

Freiheit und die Beziehung zur Geschichte

Josef Berghold

[S. 24] Der Historiker Eric Hobsbawm beschrieb in den einleitenden Seiten seiner großen Studie über das „kurze 20. Jahrhundert“ (das er vom Ersten Weltkrieg bis zum Ende der Sowjetunion ansetzt) einen ihn sichtlich zu Sorge veranlassenden, ja fast gespenstisch anmutenden Bewusstseinszustand, den er bei einer großen Mehrheit der jüngeren Menschen unserer Zeit diagnostiziert: Die Wahrnehmung des politischen und öffentlichen Lebens scheint darin zu bruchstückhaften, beziehungslosen Momentbildern des gerade aktuellen Geschehens zu verkümmern. Die dahinter liegenden Tiefenschichten der Vergangenheit, die jedes Bild von der Gegenwart eigentlich erst lebendig und verstehbar machen würden — und zu engagierter Meinungsbildung oder Aktion motivieren können —, scheinen bei allzu vielen fast völlig ausgeblendet zu sein. „Die Zerstörung der Vergangenheit, oder vielmehr die jenes sozialen Mechanismus, der die Gegenwartserfahrung mit derjenigen früherer Generationen verknüpft, ist eines der charakteristischsten und unheimlichsten Phänomene des späten 20. Jahrhunderts. Die meisten jungen Menschen am Ende dieses Jahrhunderts wachsen in einer Art permanenter Gegenwart auf, der jegliche organische Verbindung zur öffentlichen Vergangenheit ihrer eigenen Lebenszeit fehlt. [...] jeder, der je von einem intelligenten amerikanischen Studenten gefragt wurde, ob die Bezeichnung ‚Zweiter Weltkrieg‘ bedeute, dass es auch einen ‚Ersten Weltkrieg‘ gegeben habe, [muss sich bewusst sein], dass nicht einmal die Kenntnis der grundlegendsten Fakten dieses Jahrhunderts vorausgesetzt werden kann.“ (Hobsbawm 1994: 17)

Für jede Hoffnung auf gesellschaftliche Entwicklungen zu größerer Freiheit und Selbstverwirklichung liefert eine solche Diagnose zweifellos ein eher unheilvolles Signal — wenn man jedenfalls unter Freiheit *nicht* das verstehen will, was uns die Fundamentalisten des „freien Marktes“ seit mehreren Jahrzehnten immer hartnäckiger einzubläuen versuchen: ein hochflexibles, egozentrisches, bindings- und beziehungsarmes Navigieren auf den unvorhersehbaren Wellenbergen und -tälern von Angebot und Nachfrage (auf denen man sich dynamisch und fit genug hält, um die eigenen Erfolgchancen durch schnelles Reagieren auf jede Wendung so weit wie möglich zu steigern). Für die Durchsetzung einer solchen Freiheit im großen und abenteuerlichen Dschungel des Marktes — bei dem man sich unablässig bemühen „darf“, sich selbst und die eigene Ware verkäuflich zu erhalten und wenn möglich alle Konkurrenten um eine Nasenlänge hinter sich zu lassen — ist die von Hobsbawm beschriebene Zerstörung der Vergangenheit offensichtlich sehr vorteilhaft. Jede bewusst und deutlich gespürte Beziehung zum eigenen Geworden-Sein — zur individuellen wie zur kollektiven Geschichte, in der jede Person in ihrem Eigen-Sinn, in ihrem inneren Reichtum, in ihren Widersprüchen und Widerspenstigkeiten wurzelt — muss sich störend auf die Fähigkeit und Bereitschaft auswirken, sich stromlinienförmig an die wechselnden Erfordernisse des Marktgeschehens anzupassen.

Wie radikal in Wirklichkeit die Chancen auf menschliche Selbstverwirklichung in einer Gesellschaft untergraben werden, die die Anpassung an die Marktmechanismen zum obersten Gebot erhebt, konnte bereits Erich Fromm in seiner klassischen Analyse der Markt-Orientie-

