

Monica Martinelli

Die Freiheit der Freien im technisch-ökonomischen Zeitalter

Eine offene Herausforderung

ABSTRACT 

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wird die soziale Organisation auf der Grundlage des planetaren techno-ökonomischen Systems umstrukturiert. In diesem Zusammenhang wird Freiheit mit der unbestimmten Zunahme der Möglichkeiten und der Selbstbestimmung der Individuen gleichgesetzt, nur ausgehend von ihrer auflösenden Seite gemäß der Idee einer absoluten Freiheit.

Die Krise, innerhalb derer wir uns bewegen, zeigt die Notwendigkeit von Lösungen auf, die nicht bloß technischer Art sind, sondern in der Lage sind, die verschiedenen Dimensionen des sozialen Lebens zu betrachten und ins Gleichgewicht zu bringen. Die Herausforderung besteht somit darin, zu versuchen, die Freiheit ausgehend von ihrer internen relationalen Matrix zu überdenken. Mit dem Wunsch, einen Beitrag zur immer offenen Debatte über Freiheit zu leisten, und im Nachdenken über dieselbe in Bezug auf ein neues Modell des Zusammenlebens und der sozialen Entwicklung, wird in diesem Artikel vorgeschlagen, die Freiheit von einer Vision, die auf quantitativem Wachstum und Konsum basiert, in eine reifere Perspektive der Organisation des sozialen Lebens zu bringen, in der die ‚generative‘ Freiheit eine relationale anthropologische Vision widerspiegelt.

The last decades of the 20th century saw a re-organisation of social structures based on the global techno-economic system. In this context, freedom becomes equal to the indefinite increase in possibilities and the self-determination of the individual, a one-sided decoupling in line with the idea of an absolute freedom. The current crisis we find ourselves in demonstrates the necessity for solutions,

not only of a technological nature, but that are able to take into account the different aspects of social life and create a balance. Thus, the challenge is to attempt to rethink freedom from its internal relational matrix. This article aims to offer a contribution to the ongoing debate on freedom and explores freedom in the context of a new model for human coexistence and social development. It suggests shifting the vision of freedom based on quantitative growth and consumption to a more advanced perspective of social organisation, in which “generative” freedom reflects a relational anthropological vision.

BIOGRAPHY

Monica Martinelli is Associate Professor of Sociology at Catholic University Milan, Italy. Her scientific research focuses on the study of the sociological classics and their questions about the relationship between the individual and society, applied to contemporary socio-cultural transformations.

Among her recent publications are “Out of the Great Recession: The Conditions for Prosperity Beyond Individualism and Consumerism” (with Giaccardi C. and Silla C.; in: Magatti M., ed., *The Crisis Conundrum. How to Reconcile Economy and Society*, London: Palgrave Macmillan 2017, 165–189); “Georg Simmel’s Life and Form: a Generative Process” (in: Magatti M., ed., *Social Generativity*, London/New York: Routledge 2018, 63–90); “Freiheit” (in: Müller H.-P.; Reitz T., eds., *Georg Simmel Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2018, 196–203).

Email: monica.martinelli@unicatt.it

KEY WORDS

Freiheit als Beziehungserfahrung; generative Freiheit; Individualisierung und Objektivierung; technische Gesellschaft

Vorbemerkung

Beginnend in den Nachkriegsjahrzehnten, und insbesondere mit der Verbreitung des technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells des globalen Kapitalismus, machen die hochentwickelten Gesellschaften erstmals in der Geschichte die Erfahrung eines Zustands der Massenfreiheit.

Diese Art der Freiheit erbt die Inhalte der wichtigsten modernen Denktraditionen: der liberalen Tradition, die auf einem Subjekt beharrt, dessen Freiheit keinerlei äußerliche Wahrheit bzw. Autorität zulässt, und der kritischen Tradition, welche – da sie angesichts des Verlusts jeglichen Vertrauens in die Vernunft keinen Sinnhorizont mehr zu denken vermag – die Richtung der systematischen Dekonstruktion einschlägt, bei der lediglich die individuelle Meinung standhält (Harvey 1990).

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nimmt bei diesem Szenario ein neuartiges Bündnis Gestalt an – jenes zwischen übertriebenem Individualismus und bloß negativer Kritik –, das durch ein bestimmtes institutionelles Modell gestärkt wird. Das Hereinbrechen der Krise, welche die Weltwirtschaft befallen hat, ihr zeitliches Fortdauern und die daraus resultierenden Phänomene gesellschaftlicher Fragmentierung lösen die Widersprüche dieses Modells ab und machen es zwingend erforderlich, seine Denkweisen und Voraussetzungen offen zu legen und kritisch zu analysieren, wie einige Autoren hervorgehoben haben (Sen 1999; Porter/Kramer 2011; Stiglitz 2002, 2010; Stiegler 2010).

Es ist notwendig, den Freiheitsbegriff des technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells des globalen Kapitalismus zu überdenken.

Ausgehend davon wird in diesem Artikel angenommen, dass es auch notwendig ist, den Freiheitsbegriff dieses Modells zu überdenken – von dem Moment an, in dem er der instrumentalen und individualistischen Perspektive, die typisch für die technischen und technisch-ökonomischen Systeme ist, stärker angepasst wurde als der expressiven und relationalen, welche die innere Matrix der Freiheit selbst darstellt, wie schon einige klassische Autoren des soziologischen Denkens andeuten, auf die hier Bezug genommen wird (insbesondere Georg Simmel).

Unter dem Begriff ‚das technisch-ökonomische System‘ versteht man ein System, das ausgehend vom Prozess der technischen Rationalisierung Gestalt annimmt, die im Jahrhundert der Industrialisierung begonnen hat, um dann nach und nach unser alltägliches Leben zu strukturieren, das

heute voll ist mit immer höher entwickelten Vorrichtungen, die in der Lage sind, die verschiedenen verfügbaren Technologien (von der mechanischen zur biologischen, von der finanziellen zur sanitären) zunehmend in ein einziges, immer größeres, allgegenwärtiges und auf planetarischer Ebene integriertes System einzugliedern. Gilbert Simondon hatte in den sechziger Jahren von technisch-geographischen Milieus gesprochen und behauptet, dass die Möglichkeit, uns in Raum und Zeit zu positionieren und zu handeln, sich mit der Wandlung des technischen Regimes verändert (Simondon 1969). Martin Heidegger (1977) benutzte bekanntlich den Begriff ‚Gestell‘, um das menschliche Leben im Zeitalter der Technik zu interpretieren und das Ideal einer umfassenden planetarischen Infrastruktur vorzustellen, die das gesamte gesellschaftliche Leben stützt. In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bedingen sich das ‚technische System‘ und das Modell der ökonomischen Entwicklung gegenseitig. Daraus ergibt sich eine Situation, in der die einzelnen Vorrichtungen mit weiteren Vorrichtungen verbunden werden und von der Menge der technischen Faktoren abhängig gemacht werden, noch bevor sie in Beziehung mit nicht-technischen Elementen sind und so unsere Art und Weise zu arbeiten und zu konsumieren, zu denken und die Beziehungen zu leben bedingen (Ellul 1977). Dieser Zusammenhang strukturiert folglich die Bedingungen des alltäglichen Lebens einer immer größeren Anzahl von Personen und trägt dazu bei, eine gewisse Vorstellung von Freiheit in Richtung einer instrumentellen und individualistischen Sicht zu formen, während ihre expressive und relationale Dimension verdunkelt wird.

