

---

## Wolfgang Fach

### Sphären der „Geselligkeit“

Eine Zeit lang sah es so aus, als ob das Thema obsolet geworden wäre: der Mensch als *soziales* Problem. In einer Welt der großen Organisationen und Systeme schienen die kleinen Leute vernachlässigungswerte Elemente zu sein: Rädchen, die entweder „passen“ oder ausgesondert werden. Das neuere Systemdenken hat diese Sicht auf den Begriff gebracht: Menschen sind Teil der gesellschaftlichen *Umwelt* geworden (Niklas Luhmann), die *Welt* funktioniert zwar nicht ohne sie, doch keinesfalls „tanzt sie nach ihrer Pfeife“. So verstanden kann man von einem Ende der Akteure sprechen, und an die Stelle von Handlungen treten Reflexe, Reaktionen auf ungesteuerte „Logiken“ und feststehende „Codes“: Wirtschaft ist eine Kette von Zahlungen, Recht ein Verweisungszusammenhang von Paragraphen, Politik ein Automatismus der Macht. So wenig sich Waren alleine zum Markt tragen (Karl Marx), so wenig leisten sich die Zahlungen selbst, sprechen Paragraphen Urteile, oder bestimmt die Macht ihre eigene Verteilung; in diesem Sinne geht es ohne die „Ressource Mensch“ nicht – aber eben nur in diesem Sinne.

Der „systemische“ Fatalismus ist in jüngerer Zeit auf doppelte Weise durchbrochen worden. Im Namen einer „zweiten Moderne“ (Ulrich Beck) sind einige auf den Gedanken verfallen, die Randständigkeit des Individuums positiv zu wenden. Wenn, so argumentieren oder suggerieren sie, das „Ganze“ nicht mehr beherrscht werden kann und sich daher unserer Verantwortung letztlich entzieht, dann können wir uns darauf konzentrieren, auf seinem (hoffentlich sicheren) Terrain persönliche Schicksale zu optimieren: das Ich als „Gesamtkunstwerk“ (Beck). Dabei meint „Optimierung“ keineswegs, daß es den Menschen dann, gemessen an denselben (materiellen) Kriterien, gleich gut ginge, sondern daß sie sich als „autotelische Selbst“ (Anthony Giddens) eigene Zielmenüs zusammenstellen sollen, die den Rahmen ihrer Möglichkeiten mit dem Katalog ihrer Wünsche in Einklang bringt. Propagiert wird die „Leichtigkeit des Seins“.

In ernstere Gefilde führt der zweite Argumentationsstrang: die Wiederentdeckung der menschlichen Destruktivkraft. „Traktate über die Gewalt“ (Wolfgang Sofsky) kommen in Mode, „das Böse“ (Rüdiger Safranski) hat Konjunktur, die zerstörerische „Ambivalenz der Moderne“ (Zygmunt Bauman) drängt sich auf. Der spektakuläre Erfolg einschlägiger Texte („Hitlers willige Helfer“) und Bilder („Wehrmachtsausstellung“) künden davon, daß sich manche Kreise wieder einmal darüber sorgen, der menschlichen Natur sei vielleicht eine „scheußliche Lust“ (Sybille Tön-

nies) eingeschrieben, deretwegen weder System noch Selbste ihren ruhigen Gang gehen könnten. Anlaß dazu liefert die reale Welt jedenfalls zur Genüge – in dem Maße, wie sie den Menschen an ihre Ränder (die „Umwelt“) drängt, scheint sie die Kontrolle über ihn zu verlieren. Sexualtäter nehmen überhand und werden rückfällig, Soldaten agieren wie Mörder, Kinder erschießen andere, Schüler erdrosseln und vergewaltigen ihresgleichen. An derartigen Phänomenen gehen zwar vergleichsweise wenige Menschen zugrunde, und nicht viele Gesellschaften geraten dadurch für länger aus dem Gleichgewicht, aber wer mag schon mit Sicherheit ausschließen, daß es schlimmer kommt?

