Peter Sloterdijk

Streß und Freiheit

SV

Sonderdruck
edition suhrkamp

»Im folgenden möchte ich eine Verwunderungsübung durchführen, bei der es darum gehen wird, der abgründigen Erstaunlichkeit zeitgenössischer Lebensformen etwas besser gerecht zu werden.« In seinem neuen Buch skizziert Peter Sloterdijk die Entstehung der Freiheit aus dem Geist der Revolte, die Funktion von Streß für die Integration von Gesellschaften und die Bedeutung der Rousseauschen Träumerei am Bieler See, um das Konzept der Liberalität neu zu formulieren.

Peter Sloterdijk, geboren 1947, ist Professor für Ästhetik und Philosophie an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe und deren Rektor. Zuletzt erschienen von ihm im Suhrkamp Verlag *Ausgewählte Übertreibungen. Gespräche und Interviews 1993–2012* (st 4564), *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst* (st 4529) *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* (2014).

Peter Sloterdijk
Streß und Freiheit

Suhrkamp

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2015
Der vorliegende Text folgt der 1. Auflage der Ausgabe des Sonderdrucks in der edition suhrkamp 2011.
© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Für Inhalte von Webseiten Dritter, auf die in diesem Werk verwiesen wird, ist stets der jeweilige Anbieter oder Betreiber verantwortlich, wir übernehmen dafür keine Gewähr. Rechtswidrige Inhalte waren zum Zeitpunkt der Verlinkung nicht erkennbar.
Umschlag gestaltet nach einem Konzept von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

eISBN 978-3-518-76990-4
www.suhrkamp.de

Inhalt

1
Politische Großkörper als Streßkommunen

2
Lucretias Revolte, Rousseaus Rückzug

3
Streß und Freiheit

4
Die Reaktion des Realen

5
Von der Quelle der engagierten Freiheit

1
Politische Großkörper als Streßkommunen

Es ist ein altehrwürdiger Gemeinplatz, daß Philosophie und Wissenschaft aus dem Staunen entsprungen seien. So läßt Platon seinen Sokrates sagen, das Staunen oder die Verwunderung sei der einzige Anfang der Philosophie.[1] Dem respondiert Aristoteles, indem er an einer eminenten Stelle behauptet: »Es ist dank ihres Staunens, daß Menschen heute wie vormals zu philosophieren beginnen.«[2] Ich gebe zu, diese sonoren Sätze kamen mir immer schon ein wenig suspekt vor. Obschon ich seit nahezu fünfzig Jahren mit philosophischer und wissenschaftlicher Literatur umgehe und eine größere Zahl von Autoren diverser Wissensfelder kennengelernt habe – sei es als Leser, sei es in persönlicher Begegnung –, ist mir in all der Zeit, vielleicht bis auf eine Ausnahme, nie eine Person zu Gesicht gekommen, von der man im Ernst hätte behaupten dürfen, der Anfang ihrer geistigen Tätigkeit habe im Staunen gelegen. Im Gegenteil, es scheint, als hätten die organisierte Wissenschaft und die zur Institution geronnene Philosophie die Form eines Feldzugs gegen die Verwunderung angenommen. Die wissenden Personale, die Akteure des Feldzugs, halten sich seit langem hinter der Maske der Unbeeindruckbarkeit verborgen – man nannte das gelegentlich auch »Verblüffungsresistenz«. Im großen und ganzen hat sich die aktuelle Wissenskultur durchweg die Haltung des stoischen *nihil admirari* angeeignet: Wenn schon die antike Weisheitslehre ihren Adepten die Regel einprägte, sich über gar nichts mehr zu wundern, kommt diese Maxime doch erst in modernen Zeiten ans Ziel. Im 17. Jahrhundert hatte Descartes das *estonnement* als eine durchaus negative Affektion des Gemüts, eine höchst unangenehme und unwillkommene Verwirrung, charakterisiert, die durch geistige Anstrengung überwunden werden sollte.[3] Die Entwicklung unserer Rationalitätskultur hat ihrem Mitbegründer in diesem Punkt beigepflichtet. Sollte sich irgendwo in unserer Zeit noch eine Spur des angeblich ursprünglichen *thaumazein*, des erstaunten Innehaltens vor einem unerhörten Gegenstand, bemerkbar machen, so darf man sicher sein, daß sie auf eine Stimme aus dem Abseits oder das Wort eines Laien zurückzuführen ist – die Experten zucken die Schultern und gehen zur Tagesordnung über.

Für keine Disziplin gilt das so sehr wie für die Sozialwissenschaften. Ihren internen Standards nach darf man sie als eine resolut verwunderungsfreie Zone beschreiben. Dies ist, wenn man es recht bedenkt, ein bizarrer Befund, denn falls es etwas gibt, was einen bedingungslosen Anspruch auf das Staunen des Laien und auf die Verwunderung der Gelehrten erheben sollte, so ist es die Existenz jener großen politischen Körper, die man früher die Völker nannte und heute aufgrund einer bedenklichen semantischen Konvention als »Gesellschaften« bezeichnet. Gewöhnlich denkt man bei diesem Wort an die Populationen moderner Nationalstaaten, mithin an große und sehr große politische Einheiten mit demographischen Volumen zwischen mehreren Millionen und mehr als einer Milliarde Mitgliedern. Nichts sollte erstaunlicher sein als das Daseinkönnen dieser Millionen- und Milliardenensembles von Menschen in ihren nationalkulturellen Hüllen und ihren vielfältigen inneren Unterteilungen. Wir sollten fassungslos sein angesichts dieser stehenden Heere aus politischen Gruppen, denen es, man weiß nicht wie, immer wieder gelingt, ihre Angehörigen mit der Überzeugung zu versorgen, sie seien jeweils aufgrund einer gemeinsamen Lage und einer gemeinsamen Vorgeschichte aktuell miteinander schicksalhaft verbundene Gesellschafter, somit

Rechtsgenossen und Teilnehmer an lokalen Überlebensprojekten. Das Erstaunliche an diesen Objekten überschreitet die Schwelle zur Unbegreiflichkeit, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß nicht wenige der politischen Großkörper in neuerer Zeit – sagen wir seit den Anfängen der liberalen Kulturen des Westens im 17. Jahrhundert – von Populationen mit steigenden individualistischen Tendenzen gebildet werden. Als Individualismus bezeichne ich hier die Lebensform, die das Eingefügtsein der einzelnen in die Kollektive lockert und den scheinbar unvordenklichen Absolutismus des Gemeinsamen in Frage stellt, indem sie jedem einzelnen Menschenwesen die Würde eines Absolutum *sui generis* zuspricht. Nichts ist erstaunlicher als der Bestand von Zivilisationen, deren Mitglieder mehrheitlich von der Überzeugung durchdrungen sind, ihre eigene Existenz sei letztlich um eine Dimension wirklicher als alles, was sie auf der Seite des Kollektivs umgibt.

Im folgenden möchte ich – gegen den Hauptstrom der nicht-staunenden Politologie und Soziologie anstrebend – eine Verwunderungsübung durchführen, bei der es darum gehen wird, der abgründigen Erstaunlichkeit zeitgenössischer Lebensformen etwas besser gerecht zu werden. Eine Zivilisation wie die unsere, die auf der Integration individualistischer Populationen in riesenhaften politischen Großkörpern beruht, ist eine real existierende Höchstunwahrscheinlichkeit. Man verweist die Existenz von Einhörnern in den Bereich der Fabel, doch das real existierende millionenköpfige Fabeltier »Gesellschaft« nehmen wir wie eine Selbstverständlichkeit hin. Immerhin hat man verstanden, daß die Stabilität dieser großen Gebilde nicht garantiert ist. Von den Gesellschaftern selbst wird die Haltbarkeit ihrer heutigen Lebensformen zunehmend als problematisch empfunden – wäre es anders, würden die Eliten in den sozialen Subsystemen nicht seit einer Weile unentwegt über die Nachhaltigkeit ihres *modus vivendi* diskutieren. Ohne Zweifel stellt das Wort »Nachhaltigkeit« das semantische Zentralsymptom der gegenwärtigen Kulturkrise dar: Es spukt durch die Reden der Verantwortungsträger wie ein neurotischer Tick, der auf ungeklärte Spannungen in unseren Antriebssystemen schließen läßt. Es antwortet auf ein Unbehagen, das unser Dasein in der technischen Zivilisation mit einem zunehmenden Unhaltbarkeitsgefühl unterwandert. Dieses Gefühl ist untrennbar von der Erkenntnis, daß unsere »Gesellschaft« – um den suspekten Begriff nun ohne weitere Hinterfragung zu verwenden – in einen Selbsterhaltungsstreß geraten ist, der von uns ungewöhnliche Leistungen abrufen wird.

Wir haben somit allen Grund, uns auf ein Umdenken im Hinblick auf das reale Fabeltier »Gesellschaft« vorzubereiten. Plausible Gesellschaftstheorie ist nur noch als Theorie unwahrscheinlicher Großkörper zu betreiben oder, wenn man so will, als soziale Physik vernetzter Agenturen. Die Theorie der Großkörper bildet ein Kompositum aus Streßtheorie, Medientheorie, Kredittheorie, Organisationstheorie und Netzwerktheorie. Ich will im aktuellen Zusammenhang besonders auf die überragende Bedeutsamkeit des Streß-Konzepts aufmerksam machen. Nach meiner Auffassung sind die politischen Großkörper, die wir Gesellschaften nennen, in erster Linie als streß-integrierte Kraftfelder zu begreifen, genauer als selbst-stressierende, permanent nach vorne stürzende Sorgen-Systeme. Diese haben Bestand nur in dem Maß, wie es ihnen gelingt, durch den Wechsel der Tages- und Jahresthemen hindurch ihren spezifischen Unruhe-Tonus zu halten. Aus dieser Sicht ist eine Nation ein Kollektiv, dem es gelingt, gemeinsam Unruhe zu bewahren. In ihm muß ein stetiger, mehr oder weniger intensiver Streßthemenfluß für die Synchronisierung der Bewußtseine sorgen, um die jeweilige Bevölkerung in einer sich von Tag zu Tag regenerierenden Sorgen- und Erregungsgemeinschaft zu integrieren. Deswegen sind die modernen Informationsmedien für die Kohärenzerzeugung in nationalen und kontinentalen Streß-