Daher versucht der vorliegende Beitrag, nach einer skizzenhaften Darstellung der Eigenschaften unseres gegenwärtigen technisch-ökonomischen Systems und unter Berücksichtigung des ihm zugrundeliegenden und es nährenden Freiheitsbegriffs, einen Weg zu umreißen, die Freiheit neu zu denken – in Richtung einer Freiheit, die vom Produktionsparadigma ‚befreit‘ ist und die gemäß den Koordinaten eines Paradigmas der Generativität, ausgehend von einer gewissen anthropologischen Perspektive, neu verstanden wird.

Aufstieg der gegenwärtigen technikbestimmten Wirtschaft und Gesellschaft

Die in der Nachkriegszeit sich entfaltende Kapitalismusform beruhte auf dem Sieg der Demokratie, dem keynesianischen Regulierungsprinzip, dem

fordistisch-wohlfahrtsökonomischen Kompromiss sowie dem allgemeinen Bildungszugang. Hierbei handelt es sich um ein Modell, das im Bereich der sozialen Sicherheit bemerkenswerte Erfolge ermöglicht hat: beispielsweise eine gewisse Umverteilung des Reichtums, den Aufbau des Sozialstaats und eine starke Wirtschaftsplanung. Allerdings musste hierfür mit einer Stärkung der Macht des Staatsapparats innerhalb des gesellschaftlichen und individuellen Lebens eine massive Präsenz der Institutionen in Kauf genommen werden. Innerhalb der verbreiteten Auffassung der Gesellschaft als eines integrierten und schlüssigen Ganzen (Parsons 1951) wurde den Institutionen *de facto* die Aufgabe der Sozialisation der Individuen übertragen, wobei man das als zweckmäßig für die Gesellschaft erachtete, da mit Blick auf die kollektiven Bedürfnisse in der persönlichen Autonomie und in der kulturellen Heterogenität ein potenziell chaotischer – und daher zu kontrollierender – Faktor gesehen wurde. Gleichzeitig verstärkten die Steigerung des Wohlstands und ein immer breiterer Zugang zum Konsum neue individualistischere Ansprüche (Inglehart 1990): Dies bereitete den Boden für das, was Michel Foucault (1975) als eine Revolte gegen die Disziplinargewalt der Institutionen bezeichnet hat. In der Tat bewirkte diese Gewalt auf der subjektiven Ebene eine Krise und ferner – gegen Ende der 1960er Jahre – einen explosionsartigen Anstieg des Wunsches nach mehr Ausdrucksmöglichkeiten seitens der Individuen, die begonnen hatten, jede Art von gesellschaftlicher Autorität und Hierarchie im Namen der Selbstbestimmung und der moralischen Freiheit abzulehnen. Luc Boltanski und Eve Chiapello (1999) definierten diese Protestbewegung als ‚Künstlerkritik‘ und stellten fest, dass die Bewegungen der sechziger Jahre, über die künstlerischen Kreise hinaus, etwas von dem in diesen Kreisen typischen Drängen nach Freiheit und Kreativität aufgriffen und erweiterten.

Mit einer Legitimitätskrise der Institutionen erfolgte eine Umstrukturierung der Gesellschaft auf soziokultureller, politischer und wirtschaftlicher Ebene.

Zugleich deutete sich, über die Krise auf der subjektiven Ebene hinaus, auch auf der strukturellen Ebene – nach Jahrzehnten ununterbrochenen Wachstums – Anfang der 1970er Jahre eine wirtschaftliche Instabilität an, welche die diesbezüglichen politischen Antworten immer weniger überzeugend erscheinen ließ. Daraus erwuchs eine Legitimitätskrise gegenüber den Institutionen, und es folgte eine Umstrukturierung, die gleichermaßen die soziokulturelle, die politische und die wirtschaftliche Ebene betraf (Drucker 1988; Hall 1988).

Diese beiden Krisen münden in eine originelle Synthese: Der Wunsch des Einzelnen nach Freiheit und nach subjektivem Ausdruck verbindet sich – ohne einen vorgefassten Plan – mit einem Wunsch nach Selbstbestimmung, der von der Wirtschaft ausgeht. Letztere will sich von den politischen Institutionen lösen, um sich in voller Freiheit bewegen zu können. Dieser Übergang beschleunigt sich mit zunehmender Liberalisierung der Märkte in den 1980er Jahren, und das dem Markt entgegengesetzte ökonomische Modell zerbröckelt. So kündigt sich die Entstehung einer neuen globalen Marktgesellschaft an: Der Begriff der ‚Globalisierung‘ dient dazu, dieses Vorhaben zu benennen.¹ Hierbei bildet der Aufstieg des Neoliberalismus den wichtigsten Umstrukturierungsfaktor des gegenwärtigen Kapitalismus, der durch das Einsetzen einer neuen Akkumulationsphase gekennzeichnet ist, in der die Flexibilisierung die Starrheit der vorigen institutionellen Ordnungen verdrängt, während der Interventionsspielraum der Institutionen angesichts des weltumspannenden Wirtschaftsdynamismus stark eingeengt wird (Lash, Urry 1994; Thrift 2005; Sassen 1998, 2002).

Der Wunsch des Einzelnen nach Freiheit und nach subjektivem Ausdruck verbindet sich mit einem Wunsch nach Selbstbestimmung, der von der Wirtschaft ausgeht.

Der Neoliberalismus vertritt eine neue Freiheitsvision und zugleich eine neue Sichtweise auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Tatsächlich erachtet dieser den individuellen Pol gegenüber den Institutionen als vorrangig. Der wichtigste Bezugspunkt liegt dabei in der Idee der Wahlfreiheit, die einer Gesellschaft zugrunde liegt, die als einfaches Resultat der Kombination von Individuen zu denken ist, die ihre jeweiligen Möglichkeiten zu erweitern suchen. Auf diese Weise wird die zentrale Bedeutung einer einzigen Institution legitimiert, nämlich die des Marktes: Dieser gründet sich auf der Annahme der Selbstregulierung, zumal er durch individuelle Initiative, durch wirtschaftliche Freiheit von allen staatlichen Bindungen, durch die Befriedigung von Bedürfnissen und den freien Warenverkehr im Hinblick auf den weit verbreiteten Konsum gespeist wird.

Da der Markt als Institution auf eine Übereinkunft über die Mittel ausgerichtet ist, passt er sich potenziell jedem kulturellen Kontext an und verbindet sich leicht mit anderen Phänomenen wie der technischen Expansion. Tatsächlich verstärkt diese Expansion die unaufhörliche Produktion von Mitteln und neigt durch die Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse in ihr Inneres dazu, die Rolle einzunehmen, die in der Vergangenheit zuerst religiöse und dann politische Weltanschauungen hatten: Durch die Tech-

¹ Bekanntlich ist die Literatur zu diesem Thema sehr umfangreich, da in diesen Jahrzehnten zahlreiche WissenschaftlerInnen an der Debatte über die Globalisierung teilgenommen haben. Darüber hinaus hat sie sich in verschiedenen Gebieten ausdifferenziert, indem sie eine Reihe von Aspekten hervorhebt, die in diesem „Dachkonzept“ enthalten sind, das nicht nur verwendet wurde, um die stattfindenden Prozesse, sondern auch, um ein zu verfolgendes Ziel aufzuzeigen, wie es zuvor mit den Begriffen ‚Industrialisierung‘ und ‚Rationalisierung‘ geschehen war (Giaccardi/Magatti 2001). Hier



nologie realisiert die Technik einen unbestimmten Prozess der Zunahme von Möglichkeiten und kontinuierlicher Innovation, deren Auswirkungen im Leben der Menschen immer greifbarer werden (Agamben 2007). So wie der Markt beschränkt sich auch die Technik darauf, die Spur bereitzustellen, innerhalb der sich die unendliche Vielfalt der individuellen Handlungen vollziehen kann, nachdem sie diese nachdrücklich verstärkt und das Spektrum der verfolgbaren Zwecke erweitert hat. Hierzu kommt noch der Beitrag einer spezifischen Weltanschauung, die auf dem Nihilismus basiert und ein kulturelles Substrat bildet, das insbesondere den Zweck hat, jegliche Bedeutung zu manipulieren, um die als expansive Bewegung aufgefasste Freiheit nicht zu behindern.