Die gesellschaftliche *Ambivalenz* (zivilisatorischer Fortschritt, archaische Gewalt) findet eine Parallele und (nach herrschender Meinung) ihre Ursache auf der individuellen Ebene in der *ungeselligen Geselligkeit* (Immanuel Kant) unserer Natur. Menschen, so eine weithin geteilte Überzeugung, sind einerseits „politische“ Wesen, die nur gemeinsam überleben und sich „perfektionieren“ können. Daraus entspringt ihr Gemeinsinn – dem freilich immer wieder der unauslöschliche Eigensinn ins Gehege kommt: jedem ist am Ende das Hemd doch näher als der Rock, selbst wenn er diesen nötig braucht, um sich zu wärmen. Das schwierige Spannungsverhältnis verlangt nach einem stabilen Ausgleich: ihn gefunden zu haben, macht die Überlegenheit des bürgerlichen Staates und seiner Gesellschaft aus – da sei, behauptet man seit Hegel, jenes institutionelle Arrangement gefunden worden, das ein „sittliches“ Leben ermögliche, den Egoismus also in sozialverträgliche Bahnen lenke.

Hegels Lösung zäumt, gut systemtheoretisch, das Pferd vom Schwanz auf: anstatt die Frage zu beantworten, wie man vom labilen Teil (dem Menschen) zum stabilen Ganzen (der Gesellschaft) kommt, präsentiert sie ein funktionierendes Ganzes, dessen Genese nicht interessiert: „Welches nun aber der *historische* Ursprung des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei ... geht die Idee des Staates selbst nichts an“, heißt es in der Rechtsphilosophie.<sup>1</sup> Damit wird die Gegenposition freilich nicht adäquat beschrieben – geht es ihr doch nicht darum, diesen oder jenen besonderen Fall einer mehr oder minder geglückten Staatsgründung nachzuerzählen, sondern darum, die praktischen „Bedingungen der Möglichkeit“ eines haltbaren Gemeinwesens aufzudecken. Mit Hegels metaphysischer Sicherheit, die, was sie an stabilen („wirklichen“) Zuständen vorfindet, im unwiderstehlichen Walten der sich verwirklichenden (Freiheits-)Idee aufgehoben weiß, konkurriert eine *anthropologische* Perspektive, die den bürgerlichen „Lebensstil“ samt seiner historischen Überlegenheit auf menschliche Naturkonstanten zurückführen will.

---

1 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1972, S. 399f.

Anthropologie ist nicht zwangsläufig eine rein „empirische“ Wissenschaft von den (allzu-)menschlichen „Trieben, Begierden, Neigungen“ – jene erfahrungswissenschaftliche „Psychologie“, die, wie Hegel herablassend notiert, bei Beschreibungen, Erzählungen oder ganz gewöhnlichen Klassifikationen stehen bleibt. Als „philosophische“ erhebt sie vielmehr den Anspruch, das tiefere Wesen des Menschen zurechnen: die Ausstattung mit *Vernunft*. Sobald man diese „transzendente“ Qualität in Anschlag bringen kann, löst sich das Vergesellschaftungsproblem, abstrakt betrachtet, ganz einfach: die „natürliche“ Ungeselligkeit folgt aus empirischen Faktoren, die „vernünftige“ Geselligkeit ist transzendental angelegt.