Kommunen schlechthin unentbehrlich. Allein sie sind imstande, mit einem unaufhörlich strömenden Angebot an Irritationsthemen die auseinanderdriftenden Kollektive mit Gegenspannungen zu verklammern. Die Funktion der Medien in der streß-integrierten Multi-Milieugesellschaft besteht darin, die Kollektive als solche zu evozieren und zu provozieren, indem sie ihnen täglich und stündlich neue Erregungsvorschläge unterbreiten – Empörungsvorschläge, Beneidungsvorschläge, Überhebungsvorschläge, eine Vielzahl von Angeboten, die sich an die Sentimentalität, die Angstbereitschaft und die Indiskretion der Gesellschafter wenden. Aus diesen treffen die Rezipienten täglich ihre Auswahl. Die Nation ist ein tägliches Plebiszit, doch nicht über die Verfassung, sondern über die Priorität der Sorgen. Indem sie unter den angebotenen Möglichkeiten für synchrone Erregungen wählen, reproduzieren die in Dauernervosität schwingenden Großgruppen den Äther der Gemeinsamkeit, ohne welchen sozialer Zusammenhalt – oder auch nur der Schein davon – in extensiven Flächenstaaten nicht entstehen kann. Gewiß braucht jedes soziale System ein Fundament aus Institutionen, Organisationen und Verkehrsmitteln; es muß für die Produktion und den Tausch von Gütern und Dienstleistungen sorgen. Die Aktualisierung des sozialen Zusammenhangs im Empfinden der Gesellschafter kann jedoch nur durch chronischen symbolisch erzeugten thematischen Streß erfolgen. Je größer das Kollektiv, desto stärker müssen die Streßkräfte sein, die dem Zerfall des unversammelbaren Kollektivs in ein Patchwork aus introvertierten Clans und Enklaven entgegenwirken. Solange ein Kollektiv sich über die Vorstellung, daß es sich abschafft, bis zur Weißglut erregen kann, hat es seinen Vitalitätstest bestanden. Es tut, was gesunde Kollektive am besten können, es regt sich auf, und indem es sich aufregt, beweist es, was es beweisen soll, nämlich daß es unter Streß in sein Optimum kommt. Dabei spielt die Frage, ob das Kollektiv monokulturell geschlossen oder multikulturell zusammengesetzt ist, schon seit geraumer Weile keine nennenswerte Rolle mehr.

2
Lucretias Revolte, Rousseaus Rückzug

Es liegt in der Natur der Sache, daß man beim Nachdenken über die soziale Synthesis durch Gruppenstreß früher oder später auf das Freiheitsproblem stößt. Im folgenden wird uns der Begriff Freiheit zuerst in seiner antiken Bedeutung begegnen, die man auf keinen Fall mit den modernen Auslegungen des Worts verwechseln darf. Ich will zunächst eine Urszene der alteuropäischen politischen Überlieferung in Erinnerung rufen, die uns den ursprünglichen Zusammenhang von Streß und Freiheit in archetypischer Klarheit vor Augen führt. Danach wird eine moderne Kontrastszene angeführt, die den gleichen Zusammenhang in einem ganz anderen Licht präsentiert.

Titus Livius erzählt im ersten Buch von *Ab urbe condita*, wie es kam, daß die Römer eines Tages das Joch der etruskisch-tarquinischen Königsherrschaft abschüttelten und die *res publica* gründeten, die bis heute – zusammen mit gewissen Anleihen bei der antiken griechischen Stadtkultur – das historische Muster solidarischer Bürgergesellschaften liefert.[4] Die Szene spielt um das Jahr 509 vor unserer Zeitrechnung. Eine kleine römisch-etruskische Armee belagert die Stadt Ardea, etwa fünfunddreißig Kilometer südlich von Rom. Eines Abends kommen Offiziere in einem Zelt zusammen und tun, was Männer im Feld nicht lassen können: Sie reden über Frauen, namentlich ihre eigenen, mit angeregtem Seitenblick auf die der anderen. Collantinus tut sich in den Gesprächen hervor, indem er gar nicht genug von der Schönheit und Tugendhaftigkeit seiner Gattin Lucretia schwärmen kann. Die übrigen Offiziere halten es eher mit der etruskischen Urfassung von *La donna è mobile*. Man beschließt, nach Rom aufzubrechen, um sich vom Treiben der Matronen in Abwesenheit ihrer Männer ein Bild zu machen. Tatsächlich trifft man die Ehefrauen bei wenig damenhaften Belustigungen an, indes allein Lucretia im Kreis ihrer Mägde zu Hause sitzt und Flachs spinnt. Der Preis der Tugend geht an sie, doch auch der Preis der Begehrbarkeit. Sextus Tarquinius, ein Sohn des Gewaltherrschers Tarquinius Superbus, faßt auf der Stelle den Beschluß, die Frau in Besitz zu nehmen – ohne Zweifel angestachelt durch die rühmenden Reden des Collantinus und möglicherweise entflammt durch die provozierende Vorstellung, ein nachrangiger Kollege, obschon aus adligem Haus, möge erotisch besser gebettet sein als er selbst, der Sohn der königlichen Familie. Das anziehende Äußere der jungen Frau tut das übrige. Er verschafft sich Zugang zum Haus der Lucretia und zwingt sie zu sexuellen Handlungen mit der Drohung, er werde sie andernfalls töten, einen erstochenen Sklaven neben sie legen und behaupten, er habe die beiden beim Ehebruch überrascht. Nachdem Sextus sich davongemacht hat, ruft Lucretia ihren Mann und ihren Vater herbei, berichtet, was vorgefallen ist, nimmt ihnen einen feierlichen Racheschwur ab und tötet sich selbst mit einem Dolch, um ihre Schande auszulöschen.

Das übrige gehört zum Gründungsmythos derjenigen Lebensform, die wir *res publica* nennen. Die Nachricht von dem Vorfall verbreitet sich wie ein Lauffeuer in der Stadt, eine Empörungswelle ohnegleichen erfaßt die Gemüter, die Römer kommen zusammen, ein pathetischer Konsensus eint die Versammlung, die sich zum ersten Mal als eine freie und bürgerliche begreift. Die verhaßte Königsherrschaft wird gestürzt, die Tyrannen werden vertrieben, nie wieder soll ein Übermütiger an der Spitze des römischen Gemeinwesens stehen. Ich will die Pointe der Geschichte im Kontext

unserer Betrachtung hervorkehren: In diesem Bericht geht es um nichts Geringeres als um die Geburt der republikanischen Freiheit aus der kollektiven Empörung. Diese verwandelt alle Beteiligten in eine offensive Streßgruppe, die sich zu einer politischen Kommune wandelt. Der erste große politische Affekt mit liberaler und republikanischer Tendenz findet sein Thema in der Verneinung einer Schandtat. Als die politische Freiheit europäischen Boden betritt, tut sie dies in einer von Tausenden geteilten Zornaufwallung. (Die Arroganz der Macht manifestiert sich oft nicht nur bei den Gewaltherrschern selbst, sondern auch bei ihren in die Anmaßung hineingeborenen Söhnen – in der Antike nicht anders als heute, ob der verderblich beispielhafte Vater Tarquinius Superbus oder Muammar al-Gaddafi heißt.) Der von dieser Urszene an stabile antimonarchische Affekt in der politischen Psychologie der Römer verwundert nicht – schon die Erwähnung des Worts »König« löst bei den Angehörigen der wackeren patrizischen Republik die heftigsten Aversionen aus. Folglich mußten noch die späteren Caesaren den Titel *rex* vermeiden und ihre Alleinherrschaft hinter der allgegenwärtigen Berufung auf den Senat und das Volk von Rom verbergen. Ein Blick nach Griechenland zeigt, wie sich auch dort das Freiheitsbewußtsein zuerst in einer antityrannischen Front aufstellte. Was die Griechen *eleuthería* nannten – ein Wort, das wir konventionell mit Freiheit übersetzen und hierdurch viele Mißverständnisse evozieren –, meinte zunächst nichts anderes als das Verlangen, in autochthoner (selbstwüchsiger) Weise – den *patrioi nomoi* gemäß, nach den Sitten der Väter – inmitten des eigenen Volks zu leben und sich nicht der despotischen (hausherrlichen) Willkür eines zu groß gewordenen einzelnen unterordnen zu müssen, vor allem nicht persischer Großkönigsherrlichkeit. In diesem Sinn waren die Schlachten von Marathon, Salamis und Plataiai Freiheitskriege.

In freiheitsgeschichtlicher Perspektive gehören die Lucretia-Revolte und die Siege der Griechen gegen die Perser zusammen. Weder im einen noch im anderen Fall sollte man diesen »Freiheitsbewegungen« moderne Implikationen unterlegen. Es geht den Römern sowenig wie den Griechen um Menschenrechte oder Meinungsfreiheit – obschon in dem griechischen Lob der verbalen Freimütigkeit unter Männern, der *parrhesía*, was wörtlich »Alles-Sagen« bedeutet, eine Vorform dessen aufscheint, was man in späteren Zeiten als freie Meinungsäußerung unter den Schutz des Rechts stellen wird. Doch ist der griechische Rede-Mut viel eher ein Aspekt des agonalen Kults und eine Ausdehnung der athletischen Gefechtsbereitschaft auf die Sphäre des Gesprächs über die Wahrheit als ein politisches Recht oder eine zivile Tugend. Das Subjekt der antiken Freiheit ist das Volk, genauer gesagt, der Komplex aus *demos* und *ethos*, der sich zu einer *polis* zusammensetzt. Um den Sachverhalt angemessen zu pointieren, müßte man sagen: Freiheit ist hier nichts anderes als das Recht eines Kollektivs auf ethnische Schließung in sich selbst. Sie bezeichnet das Vorrecht, von nichts anderem gelenkt zu werden als von den Gewohnheiten, Sitten und Institutionen, die die Mitglieder des Kollektivs von Jugend auf geprägt haben. Somit meint Freiheit hier die spontane Einwilligung einer Volksgruppe in die liebgewordene Despotie ihrer Traditionen. Mit dieser Formulierung ist die innere Grenze des antiken bzw. des volkhaften Freiheitsverständnisses bezeichnet. Bedeutet nämlich Freiheit nur die Option für die ungestörte Besessenheit eines Kollektivs durch eigenes Herkommen, ist offenkundig, warum es bei einer solchen Auffassung nicht bleiben kann, sobald einzelne auftreten, die die gebieterische Macht der Sitte, ja die »Sittlichkeit der Sitte«[5] selbst in Frage stellen. Die Völker mögen sich wohl im juristischen Sinn als souverän verstehen, und das tun sie in postimperialer Zeit auf breiter Front, im zivilisationstheoretischen Sinn sind sie souveränitätsunfähig, weil das völkische Element als solches das Verharren in der Borniertheit des Hergebrachten mit sich bringt. Wenn das

reflektierende Individuum auf den Plan tritt, das sich aus dem Bann des kollektiven Herkommens löst und sich selbst unter ein höheres Gesetz stellt – sei es das der Natur, das des von einer heiligen Schrift erleuchteten Glaubens oder das individuelle Gesetz der Suche nach Glück –, gerät Bewegung in die Forschung nach dem Sinn von Freiheit.