Der ‚technisch-nihilistische Kapitalismus‘ erweist sich als neue Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens.

In der gesellschaftlichen Zusammensetzung der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts bildet sich so ein Machtsystem heraus, in welchem die technische Dimension es ermöglicht, die verschiedenen Abläufe effizient zu ordnen und abstrakte Codes bereitzustellen, die einen Austausch auch jenseits der kulturellen Vielfalt ermöglichen können und deren Bedeutungen sich durch die nihilistische Weltanschauung umkehren lassen: Der ‚technisch-nihilistische Kapitalismus‘ erweist sich also als neue Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens (Magatti 2009). Mit seinem ‚neuen Geist‘ (Boltanski/Chiapello 1999) bildet er einen Vorstellungsraum aus, der Strukturierungslogiken gemeinschaftlicher Beziehungen und Rechtfertigungen unterstützt und die soziale Welt konstituiert, in der sich die Akteure bewegen. Die Koordinaten dieses Vorstellungsraumes bedienen sich des ‚ästhetischen Raumes‘ (Lull 2000): eines Raumes, der – unter anderem auch mittels medialer Kommunikation – für die Entwurzelung und die Schichtung der Kultur auf verschiedenen Ebenen optiert, mit heterogenen Inhalten, die in jede soziale Welt eindringen, ohne die Bedeutungen länger an einem Ort, in einer Gruppe, in einer Institution zu verorten. Es sind vielmehr die neuen technischen Möglichkeiten, die auf Basis der immer vielfältigeren erreichbaren Zwecke die Bedeutungen unserer Erfahrungen und die Ziele unserer Handlungen neu definieren. Dies verstärkt die Ablösung von Funktionen und Bedeutungen (Castoriadis 1996), die sich aus jenem Bruch ableitet, der bereits von der klassischen Soziologie erkannt worden war – allen voran bei Georg Simmel und Max Weber: der Bruch zwischen *Vernunft* und *Verstand*, d. h. zwischen dem Prinzip, das unsere Erkenntnis-

genügt es, die klassischen Studien von Wallerstein (1988) und auch einige Richtungen der Diskussion zu nennen: beispielsweise zur Überwindung der Nationengrenzen und zur Übereinstimmung eines Gebiets, einer Kultur, einer Identität und eines Entwicklungsmodells, wie sie vom soziologischen Denken der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gefordert wurde (Beck 1997; Bauman 1998); zur Entkoppelung zwischen politischen und wirtschaftlichen Institutionen und den daraus folgenden Prozessen der Deregulation und des Aufbaus eines globalen Marktes (Harvey 2010); zur Explosion der Mobilität von Zeichen, Symbolen und Kulturen (Tomlinson 1999); zum Aufbau eines planetarischen technischen Systems (Ellul 1954); zur Entstehung der globalen Städte (Sassen 1991).

se und Erfahrungen auf Grundlage ihres Sinnes ordnet, *und* der logisch-kombinatorischen Fähigkeit, die auf das Rechnen ausgerichtet ist und den in der Moderne schon begonnenen Prozess der Rationalisierung weiter intensiviert.

Im Zeitalter der Globalisierung wird somit das erste Experiment einer technischen Gesellschaft umgesetzt (Magatti 2018a): Das soziale Leben wird geordnet als ein System aus Vorrichtungen (Technologien, Infrastrukturen, Prozesse, Finanz-, Kommunikations-, Produktions- und Vertriebsnetzwerke für Güter und Dienste usw.), die untereinander vernetzt sind und von einer Reihe technischer Faktoren abhängen, die ihre Leistungsfähigkeit gewährleisten.

Die verschiedenen Subjekte (Unternehmen, Banken, Bürokratien, Institutionen usw.), die verschiedenen Vorrichtungen (Autos, Handys, Computer, Kreditkarten usw.) und die Infrastrukturapparate (Autobahnen, Flughäfen, Kommunikationsnetze usw.) bewegen sich insgesamt nach einer systemischen Logik, die Interaktionen zwischen zahlreichen Individuen ermöglicht, die kulturell und räumlich voneinander entfernt sind. Es handelt sich um ein netzartiges System, mit dem komplexe Verbindungen verwaltet werden können (Castells 2002). So wird das Handeln der Menschen auf der Basis von Regeln und Kriterien organisiert, die sich aus der internen Logik des technischen Systems ergeben: Letzteres zielt darauf ab, alle Umstände zu organisieren, Erwartungen nicht zu enttäuschen und eindeutige Vermittlungen festzumachen, selbst wenn es ihnen an Tiefe, Erinnerung und Vision mangelt (Ellul 1977).

Immer mehr Lebensbereiche sind dazu geeignet, am wirtschaftlich-produktiven Kreislauf teilzunehmen.

Die innere Energie einer derartigen Gesellschaft besteht aus den Menschen, auf welche dieselbe energetische Metapher angewandt wird wie auf die Systeme: Das technisch-ökonomische System verbindet so das Wachstum mit dem Mobilisieren der affektiv-emotionalen Sphäre und darin insbesondere des Wunsches, der auf individuellen Genuss, der durch den ‚Diskurs des Kapitalisten‘ garantiert wird, ausgerichtet wird (wovon Jacques Lacan gesprochen hat: vgl. Recalcati 2012). Somit sind immer mehr Lebensbereiche dazu geeignet, am wirtschaftlich-produktiven Kreislauf teilzunehmen, was durch die Reaktion der Verbraucherinnen und Verbraucher gestützt wird, die zu diesem Zweck fortwährend mit dem Versprechen überstimu-

liert werden, das Vakuum zu füllen, durch welches der Wunsch hervorgerufen wird.² Um der Wunschstimulierung nachzukommen, beschleunigt das System ständig und weitet das Verbraucherpublikum grenzenlos aus. Die wirtschaftliche Dynamik, die sich von 1989 bis 2008 durchgesetzt hat, ist unbestreitbar, wie aus der Steigerung des Weltbruttosozialprodukts deutlich wird: eine außerordentliche, aber – angesichts ihrer Auswirkungen bei Hereinbrechen der Krise – unausgeglichene Steigerung.

Jenes Modell schafft die Voraussetzungen für eine völlig neue Verbindung von Individualisierung und Systemen. Die wachsende Nachfrage nach Subjektivität, die von den Individuen innerhalb der fortgeschrittenen Demokratien ausgeht, wird durch die technische Systemkraft befriedigt, d. h. mit der Erweiterung der Mittel, sodass die Möglichkeiten vermehrt werden und jene Nachfrage nach Wohlstand, Individualität und Fülle befriedigt wird, die von anderen Systemen nicht mehr befriedigt werden kann.³

Freiheit wird einerseits mit der Vermehrung der erreichbaren Ziele, andererseits mit der (stets offen gehaltenen) individuellen Entscheidung identifiziert.

