

Zeitschrift: Schweizer Monat : die Autorenzeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur

Band: 96 (2016)

Heft: 1038

Artikel: Tanzen in New York

Autor: Gumbrecht, Hans Ulrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-736344>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

1 Tanzen in New York

Oder: Von der Freiheit

von Hans Ulrich Gumbrecht

Vor ein paar Tagen hörte ich eine junge und offensichtlich sehr intelligente junge Frau bei einer akademischen Feier von «der Befreiung meiner Generation» reden – und wusste wirklich überhaupt nicht, was sie wohl im Sinn haben könnte. «Freiheit» klingt heute wie ein ziemlich almodisches Wort. Ein Wort, das vor allem in Nationalhymnen auftaucht und dessen immer etwas zu schweres Pathos man über sich ergehen lässt, weil es für Staatsakte (noch) keine Alternative gibt. «Freiheit» ist kein Problem für die meisten Zeitgenossen, vor allem nicht in Europa und Amerika – und schon gar keine Mangelware. Ein glücklicher Zustand, der in einem langwierigen Prozess der Vergangenheit, in den sogenannten «bürgerlichen Revolutionen» vor allem, erobert wurde. Unter welchen Umständen sollte sich denn diese einmal gewonnene Freiheit auflösen (will man sich nicht in Vorstellungen und Dystopien von bösen Tyrannen verspielen, die uns das Leben zur Qual machen wollen)? Worum geht es, wenn wir nach der Zukunft der Freiheit fragen?

Ein Horizont von Möglichkeiten

Wenn wir über Freiheit reden, meinen wir vor allem «individuelle Selbstverfügung» und setzen damit zunächst voraus, dass unser Verhalten nicht durch «Instinkte» an alternativlose Sequenzen gebunden ist (wie wir das für Tiere annehmen). Freiheit bedingt Wahlmöglichkeiten. Dass Freiheit überhaupt in Prozessen historischen Fortschritts erobert werden und wieder verlorengehen kann, die Geschichtlichkeit der Freiheit, hängt davon ab, dass sie an die Zukunft gebunden ist. Genauer: an eine Zukunft, die als Horizont von Möglichkeiten erscheint, die uns zur Auswahl stehen. Und eben diese Struktur der Zukunft kann sich im Lauf der Zeit verändern und so Verluste oder Gewinne an Freiheit auslösen.

Um solche Veränderungsprozesse zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, dass Menschen mit mindestens drei Ebenen oder Dimensionen der Zukunft konfrontiert sind. Zukunft gibt es ertens im Rahmen einer Zeitlichkeit des je vorausgehenden und des je folgenden (und schon vorweggenommenen) Moments auf jener Ebene, die Edmund Husserl «Form des Bewusstseins» nannte. Diese elementare, kurze Zukunft, welche Husserl «Protention» nannte, stellt uns aber noch keine Freiheit in Aussicht, denn sie ist

Hans Ulrich Gumbrecht

ist der Albert-Gérard-Professor in Literatur an der Stanford University und ständiger Gastprofessor am Collège de France, an der Universidade de Lisboa und an der Zeppelin-Universität. Er zählt zu den international breit rezipierten Denkern der Gegenwart und ist Autor u.a. von «Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart» (Suhrkamp, 2012), «Lob des Sports» (Suhrkamp, 2005) und «Diesseits der Hermeneutik» (Suhrkamp, 2004). Über die Produktion von Präsenz» (Suhrkamp, 2004).

nichts als die Annahme einer Kontinuität dessen, was unmittelbar vorher geschah. Ohne sie gelänge es uns nicht, die Sprache der anderen zu verstehen, mit ihnen zu tanzen und unser eigenes Verhalten als kohärent zu erleben. Die sozusagen entgegengesetzte, äußerst breit ausgedehnte Zukunft ist zweitens die der unterschiedlichen «sozialen Konstruktionen von Zeitlichkeit». Zu diesen Konstruktionen gehört etwa der Glaube, dass die Menschen – als Kollektiv, Kultur, Gesellschaft oder Klasse – ihr Leben gestalten und dass wir als Individuen zu dieser Gestaltung beitragen. Er fundiert den anspruchsvollen (und übrigens auch marxistischen) Begriff der Geschichte. Ebenfalls eine soziale Konstruktion von Zeitlichkeit ist aber auch die christliche Überzeugung, dass die Zukunft besetzt sei von einer Rückkehr Gottes, deren Zeitpunkt wir nicht kennen und deren Geschehen wir weder verhindern noch wählen können. Zwischen der momentanen Zukunft der «Protention» und dieser gedehnten Zukunft der verschiedenen «sozialen Konstruktionen» liegt – drittens und schliesslich – die Zukunft unseres Alltags, die wir als die Freiheit und manchmal auch die Bürde der individuellen Wahl erleben.