Die zweite Urszene in der Entfaltung des europäischen Freiheitsbegriffs, von der ich hier berichten will, spielt über zweitausend Jahre später auf Schweizer Boden, und zwar im Herbst 1765. Durch ihren einzigen Zeugen, der zugleich die Hauptperson im Geschehen darstellt, besitzen wir von ihr eine relativ ausführliche Kenntnis. Längst hatte die Schweiz zu dieser Zeit eine Schlüsselrolle in der Geschichte des erneuerten republikanischen Freiheitsgedankens inne, doch sollte sie, wie gleich zu zeigen ist, eine ebenso bedeutende Rolle in der zu jenem Zeitpunkt an Fahrt aufnehmenden Geschichte der modernen Subjektivität erhalten. Der Held der Geschichte ist niemand anderes als der aus Genf gebürtige Jean-Jacques Rousseau, in jenem Jahr dreiundfünfzig Jahre alt, ein Mann auf der Flucht. Seit seinem vierzigsten Lebensjahr eine europäische Berühmtheit, nachdem er im Jahr 1750 den Preis der Lyoner Akademie gewonnen hatte, war er zu Anfang der sechziger Jahre – nach Veröffentlichung von Erfolgsbüchern wie *Julie oder die Neue Héloïse* (1761) (nahezu einhundert Auflagen bis 1800), dem *Contrat social* (1762) und dem *Émile* (1762) – in den Rang einer Skandalperson aufgestiegen. In heutiger Terminologie würde man sagen: Er hatte die Beförderung vom Star zum Superstar geschafft. Insbesondere hatte das faszinierendste Stück aus dem *Émile*, das »Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars«, das als Manifest einer pantheistischen Herzensreligion gelesen wurde, dem Verfasser die Feindschaft des hohen Klerus von Paris und die des Genfer Establishments eingebracht; es waren Haftbefehle ergangen und Aufenthaltsgenehmigungen widerrufen worden. In der Nacht vom 6. auf den 7. September 1765 bewarf anonymer Pöbel das Wohnhaus Rousseaus in Môtiers im damals preußischen Kanton Neuchâtel mit Steinen – ein Ereignis, das der Autor noch zwölf Jahre später als »Steinigung« (*lapidation*) beschrieb.[6] Erstaunlicherweise kam ihm nie in den Sinn, diese Angriffe durch sein eigenes Auftreten provoziert zu haben, hatte er sich in Môtiers doch im Kostüm eines reisenden Armeniers, mit schlafrockartigem Kaftan und kecker Pelzmütze, präsentiert. Das erinnert an andere Medienstars des letzten Jahrhunderts und auch der Gegenwart, denen jede Verkleidung recht ist, um ihre Andersheit hervorzukehren. Man kann wohl resümierend sagen, Rousseau hat die Gesetze moderner Prominenz nie begriffen. Ein Ehrenplatz in der Geschichte der beginnenden Massenkultur kommt ihm dennoch zu. Er war nicht der erste Weltberühmte, der seine Laufbahn in Verbitterung beschloß. Ein noch größerer Ehrenplatz gebührt ihm in der Geschichte der Psychologie: Er war der Kronzeuge der Erkenntnis, daß es Paranoiker gibt, die wirklich verfolgt werden.

In seiner bedrängten Lage faßte Rousseau den Entschluß, sich gemeinsam mit seiner ihm unentbehrlichen, ihn tyrannisch bewundernden Lebensgefährtin Marie-Thérèse Le Vasseur auf eine fast menschenleere Insel inmitten des Bieler Sees zurückzuziehen. Fleißige Biographen haben die Daten seines Aufenthalts auf der Île St. Pierre vom 12. September bis zum 25. Oktober 1765 präzise ermittelt – die Insel wurde schon bald zu einem Wallfahrtsort der Rousseau-Verehrung. Diese Tage sind ideengeschichtlich von hoher Bedeutung, weil sich an ihnen so etwas wie der Urknall der modernen Subjektivitätspoesie ereignete, die unmittelbar in Freiheitsphilosophie überging – sofern man dem Bericht des Autors in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* von 1776/77 Glauben schenken darf. Den Ausdruck Urknall muß ich allerdings sofort zurücknehmen, da es sich in Wahrheit nicht um ein explosives, sondern um ein fast unmerkliches

Geschehen von eher implosivem oder kontemplativem Charakter handelte. Rousseau hat die Szene in dem legendären *Fünften Spaziergang* der *Träumereien* anschaulich wiedergegeben. An manchen sonnigen Herbsttagen war der verfolgte Autor, inzwischen zur Ruhe gekommen und vom Charme der stillen Insel bezaubert, mit einem Ruderboot auf den See hinausgefahren. Irgendwo weit draußen ließ er die Ruder sinken und legte sich rücklings auf den Boden des Boots, um sich seiner liebsten Beschäftigung hinzugeben. Er überließ sich einem inneren Driften, das der Autor mit dem Wort *rêverie*, Träumerei, umschrieb. Man könnte dieses seelische Fließen, das an keinem Thema haftet, auch als ungegenständliche Meditation bezeichnen – im europäischen, nicht im fernöstlichen Sinn des Ausdrucks. Rousseau sagt selbst, mitunter habe er sich stundenlang treiben lassen, dabei sei er in Träumereien versunken, die keinen eigentlichen Gegenstand hatten und ihm doch hundertmal süßer waren als alles, was man gemeinhin die Freuden des Lebens nennt.[7] Des öfteren näherte er sich dem Punkt, an dem er bereit war zu sagen: »Ich wollte, dieser Augenblick währte für immer.« In seinem absichtslosen Driften entdeckte er die reine psychische Dauer, in der die gewöhnliche ablaufende Zeit mit ihren Erinnerungen und Vorwegnahmen verschwindet, um einer strömenden Sukzession von Jetzt-Momenten Platz zu machen, die durch keinen Mangel korrumpiert und durch keine Vorstellung von Abwesendem gestört werden.

Es lohnt sich, dem Autor das Wort zu geben, um von ihm zu hören, wie er seine Selbstentdeckung auf der Schwelle zwischen Selbstverlust und Selbstinbesitznahme kommentiert. Es gelingen ihm hierbei kühne Verallgemeinerungen, die für die Geschichte der modernen Subjektivität und *eo ipso* die der modernen Freiheitstendenzen bedeutsam werden sollten.

> »Was eigentlich genießen wir in solcher Lage? Nichts, was dem eigenen Selbst äußerlich wäre, nichts außer sich selbst und die eigene Existenz. Solange dieser Zustand anhält, genügt man sich selbst wie Gott. Das Existenzgefühl als solches, von allen anderen Affekten entkleidet, ist durch sich selbst ein wertvolles Empfinden von Frieden und Zufriedenheit, und bereits dies allein würde genügen, diese Existenz demjenigen lieb und teuer zu machen, dem es gelänge, die sinnlichen und irdischen Eindrücke fernzuhalten, die uns sonst unablässig von ihr abziehen.«[8]

Der heutige Leser hat wahrscheinlich Mühe, die stille Sensation nachzuvollziehen, die sich in diesen Zeilen manifestiert. Den Zeitgenossen blieb sie nicht verborgen. Sie vermitteln nicht weniger als das Debüt eines Begriffs von Existenz, in dem das moderne Individuum auf die Bühne tritt. Dieses Individuum stellt sich zugleich als ein neues Subjekt der Freiheit vor. An dieser Urszene des Existenz-Denkens ist abzulesen: Die junge Freiheit von 1765 ist noch keine Freiheit für Unternehmer, für Entdecker und Autoren. Ausdrücklich betont der Autor, er habe *in situ* von der Lizenz zur literarischen Aussprache des eigenen Inneren zunächst nichts wissen wollen. (Rousseau beteuert später, er habe auf der Île St. Pierre nicht einmal eigenes Schreibzeug besessen, so daß er, wenn es doch einmal etwas zu notieren gab, die Feder des Inselpächters ausleihen mußte; allzugern habe er das Schreiben über dem träumerischen Bei-sich-Sein vergessen.) Sie ist die Freiheit eines Träumers im Wachzustand. Das diskret Sensationelle von Rousseaus *Fünftem Spaziergang* zeigt sich darin, daß hier vermutlich zum ersten Mal auf europäischem Boden eine Freiheitserfahrung zum Ausdruck kommt, bei der das Subjekt der Freiheit sich ausschließlich auf seine gespürte Existenz beruft, jenseits aller Leistungen und Verpflichtungen, auch jenseits möglicher Ansprüche auf Anerkennung durch andere. Der Autor behauptet nicht, er sei Gott nahe gewesen oder in den dritten Himmel entrückt worden. Das erste Wort des Subjekts ist eine Selbstanzeige. In dieser gibt es bekannt, daß es sich in einer Ekstase des Bei-sich-Seins selbst entdeckt hat – und daß es darüber

hinaus nichts zu sagen hat. Indem es das Gefühl der puren Existenz erfährt, glaubt es, einen souveränen Seinstitel erworben zu haben.