Die Freiheit wird also letztlich folgendermaßen gesehen: Einerseits identifiziert man sie mit der Vermehrung der erreichbaren Ziele und der den Individuen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, andererseits mit der individuellen Entscheidung, die stets offen gehalten und tendenziell niemals verwirklicht werden darf, da dies eine Verringerung der Möglichkeiten implizieren würde.

Die absolute Freiheit und ihre Implikationen

Zu den Rückwirkungen der beschleunigten Ausdehnung des technisch-ökonomischen Systems gehört sicherlich die Fragmentierung: Um eine solche Ausdehnung zu ermöglichen, war es notwendig, alles aufzulösen, und gerade auch in diesem Sinne spricht man von einer nihilistischen Kultur bzw. Gesellschaft: Etymologisch leitet sich *nihil* aus der Verschmelzung zweier Wörter ab, nämlich *ne-hilum*, was ‚ohne Faden, ohne Verbindung, ohne Zusammenhang und Sinn‘ bedeutet. Neben der Fragmentierung der Berufswege sowie der Lebenswelten und -räume innerhalb der Städte (Sennet 2018) zerburchen gesellschaftliche Bindungen und Solidarität ganz allgemein.

² Bezeichnenderweise wird hierfür der Begriff ‚Erfahrungswirtschaft‘ verwendet (Pine/Gilmore 2000).

³ So z. B. von der Religion oder der Politik, welche über die Jahrhunderte der Prämoderne und Moderne hinweg den Anspruch hatten, die menschlichen Bestrebungen zu befriedigen, indem sie durch Ausübung ihrer eingesetzten Macht dem Übermaß und der Freiheit des Individuums entgegentraten.

Der Ausweg, der aus dieser Situation in Aussicht gestellt wurde, geht vor allem in Richtung der Konkurrenz, die als eine Form der dynamischen Solidarität unserer Zeit angesehen wird. Die Individuen begreifen sich selbst unter dem Gesichtspunkt der Effizienz, auf der Grundlage technischer Standards, deren Erreichung die einen zu den anderen in Konkurrenz bringt. Somit wird ‚Selbstoptimierung‘ zur Norm (Röcke 2017, 2019). Nach Meinung einiger WissenschaftlerInnen bringt dieser Umstand eine neuartige, beinahe zwingende Ethik der Perfektion hervor (Sandel 2007): In allen Lebensbereichen – öffentlichen wie privaten – müssen die Leistungen ständig wachsenden Standards genügen und Fehler und Funktionsstörungen stets behoben werden. Damit ist auch die Implikation verbunden, dass etwas, das nicht funktioniert, aussortiert gehört – und zwar einschließlich des Individuums. Für Bernard Stiegler (2016) liegt das Meisterwerk des Systems darin, dass es die Individuen glauben macht, auf niemanden angewiesen zu sein.

Das Meisterwerk des Systems liegt darin, dass es die Individuen glauben macht, auf niemanden angewiesen zu sein.

Die intersubjektiven Beziehungen tendieren ihrerseits dazu, auf einer Übereinkunft funktionaler Art und/oder auf der ‚reinen Beziehung‘ zu gründen, die Anthony Giddens (2008) als frei von Gedächtnis und Plan definiert. Die Trennung zwischen Funktionen und Bedeutungen bewirkt die Schwächung all jener Umfeldressourcen (auf persönlicher, familiärer und nachbarschaftlicher Ebene, in Vereinen oder religiösen, kulturellen oder politischen Zusammenhängen), die den Nährboden für soziale Beziehungen darstellen: Letztere werden so zu einer titanischen Herausforderung, da in einer Welt, in der jede/r den Anspruch verfolgt, die eigene Wahrheit und Selbstverwirklichung im Rahmen eines ‚institutionalisierten Individualismus‘ (Beck/Beck-Gernsheim 2002) und einer ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ (Reckwitz 2017) zu vertreten, die Wahrscheinlichkeit von Verständnislosigkeit bzw. von Missverständnissen notwendigerweise zunimmt.

Die Fragmentierung betrifft auch das Individuum als solches. Damit ist ein Ereignis gemeint, das dazu imstande ist, die Subjektivität ‚in tausend Stücke auseinanderzuschleudern‘ (Deleuze 1992). Das Individuum ist freie Energie, unendlich reiner Machtwille, eine Abfolge von Erfahrungen, bedingungslose Offenheit für das, was geschieht, eine Wunschmaschine.

Auch der Körper ist der Logik der Fragmentierung unterworfen: Durch die Fortschritte in der Biotechnologie wird er zu einem vollständig biotechnischen Faktum, zu einem Wert, der über seine eigene Grenze hinaus kapitalisierbar und produzierbar ist. Und in all jene Bereiche, wo der Mensch offenkundig eines anderen Menschen bedarf, versucht die Technik, sich ihren Weg zu bahnen. Sie ist hierzu durchaus legitimiert, zumal – wie Umberto Galimberti (1999) und Giorgio Agamben (2014) unterstreichen – der aufkommende Menschentyp jener des ‚Funktionsmenschen‘ ist, d. h. eines Menschen, der voll und ganz vom System abhängig ist, das ihn hinsichtlich seiner Selbstverstärkung und des Versprechens unbegrenzter Freiheit in Sicherheit wiegt.

Ein ‚Funktionsmensch‘ ist voll und ganz vom System abhängig, das ihn hinsichtlich des Versprechens unbegrenzter Freiheit in Sicherheit wiegt.

Technikwissenschaft und technikbasierte Wirtschaft bieten sich besonders dazu an, der Idee einer *absoluten*, von allem losgelösten Freiheit gerecht zu werden, da sie das berauschende Moment des Unbegrenzten anbieten: Indem sie einen Zustand fortwährender Mittelsteigerung auf der Systemebene vorantreiben und indem sie auf die konstitutive Öffnung des Menschen für immer neue und weitergehende Möglichkeiten eingehen, bilden sie jenen Horizont, von dem aus das Subjekt sich selbst begreift. Die Freiheit konfrontiert so mit dem Vermögen, zuvor undenkbare Dinge zu ermöglichen. Dies geschieht ungeachtet der Fragmentierung und Auflösung, die gegenüber dem ‚Zugewinn‘ an Zweckfreiheit allenfalls als unwesentliche Nebeneffekte aufgefasst werden.

Der Punkt dabei ist, dass das schwächste Glied in diesem Vorstellungsraum von Freiheit, also die zu überwindende Grenze, der Mensch selbst wird (der – wie Günther Anders bereits in den 1950er Jahren anklagte – Gefahr läuft, der ‚Antiquiertheit‘ zu verfallen). Dies führt dazu, dass die beiden übrigens nur scheinbar widersprüchlichen Extreme, innerhalb derer sich die technische Gesellschaft offenbar bewegt, zum einen jenes des Unmenschlichen und zum anderen jenes des Übermenschlichen sind (Magatti 2018a). Einerseits macht sich eine Wegwerflogik breit, die all jene veraltet sein lässt, die an die etablierten Effizienzstandards nicht ausreichend angepasst sind. Somit wächst, auch jenseits des in einer Zeit großer wirtschaftlicher Ausdehnung paradox anmutenden globalen Anstiegs der Ungleichheiten und der materiellen Armut, die Anzahl derer, die der Gefahr der Marginalisierung ausgesetzt sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, dass sie be-

züglich der Anforderungen des Systems nicht als performativ und wettbewerbsfähig gelten. Andererseits macht sich die Vorstellung eines in all seinen Eigenschaften erweiterten bzw. ‚augmentierten‘ Menschen breit, eines Menschen, der so verlässlich wird wie eine Maschine. Aus der heterogenen Community der Transhumanisten geht das Vorhaben eines technisch potenzierten Menschen hervor, dessen Umsetzung durch die Kombination dreier Faktoren legitimiert wird: der verfügbaren technischen Mittel, eines Marktes, auf dem spezialisierte, auf neuartige Verbraucherinnen und Verbraucher ausgerichtete Unternehmen agieren, sowie einer weitgehend vollständigen individuellen Handlungsfreiheit.

