

# A. Literarisch-biographische Annäherung an Gesellschaft

## I. Der „Fall“ Heinz Rühmann

Das Leben des Schauspielers Heinz Rühmann (1902–1994) zeigt, wie sich unsere Gesellschaft im technischen und besonders medialen Bereich gewandelt hat. Vom Stummfilm über den Tonfilm, schließlich hin zum Farbfilm verlief die Entwicklung, die man begeistert begrüßt und heftig bekämpft hat. Sie hob die einen empor und ließ andere fallen, machte einige reich und ließ viele leer ausgehen. Die Zeit besorgte sich begabte Vollstrecker, brandmarkte Mitwirkende als unbrauchbar, ernährte die einen ausreichend, gab andere dem Hunger preis und trieb so ein grausames, vom einzelnen gar nicht beendbares Spiel. Es entschied sich für Rühmann als Mitspieler und entließ ihn eines Tages als müde gewordenen Sieger. Dieser Entwicklung lag keine ausgetüftelte Blaupause zugrunde, auf die sich Menschen im Voraus geeinigt hatten und die allererst den Raum für eine solche Entwicklung freigemacht hätte. Erst allmählich gelang es, auf den Begriff zu bringen, was abgelaufen war.

Heinz Rühmanns Leben wurde in Zerreißproben hineingerissen, die er selbst weder verursacht noch irgendwie herbeigewünscht hatte. Nur eine sei genannt: Das nationalsozialistische Regime stellte ihn vor die Entscheidung, entweder seiner jüdischen Frau die Treue zu halten und dann von der Bühne verbannt zu werden, oder nach Scheidung von seiner Frau weiterspielen zu können. Rühmann gestand später ein, dass der Spieltrieb, ja geradezu die Sucht, auf den Brettern zu stehen und Rollen zu gestalten, den Sieg in diesem Konflikt davon getragen und er sich von seiner Ehefrau getrennt hatte (Rühmann <sup>15</sup>2002, 130f. und 138f.).

Schließlich begegnen wir 1956 Heinz Rühmann als „Hauptmann von Köpenick“ im gleichnamigen Stück von Carl Zuckmayer aus dem Jahre 1930. Mit seiner klaren und unendlich traurigen Stimme liest der arbeitslose, verarmte Schuster Wilhelm Voigt, der spätere „Hauptmann“, dem sterbenden Liesken das Märchen von den Bremer Stadtmusikanten vor, in dem der Esel zum Hahn sagt: „Etwas besseres als den Tod findest du überall“ (Kinder- und Haus-Märchen 1982, 125). So wie Rühmann die Worte in diesem Satz betont, werden wir vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich der Tod dem vorzuziehen ist, was die Gesellschaft den Menschen anbietet.

## *II. Worauf deutet dieses Beispiel hin?*

In ihm werden Wandlungen der Gesellschaft sichtbar, Vorgänge, welche wie ein ungebärdiger Fluss uns in ihre Gewalt reißen, in Strudel ziehen oder ans Ufer ausspeien: So hat es Niccolo Machiavelli im 25. Kapitel seiner Schrift „Der Fürst“ aus dem Jahre 1513 ausgedrückt. Wir sehen aber auch, dass inmitten solcher Mächte Menschen handeln, Verantwortung übernehmen und zu Folgen stehen können. Sie vermögen es, um noch einmal Machiavelli zu bemühen, Vorkehrungen zu treffen, Dämme und Deiche zu errichten (1965, 135), überflutbare Flächen zu öffnen und auch den einen aus den Fluten zu retten und den anderen in die Fluten zu stoßen. Wer eine solche Situation nicht direkt geschaffen hat, wird von ihr und in ihr zu Entscheidungen gezwungen, und so werden Menschen zu Opfern von Konflikten, die sie nicht selbst erzeugt haben. Oder sie leiden ebenso unter der Unterdrückung durch ein Regime wie der Erkenntnis, dass sie lange vor dessen Machtergreifung den Aufstieg des Regimes hätten blockieren müssen. Wem aber steht das Recht zu, ihnen vorzuwerfen einen Parteiführer und seine Partei nicht verhindert zu haben? Machiavelli warnt bereits im 3. Kapitel des „Fürsten“:

„Gegen das Übel, das man von ferne sieht, kann man leicht ein Mittel finden. Wartet man aber, bis es da ist, so kommt die Arznei zu spät, weil die Krankheit unheilbar geworden ist. Es verhält sich hiermit wie mit der Schwindsucht, die, wie die Ärzte sagen, im Anfang des Leidens leicht zu heilen, aber schwer zu erkennen ist; wird sie aber anfangs nicht erkannt und behandelt, so lässt sie sich in der Folge leicht erkennen und schwer heilen“ (1965, 42).