Um diese Beobachtungen in bei Hegel entliehene Ausdrücke zu übersetzen, könnte man sagen: Inmitten des weltweit herrschenden unglücklichen Bewußtseins (das Stoikern, Buddhisten, Juden, Christen, Muslims, Sozialisten, Entwicklern, Therapeuten und Konsultanten Arbeit gibt) entdeckt Rousseau – obschon episodisch doch exemplarisch – einen zeitgenössischen Zugang zu einem glücklichen Bewußtsein. In diesem Moment nimmt der Begriff Freiheit unwillkürlich eine neue Bedeutung an – eine Bedeutung, die allem widerspricht, was je zuvor mit diesem Begriff verbunden wurde (Freiheit als Recht auf Unbehelligtsein von Willkürherrschaft, als Rechtsgenossenschaft in der *polis*, als individuelle Autarkie, als Kultfreiheit, als Herrenprivileg, als Freiheit des Christenmenschen usw.). Er bezeichnet einen Zustand erlesener Unbrauchbarkeit, in dem der einzelne ganz bei sich ist, und zugleich weitgehend losgelöst von seiner alltäglichen Identität. In der Freiheit der *rêverie* ist der einzelne von der »Gesellschaft« weit abgerückt, doch auch losgelöst von der eigenen, ins soziale Gewebe verstrickten Person. Er läßt beides hinter sich, die Welt der kollektiven Sorgenthemen und sich selbst als Teil von dieser. Frei ist demnach, wem die Eroberung der Sorglosigkeit gelang. Freiheit im aktuellsten Sinn erfährt, wer eine sublime Arbeitslosigkeit in seinem Inneren entdeckt – ohne sich gleich bei einer Vermittlungsagentur zu melden. Wahrhaft frei dürfte sich künftig nur nennen, wem die Zuwendung zu sich selbst in der Weise gelingt, daß die Quelle des Gefühls der Existenz in ihm zu strömen beginnt – nicht im Modus der Langeweile wie bei Heidegger, nicht im Modus des Ekels wie bei Sartre, sondern mit der Klangfarbe einer leisen Euphorie, die eine ungegenständliche Bejahung der Gesamtlage vor jeder artikulierten Zustimmung zu diesem und jenem manifestiert. Das Entscheidende an diesen Entdeckungen ist das Fehlen jedes Bezugs auf Leistungen. Das Subjekt des *Fünften Spaziergangs* ist weder ein Erkenntnissubjekt noch ein Willenssubjekt, noch ein Unternehmenssubjekt, noch ein politisches Subjekt. Es ist nicht einmal ein künstlerisches Subjekt. Es hat nichts zu sagen, es hat keine Meinung, es drückt sich nicht aus, es hat kein Projekt. Es ist weder kreativ noch progressiv, noch gutwillig. Seine neue Freiheit zeigt sich in seiner ekstatischen Unbrauchbarkeit zu allem. Der freie Mensch nach Rousseau macht die Entdeckung, daß er der unnützeste Mensch der Welt ist – und er findet das vollkommen in Ordnung.

3
Streß und Freiheit

Die Erinnerungen an die beiden Urszenen europäischer Freiheitsgeschichte, an die römische und an die helvetische, machen deutlich, auf welche Weise Angehörige westlicher Kulturen die Tatsache erleben, sich stets, aktuell oder potentiell, mit zwei Gestalten von Unfreiheit auseinandersetzen zu müssen. Die erste Form der Unfreiheit erfahren wir als politische Unterdrückung, die zweite als Bedrückung durch die Realität, die man zu Recht oder zu Unrecht die äußere nennt. (Von einer dritten Front der Unfreiheit, die aus der Versklavung der Menschen durch falsche Selbstbilder folgt, braucht im gegebenen Zusammenhang nicht die Rede zu sein.)

Die beiden primären Unterdrückungen lassen sich als Varianten von Streß-Erleben beschreiben. Politische Repression bildet ein Streß-System, das so lange Erfolge vorweist, wie die Unterdrückten sich eher für Streßvermeidung – umgangssprachlich: Gehorsam, Ergebung, Dienstbereitschaft – entscheiden als für Auflehnung und Revolution. In technischer Sprache bedeutet eine antityrannische Revolte eine »maximale Streß-Kooperation«[9] seitens der Beherrschten zur Beseitigung einer unannehmbar gewordenen Belastung durch Herrschaft. Revolutionen brechen aus, wenn Kollektive in kritischen Momenten ihre Streß-Bilanz intuitiv neu berechnen und zu dem Schluß kommen, daß das Dasein in der Haltung unterwürfiger Streß-Vermeidung letztlich teurer kommt als der Auflehnungsstreß. Im äußersten Fall lautet die Rechnung: Besser tot als länger Sklave. Wo solches Bilanzziehen populär wird, ist es mit Herrschaftsduldung und Obrigkeitsgläubigkeit vorbei, momentan oder bleibend. Aus streßtheoretischer Sicht läßt sich erklären, warum die milderen Despotien die dauerhafteren sind – sie nehmen den Untertanen das Motiv, dergleichen Rechnungen anzustellen, indem sie ihnen hinreichend angenehme Kompensationen für das Dasein im Joch der Unterordnung anbieten. Darum konnte Kant sagen, daß eine väterliche Regierung der »größte denkbare Despotismus«[10] sei, und er hatte insofern recht, als im System der wohlwollenden Bevormundung ein Augenblick der Emanzipation niemals vorgesehen ist. Der Ausgang aus der Unmündigkeit hat jedoch seinen spezifischen Preis. Waren Revolutionäre erfolgreich, machen sie regelmäßig die Erfahrung, daß jede Revolution die Forderung nach einer zweiten nach sich zieht, nicht so sehr, weil die Anhänger der alten Zustände die Gegenrevolution betreiben, sondern weil die bei der ersten Revolution unzufrieden Gebliebenen ihrerseits ihre Streßbilanz neu berechnen und zu dem Schluß kommen, sie sei auch in der verbesserten Gesellschaftsordnung zu teuer. Ja, sie spüren den Streß um so stärker, seit sie ihre Belastung am Maßstab gestiegener Erwartungen messen. Es scheint geradezu, als seien alle Entlastungseffekte in modernen Gemeinwesen dazu verurteilt, von erhöhten Sensibilisierungen aufgezehrt zu werden. Das Gesetz der zunehmenden Unzufriedenheit in Demokratien wartet noch auf seine systematische Begründung.

An der anderen Unfreiheitsfront haben es Menschen mit dem Belastungscharakter der Realität als solcher zu tun. Wie diese das Dasein niederdrückt, muß niemandem umständlich vor Augen geführt werden. Gleichwohl hat Lotario di Segni, nachmals Papst Innozenz III., in seinem Traktat *Über das Elend des menschlichen Daseins* (*De humanae conditionis miseria,* 1195) ein wahres Kompendium des belasteten Lebens vorgestellt. Ein Klassiker des Realismus in der frühen Moderne

faßte sich kürzer. Thomas Hobbes resümiert mit fünf fatalen Prädikaten, wie das Leben der Menschen im allgemeinen zu verlaufen pflegt: *solitary*, *poor*, *nasty*, *brutish* and *short*.[11] Der Realitätsdruck auf dem gewöhnlichen Dasein trägt zwar oft die personhaften Züge eines Diktators, er vermittelt sich aber mehr noch durch ein Milieu von anonymen Nöten und Härten, das seinen Angehörigen in der Regel kein Entrinnen gewährt. Wenn der Psalmist des Alten Testaments sagt, selbst ein langes köstliches Leben sei »Mühe und Arbeit gewesen«[12], beruft er sich auf das jedem Sterblichen vertraute Gesetz der existentiellen Schwerkraft. Wenn der Volksmund sagt, »man hat's nicht leicht«, redet er wortkarg, aber deutlich von der gesichtslosen Despotie des Realen. Und wenn Heidegger von der Sorgestruktur des Daseins spricht, transponiert er die alte Volksontologie in ein zeitgenössisches und akademisches Register. Jedoch: Weder der Psalmist noch der Volksmund, noch Heidegger waren willens oder imstande, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß in unserer Weltgegend ein Aufstand gegen die Tyrannei des Realen in Gang gekommen ist, ein Aufstand, den wir unter einer Reihe von mehr oder weniger abgeschliffenen Namen präsentieren: industrielle Revolution, Aufklärung, Modernisierung, Wohlfahrt, Technik, Demokratie. Wer diese Ausdrücke gebraucht, bedenkt in der Regel nicht, daß sie allesamt nur als Teile einer ontologischen Revolution Sinn ergeben. Sie benennen Aspekte der epochalen Auflehnung gegen den erdrückenden Lastcharakter der Realität von einst. Wer modern sein will, arbeitet daran, aus einer bisherigen Realität eine ehemalige Realität zu machen – aus einer schwereren eine leichtere, aus einer unerbittlichen eine verhandelbare. Die ontologische Freiheitsbewegung, die wir die Moderne nennen, gründet in dem fundamentalen Bedürfnis, »sich vollständig dem Joch der Umstände zu entziehen«.[13] Dieses Bedürfnis mag wohl von jeher latent bestanden haben, erst die moderne Welt gab ihm durch Technik und Wohlfahrtskultur wirksame Mittel zu seiner Befriedigung an die Hand: daher die Unerhörtheit des Ereignisses, als die Väter der amerikanischen Aufklärung ein Recht auf das Streben nach Glück in die Verfassung eines neugegründeten politischen Gemeinwesens schrieben. Das Geheimnis der Moderne verbirgt sich in ihrem Vermögen, Menschen jeder Herkunft und jeder Konfession für den größten der Feldzüge anzuwerben, den Feldzug zur progressiven Entlastung vom anonymen Streß der Bedrückung durch das Reale.