rung eindrucksvoll auf den Punkt bringen. In ihrer zu Ende gedachten Logik ist ein Mensch, der sich dieser Grundhaltung verschreibt, „mehr an seiner Verkäuflichkeit als an seinem Leben oder seinem Glück interessiert.“ [25] Sein Selbstwertgefühl wird dementsprechend „von Voraussetzungen abhängig, die sich seiner Kontrolle entziehen. Hat er Erfolg, dann ist er wertvoll, wenn nicht, ist er wertlos. Das hieraus entstehende Gefühl der Unsicherheit kann kaum überschätzt werden. Wenn man glaubt, der eigene Wert sei nicht von eigenen menschlichen Qualitäten abhängig, sondern von dem Erfolg bei ständig wechselnden Marktbedingungen, dann muss das Selbstbewusstsein unsicher werden und ein ständiges Bedürfnis nach Bestätigung durch andere entwickeln. Man jagt unablässig dem Erfolg nach, weil das Selbstbewusstsein mit jedem Rückschlag sinkt. [...] Misst man den eigenen Wert an den Wechselfällen des Marktes, so geht jegliches Empfinden für Würde und Stolz verloren.“ Während „der reife und produktive Mensch das Gefühl seiner Identität davon her[leitet], dass er sich als ein Handelnder erlebt, dessen Fähigkeiten mit seinem Tun übereinstimmen“, steht der der Markt-Orientierung unterworfenen Mensch „seinen eigenen Fähigkeiten als einer ihm fremden Ware gegenüber. Er ist nicht eins mit ihnen, denn es kommt nicht mehr auf ihre Verwirklichung an, sondern darauf, dass er sie erfolgreich verkauft. Beides, Fähigkeiten und Leistung, ist nichts Eigenes mehr, sondern etwas, das andere beurteilen und vielleicht brauchen können. Daher wird das Identitätsgefühl ebenso schwankend wie die Selbsteinschätzung; es wird durch die Summe der Rollen bestimmt, die ein Mensch spielen kann: ‚Ich bin so, wie ihr mich wünsch‘. [...] Prestige, Stellung, Erfolg und die Tatsache, dass er anderen als eine bestimmte Person bekannt ist, sind der Ersatz für das echte Identitätsgefühl. In dieser Situation wird er gänzlich davon abhängig, wie andere ihn einschätzen und sehen.“ In einer Gesellschaft, in der sich solche Einstellungen und Grundmuster des zwischenmenschlichen Umgangs entscheidend durchsetzen, „weiß jeder, was der andere fühlt und empfindet: Er ist nur auf sich allein gestellt, lebt in ständiger Angst vor dem Versagen und möchte vor allem gefallen. Pardon wird nicht gegeben und nicht erwartet.“ (Fromm 1947: 85-90)

Je mehr solche Verhältnisse von den Menschen verinnerlicht und als naturgegeben betrachtet werden, desto leichter kann die Unfreiheit dieses unablässigen Getriebenseins, die ein Vorherrschen der Markt-Orientierung mit sich bringt, als abenteuerliche und magisch glitzernde „Freiheit“ verkauft werden; als eine Freiheit, in der — zumal auf einem „neoliberal“ globalisierten Markt — alle in Eigeninitiative „auf dem Rücken des Tigers“ um ihr individuelles Überleben kämpfen dürfen und dafür von der „Unfreiheit“ solidarischer Verpflichtungen (und Absicherungen) entbunden sind. „Der Neoliberalismus arbeitet bevorzugt mit dem Wort ‚Freiheit‘“, schreibt der Soziologe Jean Ziegler zu dieser ideologischen Fata Morgana. „Pfui über die Schranken, die Trennungen zwischen Völkern, Ländern und Menschen! Totale Freiheit für jeden, Gleichheit der Chancen und Glücksperspektiven für alle. Wer wäre nicht dafür? Wer ließe sich nicht von so glücklichen Perspektiven verführen?“

Was sich freilich hinter dieser Fata Morgana verbirgt: das ist eine gefährlich zunehmende Unterhöhlung der zivilisatorischen Grundlagen, auf der Freiheit im Sinne von Selbstverwirklichung und lebenswirklicher Wahl- und Gestaltungsmöglichkeit gedeihen kann: „Soziale Gerechtigkeit, Solidarität und Komplementarität unter den Menschen? Das universelle Band unter den Völkern, Gemeinwohl, freiwillig akzeptierte Ordnung, ein befreiendes Recht, [26] Verwandlung der unreinen Einzelwillen durch die gemeinschaftliche Regel? Lauter alte Hüte! Archaisches Gestammel, über das die effizienten Jungmanager multinationaler Banken und anderer globalisierter Unternehmen nur lächeln können.“ Während bisherige Zivilisationen

kriegerische und gewalttätige Tendenzen durch Bande der Solidarität und wechselseitigen Verantwortung zu bändigen versuchten, preisen nun „die Piraten von der Wall Street und ihre Söldlinge von der WTO und vom IWF den Gladiator als soziales Rollenmodell“, glorifizieren sie die hemmungslose Konkurrenz unter den Menschen und behandeln damit „ganze Jahrtausende geduldiger zivilisatorischer Bemühungen als *quantité négligeable*.“ (Ziegler 2002: 57f.)

Der Aufstieg des Rollenmodells des Gladiators verleiht dem prinzipiellen Gegensatz also besonders scharfe Kanten, der zwischen dem „radikal befreien“ Kräftespiel der Marktkonkurrenz und jedem Anliegen von Freiheit besteht, das eine Ausweitung der Spielräume für persönliche Entwicklung meint — d.h. der Chancen, über das eigene Schicksal bestimmen zu können, den eigenen Wünschen ans Leben auf den Grund zu gehen, die eigenen Interessen in einem demokratischen und solidarischen Gemeinwesen zu artikulieren und in ihm zu einem fairen Ausgleich mit den anderen Interessen zu finden. Den Gladiatoren des Marktes muss zweifellos jene Nachdenklichkeit und Verantwortung für sich selbst, ebenso wie jenes gegenseitige Respektieren und Aufeinander-Eingehen radikal fremd sein, das zur Verwirklichung dieser Freiheit notwendig ist. Und in ihrer einzelkämpferischen Fixiertheit auf das Besiegen und Triumphieren (knapp am Rande des immer drohenden Abgrunds der vernichtenden Niederlage) müssen sie auch um jeden Preis den innehaltenden Blick auf sich selbst und ihre tieferen Gefühle vermeiden, der sie nicht zuletzt auch sehr eindringlich auf ihre Vergangenheit, ihr Geworden-Sein verweisen würde.