Ein gutes Beispiel für diese Dichotomie liefert Hobbes. Seiner Meinung nach erwirbt jeder Mensch, abgesehen von einigen wenigen Naturtrieben, eine ganze Reihe persönlicher Vorlieben und Abneigungen, gegen deren Durchschlagskraft moralische Maximen nichts ausrichten können. Im Gegenteil: Was „auch immer das Objekt des Triebes oder Verlangens eines Menschen ist: Dieses Objekt nennt er für seinen Teil ‘gut’, das Objekt seines Hasses und seiner Abneigung ‘böse’ und das seiner Verachtung ‘verächtlich’ und ‘belanglos’.“<sup>2</sup> Woraus folgt: anstatt den ungeselligen Egoismus des Menschen zu bremsen, überhöht und verschärft ihn die Moral. Egoisten teilen so nichts als ihre gemeinsame Vernunft – und sie ist ihre Rettung. Derselben Vernunft teilhaftig kommen alle Subjekte zur selben *Einsicht ins Notwendige*: „Selbstbeschränkung“ mit „dem Ziel und der Absicht“, dadurch „für ihre Selbsterhaltung zu sorgen und ein zufriedeneres Leben zu führen“; und alle landen beim selben *Kriterium des Gerechten*, nämlich „andere so zu behandeln, wie (sie) selbst behandelt werden wollen.“<sup>3</sup> Von hier zu Kant, seiner Behandlung der „Sitten“ und ihrer Ordnung durch den „kategorischen Imperativ“ ist der Weg offensichtlich nicht mehr allzu weit – bei allen Unterschiedenen im übrigen.<sup>4</sup>

Von der *dichotomischen* Anthropologie hebt sich *positivistische* dadurch ab, daß sie auf jegliche „transzendente“ Beigabe verzichtet und das Geselligkeitsproblem vollkommen immanent lösen will: unter Rückgriff auf (Selbst-)Erfahrungen und (Selbst-)Beobachtungen wird eine psychologische Anatomie des menschlichen Verhaltens erstellt, aus dem dann die politische Anatomie der menschlichen Gesellschaft folgt. „In der Naturphilosophie“, so resümiert David Hume den Vorzug dieses – seines – Verfahrens, „ist man nun von der Leidenschaft für Hypothesen und Systeme geheilt und will nur noch auf Argumente hören, die aus der Erfahrung gewonnen sind. Es ist hoch an der Zeit, daß bei allen moralischen Untersuchungen eine ähnliche Reform angestrebt wird und man jedes ethische Sy-

2 T. Hobbes, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 1984, S. 41.

3 Ebenda, S. 131.

4 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a. M. 1995.

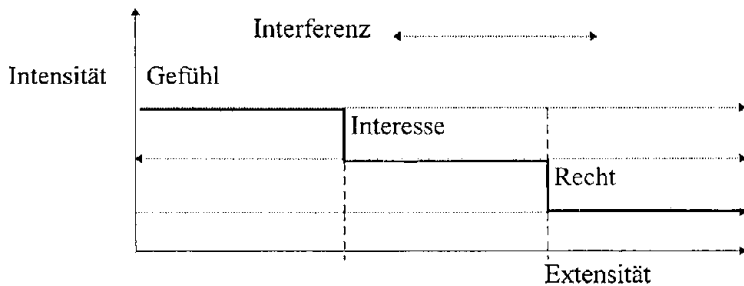
stem verwirft, das nicht auf Tatsachen und Beobachtungen gegründet ist, mag es auch noch so scharfsinnig oder geistreich sein.“<sup>5</sup>

Damit die reine Immanenz funktioniert, müssen in der menschlichen Brust zwei empirische Seelen schlummern, eine gesellige und eine ungesellige. Daß dieser Befund am Anfang der einschlägigen Traktate des vorzugsweise englischen *Charakter-Realismus* (im Gegensatz zum vorzugsweise deutschen Vernunft-Idealismus) steht, nimmt daher nicht Wunder: „Man mag“, so leitet Adam Smith seine Theorie der ethischen Gefühle ein, „den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen“.<sup>6</sup> Das teilnehmende Gefühl heißt „Sympathie“.