Europa ohne Gott

Die grosse Zeit der «Freiheit» und ihres spezifischen Pathos, die Zeit der späten Aufklärung und der Romantik, etwa zwischen 1780 und 1830, war in Europa und Amerika eine Zeit, in der sich zum einen die Vorstellung von einer zu gestaltenden Zukunft an die Stelle der christlichen Zukunft des Jüngsten Tages schob, während zum anderen der Alltag immer deutlicher als «Feld von Kontingenzen» erlebt wurde, als eine Welt der Handlungsalternativen. Die beiden neuen Zukünfte liessen jede Reduktion der indivi-



In Washington tanzen sie den Jitterbug, 1943, photographiert von Esther Bubley / Library of Congress.

duellen Freiheit im Alltag (etwa durch Standesprivilegien) unerträglich wirken und machten die Visionen von Staats- und Gesellschaftsformen, welche Reduktionen von Freiheit ausschlossen, zum zentralen Projekt der zu gestaltenden Zukunft.

Zur Forderung der individuellen Freiheit kam bald, etwa in den Programmbegegnen der Französischen Revolution, die natürliche «Gleichheit» der Menschen im Sinn einer Absenz aller von Geburt an bestehenden Privilegien, das heisst als Gleichheit vor dem Recht. Während des europäischen Revolutionsjahrs von 1848 schliesslich wurden «Freiheit» und «Gleichheit» durch «Brüderlichkeit» ergänzt (heute wäre wohl «Solidarität» das äquivalente Wort), was den sich bald zur Ideologie verhärtenden Impuls aufbrachte, dass die langfristige Sicherung von Freiheit und Gleichheit als natürliche Rechte auf eine (meist vom Staat initiierte) Umverteilung von Reichtum angewiesen war.

Mögliche Gründe für die Dysphorie

So sah die Vorgeschichte jenes Begriffs und jener Institutionen von «Freiheit» aus, die heute so eigenartig altmodisch wirken – ohne dass man sie aufgeben möchte. Die Zeit zwischen dem mittleren neunzehnten und dem mittleren zwanzigsten Jahrhundert wurde zum langfristigen Prozess der Institutionalisierung der Freiheits-, Gleichheits- und Brüderlichkeitsversprechen (was natürlich nicht gleichbedeutend mit der Verwirklichung in allen individuellen Fällen war). Doch warum vor allem sind heute jene Begeisterung und jene Aura verschwunden, die den Freiheitsbegriff so lange begleitet hatten? Dafür, glaube ich, ist eine Interferenz zwischen mindestens vier Faktoren in unserer Gegenwart verantwortlich.

Erstens war die individuelle Freiheit auf der Ebene des Alltags – unter demokratischen Vorzeichen – schon im Existenzialismus der fünfziger Jahre als eine Last erlebt worden. Heute hat sich unser Alltag als Feld der Kontingenz – nicht zuletzt aufgrund der Rechenkapazitäten elektronischer Technologie – in ein noch viel komplexeres Universum verwandelt. Was früher notwendig und schicksalhaft erschien (zum Beispiel das Geschlecht, in das man geboren war), kann nun umgestaltet werden und gehört deshalb plötzlich zum Feld der Kontingenz. Ewiges – physisches – Leben als der unmöglich-utopische Traum schlechthin ist zu einem Forschungsprojekt der Medizin geworden. Mit solchen Veränderungen sind grossartige Zugewinne an individueller Freiheit verbunden – die zugleich viele von uns psychisch überfordern. Hier liegt zweifellos ein Grund für das Burn-out-Syndrom als Volkskrankheit, aber auch für eine neue Anfälligkeit von Individuen für Ideologien und fundamentalistische Positionen, welche ihnen die Qual der Wahl abnehmen, und schliesslich auch für die fast schon perverse Begeisterung über nie endende Diskussionen zu «ethisch verbindlichen» Lebensformen.