Die Macht der Technik neigt dazu, Hilflosigkeit und Unvollkommenheit zu beseitigen, indem Macht vergrößert wird.

Die Macht der Technik neigt dazu, Hilflosigkeit, Unangemessenheit und Unvollkommenheit zu beseitigen, indem Macht vergrößert wird, und die Wirksamkeit einer solchen Antwort ist nicht zu unterschätzen (insbesondere wenn sie sich um wirksame Lösungen für Probleme bemüht wie Ungerechtigkeit, Armut, Krankheit usw.). Das Problem offenbart sich dort, wo der Vorstellungsraum einer Freiheit nicht hinterfragt wird, die als reine Vermehrung unserer Möglichkeiten aufgefasst wird, so weit als möglich zu kommen und Grenzen aufzuheben. Diese Tendenz impliziert immer, dass jemand im Namen der Freiheit anderer Menschen geopfert werden muss, wobei allerdings die Gefahr einer Schwächung der Freiheit als soziales Projekt in Kauf genommen wird. Es handelt sich, wie uns aus der Geschichte wohl bekannt sein dürfte, um einen Weg ohne Wiederkehr. Die Akzeptanz der Aufhebung einer Grenze bringt die Aufhebung der konkreten Realität mit sich, die der Ort ist, an dem das Spiel der Freiheit Gestalt annimmt; und es nimmt darin Gestalt an, indem es das wieder zusammenbringt, was innerhalb des Fragmentierungsprozesses getrennt wurde: das Individuum *mit* dem Anderen/den Anderen; das Endliche *mit* dem Unendlichen; die Gegenwart *mit* der Zukunft; die Zweckmäßigkeit *mit* dem Sinn.

Ein notwendiger Kurswechsel

Der erste Schritt zum Wandel erfordert die Einsicht, dass beim technisch-nihilistischen Kapitalismusmodell ein Großteil der Wirklichkeit schlichtweg ausgeschlossen wird. Und, wie dies für jede andere Krise gilt, kann

sich auch aus unserer gegenwärtigen Situation die Gelegenheit für einen Versuch ergeben, die Bedingungen für ein neues Zeitalter der Freiheit zu erschaffen – und zwar für ein besseres als jenes, welches wir selbst kennengelernt haben.

Es geht nicht etwa darum, zurückzugehen oder von einer Einschränkung des Wachstums bzw. einer Begrenzung der Freiheit auszugehen. Die Aufgabe stellt sich, in Bezug auf die Freiheit, anspruchsvoller dar: Es gilt, die positiven Entwicklungen der hinter uns liegenden historischen Phase zu fördern und gleichzeitig zu versuchen, alternative Wege für ein neues sozioökonomisches Entwicklungsmodell zu entwerfen, das die Bereitschaft mitbringt, sich von der Wirklichkeit provozieren zu lassen.

Es gilt, ein neues sozioökonomisches Entwicklungsmodell zu entwerfen, das sich von der Wirklichkeit provozieren lässt.

Tatsächlich stützte sich die expansive Strategie auf rein technische Erneuerung, auf eine Intensivierung der Mobilität und auf die Fluidität der Beziehungen, unter Ausblendung der Natur, der Geschichte und des Gesellschaftlichen. Letztere Bereiche wurden gleichsam als Ressourcenvorkommen betrachtet, von denen man vermeinte zehren zu können, ohne für ihren Bestand sorgen zu müssen und ohne in ihre Erneuerung zu investieren, um sie so schließlich zu erschöpfen. Niemals so sehr wie in der heutigen Zeit hat sich eine ganze Reihe von Wolken am Horizont zusammengebraut: Das Zeitalter des ‚Anthropozän‘ (Stiegler 2017) – geprägt von Veränderungen, die sich auf menschliche Aktivitäten infolge der modernen industriellen und technischen Entwicklungen zurückführen lassen – hat Ungleichgewichte innerhalb der Biosphäre hervorgebracht, die bedeutende Spannungen nach sich ziehen dürften. Das angehäuften destruktive Potenzial ist enorm, während sich ein seelisches Unbehagen breitmacht und Ungleichheit keineswegs zurückzugehen scheint.

Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass die von der Wirklichkeit ausgehenden Anfragen mit der Fokussierung der anthropologischen Voraussetzungen der gesellschaftlichen Fragestellungen zu tun haben. Tatsächlich inspiriert sich die Gesellschaft der Individuen an einem Ich, das sich aus der jeder intersubjektiven Bindung eigener Schuld bzw. Verpflichtung befreit hat. Die Vorstellung der *absoluten* Freiheit begreift das Ich als vollkommen losgelöst von seinem sozialen Kontext und seine Entscheidungen als unabhängig von einem Vorher oder Nachher. Die Freiheit als Besitz eines Subjekts, das sich erst zu einem späteren Zeitpunkt auf die gesellschaftliche

Bühne und ihre institutionellen Formen projiziert, ist jedoch eine imaginäre Freiheit, zumal sie auf einer mangelhaften anthropologischen Sichtweise beruht. Die Pathologien der Freiheit betreffen, nicht zufälligerweise, die Sphäre der Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Anderen, zur Welt. Dies zeigt, wie schwer es in der Tat ist, Freiheit nicht nur zu erobern, sondern sie vor allem zu erhalten und auszuleben. Ganz besonders gilt dies für die Freiheit der Freien, also für die Freiheit jener Individuen, die einem Freiheitsumfeld angehören.

Um aus der Sackgasse wieder herauszukommen, bedarf es dringend eines neuen Vorstellungsrums von Freiheit, zumal die Entwicklung stets einer Kombination vielfältiger struktureller, aber auch kultureller und menschlicher Faktoren entspricht, wie auch die Lehren der Klassiker des soziologischen Denkens bestätigen: Diese hatten die Bedeutung der ‚seelischen‘ Dimension im gesellschaftlichen Leben erfasst, wobei ‚seelisch‘ hier die Vorstellung des Menschen aufruft, die den Modellen gesellschaftlichen Zusammenlebens zugrunde liegt.

Aufzeichnungen zum Thema: Freiheit neu denken

Georg Simmel, der uns mit seinen Gedanken zum Thema der Freiheit in seinen Schriften ein wertvolles Erbe hinterlassen hat und auf den wir uns im Folgenden mehrfach beziehen werden, betont allenthalben die relationale Struktur des Subjekts und indirekt auch der Freiheit. In seiner *Soziologie* (1908) argumentiert er, dass die Freiheit

„für ein Wesen [...], das mit andren in Verbindung steht, [...] eine viel positivere Bedeutung [hat]. Sie ist eine bestimmte Art der Beziehung zu der Umgebung, eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist. [...] die Freiheit ist kein solipsistisches Sein, sondern ein soziologisches Tun, kein auf die Einzahl des Subjektes beschränkter Zustand, sondern ein Verhältnis.“ (GSG 11, 98–99⁴)

Hieraus wird deutlich, dass sich die Freiheit nicht nur ausgehend von ihrer auflösenden Seite (bei der das auflösende und ablösende Moment betont wird) her verstehen lässt, sondern vielmehr auch über ihre neu zusammensetzende Fähigkeit.