Viel Tiefenschärfe wäre freilich nicht gewonnen, würde Vernunft einfach durch Sympathie ersetzt – in beiden Fällen stände „polizeiliche“ Einfalt gegen triebhafte Vielfalt, müßte ein formales Prinzip dafür sorgen, daß der materielle Egoismus nicht ausufert. Doch während sich der „vernünftige“ Imperativ, gewollt asozial, in algorithmischer Dürre erschöpft („Handle stets so, daß...“) und eben deswegen seinen Adressaten mitleidslos strenge Standards aufzwingt, ist eine Moral des (Mit-)Gefühls ebenso vieler Abstufungen fähig wie dieses Schattierungen aufweist. D.h., man erhält *Sphären der Geselligkeit* und entsprechende *Zonen der Moralität*: Empfindungen, die zwischen Liebenden aufkeimen, lassen sich nicht auf weitere Kreise übertragen, und Handlungen, die unter Vertrauten angemessen sein mögen, sind es nicht mehr, sobald bloß Bekannte oder gar Fremde einander begegnen.

Einschlägige Abhandlungen (allen vor an von Hume und Smith) legen eine „Architektur“ der Geselligkeit nahe, die, abgetragen auf den Dimensionen Intensität und Extensität, drei Sphären unterscheidet:

#### Die Architektur der Geselligkeit



<sup>5</sup> D. Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart 1984, S. 93.

<sup>6</sup> A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 1985, S. 1.

Geselligkeit wird mithin als ein System sich überlappender Felder konzipiert, die jeweils nach besonderen Prinzipien reguliert werden. Der engste Zirkel ist primär *gefühlsgesteuert*, in ihm *helfen* Menschen einander (natürlich nicht nur, aber Nächstenliebe greift ggf. tätig ein). Smith widmet sich mit großer Akribie der – wiederum abgestuften – Sympathie, die wir gegenüber Familienmitgliedern und Verwandten empfinden: eigene Kinder kommen vor denen der Geschwister, die wiederum vor Kindern von Geschwisterkindern; dahinter rangieren Nachbarn und Stammesmitglieder – wobei letztere in modernen, arbeitsteiligen Gesellschaften durch andere Nächste abgelöst werden: „Kollegen im Amt, Partner im Geschäft“; am Ende steht (Smith) die eigene Nation: „Der Staat oder die Landesherrschaft, in der wir geboren und erzogen worden sind, und unter deren Schutz wir weiter leben, ist in der Mehtzahl der Fälle die größte Gemeinschaft, auf deren Glück oder Elend unser gutes oder schlechtes Verhalten einen großen Einfluß haben kann. Er wurde uns demgemäß von der Natur auf das dringendste empfohlen.“ Weil ohne das Wohlergehen des Staates auch die kleineren Kreise leiden würden, „hat die Natur bewirkt, daß er uns teuer ist.“<sup>7</sup>

Die ganze Architektur verkompliziert sich einmal dadurch, daß die Sympathie an den Landesgrenzen nicht einfach abbricht, sondern leicht in ihr Gegenteil umschlägt: „Die Liebe zu unser eigenem Volk macht uns oft geneigt, das Wohlergehen und das Wachstum eines anderen, benachbarten Volkes mit einer äußerst böswilligen Eifersucht und mit starkem Neid zu betrachten. Alle unabhängigen und benachbarten Nationen leben in beständiger Furcht voreinander und in stetem gegenseitigem Argwohn, da sie keinen gemeinsamen Vorgesetzten haben, der ihre Streitigkeiten entscheiden könnte.“<sup>8</sup> Es ist die Hobbes'sche Situation des Krieges aller gegen alle, heraufbeschworen dadurch, daß das Gefühl Un-Ordnung stiftet, und seiner Alternative, dem *Recht*, wenn nicht geeignete Prinzipien, so doch durchschlagende Sanktionen fehlen – in Gestalt des „gemeinsamen Vorgesetzten“, der dafür sorgen würde, daß ungesellige Nationen ihre Existenz wenigstens wechselseitig *anerkennen*. Hilfe könnte indes von einer anderen Seite nahen, der Ausbreitung des „doux commerce“: Staaten mögen Grund haben, ihre jeweilige Militärmacht zu fürchten, „aber die innere Wohlfahrt und das Gedeihen des anderen, die Verbesserung seines Ackerbaus, den Fortschritt seiner Manufakturen, das Wachsen seines Handels, die Sicherheit und Zahl seiner Häfen, seine Fortschritte in allen freien Künsten und Wissenschaften zu beneiden, das ist sicherlich unter der Würde“ bedeutender Nationen, denn dadurch „wird die Menschheit gefördert, die Natur veredelt.“ Handel und alles was damit zusammenhängt, also letztlich die ganze Zivilisation, kreieren ein allumspannendes *Interesse* – Nationen, die