An dieser Stelle empfiehlt es sich, noch einmal auf Rousseaus Offenlegung der Subjektivität in der träumerischen Entrückung des Bieler Sees zurückzukommen. Rousseau hatte an den leuchtenden Herbsttagen des Jahres 1765 ein Rückzugsmanöver unternommen, in dessen Verlauf ihm die oben beschriebene Entdeckung widerfuhr. Auf seiner Flucht vor der feindseligen Mitwelt trug ihn der Schwung seiner Ausweichbewegung in einen Zustand subtiler Losgelöstheit. Um diesen Vorgang zu würdigen, sollten wir in Betracht ziehen, daß der Mann, dem dies begegnete, der Träumer im Boot, dem sich das süße Gefühl des Existierens erschloß, kein Gymnasiast war, der darüber nachdenkt, ob er sich umbringen oder groß herauskommen soll. Er war eine Person von über fünfzig Jahren, der öffentlichste Mensch seiner Zeit, der Verfasser des *Contrat social*, der wirkmächtigsten politischen Schrift der letzten Jahrhunderte, derselbe Mann, der kaum drei Jahre zuvor den provozierendsten und scheinbar verständlichsten, in Wahrheit konfusesten Satz der politischen Anthropologie zu Papier gebracht hatte: »Der Mensch ist frei geboren und liegt doch überall in Ketten.« Jetzt war er zu einer Klarheit vorgestoßen, wie nur die tiefe Gelassenheit sie gewährt. Ohne Zweifel war diese ein Lohn der Angst, da die Gemütslage des Autors vom extremen Streß unter äußerer Feindschaftsnot in eine radikale Relaxation umgeschlagen war. Daß Rousseau bald danach in böse Verstimmungen zurückfiel, wie seine paranoiden Ausfälle gegen seinen Wohltäter David Hume zeigten, tut hier nichts zur Sache. Er war, nachdem er für einen glücklichen

Moment aufgehört hatte, Rousseau zu sein, wieder ganz Rousseau geworden, der elende, der beleidigte, der gehetzte. Obwohl der Bieler See nicht an die Höhenlage von Nietzsches Silvaplanersee heranreicht, an dessen Ufer hundert Jahre später die Idee zum Zarathustra erschien, situieren sich auch Rousseaus beste Intuitionen einige tausend Fuß jenseits von Mensch und Zeit. Das äußerste Ziel dessen, was die Amerikaner in der *Declaration of Independence* als *pursuit of happiness* benannten, war temporär auf Schweizer Boden bereits verwirklicht. Aus diesem Hinweis ist abzulesen, warum die Schweiz sich das Mißtrauen der übrigen Welt redlich verdient hat: An den Ufern ihrer Seen wurden Freiheitserfahrungen auf den Begriff gebracht, subversiv genug, um die nächsten tausend Jahre mit Provokationen zu versorgen.

Was Rousseau angeht, so darf man feststellen, daß er auf seine Weise den Endpunkt jeder möglichen Revolte gegen die Tyrannei des Realen erreicht hatte. Mit der wie auch immer flüchtigen, doch zeitweilig vollkommenen Entlastung von Sorge, Streß und Wirklichkeit tritt subversiv und unwiderstehlich die reine Subjektivität ans Licht. In der Urszene des Subjekts offenbarte sich dieses als exemplarischer Taugenichts, weltfremd und unverwendbar – mehr glückliches Tier als Übermensch, mehr Träumer als Charakter, mehr Auswanderer als Weltverbesserer, mehr Urlauber als Unternehmer. Die in der Flucht vor dem verfolgerischen Realen freigesetzte Subjektivität – das reine Gefühl der Existenz fern von allen Themen – erreichte für dieses eine Mal den Pol der völligen Streßfreiheit. Wo kein gebieterisches Thema ist, ist keine Sorge, wo keine Sorge ist, keine Realität.

Wenn aber die neue Freiheit so weit geht, das Gewicht des Objektiven insgesamt abzuwerfen, wird die Reaktion der Wirklichkeit nicht lange auf sich warten lassen. Der Begriff Wirklichkeit als solcher gewinnt von nun an einen reaktiven Klang, wenn nicht gar einen restaurativen Beigeschmack. Was Wirklichkeit ist, wissen die Modernen erst, nachdem der Versuch, ihr Gewicht abzuwerfen, für eine begrenzte Zeit geglückt war. Wirklichkeit heißt jetzt die Objektivität, die sich nach dem erfolgreichen Rückzug in die reine Subjektivität zurückmeldet. Als Realität wird empfunden, was nach ihrem temporären Vergessen wieder da ist und seine Ansprüche geltend macht. In der Netzwelt würde man Benutzern den Hinweis geben, sie sollten ab jetzt besser das Programm Realität 2.0 verwenden.

Seit erwiesen ist, daß Realität vergessen werden kann, braucht sie Anwälte, die für ihre Wiederkehr plädieren. Tatsächlich ist die Ideen- und Mentalitätsgeschichte Europas seit zweihundertfünfzig Jahren im wesentlichen ein Kampf gegen die Folgen von Rousseaus Entdeckung. Sie ist das endlose Gefecht des Realismus gegen das, was man seither zumeist verächtlich oder warnend Romantik nennt. In diesem Streit haben vor allem die Realitätsanwälte das Wort. Sie sprechen sich in ihren Plädoyers dafür aus, den Augenblicken der Loslösung bei den einzelnen keine Bedeutung zuzumessen und das Gespenst der Freiheit aus der guten Gesellschaft zu verbannen – letztere meint von jetzt an den Club der Realisten.

Um es in einem dramatischen Bild auszudrücken: Das Subjekt des *Fünften Spaziergangs* gleicht einem Kernreaktor, der plötzlich reine anarchische Subjektivität in die Umwelt abstrahlt. Im Unterschied zur physikalischen Radioaktivität, für die wir kein Sensorium besitzen, wird die Radioaktivität des Subjekts von seinesgleichen sofort gespürt. Die Träumerei des einen provoziert die Träumerei des anderen. Die manifeste Freiheit des einen spricht unwillkürlich das Freiheitspotential des anderen an – vor allem, wenn die Attraktivität des Zustands in literarischen Medien wirkungsvoll illustriert wird. Sobald bei einem exemplarischen einzelnen die völlige Streßauflösung eingetreten ist, wird dank deren infektiöser Bekundung durch Literatur bei vielen

anderen die Frage evoziert, wie es in ihrem Fall mit der Auflösung steht. Modernität strebt immer letzten Lockerungen zu. Das ist der Grund, warum das Lesen von moderner Literatur nicht harmlos sein kann. Wo sie ihren Einfluß ungehindert entfaltet, wird eine Kettenreaktion ausgelöst, die mit der Zeit die gesamte Gesellschaft verstrahlen könnte, sofern nicht rechtzeitig subjektivitätsdämpfende Maßnahmen ergriffen werden. Dies können nach Lage der Dinge nur freiheitsdämpfende und streßsichernde Maßnahmen sein. Wir verstehen, warum das Drama nur in dieser Folge ablaufen kann. Wenn das primäre Subjekt der neuen Freiheit das vom Sozialstreß entbundene, mittelpunktlos in sich dahindriftende, von allen Meinungen emanzipierte, bis in die Tiefe seiner selbst sorglose *rêverie*-Subjekt ist, liegt auf der Hand, wieso die massenhafte Freisetzung von Subjektivität dieser Art auf eine Katastrophe des Sozialen hinauslaufen könnte. Sie bedroht die soziale Synthesis mit der individualistischen Kettenreaktion, an deren Ende die Massenflucht der sorglosen einzelnen aus dem Belastungskollektiv stünde. Diese würde die soziogenen Streßfelder zersetzen, die, wie gezeigt, den Zusammenhang zwischen den Gesellschaftern ausmachen. Tatsächlich ist der psychopolitische Großkörper, den wir Gesellschaft nennen, nichts anderes als eine von medial induzierten Streß-Themen in Schwingung versetzte Sorgengemeinschaft.

Ich möchte an dieser Stelle auf meine Bemerkungen über das fehlende Staunen in den Sozialwissenschaften zurückkommen. Es müßte im Gang der Überlegungen deutlich geworden sein, warum in Wahrheit nichts erstaunlicher ist als das reale Vorkommen von individualistischen Massengesellschaften des okzidentalen Typs, wie wir sie heute vor Augen haben. Sie sind erstaunlich, weil sie inzwischen unzählige Individuen mit Subjektivitätserfahrung beherbergen – fast könnte man sagen: mit Auflösungserfahrung, mit Asozialitätserfahrung, mit der Erfahrung von glücklicher Unbrauchbarkeit. Nicht alle Gesellschafter weisen naturgemäß denselben Grad an subjektiver Verstrahlung auf. Noch dürfte eine knappe Mehrheit nur schwach in Mitleidenschaft gezogen sein, weswegen ihre gefährdeten Momente kaum über sorglose Urlaubstage und alkoholinduzierte Abdunkelungen des Realen hinausgehen. Auf der anderen Seite gibt es bedeutende Gruppen mit hohen Verstrahlungswerten, namentlich bei Künstlern, die als Avantgarden der Nutzlosigkeit auftreten, aber auch bei Angehörigen therapeutischer Berufe, bei Anbietern von Entspannungstechniken und meditativen Rückzügen sowie bei den Vertretern neuer komfortabler Religionen, vor allem aber in den Jugendszenen, die sich im Lauf des 20. Jahrhunderts immer offensiver etabliert haben. Sie haben es längst fertiggebracht, die altmodische *rêverie* in eine veritable Kultur ausgekoppelter Zustände fortzubilden – dort stehen Wörter wie flippen, gammeln, herumhängen, driften, relaxen, neuerdings auch hartzen, prokrastinieren und chillen als Chiffren für eine vielfältig nuancierte tätige Untätigkeit am Rand der etablierten Wirklichkeitszonen. In all diesen Bereichen sind im 20. Jahrhundert zahllose Individuen herangewachsen, die mit Realitätsauflösung durch Entspannung und Gesellschaftsauflösung durch Streßfreiheit bedenklich umfangreiche Erfahrungen erworben haben. Zum äußersten staunenswert ist die Existenz von Gesellschaften, denen es gelingt, die zahllosen Fremden zu integrieren, die wir selber sind, nachdem wir von der subjektiven Verstrahlung erfaßt wurden. Man darf sich in Integrationsfragen von Soziologen nichts vormachen lassen: Im Individualismus ist jeder einzelne eine Parallelgesellschaft. Wir alle haben einen Migrationshintergrund, sofern wir einmal ganz weit weg waren und jetzt wieder auf dem Posten sind.