Solche Hellsichtigkeit und Tatkraft findet sich nur bei wenigen. Und wenn, wird man auf diese Wenigen hören? Die uns aufgezwungenen Entscheidungen verletzen uns, doch nicht nur uns; denn handelnd geben wir den Zwang weiter und treten dann selbst anderen als Täter oder unausweichliches Schicksal gegenüber. Doch selbst eine, mit Auswahlmöglichkeiten getroffene, verantwortete Entscheidung hat Folgen, und wer sie seinerseits zu spüren bekommt, fühlt sich „behandelt“. Auch wir sind doch eher geneigt, im anderen einen Täter als ein Opfer zu sehen. Manche sehr persönlich getroffene Wahl zwischen zwei Möglichkeiten schafft Opfer in der Linie der gewählten wie in der Linie der nicht gewählten Alternative. Freiheit ist zweierlei Verfügung, Handlung des Täters und Behandlung des Opfers. Alle möglichen Betroffenen mit in den Entscheidungsprozess von vornherein einzubeziehen, setzt voraus, um sie zu wissen, was mangels eines zeit- und raumübergreifenden Standpunktes verwehrt ist. Versuche in diese Richtung überfordern bereits angesichts der immer knappen Zeit.

Schließlich können wir die Beziehung von Täter und Opfern so eng wie nur möglich ziehen, und dann beide, Täter wie Opfer, in ein und demselben Menschen ansiedeln: So wie man auf der Autobahn über den Stau jammert, in dem man mitten drin steckt, nicht sehend, dass man doch selbst zugleich auch Ursache der beklagten Wirkung und Teil des Problems ist.

Eine Gesellschaft, welche weder kosmische Gesetze noch emotional handelnde Götter oder ein blindes Fatum als Quelle

der gesellschaftlichen Veränderungen anerkennt, sondern allenfalls *den* Menschen, führt so eindringlich vor Augen, dass *menschliches* Handeln *menschliches* Leiden verursacht. Insofern ist die Gesellschaft eine Stätte der Fremd- und Selbstbegegnung, der Selbstbeglückung und der Selbstquälerei. Wo sich jedenfalls Gesellschaft ab der europäischen Neuzeit als freies Werk des freien Handelns des Menschen versteht, hat der Mensch selbst, er und er allein, die Verantwortung *für sie* übernommen, schon dadurch, dass er *für sich* Verantwortung übernahm. Denn er ist ein mit allen anderen zusammenhängender Bestandteil. Wenn wir aber eingestehen, dass wir ebenso gern für den Erfolg verantwortlich zeichnen, wie wir die Verantwortung für den Misserfolg abstreiten und – wenn das nicht gelingt – abwälzen, so erstaunt es nicht, dass Verantwortung auch gänzlich geleugnet wird. Wir bringen von neuem Gesetze ins Spiel, denen wir ausgeliefert seien, bis dahin, dass man – noch radikaler ansetzend – die Freiheit selbst leugnet.

Dort also, wo Freiheit und freies Handeln eben noch zum beherrschenden Moment aufgerückt waren, schleichen sich Unbehagen und Unsicherheit ob der drückender werdenden Verantwortung ein und untergraben den Stolz über sie. Zweifel an der Freiheit werden weiterbleiben und wieder zum Zweifel an der bezweifelten Freiheit führen, doch verharret diese Selbstbefragung in einer ihr eigenen Unsicherheit, ohne zu einem neuen tragfähigen Sicherheitsgefühl zu verhelfen.