---

7 Ebenda, S. 386.

8 Ebenda, S. 388.

miteinander *tauschen*, bringen einander nicht um („Wandel durch Handel“).

Eine zweite Komplikation tritt schon viel früher auf, nicht erst an den Schlagbäumen. Auch *innerhalb* der „großen Gemeinschaft“ Nation (John Dewey) stößt das Gefühl rasch an seine Grenze als Regulator des zwischenmenschlichen Verkehrs und kann daher Geselligkeit nicht mehr (alleine) garantieren. Liebe, vor allem die tätige, schläft ein, sobald sie andere als unsere Lieben bedienen soll, und je ferner einer steht, desto weniger darf er ihr zumuten. Indes, auch hier gibt es Abhilfe, die bekannte: Mag „auch zwischen den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft keine wechselseitige Liebe und Zuneigung herrschen, so wird die Gesellschaft zwar weniger glücklich und harmonisch sein, wird sich deshalb doch nicht auflösen müssen. Die Gesellschaft kann zwischen einer Anzahl von Menschen – wie eine Gesellschaft unter mehreren Kaufleuten – auch aus einem Gefühl ihrer Nützlichkeit heraus, ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung bestehen bleiben“.<sup>9</sup> Menschen, die ihre Bedürfnisse wechselseitig durch Tausch befriedigen müssen, sind daran interessiert, daß das Gemeinwesen „wohlgeordnet“, insbesondere frei von Gewalt bleibt. Allerdings, die ganze Sicherheit ist das noch nicht – Metzger, Brauer, Bäcker (Smiths notorische Mittelständler) sind, das lehrt die Erfahrung, keineswegs vor Rückfällen ins ungesellige Leben gefeit, und Verstöße gegen die Geselligkeit können sich epidemisch ausbreiten: „In dem Augenblick, in dem gegenseitige Schädigung beginnt, indem wechselseitiger Groll und Gehässigkeiten platzgreifen, werden alle Bande der Gesellschaft zerbrochen“.<sup>10</sup> Deshalb sorgt die Obrigkeit dafür, daß der Andere geachtet wird und das Recht herrscht – sie bestraft den „Störer des öffentlichen Friedens“, schafft ihn schlimmstenfalls „aus der Welt“ und anfällige Gemüter „werden durch sein Schicksal davon abgeschreckt, sein Beispiel nachzuahmen.“<sup>11</sup>

Im einfachsten Fall lösen sich die drei Sphären der Geselligkeit von innen nach außen nahtlos ab: *Gefühl/Fürsorge – Interesse/Tausch – Recht/Anerkennung*. Im engsten Lebenskreis dominiert die Sympathie, weitere Zirkel werden durch Nutzenkalküle zusammengehalten, und wo sie nicht (mehr) greifen, sorgen Gerichte dafür, daß ungesellige Verhaltensweisen stagnieren. Das Problem sind die unvermeidlichen *Interferenzen*, damals wie heute. „Ich mag meine Töchter lieber als meine Nichten, meine Nichten lieber als meine Kusinen und meine Kusinen lieber als meine Nachbarn“ – das hätte Adam Smith sagen können; gesagt hat es Jean-Marie Le Pen, Frankreichs faschistoider Stimmführer, um seiner rassistischen Fremdenfeindlichkeit Respekt zu verschaffen.<sup>12</sup> Das (sei es authentische, sei es