Die Freiheit ist an und für sich eine Beziehungserfahrung, die nicht nur ablöst, sondern vielmehr neu verbindet: Wenn sie sich verwirklichen will,

⁴ Zitate aus Simmels Texten erfolgen nach der Gesamtausgabe in 24 Bänden (1989–2015), abgekürzt als GSG. Die einzelnen Texte von Georg Simmel, die innerhalb der GSG konsultiert wurden, sind im Literaturverzeichnis angeführt.

bemüht sie sich darum, ihre eigenen Grundvoraussetzungen sicherzustellen. Ermöglicht wird dies nicht mit Hilfe einer Verankerung an etwas Äußerem, wie z. B. an ursprünglichen Werten oder Normen, an denen es sich zu messen gilt, sondern vielmehr durch ihr eigenes Wesen, das relational ist, das also die Struktur des *Trägers der Freiheit*, sprich: des Individuums, widerspiegelt. Die Freiheit lässt sich neu denken, wenn man mit der Exzentrizität der Individuen beginnt, als Wesen, die etwas von sich selbst Verschiedenem ausgesetzt und zum Wagnis fähig sind (Plessner 1964; Ricoeur 1993); Individuen, die der Welt eine Form geben und somit einer Zeit, einer Geschichte, einem Kontext, einem Du entsprechen können.

Und es liegen eigentlich keine gegenteiligen Fakten vor: Die Freiheit entwickelt sich in einem konkreten Raum und in Ausrichtung auf ein ‚Objekt‘ (sei es ein materielles Ding, die Geschichte, die Welt, das andere Du) – jenen „Gegenwurf“ (Simmel, GSG 4, 142), ohne dessen Reibung sie sich selbst verlieren würde und in ihrem auflösenden Drang beschlossen bliebe, darin, sich zu verflüchtigen „wie ein transitives Verbum ohne Objekt“ (GSG 4, 236).

Freiheit entwickelt sich in einem konkreten Raum und in Ausrichtung auf ein ‚Objekt‘.

Die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit bringt eine zweifache Bewegung mit sich:

- Auf der einen Seite geht es darum zu erkennen, dass wir in einem gesellschaftlichen Kontext leben, der so stark ist, dass er das Aufkommen des Menschlichen, und somit der Freiheit, außerhalb eines technischen Plans schwierig macht. In diesem Rahmen tut sie sich schwer, die relationale Struktur und die menschliche Fähigkeit zum Ausdruck zu bringen, Sphären zusammenzubinden, die getrennt wurden, und sich, auf der Grundlage von Fragen nach dem Sinn, von der vorherrschenden Rationalisierung zu distanzieren.
- Auf der anderen Seite geht es darum, der Wirklichkeit wieder ihre Konkretheit zuzugestehen und sich ihrer anzunehmen, wobei Letztere nicht einfach als Barriere für die Entfaltung des Ichs angesehen wird, sondern als eine Form, ohne welche die Freiheit selbst abstrakt wird. Es geht hier um eine Wirklichkeit als existentielle Ordnung, die größer ist als das Ich, also zuallererst die Wirklichkeit des Lebens, von dem die menschliche Existenz (und das personale Ich) mit allem, was sie hervorbringt, ein Ausdruck ist.

Das bedeutet, dass die Freiheit, um sich positiv ausdrücken zu können, das Risiko der Beziehung zu einer Wirklichkeit hinnehmen muss, die nicht als aufzuhebende Grenze zu betrachten ist, sondern als Umgebung, innerhalb der die Beziehung zu verwirklichen ist, die die Freiheit selbst strukturiert, angefangen bei dem konstitutiv relationalen Gegebenen, das seinerseits das Individuum kennzeichnet.

Man könnte die Freiheit als das denken, was die Wirklichkeit eigentlich beseelt.

Folglich könnte man die Freiheit als das denken, was die Wirklichkeit eigentlich beseelt. So verstanden bildet sie den Ursprung des Wunders der vielfältigen Formen des menschlichen Lebens. Dabei ist nicht zu übersehen, dass der freie Mensch, der irgendetwas, das über ihn hinausweist, eine Form gibt, zugleich dazu neigt, die gesetzten Formen im Namen derselben Freiheit zu überwinden.

Freiheit als Neuzusammensetzung zwischen Ich und Welt

Die Freiheit, verstanden als relationale Erfahrung, ist ein Dialog, der das Subjekt und zugleich die Wirklichkeit verändert. Dieser Aspekt lässt sich schwer innerhalb des Vorstellungsraums fassen, der seit der Moderne die Souveränität des Ichs unterstreicht. Deshalb erforscht Simmel, um die Freiheit zu behandeln, die Sichtweise des Menschen, der sie stützt.

Bei einer kritischen Wiederbetrachtung sowohl der modernen Philosophie als auch der in der Moderne aufkommenden Formen des Individualismus hebt er hervor, wie diese Entwicklungen den Dualismus zwischen der individuellen Dimension und derjenigen der Sozialität verstärkten. Und er unterstreicht die Tatsache, dass das Individuum keine selbstgenügsame Totalität ist und nicht in einem leeren Raum agiert. Die Freiheit bestätigt dies: Sie hängt mit der Färbung zusammen, die sie der Existenz hinsichtlich ihres Sich-Eingliederns in eine Umgebung verleiht. Tatsächlich besteht Simmels Vorschlag darin, das Individuum und das Soziale nicht als Wirklichkeiten anzusehen, die einander vorgängig, nachfolgend, eingeschlossen oder untergeordnet wären, sondern vielmehr als gleichursprüngliche Wirklichkeiten. In diesem Sinne hält Simmel fest: „das Individuum ist der ganze Mensch, nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem das mit andern Geteilte abzieht“ (GSG 12, 463). Das Individuum ist das „Gesamt-

Ich“ (GSG 4, 143), ein Subjekt, das in seiner wesentlichen Struktur relational *und* individuell ist.

Das Subjekt ist also keine Monade, es ist kein felsenfestes Element, das sich von seinen historischen Beziehungen entfernt, um einen unveränderbaren und substanziellen Kern zu bewahren. Ebenso wenig ist es etwas Unvergleichliches, das sich nur um sich selbst und um seine Innerlichkeit dreht, sodass es der mächtigen Objektivierung entgehen könnte. Diese Einschätzungen, die von den modernen Formen des Individualismus nachdrücklich betont wurden, betrachten die gesellschaftliche Dimension als den Individuen nicht eigentlich zugehörig.

Ein Individuum, welches die Beziehung zur Welt verliert, ist nicht mehr *der ganze Mensch*.

Das Individuum aber, welches die Beziehung zur Welt verliert, ist nicht mehr *der ganze Mensch*, sondern wird der mittelmäßige Mensch, weil er seine Individualität verliert. Für Simmel bedeutet Individualität, dass das Ich sehr wohl etwas für-sich ist, aber gleichzeitig außerhalb-von-sich projiziert ist:

„Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung aller Erfahrung und aller Praxis, aller Spekulation des Denkens und aller Lust und Qual des Erlebens gelten könnte, so wäre sie vielleicht so zu formulieren: Ich und die Welt. Diese ist die Grundtatsache des Menschseins.“ (GSG 14, 80)

Das Subjekt kann deshalb also nicht einseitig definiert werden, sondern nur ausgehend von der Simultaneität der verschiedenen Dimensionen. Es ist nicht nur teilweise sozial und teilweise individuell, sondern es ist unter der Kategorie einer *Einheit* zu fassen, die wir nicht anders als durch die Gleichzeitigkeit der logisch entgegengesetzten, jedoch gleichzugehörigen Determinationen ausdrücken können. Es handelt sich nicht um eine Einheit im Sinn einer horizontalen Nebeneinanderstellung der verschiedenen Dimensionen: Das Leben „ist überhaupt nicht eine Summe“, sondern es ist „in jedem seiner Augenblicke ganz und gar wirklich“ (GSG 16, 393).