So sehr wir uns allerdings als Spielball fremder, nicht gewählter Interessen fühlen, so sehr gelingt es uns zumindest auch, eigene Situationen zur Sprache zu bringen, und sei es, indem der arbeitslose, verarmte Schuster Voigt das Märchen von den „Bremer Stadtmusikanten“ vorliest. Mit seiner Anschaulichkeit lassen sich Elend und Ungerechtigkeit sogar ehrlicher und nachhaltiger als mit Zahlen und Statistiken verdeutlichen. Opfer finden sich leichter in den Geschichten

wieder als jene, die sie angerichtet haben. Oft bedürfen sie der Hilfen, so wie sie in unserem Fall von Carl Zuckmayers Drama „Der Hauptmann von Köpenick“ und von Heinz Rühmanns Schauspielkunst kamen. Und damit wird uns ein Anspruch deutlicher bewusst: Neben dem Anspruch auf Gehör und Abhilfe besteht schlicht jener Auftrag weiter, zu wissen und zu sprechen, Geschehnisse zu dokumentieren und Leiden in Worte zu fassen. Das Sprach- und Gerechtigkeitsvermögen, in seiner wechselseitigen Verschränkung durch Aristoteles herausgestellt, ist nicht nur dazu da, die Polis aufzubauen, sondern ist gleichfalls fähig, die Widerstände zu benennen, die ihre Entstehung verhindern oder hemmen, wie auch die Gründe festzuhalten, die zum Untergang führten.

### *Literatur*

Schaeffler 1973, 25–88

Schulz 1959

Mein Dank gilt Frau Cecylia Milewski für ihre engagierte Erstellung des formatierten Textes, P. Dr. Janiz Perčič SJ für vielfältige technische Unterstützung, den Herren Jürgen Schneider und Florian Specker vom Kohlhammer Verlag für die geduldige Begleitung und den Mitgliedern des „Instituts für Gesellschaftspolitik“ sowie dem „Benedikt-Labre-Verein“ für so viele sozialpolitische Einblicke und die Vererdung sozialphilosophischen Fragens.

## B. Zugänge zur Gesellschaft

Der Satz, dass Gesellschaft „ist“ und dass es sie gibt, ist als wahr auszuweisen und daher zu begründen. Ein solcher Ausweis gelingt in sinnvoll nicht mehr bestreitbarer Weise dann, wenn Gesellschaft Bedingung selbst dieses Bestreitens ist. Gesellschaft ist aber eine solche Vorbedingung, weil jegliches Behaupten eine Verständigungs- und damit Sprachgemeinschaft voraussetzt. Auch der, welcher die Existenz von Gesellschaft in Frage stellt, ist und bleibt von ihr mitbestimmt.

Die Frage, die sich stellt, lautet nun, wie ist Gesellschaft zu erkennen. Wer immer einen Gegenstand erkennen will, hat ihm in bestimmter Haltung entgegenzutreten (I.) und sich ihn zu vergegenwärtigen (II.). Beschäftigen wird uns auch, wie über Gesellschaft angemessen zu sprechen ist (III.).

### *I. Die interessierte Einstellung des Erkennenden*

#### 1. Die Ansichten von Augustinus, Pascal, Goethe und Nietzsche

Jegliches Verstehen von etwas oder jemandem, somit auch der Gesellschaft, verlangt eine wohlwollende Einstellung ihm gegenüber. Aurelius Augustinus, Blaise Pascal und Johann Wolfgang von Goethe halten es für unablässig.

Augustinus schrieb in „Contra Faustum“, lib. XXXII, cap. 18, dass nur der, der liebt, zur Wahrheit gelangt („Non intratur in veritatem, nisi per charitatem“). Pascal nahm um 1658 den Grundgedanken des Augustinus-Textes in seine kurze Abhandlung „De l’art de persuader“ auf (Paris 1987, 592). „Sobald man eine Sache liebt und sie trotz alledem noch wenig kennt, geleitet uns die Liebe von dort weg hin zu einer besseren und vollständigeren Erkenntnis“ („[mais] dès qu’on aime une chose, si peu qu’on la connaisse, l’amour même en entraîne une connaissance meilleure et plus pleine“). Hei-

degger gibt in „Sein und Zeit“ den pascalschen Text getreu wieder (§ 29, Anmerkung; <sup>11</sup>1967, 139). Goethe offenbarte Friedrich Jacobi: „Man lernt nichts kennen, als (das), was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker und lebendiger muss Liebe, ja Leidenschaft sein“ (Engel 1921, 1).