Zweitens ist an die Stelle des kollektiven Horizonts einer offenen und gestaltbaren Zukunft der Eindruck getreten, dass unsere Zukunft – des immer noch frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts – von Bedrohungen besetzt sei, die sich unvermeidlich auf

unsere zukünftige Gegenwart zubewegen (Global Warming, Erschöpfung der natürlichen Energiequellen, demographische Entwicklung). Die Umschichtung in der sozialen Konstruktion von Zeitlichkeit hat aus vielen ehemals visionären Politikern (zum Beispiel aus dem Obama des «Yes, we can») Manager jener permanenten Krisen gemacht, die als Vorboten definitiver Katastrophen schon immer in der Gegenwart anzukommen scheinen.

Drittens ist aus Brüderlichkeit und Solidarität als Umverteilung von Besitz zum Schutz von Gleichheit und Freiheit – vor allem im vergangenen Jahrzehnt und am präzisesten in so reichen Gesellschaften wie der schweizerischen oder deutschen – ein allgegenwärtiges Ressentiment geworden, das sich in nie ermüdenden Initiativen zur Begrenzung von Spitzengehältern und zur Einschränkung von anderen Freiheiten im wirtschaftlichen Handeln artikuliert.

Viertens und schliesslich bestätigt eine wachsende Auseinanderentwicklung der Vorstellungen von Freiheit in Europa und in den Vereinigten Staaten (auf kollektiver und auf individueller Ebene) eine Prognose von – ausgerechnet – Karl Marx. Marx war überzeugt, dass unter europäischen Bedingungen der Staat als das charismatische Projekt der bürgerlichen Revolutionen auf beständiges Wachstum gestellt sei, während der entsprechende Traum der aus einer Befreiung von kolonialer Staatlichkeit geborenen amerikanischen Republik gerade eine gegen null strebende Staatspräsenz anvisieren müsse.

Aus der Konvergenz und Interferenz solch vielfacher Veränderungen in der sozialen Zeitlichkeit und ihrer Zukunft muss wohl jene Freiheitsdysphorie entstanden sein, die ich eingangs beschrieben habe. Zu einem riesigen metastaatlichen Wohlfahrtsprojekt ohne Grenzen entwickelt sich die Europäische Union, wo immer eine sozialdemokratistische Grundeinstellung – unabhängig von den jeweiligen Regierungsparteien – der Fall ist (ein Fall ohne Alternativen) und wo alle Symptome weltanschaulichen oder gar praktischen Abweichens, jede Spur individueller Freiheitsimpulse als «Neoliberalismus» gegeisselt werden. Viel schmerzhafter ist natürlich für eine Mehrheit (hoffe ich) von uns Amerikanern die Präsenz – und die wachsende Popularität – von Donald Trump, als Verkörperung und individuelle Monsterversion einer Freiheit, die an die Stelle des Staates zu treten beansprucht.

Und jetzt?

Gibt es ein Entrinnen aus der Sackgasse dieser spezifisch komplexen Verbarrikadierung der Zukunft? Dies ist die entscheidende Frage nach der Zukunft der Freiheit – heute. Über eindeutige neue Antworten oder gar über Lösungsrezepte verfügen wir nicht, selbst wenn wir oft, gerne und wohl vor allem aus Verzweiflung so tun, als ob dies der Fall wäre. Um politische oder wirtschaftliche Projekte einer Rückkehr zur Freiheit der bürgerlichen Revolutionen oder hin zu jeglicher anderen Freiheit zu formulieren, fehlen mir Kompetenz – und Motivation. Bestenfalls kann ich versuchen zu beschreiben, wie ich mir einen Veränderung provo-

zierenden Beitrag der sogenannten «Geisteswissenschaften» in dieser Stimmung der Freiheitsdysphorie vorstelle – und muss betonen, dass es um ein Potenzial geht, um das Potenzial eines spezifischen Denkstils innerhalb der Geisteswissenschaften (während meine allgemeine Einschätzung der Leistungen der Geisteswissenschaften in der akademischen Welt von heute, die ich bewohne, niederschmetternd pessimistisch ist).

Gerade weil keine evidenten theoretischen oder gar praktischen «Lösungen» zur Rettung von Zukunft und Freiheit zur Verfügung stehen, könnte ein Stil des Denkens produktiv sein, den ich mit den besten Möglichkeiten der «Geisteswissenschaften» assoziiere und unter drei Begriffen illustrieren möchte: Steigerung von Komplexität, Kontemplation und Imagination.

