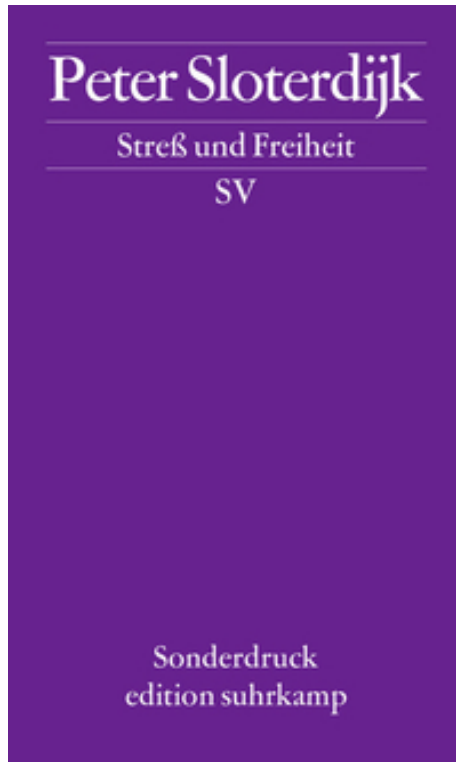


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Sloterdijk, Peter
Streß und Freiheit

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp
978-3-518-06207-4

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 Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe und lehrt an der Akademie der Bildenden Künste in Wien. Zuletzt erschienen von ihm im Suhrkamp Verlag *Die nehmende Hand und die gebende Seite* (Sonderdruck es), *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (st 4210), *Scheintod im Denken. Über Philosophie und Wissenschaft als Übung* (eu 28).

Peter Sloterdijk
Streß und Freiheit

Suhrkamp

edition suhrkamp
Sonderdruck
Erste Auflage 2011
Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
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.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-06207-4

1 2 3 4 5 6 – 16 15 14 13 12 11

Inhalt

1

Politische Großkörper als Streßkommunen 7

2

Lucretias Revolte, Rousseaus Rückzug 15

3

Streß und Freiheit 29

4

Die Reaktion des Realen 41

5

Von der Quelle der engagierten Freiheit 53

Politische Großkörper als Stresskommunen

Es ist ein altherwürdiger 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

1 Platon, Theaitetos 155d.

2 Aristoteles, Metaphysik I, 2, 982b.

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 beige pflichtet. 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.

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)

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 Selbstver-

ständigkeit 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, Orga-

nisationstheorie und Netzwerktheorie. Ich will im aktuellen Zusammenhang besonders auf die übertragende 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 – Empörungsvor-

schläge, Beneidungsvorschläge, Überhebungs-
schläge, eine Vielzahl von Angeboten, die sich an
die Sentimentalität, die Angstbereitschaft und die
Indiskretion der Gesellschafter wenden. Aus die-
sen 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 Mög-
lichkeiten für synchrone Erregungen wählen, reprodu-
zieren die in Dauernervosität schwingenden Groß-
gruppen 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, Organi-
sationen und Verkehrsmitteln; es muß für die Pro-
duktion und den Tausch von Gütern und Dienst-
leistungen sorgen. Die Aktualisierung des sozialen
Zusammenhangs im Empfinden der Gesellschafter
kann jedoch nur durch chronischen symbolisch er-
zeugten 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 En-
klaven 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 be-
sten können, es regt sich auf, und indem es sich auf-
regt, 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 Bürgergesellschaft-

ten liefert.⁴ Die Szene spielt um das Jahr 509 vor unserer Zeitrechnung. Eine kleine römisch-etruskische Armee belagert die Stadt Ardea, etwa fünf- unddreißig 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

4 Titus Livius, *Ab urbe condita*, 1. Buch, 58-60.

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 Af-

fekt mit liberaler und republikanischer Tendenz findet sein Thema in der Verneinung einer Schandtats. 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-Revolt 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

5 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Buch I, 9.