Friedrich Nietzsche sprach hingegen im Aphorismus § 110 des dritten Buches und des Aphorismus § 333 des vierten Buches von „Die fröhliche Wissenschaft“ davon, dass das Erkennen eines Gegenstandes, noch dazu das der fordernden, vereinnahmenden und nivellierenden Gesellschaft, erst zu gelingen vermag, wenn Widerstände, Ablehnung und beharrliche Irrtümer unsererseits überwunden seien. Doch auch dieser Kampf schließt das wohlwollende Grundinteresse nicht aus, ja ein; wäre es doch unmöglich, einen solchen Kampf ohne Wohlwollen durchzustehen (1973, 147f. und 238f.).

## 2. Das rechte Verhältnis von Nähe und Ferne zum Gegenstand

*Erstens*, so meine ich, benötigt ein jeder Sorge und Sorgfalt bereits im Umgang mit dem Erkenntnisvermögen. So wie Platon es beschreibt: Die dialektische Methode zieht „das in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele gelinde hervor und führt es aufwärts“ (Rep. VII 14, 533cd).

*Zweitens* ist zu versuchen ist, genau jene Distanz einzunehmen, welche das „Zu-nah“ und das „Zu-fern“ vermeidet. Ein Spruch der kynischen Schule, dem Diogenes von Sinope zugeschrieben, fasste dies im Bild: Wenn du dich wärmen willst, gehe nicht so nah an das Feuer, dass deine Kleider in Flammen aufgehen oder du dich verbrennst, und bleibe nicht so fern, dass das Feuer dich nicht erwärmt (Luck 1997, 105 [Nr. 182]). Wer eine Reklametafel, die am Straßenrand aufgebaut ist, lesen will, kann zu weit entfernt sein, so dass er nur einen dunklen Punkt rechts von der Fahrbahn wahrnimmt, oder so nah, dass er nur die Rasterpunkte des Großfotos sieht, jedoch nicht die gesamte Montage.

### 3. Erkennen und Anerkennen

Wir sehen auch, dass es hierbei gleichfalls um die Haltung der Anerkennung geht. Und somit stellt sich die Frage, was wem vorausgeht, das Erkennen dem Anerkennen, oder umgekehrt, das Anerkennen dem Erkennen. Ich muss zuerst wissen, was überhaupt Anerkennen ist und was oder wen ich anerkennen soll, um dann meine Anerkennung aussprechen zu können. Wer alles und jedes unterschiedslos anerkennt, würde eventuell auch das anerkennen, was zu anderem, bereits Anerkanntem in Widerspruch stünde und dem Anerkennenden schade. So hätte er sich in einen lähmenden Widerspruch versetzt. Eine gleichsam blind vorgenommene Anerkennung könnte man als Zeichen der Gleichgültigkeit auslegen. Bevor ich also anerkenne, muss ich erkennen wollen. Es erscheint mir einsichtiger, weil sachlogischer, dass das Erkennen dem Anerkennen vorausgeht.

Doch wird das Erst-Erkennen wiederum von Ehr-Furcht begleitet sein müssen, welche Anerkennung beinhaltet. Eine solche Ehrfurcht lässt sich aber ihrerseits nur als Folge einer Wirklichkeitserfahrung verstehen, die sich schon vor dem Beherrschen der Sprache und vor der Reflexion eingestellt haben muss, setzen doch ebenfalls Sprache und Reflexion Erkennen voraus. Ein auf keinen Anfang rückführbares zirkuläres Verhältnis! Wer jemanden anerkennt, anerkennt ihn „als“ jemanden; so blickt er auf zweierlei, auf den, den er anerkennen will, und auf einen anderen, der zum Maßstab dient (dazu Hoffmann 2003, 508f.). Diese Distanz, die mit dem „als“ eingenommen ist, wird bleiben (B. III. 4).

## *II. Gesellschaft als miterkannte und als Erkennende*

### 1. Der Mensch ist von Gesellschaft geprägt

Erkennen gelingt nur, wenn man die Vergegenwärtigung des Gegenstandes im Gedächtnis festhält. Ihn festzuhalten verlangt



jedoch, ihn zu versinnlichen. Es ist aber schwierig, Gesellschaft anschaulich zu machen. Denn sinnlich einprägsame Gegenstände, die wir mit Gesellschaft verbinden, wie ein Gebäude, eine Flagge oder eine Person, stehen allenfalls für ein Ganzes, sind es aber nicht. Und so legt es sich nahe, zuerst den Blick auf uns selbst zu richten.