Es handelt sich für Simmel um eine Einheit, die als ‚*einheitliche Zweiheit*‘ radikal neu gedacht werden muss: Sie enthält in sich, im Gegensatz zum Dualismus, die Vielheit des Lebens, also die entgegengesetzten Pole als Gegensätze, die jedoch nicht widersprüchlich sind – also das, was schon

bald darauf der Theologe Romano Guardini als „polaren Gegensatz“ (1925) umrissen hat. Unter diesem Gesichtspunkt bildet sich das Ich beim Zusammentreffen des historischen, natürlichen und relationalen Umfelds.

Rund ein Jahrhundert nach Simmels Lehren stellen wir fest, dass die Distanznahme von der Realität letztlich nicht nur das Subjekt schwächt, sondern sogar eine Gesellschaft von AutistInnen hervorbringt. Die Freiheit neu zu denken wäre demnach der Versuch, angemessene Antworten auf die Frage der sozialen Bindungen zu suchen, und zwar über die Gleichgültigkeit und Unannehmlichkeit hinaus, die innerhalb des modernen und zeitgenössischen Vorstellungsraums damit assoziiert werden. Hier hat sich das Pendel auf die Seite der Individualität verschoben, auf die alles bezogen wird. So ist es kein Zufall, wenn die forcierte Individualisierung Gefahr läuft, durch die Suche nach (tendenziell rückwärtsgewandten) kommunitaristischen Formen kontrastiert zu werden, die eine organisistische und fusionale Sichtweise des Gesellschaftlichen heraufbeschwören, die ebenso gefährlich und tendenziell darauf ausgerichtet ist, Freiheit gegen Sicherheit einzutauschen.⁵

Sowohl im Falle der individualistischen Auffassung als auch in dem der organisistischen stellt sich jedoch erneut der Dualismus zwischen Individuellem und Sozialem ein und somit ein Zustand ständiger Unsicherheit, bis hin zur Pathologisierung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gruppe sowie zur Aufhebung eines der beiden Pole und dem Verschwinden der Voraussetzungen des Verhältnisses.

Ein ‚meta-stabiles‘ Gleichgewicht zwischen Individuum und Sozialem impliziert eine relationale Auffassung der Freiheit.

Die Annahme der Gleichursprünglichkeit der beiden Pole in einem ‚meta-stabilen‘ Gleichgewicht (wie Simondon [1992] es nennen würde) impliziert eine relationale Auffassung der Freiheit. Diese Auffassung erfordert einerseits das Individuum, und erfordert es in seiner Eigenschaft als Für-sich-Seiendes; andererseits geht diese Auffassung nicht nur in Richtung des Wachstums und einer individuellen Autonomie, sondern auch in Richtung von Bedingungen, die es der Freiheit erlauben, sich relational im Verhältnis zur Wirklichkeit zu entwickeln, die es gegenüber dem Subjekt in ihrer unbeugsamen Alterität zu schützen gilt.

Die Vorstellung eines Ichs, das unabhängig von seinem Kontext existiert, stellt eine Abstraktion dar. Frei zu sein bedeutet nicht, fortwährend die (relationalen, symbolischen, institutionellen) Verbindungen zu durch-

⁵ Näher betrachtet, macht das Verlangen nach Sicherheit, angesichts der zunehmenden Risiken, gewissermaßen das Ergebnis jener Logik aus, aus der heraus sich die Gesellschaft der Individuen entwickelt hat (Bauman 1988; Baumann 2001).

trennen: Ein solches Verhalten führt notwendig zu neuen und heimtückischeren Formen der Abhängigkeit, die in einer technischen Gesellschaft als Abhängigkeit von Systemen und unpersönlichen, abstrakten bzw. funktionalen Denkmustern entstehen, im Sinne dessen, was Michel Foucault (2004) als ‚biopolitische Macht‘ definierte. In derartigen Abhängigkeiten verschwindet das Individuum.

Die Vorstellung eines Ichs, das unabhängig von seinem Kontext existiert, führt zu neuen und heimtückischeren Formen der Abhängigkeit.

Nach Simmel darf die Definition von Freiheit umso weniger oberflächlich sein, je mehr das Konzept der Person eine angemessene Position gefunden hat und somit realistischer gesehen wird, nämlich als „ein Komplex von Qualitäten, Gedanken, Gefühlen, vielleicht gar ein metaphysisches Etwas“ (GSG 4, 135). Ein Individuum ist dem anderen Du sowie der Welt gegenüber beziehungsfähig, ohne durch den es umgebenden Kontext vollständig einverleibt zu werden, und es erhält hierbei die eigene Innerlichkeit aufrecht, jedoch ohne sich in einer inneren, autoreferentiellen Welt zu verschließen; es ist fähig, sich vor der Durchdringung und dem Grundrauschen der Schnelllebigkeit zu schützen, die jenen Systemen eigen ist, die Individuen dazu veranlassen, zu schreien, um gehört zu werden,⁶ um so eine Beziehung aufnehmen zu können, die imstande ist, den von der Wirklichkeit aufgeworfenen Fragen entgegenzutreten.

Begrenzungen der Freiheit, Möglichkeit der Freiheit

Nach den herrschenden Vorstellungen ist das Subjekt dann freiheitsfähig, wenn es sich den Ereignissen gegenüber in unbedingter und unbegrenzter Weise offen hält, ohne sich zu entscheiden, denn andernfalls würde es sich die Möglichkeit weiterer Gelegenheiten verbauen. Dem liegt der Mythos zugrunde, wonach die Freiheit, nachdem eine Entscheidung getroffen ist, sich erschöpft: Wenn man sich entscheidet, wird man gezwungen, sich von anderen Möglichkeiten zu trennen, d. h. sich von ihnen zu ‚scheiden‘; und wo eine Entscheidung zu treffen ist, darf man jedenfalls nicht, oder allenfalls zeitweilig, zu sehr an etwas hängen, um stets einen Ausweg offen zu halten (Bauman 1988).

Dieser Vorstellungsraum ist nicht zuletzt deshalb so durchschlagskräftig, weil die gewachsene Gesellschaftsform, in der wir in einer historischen Abfolge leben, wie schon betont wurde, es gelernt hat, die Öffnung des Men-

⁶ Vgl. Georg Simmels Essay *Die Großstädte und das Geistesleben*, 1903, jetzt in GSG 7.

schen systematisch auszunutzen. In diesem Sinne besitzt der Kapitalismus eine anthropologische Tiefe (Žižek 1999) und sogar einen religiösen Ursprung (wie schon zu Anfang des 20. Jahrhunderts von Walter Benjamin [1985] konstatiert wurde). Und darin besteht gleichsam die wahre ‚Seele‘ des Kapitalismus, der zwar die moderne Gesellschaft in die Lage versetzt hat, einen riesigen Schritt nach vorne zu tun, aber zugleich unsere Freiheit mit einer Sichtweise gleichgesetzt hat, die vollständig auf die rein individuelle und materielle Dimension ausgerichtet ist (in einem quantitativen Wachstumsrahmen, in dem – ungeachtet der Kontextgrenzen – die allgemeine Wohlstandssteigerung stattfindet).

Freiheit wird zu einer Aufgabe mit bedrückenden Zügen.

