Niklas. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1990.
- Luhmann, Niklas. *Archimedes und wir*. Merve Verlag, Berlin 1987.
- Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997.
- Luhmann, Niklas. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984.
- Luhmann, Niklas. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1994.
- Luhmann, Niklas. *Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems*. Benteli Verlag, Bern 1994.
- Luhmann, Niklas. *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Hg. von Kai-Uwe Hellmann, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1996.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bände 2 und 3. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993.
- Mandeville, Bernard. *Die Bienenfabel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968.
- Marías, Julian. *Mapa del mundo personal*. Editorial Alianza. Madrid 1993.
- Marti, Urs. *Michel Foucault*. Beck, München 1988.
- Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde. *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1996.
- Nagl-Docekal, Herta (Hg.). *Feministische Philosophie*. Wiener Reihe, Oldenburg Verlag, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Reclam, Stuttgart 1994.
- Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Alianza, Madrid 1994.

- Pagel, Gerda. *Lacan zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1989.
- Parsons, Talcott. *Sozialstruktur und Persönlichkeit*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main 1964.
- Reese-Schäfer, Walter. *Luhmann zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1992.
- Reese-Schäfer, Walter. *Lyotard zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1988.
- Reese-Schäfer, Walter. *Was ist Kommunitarismus?* Campus, Frankfurt-New York 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Gesellschaftsvertrag*. Reclam, Stuttgart 1986.
- Ruegg, Walter (Hg.). *Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte*. dtv, München 1967.
- Samuelson, Norbert M. *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *Huis clos*. Carl Gerold's Sohn, Wien (Schuldruck)
- Savater, Fernando. *Etica para Amador*. Edicion Ariel, Barcelona 1993.
- Savater, Fernando. *Etica como amor propio*. Editorial Mondadori, Barcelona 1989.
- Savater, Fernando. *Humanismo impenitente*. Editorial Anagrama, Barcelona 1990
- Savater, Fernando. *El contenido de la felicidad*. El País 1986.
- Savater, Fernando. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Orbis, Barcelona 1984.
- Savater, Fernando, *Panfleto contra el Todo*. Alianza Editorial, Madrid 1978.
- Savater, Fernando. *La tarea del héroe*. Ediciones Destino, Barcelona 1992.
- Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*. Editorial Plantea, Barcelona 1995.
- Schmerl, Christiane. *Sozialisation und Persönlichkeit*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1978.
- Schwingel, Markus. *Bourdieu zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1995.
- Simmel, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Band 11. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992.

Strauss, Leo. *Naturrecht und Geschichte*. Suhrkamp, Frankfurt/Main

Trumbo, Dalton. *Johnny zieht in den Krieg*. Eichborn, Frankfurt/Main 1994.

AUFSÄTZE

Beaugrande, Robert de: „Theorie und Praxis und Gesellschaft und Wissenschaft: exklusiv oder inklusiv?“ In: „ad hoc“ Zeitschrift gegen Windmühlen 2/97.

Burger, Rudolf: „Über den Begriff des Kulturellen und die Freiheit der Kunst. Eine Elementarbetrachtung“ In: Wespennest III/98.

Deleuze, Gilles: Das elektronische Halsband. Innenansicht der kontrollierten Gesellschaft. In: Die neue Rundschau, Heft 3/1990, 101. Jg.

Fröhlich, Gerhard: „Kapital, Habitus, Feld, Symbol“ In: ders. (Hg.) *Das symbolische Kapital der Lebensstile*. Campus 1994.

Gürses, Hakan: „Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff.“ In: polylog Nr. 2/1998, S. 62-81.

Hayek, August Friedrich von: „Dr. Bernard Mandeville“ In: ders. *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Mohr, Tübingen 1969.

Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: *Immanuel Kants sämtliche Werke*. Hg. von G. Hartenstein. Verlag Leopold Voss, Leipzig 1867, S. 159-168.

Klinger, Cornelia: „Kommunitarismus – ein Streit, der keiner ist?“ In: Transit, S. 122-139.

Koselleck, Reinhard: „Über die Verfügbarkeit von Geschichte“ In: Mergel, Thomas/Welskopp, Thomas, *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*. Beck, München 1997.

Larra, Mariano José de: „La sociedad“. In: *Artículos de costumbres*. Colección Austral, Editorial Espasa Calpe, Madrid 1998, S 287-296.

Luhmann, Niklas: „Individuum, Individualität, Individualismus“. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1989.

Luhmann, Niklas: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993.

Verwendete Literatur

- Nolte, Paul: „Gesellschaftstheorie und Gesellschaftsgeschichte. Umriss einer Ideengeschichte der modernen Gesellschaft“ In: Mergel, Thomas/Welskopp, Thomas, *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*. Beck, München 1997.
- Simmel, Georg: Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? In: Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Band 11. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992, S. 42 – 61.