*Erstens* machen Sprache, Kleidung, Wohnung oder Arbeitsplatz uns zu Mitgliedern der Gesellschaft. Sie ist schon allein deswegen kein fernes Objekt, das unabhängig von dem Erkennenden existieren würde. Denn die von Menschen installierten Lebensformen sind bis in die kleinsten Verästelungen vom gesellschaftlichen Leben durchtränkt, egal, ob man von nationalen Gesellschaften ausgeht und erkennt, dass sie von der einen Weltgesellschaft nicht abschottbar sind. So kann immer nur ein Mitglied einer Gesellschaft über sie nachdenken. Die Rede vom Menschen als ein *zoon politikon* oder ein *animal sociale* weist dieses „In-Besitz-Genommensein durch Gesellschaft“ als gerechtfertigt, weil natürlich aus (E. II.). Auguste Comte, so berichtet man, hatte seinen Schreibtisch vor einen Spiegel gestellt; und während er über Gesellschaft schrieb, war er – sich selbst immer vor Augen (Korte 2004, 19). Als Teil der Gesellschaft dachte er über sie und damit über sich selbst nach. Wie eine Klette hängt die Gesellschaft an ihrem Beobachter und infiziert alle zu erkennenden Gegenstände mit sich, ob man sich in unberührter Natur glaubt, als isoliertes Individuum einkapselt oder ins scheinbar „unberührte“ private Glück einnistet.

*Zweitens* gelingen Denken, Einstellungen und Reflektieren nie ohne Sprache, die ein gesellschaftliches Instrument ist (B. Vorspruch). Noch die persönliche Einfärbung der Sprache und der Sprechakt sind nie bloßer Eigenbau, sondern wachsen auf von der Gesellschaft geliehenem Boden. Und der heimlich erzählte Witz über den Tyrannen soll allen, auch ihm verständlich sein. Die Sprache macht uns unsere Gemeinsamkeit und zugleich uns unsre Eigenheiten bewusst. Die gemeinsame Sprache ist je persönlich eingefärbt. Darin entfremdet sie uns nicht voneinander, sondern stößt uns auf unsere Wirklichkeit, die eine gemeinsame und eine je eigene ist. Jeder gewinnt so

neue Zugänge zu den anderen und erkennt sich selbst in schärferem Profil.

*Drittens* wird somit in jedem Erkennen von Gesellschaft etwas über den Menschen und in jedem Erkennen des Menschen auch etwas über die Gesellschaft mitausgesagt. An ihm ist es, es sich bewusst zu machen. Indem Gesellschaft sowohl im Subjekt wie auch im Objekt anwesend ist (und mitbestimmt), spricht in jedem Subjekt-Objekt-Satz immer auch Gesellschaft mit sich selbst, selbst im Allerpersönlichsten. „Über Gesellschaft lässt sich nur aktiv und mit und durch Gesellschaft hindurch, das heißt, in gesellschaftlichem Handeln ermitteln“ (Beck 1972, 210). Zugleich vermehrt sich mit jedem einzelnen Erkennen das Wissenspotential der Gesellschaft über sich. Ebenso geht mit dem Vergessen und Verstummen der Einzelnen Wissen über Gesellschaft verloren. Wissen über Gesellschaft ist zugleich Wissen der Gesellschaft als Subjekt.

## 2. Der Mensch ist nicht nur von Gesellschaft geprägt

### a) Zur Eröffnung: „Die Waage der Baleks“

Es verdankt sich das Gerechtigkeitsvermögen als dem Menschen eigenes Vermögen nicht der konkreten Gesellschaft, sondern der Natur. Doch formt Gesellschaft es aus, setzt ihm Akzente auf oder blendet Bereiche aus. Fast überdeutlich zeigt sich in Heinrich Bölls Geschichte „Die Waage der Baleks“ von 1953 eine solche das Leben prägende Abhängigkeit. Die herrschende Familie hat die Dorfwaage, die einzige Waage weit und breit, zu ihren Gunsten manipuliert und jede vergleichende Überprüfung verhindert. Die Dorfbewohner müssen daher ihre Produkte mit zu niedrigem Gewinn an die Familie verkaufen, wohingegen sie ihre Waren jenen zu überhöhten Preisen veräußert. Erst als ein Dorfbewohner, noch ein Kind, seine Produkte an einer Waage außerhalb des Herrschaftsbereiches der Familie wiegen lässt, kommt die lang unterdrückte Wahrheit ans Licht; die Waage allerdings wird