4
Die Reaktion des Realen

Es ist seit einigen Jahrzehnten zur intellektuellen Mode geworden, alle möglichen Größen in unserer gemeinsam bewohnten Welt als Konstrukte zu bezeichnen, um ihnen den Schein von Naturhaftigkeit und Selbstevidenz zu nehmen. Dabei wird stets »die Gesellschaft« als der allgemeine Konstrukteur vorgestellt. So spricht man schon mit der größten Selbstverständlichkeit von der sozialen Konstruktion der Bedürfnisse, von der sozialen Konstruktion der Kindheit, von der sozialen Konstruktion der Sexualität, von der sozialen Konstruktion der Weiblichkeit, ja sogar von der sozialen Konstruktion der Wechseljahre. Naturgemäß macht diese Denkweise vor philosophischen oder metaphysischen Begriffen nicht halt: Es konnte nicht ausbleiben, daß man auch die soziale Konstruktion der Natur und die soziale Konstruktion der Wirklichkeit in den Blick nahm. Dem Anschein nach standen all diese Diskurse im Dienst einer wachsenden Aufmerksamkeit für die Leistungen der Subjektivität. In der modernen Reflexionskultur wollte man das tätige Subjekt mit einem Mal in alle Angelegenheiten verwickelt sehen, die man in früheren Zeiten ganz der »Natur« oder dem »objektiven Sein« anheimgestellt hatte. Bekanntlich war die vormoderne Anthropologie durchdrungen von der noch unantastbaren Überzeugung, der Mensch sei mit all seinem Dichten und Trachten letztlich schwach, marginal und nichtig – weswegen er stets die Bergung durch ein übermenschliches Prinzip, sei es Gott oder den Kosmos, nötig habe.

Ich will im folgenden andeuten, warum der Rede von der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung zukommt, als die Benutzer des konstruktivistischen Jargons intendieren. Tatsächlich ist die Wirklichkeit in der Moderne ein Konstrukt, aber gerade nicht ein Konstrukt des Subjekts, sondern ein Konstrukt von Verteidigern der Objektivität, das keinem anderen Zweck dient als dem, die Evasion des Subjekts aus der gemeinsamen Streß-Wirklichkeit zu verhindern. Dies zeigt sich bereits im Umfeld der Urszene auf dem Bieler See ganz deutlich: Schon die Steinwerfer von Môtiers sind Agenten der antisubjektiven Reaktion, die im exzentrischen Auftreten Rousseaus im Armenierkostüm eine zersetzende Willkür inmitten ihrer stehenden und ständischen Verhältnisse gewittert hatten. Doch da man die einmal in Gang gekommene Strahlung der Subjektivität nicht mit Steinwürfen aus der Welt schaffen konnte, waren andere Mittel vonnöten, um die Gefahr abzuwenden, die von der göttlichen Nichtsnutzigkeit des in sich versunkenen *rêverie*-Subjekts ausging. Diese Mittel konnten nur von denkenden Subjektkontrolleuren bereitgestellt werden. Sie rekrutierten sich zunächst aus der deutschen Philosophie der nach-rousseauschen Generation um 1800. Ihre Protagonisten hatten intuitiv sofort begriffen, daß das neue Subjekt schlechterdings nicht gesellschaftsfähig war. Geistesgegenwärtig erkannten sie ihre Aufgabe darin, es nach den Regeln der Kunst zu resozialisieren. Dies konnte nur in der Weise geschehen, daß man dem losgelösten Wachtraumsubjekt gegen dessen eigene Tendenz nun doch eine Rolle in der Leistungswelt auf den Leib schrieb. Immanuel Kant – der in Rousseau einen zweiten Newton sah – gelang dies zuerst, indem er mit der Transzendentalphilosophie die Wendung zum Subjekt vollzog, doch eben nur, um das Subjekt für das gesamte Aufgabenfeld der erkennenden und urteilenden Tätigkeiten heranzuziehen. Von diesem Moment an war es um dessen glückliche Arbeitslosigkeit geschehen. Kant hatte den

Träumer aus dem Boot geholt und ihn für den Staatsdienst angeworben. Hier erst wandelt sich das Subjekt vom Untertan zum Herrn, vom Liegenden zum Zugrundeliegenden. Fichte ging über Kant hinaus, indem er dem Subjekt die unbewußte Produktion aller Objektivität übertrug – womit es aus dem absolut Arbeitslosen zum integralen Wirklichkeitserzeuger wurde. Hegel schließlich machte auf seine Weise aus dem Subjekt einen Arbeiter im Weinberg des Geistes, indem er ihm die Last der Bildung zumutete – Bildung erwerben heißt bei ihm, den Dünkel der haltlosen Träumereien für sachliche Einsichten und Pflichten opfern. Auf dieser Linie fuhr die Hegelsche Rechte fort bis hin zu den Institutionalisten und Kompensationstheoretikern des 20. Jahrhunderts. Die Hegelsche Linke, mit Karl Marx an der Spitze, setzte diesen Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen die Krone auf, indem sie den Fichteschen Weltproduzenten, das absolute Ich, in die arbeitende Gesellschaft übersetzte und diese als ganze mit dem Organ der wahren Subjektivität gleichstellte.

Mit den subtilen Unterwerfungen der streßfreien Subjektivität unter idealistische und pragmatische Beschäftigungsprogramme war die Reaktion gegen den Skandal der Subjektfreisetzung nicht abgeschlossen. Schon in der folgenden Generation traten robustere Geister auf, die mit dem Subjekt kurzen Prozeß machen wollten, indem sie es zu einem Phantom, zu einer Nicht-Entität, einer Metapher, ja sogar zu einer bloßen Redensart erklärten – zu einem psychisch-neuronalen Niederschlag des Personalpronomens der ersten Person, dem keinerlei Substanz zukomme. Dem Arbeitslager der Gesellschaft sollte künftig niemand mehr entrinnen. So dozierte der Gründer des Positivismus, August Comte, um 1850: »Niemand besitzt ein Recht außer dem, immer seine Pflicht zu tun.« Zur selben Zeit schrieb der wackere Materialist Carl Vogt, die Gedanken stünden zum Gehirn in derselben Relation wie der Urin zu den Nieren. Daraus durfte man folgern, ein Mensch, der seiner Existenz gewahr wird und diese in schwebende Gedanken faßt, verrichte in Wahrheit nur seine Notdurft nach innen – eine Tätigkeit, gegen die auch ein strenger Arbeitgeber nichts einwenden muß, sofern sie nicht zu lange ausgedehnt wird. Noch singen die deutschen Liberalen zu jener Zeit: Die Gedanken sind frei, keiner kann sie erraten. Nein, sagen die Naturalisten, die Gedanken sind unfrei, und man braucht sie nicht zu erraten, wenn man die Zeitung kennt, aus der sie in den eigenen Kopf gekommen sind.

Es ist hier nicht der Ort, die ganze Geschichte der Disziplinierung, der Wiederbeschäftigung, der Zwangsvergesellschaftung und schließlich der Verleumdung, der Leugnung und Nichtigung des Subjekts in der Kulturentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts auszubreiten. Sie ergäbe den Roman der Moderne, die sich vor ihrer wichtigsten Entdeckung fürchtet. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, wonach die Inquisition gegen das entlastete Subjekt in den letzten Jahrzehnten in ein finales Stadium eingetreten zu sein scheint. Jetzt nämlich sind die Neurowissenschaften auf den Plan getreten, deren Vorsprecher uns, mit farbigen Enzephalogrammen an der Hand, beweisen, daß wir allesamt nichts anderes sind als Epiphänomene von neuronalen Prozessen, Produkte einer Überinterpretation von Gehirnzuständen und Parasiten auf der Benutzeroberfläche von Neocortices. Wir wären aus dieser Sicht notwendig von der Evolution gefoppte Besucher eines Nerventheaters, die nicht anders können, als auf die Phantome auf dem Bildschirm der Innerlichkeit hereinzufallen.

Aus der hier entwickelten Sicht kommt allen Reaktionen auf die Entdeckung der Subjektivität nur scheinbar ein philosophischer Sinn zu. Mir scheint vielmehr, sie dienen in erster Linie dazu, die Wirklichkeit bzw. die Sphäre der Objektivität gegen ihre Außerkraftsetzung in der subjektiven Sorglosigkeit in Schutz zu nehmen. Man mußte wohl oder übel die Bedrohung des sozialen Zusammenhangs durch die streßfreie Ekstase des Subjekts zur Kenntnis nehmen und mit

geeigneten Maßnahmen zur Wiederaufladung des sozialen Streßfelds sorgen. Dies konnte nur in der Weise geschehen, daß die Kontrolleure sich etwas einfallen ließen, um die Subjektivität mit der Objektivität neu zu vermitteln. Man wollte einen Weg finden, die Realität als Streßquelle in das entspannte Subjekt zu re-implantieren. Hierzu war es nötig, dem Subjekt die Natur seiner Freiheit anders zu erklären. Es galt, ihm irgendwie zu verdeutlichen, daß Freiheit das Gegenteil von Sorglosigkeit ist. Freiheit, sagt Hegel listig, ist Einsicht in die Notwendigkeit. Der Mann im Boot erwidert, ohne den Kopf zu heben: Erzähl das einem Dümmeren.

Und doch mußte man das abgedriftete Subjekt wieder an die Sphäre der objektiven Sorgen und der kollektiven Themen heranführen. Es sollte den Realisten irgendwie gelingen, ihm einen zumutbaren Rückweg in die Welt der Streß-Affären zu ebnen. Also unterlegte man dem zurückgezogenen Subjekt einen eigenen Zugang zur Sphäre der objektiven Anstrengungen, indem man ihm eine spontane Neigung zur Expansion ins Offene, zur Arbeitsleistung, zum Streben nach dem Lustobjekt, zur Eroberung von Reichtümern, zum Unternehmertum, zur Aussprache seiner Meinungen, zum Kampf um Anerkennung usw. zuschrieb – man könnte auch sagen, indem man ihm einen eigenen Willen zum Streß und zum Ringen mit dem Äußeren in die Wiege bzw. ins Boot legte. Das ist der Sinn des Expressionismus, der die moderne Anthropologie durchzieht. Indem man den Menschen als Ausdruckswesen denkt, koppelt man ihn von innen her an die gemeinsame Konstruktion des Realen zurück.

Hier rühren wir an die Quelle der so suggestiven wie wertlosen Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit. In Abituraufsätzen und Adventspredigten stellt man diese auch gern als »Freiheit von« und »Freiheit zu« gegeneinander. Es hätte in diesem Punkt genügt, sich bei Rousseau zu erkundigen. Dieser hätte über die positive Freiheit nur den Kopf geschüttelt. Hatte er nicht statuiert: Die Freiheit des Menschen liegt nicht darin, daß er tun kann, was er will, sondern darin, daß er nicht tun muß, was er nicht will? Hatte er nicht seine wertvollste Einsicht einem Moment zu verdanken, in dem er von der großen Galeere der Wirklichkeit herabgestiegen war, von jener der »Selbstverwirklichung« inbegriffen? Im Augenblick der Loslösung hatte er nicht umsonst ein kleines Boot gewählt, das auf der Flut ohne Tendenz und Ruder driftete. In dem war kein Platz für von innen her ansetzende Stressoren wie Wille, Trieb, Unternehmungsgeist, Streben nach Auszeichnung oder Anerkennung und dergleichen mehr.