Komplexität

Die zentrale These im Werk des grossen Philosophen (mehr als Soziologen, wie er sich selbst nannte) Niklas Luhmann wies «sozialen Systemen» prinzipiell die Funktion zu, die Komplexität ihrer Umwelten bis zu einem Grad zu reduzieren, der für Menschen lebbar war. Allein das «Wissenschaftssystem», spekulierte Luhmann, sei mit der Steigerung der erlebten Komplexität und Kompliziertheit der Welt befasst, mit einer Komplexitätssteigerung, die uns notwendig Alternativen des Erfahrens, Handelns und Lebens liefern müsse. Oft führt die Verwirklichung solcher Denkalternativen, wie sie aus der Komplexitätsproduktion der «Wissenschaft» entstehen, zu fatalen Konsequenzen in der Wirklichkeit – deshalb kann man von Komplexitätssteigerung als «risikantem Denken» reden.

Kontemplation

Zweitens schreibt die – problematische – Annahme einer Analogie zwischen den klassischen Naturwissenschaften und den sogenannten «Geisteswissenschaften» fort, wer sie «Wissenschaften» und ihre Praxis des Denkens «Forschung» nennt. Ich glaube, «Kontemplation» (in einem säkularisierten Sinn) wäre ein eher angemessener Begriff, ein Begriff auch, der zukünftige Arbeit inspirieren könnte. Kontemplation als Konzentration auf bestimmte Phänomene und Probleme; Kontemplation als regelmässige und Komplexität immer weiter steigernde Rückkehr zu ausgewählten Gegenständen des Denkens; Kontemplation als unablässbarer Prozess, der nie zu «Lösungen» führt – oder führen soll.

Imagination

Schliesslich ist möglicherweise entscheidend, dass unser Denken – etwa über die «Zukunft der Freiheit» – der Imagination mehr Raum gibt als bisher. Nicht unbedingt der Imagination im Sinn des Arbeitsstils von Künstlern oder Autoren, sondern im Sinn eines Denkens, das die Erwartungen von Lösungen auf Distanz hält – und zugleich seine innerpsychischen Bilder und Intuitionen ernst nimmt, statt sie mehr oder weniger automatisch durch abstrakte Begriffe zu filtern.

Riskantes Denken nach diesem Stil könnte uns zu einer Ästhetik der Ungleichheit führen (wohlgemerkt: weder zu einer «Ethik» noch zu der tautologischen Bejahung von Gleichheit), zu einer Ästhetik der Ungleichheit als Beginn einer neuen Freiheitspraxis. Dabei geht es natürlich nicht um die Feier einer asymmetrischen Verteilung von Macht, Einfluss oder Reichtum, sondern um Lebenskraft. Ein intellektueller Held der Ungleichheitsästhetik war der junge amerikanische Philosoph Randolph Bourne, der im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts mit kurzen journalistischen Essays auf die Bühne der Öffentlichkeit trat – und das Thema seines kurzen Lebens anlässlich des Eintritts der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg fand (er wurde zu einem der Opfer jener «spanischen Grippe», die Ende 1919 mehr Menschen umbrachte als die militärischen Aktionen in Europa). Bourne diagnostizierte als Folge des Kriegseintritts eine Transformation der staatlichen Institutionen seines Landes zu Agenten der Nivellierung von vielfachen kulturellen Differenzen, welche in seiner Sicht die Stärke Amerikas als Einwanderernation ausgemacht hatten. Gerade in der Betonung solcher Differenz lag für Bourne die Quelle von «spiritueller Vitalität», die Quelle einer schönen geistigen Energie, welche – wenn ich Bourne richtig verstehe – weder Probleme lösen noch sozialen Fortschritt einleiten sollte, sondern um ihrer selbst willen lebenswert war.

Der grosse Romancier John dos Passos hat Randolph Bourne's charismatisches Talent gefeiert, mit seinen Freundinnen und Freunden in New York ein Leben von solch täglicher Energie und Freude geführt zu haben. Politisch gesehen war Bourne alles andere als ein Anwalt der ökonomischen oder gar der politischen Ungleichheit. Doch sein Bestehen auf Werten der Gleichheit war immer sekundär gegenüber der Euphorie für Vitalität – vor allem deshalb konnte er wohl die verhämenden Effekte aktiver Sorge und Besessenheit um Gleichheit vermeiden. Zwar hat Bourne's Philosophie durchaus Affinitäten zum politisch korrekten «Multikulturalismus» der 1990er Jahre. Doch nie wirkt er wie der Autor eines kulturellen Minderheiten- und Artenschutzes, nie verliert er sich in der Rührung über die angeblich systematische Unterdrückung von Minderheiten. Bourne ist ein Autor – und ein Held – der persönlichen Kraft zum Freiheitsgebrauch. ▲