Die bewusste und nachhaltige Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte stellt eine entscheidende Grundlage dar, um über die Koordinaten für eine einigermaßen glückende Selbstverwirklichung, eigenständige Willensbildung und Handlungsfähigkeit zu verfügen. Und je besser man somit sich selbst, seine Wurzeln und Lebensinteressen kennt, desto deutlicher wird auch der intime Zusammenhang zwischen der individuellen und kollektiven Entwicklung, desto sichtbarer werden die tausend Fäden der wechselseitigen Angewiesenheit zwischen der eigenen Freiheit und der der anderen bzw. der Gesellschaft als ganzer: Statt „andere Identitäten im Namen eigener Selbstbehauptung zu unterdrücken“, wird klar, „dass nur der Schutz anderer Identitäten die Verschiedenartigkeit aufrechterhält, in der die eigene Einzigartigkeit gedeihen kann.“ (Bauman 2000: 45)

Es entspricht also einer deutlichen inneren Folgerichtigkeit, wenn ein lebendiges und kritisches Interesse an der eigenen „kleinen“ Lebensgeschichte Hand in Hand mit einem ähnlich ausgeprägten Interesse an der „großen“ Geschichte gehen muss — ebenso wie sich umgekehrt auch eine Abneigung oder Interesselosigkeit in sehr ähnlicher Weise auf beides beziehen wird.

Der Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim, der mehrere Jahre als Geschichtslehrer an einem Züricher Gymnasium arbeitete, hatte dabei Gelegenheit, den Zusammenhang zwischen den Haltungen zu individueller und gesellschaftlicher Geschichte in recht [27] eindringlicher Weise zu beobachten. Er gelangte dabei dazu, seine Schülerinnen und Schüler im Hinblick auf ihre auffällige „Affinität zwischen den Einstellungen zur Kulturgeschichte einerseits und zur Autobiographie andererseits“ in mehrere Kategorien zu unterteilen. Da waren einmal diejenigen, „die von mir nur Daten und Namen zu lernen wünschten“: Sie hatten auch zu ihren persönlichen Lebensperspektiven eine „positivistische“ Haltung: die eigene Geschichte bestand aus Stationen, Prüfungen, die man ablegt, Schulen, die man besucht hatte etc. Sie erschien als ein Ergebnis von Rollenzuweisungen, und die affektive Dimension war ausge-

klammert“. Für eine zweite Gruppe, „die nur Anekdoten über Herrscher und bedeutende Geister hören [wollte]“, bestand die eigene Lebensgeschichte sehr analog dazu „aus einer unverbundenen Ansammlung pointierter Geschichten, die das Individuum mit seiner Familie ebenso wie mit Gleichaltrigen verknüpfte“. Eine weitere Gruppe verhielt sich der Geschichte gegenüber „vollständig indifferent“: „Ihr war es gleichgültig, was sie lernte, Hauptsache war eine genügende Note“ — und gleichermaßen erschien ihr auch die persönliche Geschichte bedeutungslos: „Sie konnte keine Identität vermitteln, weil sie als unstimmig und brüchig erfahren wurde.“

Nur bei einer Gruppe fand Erdheim eine ausgeprägt kritische, vergleichende — und daher auch utopischen Entwürfen zugeneigte — Einstellung. Ihr dienten die Inhalte des Geschichtsunterrichts dazu, „die Werte der Eltern zu relativieren (,In Ägypten war ja alles ganz anders und folglich muss es auch hier nicht so sein, wie es ist‘)“, was sich auch ihrem persönlichen Leben gegenüber in einer „spekulativen Haltung“ niederschlug: „die Lebensgeschichte war auf die Zukunft bezogen, in der das, was ‚heute‘ nur Ideal war, Wirklichkeit werden würde. Die Ideale konnten wechseln, aber sie wurden immer dazu verwendet, die augenblickliche Situation zu erklären.“ (Erdheim 1984: 339) Das neugierige Befragen und Reflektieren über die Vergangenheit trägt sichtlich dazu bei, jenen Funken des Gestaltungswillens aufblitzen zu lassen, der in Gegenwart und Zukunft die Spielräume der Selbstbestimmung erweitert.

Literatur:

Bauman, Zygmunt (2000): Vereint in Verschiedenheit. In: Josef Berghold / Elisabeth Menasse / Klaus Ottomeyer (Hrsg.): Trennlinien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen. Drava, Klagenfurt/Celovec 2000, 35-46.

Erdheim, Mario (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Fromm, Erich (1947): Psychoanalyse und Ethik. Diana, Stuttgart - Konstanz 1954.

Hobsbawm, Eric (1994): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Hanser, München - Wien 1995.

Ziegler, Jean (2002): Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher. Bertelsmann, München 2003.