---

9 Ebenda, S. 127f.

10 Ebenda, S. 128.

11 Ebenda, S. 132.

12 FAZ, 24. März 1998.

strategische) Gefühl greift hier aufs Terrain des Interesses über und verhindert die Expansion des „sanften Handels“. Weitere Überlagerungen ungeselligen Charakters lassen sich leicht ausmalen: (Scheidungs-, Kinder-, Erb-)Recht „kolonialisiert“ die Familie und zerstört deren himge Bande, Interessen sickern in Rechtsprozesse ein und korrumpieren die Hüter des Rechts; Interessen (an Emanzipation z.B.) unterwandern eheliche (Liebes-) Pflichten usw. usf. Derartige Interferenzen verwandeln die „positive Subordination“ jeder Sphäre unter jede andere in ein allseitiges Störverhältnis.

Unter den folgenden Beiträgen findet sich einer, nämlich *McFalls'* Darstellung des kanadischen Föderalismus/Separatismus, der (wenngleich implizit) das Thema störender Interferenzen behandelt; er macht deutlich, wie schwierig es ist, stabile Ordnungen aufzubauen, wenn die (vorgeblichen) Nutznießer nicht „rational“ kalkulieren, sondern emotional reagieren und ihre Absonderung ethnisch, sprachpolitisch oder anderswie „irrational“ untermauern. Freilich hängt vieles vom Blickwinkel ab – aus der Warte einer derart „verschweißten“ Gemeinschaft wird die Interferenz durchaus *positiv* bewertet, nämlich als eine wertvolle Intensivierung des emotional dünnen Kooperationsverbunds, zu dem es moderne Rechts- und Marktgesellschaften gemdinhin bringen. In diesem Sinne hat William James schon Mitte des vergangenen Jahrhunderts „moralische Äquivalente des Krieges“ herbeigeseht, die Gemeinschaftserlebnisse ohne Blutvergießen ermöglichen.

Den positiven (jedenfalls stabilisierenden) Effekt einer „sentimentalen“ Befruchtung ökonomischer (resp. kommerzieller) Verhältnisse thematisieren auch die beiden folgenden Analysen. *Miemic/Tamm* zeigen am Falle Tocquevilles, wie „zivilgesellschaftliches“ Engagement für gemeinsame Belange zwischenmenschliche Beziehungen davor bewahren mögen, von den destruktiven Kräften entweder des (universal-kapitalistischen) Marktes oder eines (wohlfahrts-despotischen) Staates aufgefressen zu werden. Und *Nölkes* Beitrag weist darauf hin, daß Solidarität nicht nur eine emotionale Ressource im Kampf gegen den „kalten“ Kapitalismus sein, sondern auch dessen korporatistische „Erwärmung“ besorgen kann: so daß sich zusätzliche Energien mobilisieren lassen, die in der Konkurrenz mit Kapitalismen ohne derartige Wärmezufuhr entscheidende Wettbewerbsvorteile bringen mögen.

Der letzte Beitrag (*Stekeler-Weithofer*) vertieft die Diskussion in einer anderen Richtung. Er geht nicht politiktheoretischen Implikationen nach, sondern wendet sich einem methodischen Grundsatzanliegen zu, das als Hinweis darauf verstanden werden kann, daß Geselligkeitsprobleme mit Hilfe des (kantisch inspirierten) Vernunftdenkens ebenso differenziert wie substanziell (re-)konstruiert werden können. Damit würde er gegebenen-

falls jenen gravierenden Vorwurf entkräften, ein sozial banales, moralisch dünnes, obgleich „scharfsinniges“ und „geistreiches“ System zu offerieren.