Die Einsicht in die Negativität der Freiheit, wie sie aus der Übersetzung der Freiheitstheorie in die Sprache der Streßtheorie hervorgeht, ist in der zeitgenössischen Kultur verdunkelt worden, seit die Positiven und Realistischen das Kommando übernommen haben. Doch fehlt es auch in jüngerer Zeit nicht ganz an Stimmen, die der Freiheit als Absage an die Zwangsbelastung das Wort reden, insbesondere nachdem der Einfluß der indischen und fernöstlichen Weisheitstraditionen sich im Westen verbreitet. Unter den Autoren, die das Sujet auf westlichen Grundlagen vorangebracht haben, ist nach Schopenhauer und neben dem frühen Sartre vor allem Samuel Beckett zu nennen. Man könnte dessen gesamtes Werk als einen Essay über die Geburt der Freiheit aus dem Streik gegen die Zumutung des Realen lesen. Das gilt vor allem für das fast unbekannt gebliebene früheste Theaterstück Becketts aus dem Jahr 1947, das bezeichnenderweise den Titel *Eleutheria* trägt. Da ist es wieder, das griechische Wort für Freiheit, von dem wir oben gesehen haben, daß es die rein defensive Bedeutung eines Rechts aufs Unbehelligtbleiben durch Tyranneien besaß, gleich, ob sie einheimischen oder persischen Ursprungs wären. Beckett übertrug diesen Ausdruck sorglos in die moderne Welt, indem er aus dem antityrannischen Grundsatz des griechischen Polis-Lebens

ein existentialistisches Prinzip machte. In diesem Fall darf man von einem produktiven Mißverständnis sprechen.

Der Held oder Antiheld seines Stücks ist ein junger Mann, ironischerweise mit dem Namen Victor, der Sieger – ein entfernter Verwandter von Melvilles Bartleby, dem Schreiber, von Gontscharows Oblomow sowie von Xavier de Maistre, der im Jahr 1790 in 42 Tagen durch sein Zimmer gereist war. Über Victor erfahren wir aus den Gesprächen der übrigen Personen, daß er sich seit zwei Jahren in sein Zimmer zurückgezogen und jeden Verkehr mit der Familie und seiner Verlobten eingestellt habe, um von der sonstigen Außenwelt zu schweigen. Victor ist ein Freiheitskämpfer der seltsamen Art, der sich um Loslösung von der Wirklichkeit als solcher bemüht. An der entscheidenden Stelle des Stücks legt er eine existentielle Konfession ab, in der wir ohne Mühe ein fernes Echo der Szene auf dem Bieler See vernehmen, in ein dunkleres Register transponiert:

> »Es ist schnell gesagt. Ich wollte immer frei sein. Ich weiß nicht, warum. Ich weiß auch nicht, was das heißt, frei sein. Sie können mir alle Fingernägel ausreißen, ich könnte es Ihnen nicht sagen. Aber ganz ohne Wörter weiß ich, was es ist. Ich habe es immer ersehnt. Ich ersehne es immer noch. Ich ersehne nur das. Zuerst war ich Gefangener der andern. Darauf habe ich mich von ihnen getrennt. Dann war ich mein eigener Gefangener. Das war noch schlimmer. Darauf habe ich mich von mir getrennt. […]
> Ich habe Ihnen nichts mehr zu sagen.«[14]

Als dann der Zuschauer im Stück Victor fragt: »Und einfach sterben, das gibt Ihnen nichts?«, erwidert dieser: »Wenn ich tot wäre, dann würde ich nicht erfahren, daß ich tot bin. Das ist das einzige, was ich gegen den Tod habe. Ich will meinen Tod genießen. Das ist die Freiheit: sich tot sehen.«[15] Dann aber fährt er fort: »Ich verzichte darauf, frei zu sein. Man kann nicht frei sein. Ich habe mich getäuscht. Ich kann dieses Leben nicht mehr führen. […] Man kann sich nicht tot sehen.«[16] Daraufhin der Zuschauer, triumphierend:

> »Sie können nicht mehr so weitermachen.
> Victor: Nein, das kann ich nicht mehr.
> Zuschauer: Das geht über Ihre Kräfte.
> Victor: Ja.
> Zuschauer. Also seien Sie logisch. Es ist entweder das Leben, mit allem, was es an … an … Unterwerfung beinhaltet, oder aber … der große Aufbruch, der echte, um ein Bild zu benutzen, das Ihnen lieb ist. Nicht wahr? […] Entweder er kann zu seiner Familie zurück, […] das Erbe einstreichen, seine Verlobte beglücken, eine Zeitschrift gründen, eine Kirche, ein Heim, einen Filmclub, was weiß ich? Tot oder lebendig gehört er uns, er ist wieder einer der Unsern. Das ist alles, was zu beweisen war. Im Grunde gibt es nur uns.«[17]

Dagegen wendet Victor etwas später ein:

> »Ich habe es mir anders überlegt. […] Ich werde nie frei sein. […] Aber ich werde ununterbrochen spüren, wie ich es werde […] Ich werde Ihnen sagen, womit ich mein Leben zubringen werde: damit, meine Ketten gegeneinanderzureiben. Von morgens bis abends und von abends bis morgens. Dieses kleine unnütze Geräusch wird mein Leben sein. Ich sage nicht: meine Freude. Meine Freude lasse ich Ihnen. Meine Ruhe. Meinen Limbus. […] Und Sie kommen mir mit Liebe, mit Vernunft, mit Tod! […] Nein, gehen Sie doch, gehen Sie!«[18]

Die letzte Regieanweisung Becketts schreibt vor, daß sich Victor auf sein Bett setzt und konzentriert das Publikum, das Orchester, die Balkone rechts und links betrachtet. »Dann legt er

sich hin, den mageren Rücken der Menschheit zugewandt.«[19] Nun hat der Mann im Bett den Mann im Boot eingeholt. Wir verstehen, wie Bett und Boot die gleiche Funktion wahrnehmen. Der Mensch, der liegt, ist der Freiheit näher.

5
Von der Quelle der engagierten Freiheit

Was folgt aus diesen Erinnerungen an die Quelle der modernen Freiheit in der Herauslösung des Subjekts aus der Sphäre der gemeinsamen oder objektiven Sorgen? Eine Konsequenz scheint unmittelbar gewiß: Wir können die moderne Freiheitserfahrung, wie sie im *Fünften Spaziergang* beschrieben und wie sie von Beckett in *Eleutheria* negativistisch vertieft wurde, nicht mehr aus der Welt schaffen. Ebensowenig können wir auf dem Standpunkt des unbedingten Urlaubs und des Streiks gegen die Objektivität stehenbleiben. Vor allem aber ist es für uns unmöglich, Rousseaus eigene Auflösung der Disharmonie zwischen der subjektiven *rêverie* und den Ansprüchen des öffentlichen Lebens zu wiederholen. Bekanntlich hatte der unheimliche Schweizer den Vorschlag gemacht, die Freiheit des einzelnen in einem homogenen Kollektivwillen aufzuheben. Auf diesem Weg wurde die reale individuelle Freiheit zugunsten einer fiktiven Freiheit in der Gruppensubjektivität einkassiert. Für heutige Beobachter steht außer Zweifel, daß Rousseaus überstürzt formuliertes Konzept der *volonté générale* die logische Keimzelle der sozialistischen Faschismen war, die sich im 20. Jahrhundert mit ihren nationalistischen Rivalen duellierten. Immerhin hatte Rousseau seine fatale Idee in der Schrift über den *Gesellschaftsvertrag* von 1762 formuliert, bevor ihm im *Fünften Spaziergang* von 1777, ein Jahr vor seinem Tod, die gültige Version des neuen Verständnisses von Subjektivität gelang – was freilich nur beweist: Auch Denker von Rang gewinnen ihre folgenreichsten Einsichten nicht immer in der richtigen Reihenfolge. Rousseau hätte seine Doktrin von der *volonté générale* im Licht der Erfahrung auf dem Bieler See widerrufen müssen. Daß er es unterließ, war ein Verhängnis für die moderne Welt, in der nichts so unwiderstehlich ist wie eine falsche Idee in Köpfen, die nur auf sie gewartet zu haben scheinen.

Was die Idee der *volonté générale* in sich barg, kam wenige Jahre nach Rousseaus Tod im jakobinischen Terror an den Tag. Bis wohin die Raserei des Einheitsgedankens gehen würde, enthüllten die Exzesse der russischen und chinesischen Revolutionen. Auch die Taten der Roten Khmer konnten ihre rousseauistischen Wurzeln nicht verleugnen, sie spiegelten wider, was Pol Pot zwischen 1949 und 1953 in Paris gelernt hatte. Noch in unseren Tagen brachte Gaddafis libyscher Sozialismus Aspekte des Phantasmas zutage, wonach der Wille des Ganzen einmütig sein solle und sich am besten in einem erwählten einzelnen verkörpere, der allen alles sein will.

Was die Offenlegung der Subjektivität für das Verständnis der Freiheit bedeutet, darüber verhandelt die moderne Zivilisation bis heute. Das letzte Wort in dieser Angelegenheit ist nicht gesprochen, und nach dem Gesagten versteht man, warum es unmöglich war, es zu finden. Als der chinesische Premierminister Tschou En-lai in der späteren Mao-Ära einmal von einem Journalisten gefragt wurde, wie er über die Französische Revolution denke, zögerte dieser eine Weile und erklärte dann: Es ist noch zu früh, um darüber etwas zu sagen. Wer etwas über die individualistische Zivilisation unserer Tage sagen sollte, käme wahrscheinlich ebenfalls zu früh. Nicht zu früh ist es, vom Stand des Freiheitsproblems und seiner Bedeutung für die Zukunft der menschlichen Kollektive Rechenschaft zu geben. Es genügt, die aktuelle Weltszene zu betrachten, um zu bemerken, in welchem Ausmaß die beiden primären Unfreiheiten weiter an der Macht sind.

Noch immer hat eine Mehrheit der Menschen auf der Erde die Auflehnung gegen die politische Tyrannei erst vor sich. So gut wie alle Menschen der Gegenwart erleben nach wie vor die Diktatur des Realen, ja, sie erfahren ihre Bedrückung mehr denn je, seit das Reale die Form des globalisierten Verkehrs angenommen und sich zugleich in die Phantome der Finanzspekulation verflüchtigt hat. Man darf behaupten, die Despotie der kollektiven Streßkonstrukte sei heute schärfer ausgeprägt als zu jeder früheren Zeit, weil der Aufstand der Moderne gegen die Bedrückung durch die Objektivität paradoxe Folgelasten nach sich gezogen hat, die man in mancher Hinsicht bedrückender empfindet als die Ausgangsbelastung.

In dieser Situation ist es unumgänglich, sich neu über den Sinn von individueller Freiheit und liberaler Zivilisation zu verständigen. Wäre die reine Subjektivität am Freiheitspol tatsächlich nichts anderes als das Entschweben des einzelnen aus allen Streßfeldern, so wäre sie mit strikter Asozialität identisch. In diesem Fall wäre Liberalismus, um mit Martin Walser zu sprechen, eine Ideologie für Leute, die einander nicht brauchen. Dann wäre die Eindämmung des Asozialen durch das Soziale der letzte Horizont der Politik – und der notwendige Sieg der Unwellness über die Wellness bliebe der letzte Horizont der Ethik.

Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß das freigesetzte Subjekt nie dauerhaft auf dem Standpunkt der Unerreichbarkeit durch das Reale verharrt. Sobald es seine Freiheit entdeckt, entdeckt es zugleich in sich eine nahezu grenzenlose Erreichbarkeit für Anrufe aus dem Realen. Aufgrund seiner Disponibilität, die durch die Loslösung nach innen einen Höchstwert erreicht, gewinnt es von selbst den Weg zurück ins Objektive – falls es nicht wie Rousseau von der Neurose in einem falschen Ich-Konstrukt festgehalten wird. Es steigt aus dem Boot, von einer unvergeßlichen Erfahrung destabilisiert, und stellt sich dem Arbeitsmarkt des Wirklichen zur Verfügung, jenseits von willig und widerwillig. Ich denke, diese Wendung zur Selbstbelastung nach der Entlastung ist das, was Jean-Paul Sartre mit dem Begriff Engagement bezeichnet hat. Ein Engagement ist, was ein arbeitsloser Schauspieler erwartet. Das freie Subjekt erwartet es nicht bloß, es geht darauf zu. Sein Engagement entspringt weder einem Ausdrucksbedürfnis noch einem Trieb, weder einer Neurose noch einem Mangel, es ist eine Konsequenz der Freiheitserfahrung.

Die Quelle von Selbstbelastung vor dem Hintergrund von disponibler Freiheit ist der Stolz, das heißt jene spontane Erhebung über die Gewöhnlichkeit, die die Griechen *thymós* nannten. Sie bezeichneten damit einen inneren Regungsherd, der Menschen motiviert, sich ihrer Mitwelt als Inhaber gebender Tugenden zu offenbaren. Ja, der *thymós*, als liberale Gesinnung des gebenden Lebens, liefert die einzige Erklärung der Freiheit, die von seiten der naturalistischen Reduktion auf exogene Ursachen und neurologische Bedingungen nichts zu fürchten hat. Man hat die Freiheit zumeist an Orten gesucht, wo man sie unmöglich finden kann, im Willen, im Wahlakt oder im Gehirn, und hat ihre Quelle in der noblen Gesinnung, im Auftrieb, in der Großzügigkeit übergangen. In Wahrheit ist Freiheit nur ein anderes Wort für Vornehmheit, das heißt für die Gesinnung, die sich unter allen Umständen am Besseren, am Schwierigeren orientiert, eben weil sie frei genug ist für das weniger Wahrscheinliche, das weniger Vulgäre, das weniger Allzumenschliche. In diesem Sinn ist Freiheit Verfügbarkeit für das Unwahrscheinliche. Ihrer wesentlichen Negativität bleibt die Freiheit auch in der Wendung zum praktischen Handeln treu, weil sie, was immer auch sie tut, die Absage an die Tyrannei des Wahrscheinlichsten ausspricht. Wer aus Freiheit handelt, revoltiert gegen die Gemeinheit, die man nicht weiter mit ansehen kann. Diese Freiheit ist das Gegenteil von allem, was die im Sinn haben, die sie als Lizenz zum Sichgehenlassen ins Übliche, allzu Übliche verstehen.

Sollte es je zu einer intellektuellen Regeneration des politischen Liberalismus kommen, sie müßte von der Erkenntnis ausgehen, daß Menschen nicht nur habenwollende, giergetriebene, süchtige und brauchende Wesen sind, die freie Bahn für ihre Mangelgefühle und ihren Machthunger fordern. Sie tragen ebenso das Potential zu gebenwollendem, großzügigem und souveränem Verhalten in sich. Dieser Hinweis war nie so wichtig wie gegenwärtig. Nie zuvor haben Begriffe wie liberal oder gar neoliberal eine so niederträchtige Konnotation angenommen wie in den letzten Jahren. Noch nie war das liberale Denken, vor allem in unserem Land, so weit vom vornehmen Pol der menschlichen Möglichkeiten entfernt. Noch nie hat man die Freiheit so eng und so fatal mit der Besessenheit von Menschen durch den Gier-Streß in Verbindung gebracht. Aber was beweist das? Nichts anderes, als daß die Sache der Liberalität zu wichtig ist, als daß man sie den Liberalen überlassen dürfte. Diese Einschränkung betrifft nicht nur eine einzelne Partei. Die Sache des Realen und seiner Reform ist zu wichtig, als daß man sie Parteien überlassen könnte. So ist die Sorge um die kulturelle Tradition zu umfassend, als daß man sie bloß Konservativen anvertrauen dürfte. Die Frage nach der Bewahrung der Umwelt ist zu bedeutsam, als daß man sie nur ins Ressort der Grünen überweisen sollte. Die Suche nach sozialem Ausgleich ist zu anspruchsvoll, als daß man Sozialdemokraten und Linken die alleinige Verantwortung dafür übertragen könnte. Doch braucht jedes dieser elementaren Motive eine parteiliche Hauptstimme.

Was die Verteidigung der Freiheit angeht, so ist sie ein Projekt, das nicht ohne Partei und nicht ohne Parteilichkeit auskommt. Wer von der Freiheit etwas erfahren hat, weiß, daß es weiterhin darum geht, die beiden Tyranneien zurückzudrängen: diejenige, die das Gesicht eines Despoten trägt, und die anonyme, die sich als jeweils herrschende Form des Notwendigen aufzwingen möchte. Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß uns die Wirklichkeit zumeist als ein umfassendes Streß-Konstrukt umgibt. Die bekennenden Realisten haben recht, wenn sie auf der Verpflichtung zum Wirklichkeitssinn bestehen. Die wahren Liberalen fügen den Möglichkeitssinn hinzu: Sie erinnern uns daran, daß wir nicht wissen können, was alles noch möglich wird, wenn Menschen Wege finden, sich aus den kollektiv verfertigten Zwangskonstruktionen zu lösen. Ebendarum ist die aktuelle Welt so grenzenlos erstaunlich. Illiberalen Rückschlägen zum Trotz vollziehen sich in ihr, wie nie zuvor, unzählige Infiltrationen aus dem anderen Zustand, aus der Loslösung, aus der Leichtigkeit des Seins – Infiltrationen, die in die Strukturen des Bestehenden erhöhte Freiheitsgrade tragen. Wir verteidigen die Sache der Freiheit, indem wir daran arbeiten, das Wort Liberalismus, das leider zur Stunde eher für ein Leben auf der Galeere der Habsucht steht, wieder zu einem Synonym für Generosität zu machen – und das Wort Liberalität zu einer Chiffre für die Sympathie mit allem, was Menschen von Despotien jeder Art emanzipiert.

Notiz

Der vorliegende Text gibt die Rede wieder, die der Verfasser am 6. April 2011 im Rahmen der Berliner Reden zur Freiheit auf Einladung der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit gehalten hat. Der Verfasser dankt Frau Katrin Burkhardt, Leiterin der Allianz SE Repräsentanz Berlin, und Herrn Wolfgang Gerhardt, dem Vorsitzenden der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, sehr herzlich für ihre Gastfreundschaft.

1 Platon, Theaitetos 155d.
2 Aristoteles, Metaphysik I, 2, 982b.
3 René Descartes, Traité des passions de l'âme, Art. 73: »Das Staunen ist eine übertriebene Verwunderung, die immer nur von Übel sein kann.« (Eigene Übersetzung)
4 Titus Livius, Ab urbe condita, 1. Buch, 58-60.
5 Vgl. Friedrich Nietzsche, Morgenröte, Buch 1, 9.
6 Jean-Jacques Rousseau, Träumereien eines einsamen Spaziergängers, Stuttgart 2003, S. 84. Vgl. auch Les Confessions, 12. Buch.
7 Rousseau, Träumereien, a. a. O., S. 88.
8 Jean-Jacques Rousseau, Les rêveries du promeneur solitaire, Paris 2010, S. 97-98, eigene Übersetzung.
9 Das Konzept Maximal Stress Cooperation (MSC) wird erstmals entwickelt in: Heiner Mühlmann, Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, Wien/New York 1996. Ich beziehe mich im folgenden durchweg auf den dort entwickelten technischen Streßbegriff, erlaube mir jedoch hin und wieder auch eine untechnische Verwendung des Ausdrucks.
10 Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: ders., Werke in zwölf Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt am Main 1968, S. 125-172, hier 146.
11 Thomas Hobbes, Leviathan, Kap. 13, 9.
12 90. Psalm, V. 10.
13 Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (1952), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt am Main 1983, S. 366-379, hier S. 379.
14 Samuel Beckett, Eleutheria, Frankfurt am Main 1996, S. 124f.
15 Ebd., S. 127.
16 Ebd., S. 128.
17 Ebd., S. 129.
18 Ebd., S. 140.
19 Ebd., S. 144.