Die ausschließliche Fokussierung auf das Ursprungsmoment der Freiheit macht das Zusammenfügen der einzelnen Fragmente, aus denen sich das Leben zusammensetzt, sehr schwierig, wenn nicht unmöglich. Und so wird die Freiheit zu einer Aufgabe mit bedrückenden Zügen, weil sie der ständigen Bemühung ausgesetzt ist, der Unbestimmtheit nachzugehen, ohne dabei Formen zu erkennen, für die irgendeine Verantwortung zu übernehmen wäre. Günther Anders hatte das Profil des hier angedachten Menschen als *Nihilisten* charakterisiert (1956): Dieser möchte, indem er dem der Lebenswirklichkeit zugrundeliegenden Schock der Kontingenz entflieht, die Unbestimmtheit verewigen, um sich nicht die Möglichkeit zu verbauen, irgendeine beliebige Form anzunehmen, und um zur gleichen Zeit überall zu sein und sich schließlich eine anti-historische Existenz aufzubauen.

Das zeitgenössische Ich lässt sich somit dauerhaft durch ein doppeltes Band aufhalten: Man möchte frei sein, aber die Freiheit liegt gerade im Ausbleiben einer Entscheidung. Lösungen für diese Situation können einerseits in Richtung der rationalistischen Option gehen, wonach man sich auf die Vervielfältigung der Mittel konzentriert, um so die Möglichkeiten in der Sinnlosigkeit der Zwecke zu steigern: Hier bewegt sich aber das Individuum, das seine Freiheit mit der Kraft der zur Verfügung stehenden Mittel identifiziert, überwältigt von der totalen Sinnlosigkeit, von sich selbst weg, sodass „die Peripherie des Lebens, die Dinge außerhalb seiner Geistigkeit, zu Herren über sein Zentrum geworden sind, über uns selbst“ (Simmel, GSG 6, 672). Andererseits kann zum Zwecke der Selbstverwirklichung der schon erwähnte Weg der Selbstoptimierung gewählt werden, auch mittels augenblicklichen Genusses. Das zeitgenössische Ich gleicht somit in hohem Maße einem Jugendlichen, der ständig Anreize abwartet, die ihm

gegeben werden können, oder auf der Suche nach irgend einer ‚App‘ ist, der er seine Entscheidungen anvertrauen kann. Die Krise, die wir erleben, hat ganz offensichtlich mit dieser Sackgasse zu tun, welche die Verwirklichung des Ichs nicht nur verhindert, sondern letztlich auch ein unhaltbares Wachstumsmodell unterstützt.

Zu den Beseitigungen jenes Wachstumsmodells und des ihm zugrunde liegenden Vorstellungsraums gehört, wie oben erläutert, die Grenzerfahrung.⁷ Dennoch ist gerade die Grenzerfahrung die Möglichkeitsbedingung, damit etwas existieren kann, damit das Leben selbst sich entfalten kann. Die Grenze kann entweder ein *Ende* (entsprechend dem lateinischen *finis, terminus*), oder auch eine *Begrenzung* (im Sinne des lateinischen *cum-finis, limes*) sein, und somit kann sie die Möglichkeit eines Anfangs anzeigen. Ohne Begrenzungen wären alle unsere Schritte unmöglich. Zugleich neigt der Mensch dennoch dazu, fortwährend Grenzen zu überschreiten.

Der Prozess ständiger Begrenzung und Grenzüberschreitung ist die dem Leben innewohnende Bewegung selbst.

Der Prozess ständiger Begrenzung und Grenzüberschreitung ist die dem Leben innewohnende Bewegung selbst. Einmal mehr findet sich hierzu bei Simmel ein nützlicher Beitrag, wenn er nämlich das Verhältnis von *Leben* und *Form* als Chiffre denkt, um so die Struktur der Wirklichkeit und des Subjekts zu begreifen.⁸ Für Simmel verflacht das Leben bekanntlich nicht zu einer rein physischen oder psychischen Spontaneität im Sinne des Vitalismus; es stimmt nicht mit dem reinen kosmischen Prozess überein. Es ist all dies, und mehr als all dies. Das Leben ist ein ständiges Fließen *und* Form. Die Identität des Lebens befindet sich in der Bewegung der Selbsttranszendenz des Lebens. Die beiden Begriffe, derer Simmel sich zu seiner Erklärung bedient, sind zum einen das „*Mehr-Leben*“, das eben die Struktur der Selbstüberschreitung bezeichnet, die dem Leben eignet, und zum anderen das „*Mehr-als-Leben*“, das auf die Ablagerung des Lebens in jenen Formen verweist, die seine Bewegung übersteigen. Die Form ist eine Grenze (die den unbegrenzten Fluss unterbricht), an der sich das Leben der Erfahrung zuwendet, die wir von ihm machen. Simmel beharrt darauf: Das Leben eröffnet sich uns nur in der Zustimmung zur Grenze. Gleichzeitig wird sich das Leben, das Gegenstand unserer Erfahrung ist, das mit Inhalten, Willen, Handlungen, Gedanken, Entscheidungen und verschiedenerlei Verwirklichungen durchwirkte Leben niemals in ihnen erschöpfen. Unser

⁷ Dies erweist sich besonders deutlich in Bezug auf die Grenze schlechthin, nämlich bezüglich des Todes. Wenn etwa Georges Bataille das zeitgenössische Ich als „Souverän“ definiert, sagt er von ihm, dass er so „[...] ist, als ob es den Tod nicht gäbe“ (2000, 205; eigene Übersetzung).

⁸ Unter den zahlreichen Schriften Simmels zum Thema siehe insbesondere *Lebensanschauung* sowie das unvollendete Fragment *Über Freiheit*, beide aus dem Jahr 1918 (jetzt in GSG 16 und GSG 20).

eigenes *lebendig-seelisches Dasein* bildet einen Ausdruck des Lebens: In diesem neigen die Form *und* der Anreiz, jede Grenze zu überwinden, dazu, sich zu vereinigen.

Innerhalb des technisch-nihilistischen Vorstellungsraums wurde die Grenze lediglich als ein Hindernis betrachtet, das es zu überwinden gilt, in der Überzeugung, dass derjenige, der von einem Ereignis zum nächsten geht und immer weiter geht, den Eindruck gewinnt, er hätte die Fähigkeit, von der Kontingenz Abstand zu nehmen und also frei zu sein. Die Annahme, dass unser Zugang zur Wirklichkeit nicht von den Formen abhängt, impliziert, dass unsere eigene Sichtweise auf die Freiheit sich stets mit einer Grenze auseinandersetzt. Die Freiheit hat ihren Platz innerhalb dieses Verhältnisses von Form *und* Lebensprozess, von Grenze *und* Grenzüberschreitung: Simmel zufolge ließe sich der Mensch als derjenige umreißen, der seine Freiheit auslebt, wenn er an der Grenze zwischen Unendlichem und Endlichem verharrt, zwischen der Erfahrung des Endlichen und dem ständigen Sich-Hinauslehnen in Richtung auf das Unendliche.

Deswegen öffnet sich in Bezug auf das Ereignis, das uns entgegenkommt – egal ob wir SchauspielerInnen oder ZuschauerInnen sind –, der Raum der *Antwort*, einer nicht schon definierten Antwort, als ob sie ein „Echo“ wäre, „das mechanisch und ganz und gar erst dann auftritt, wenn eine äußere Bewegung entstanden ist“ (GSG 16, 316). Es handelt sich um eine originelle – wenn auch begrenzte – Antwort, durch die wir als Freiheitswesen sein können, ohne einfach an den Fluss der Dinge angeglichen zu werden. In diesem Sinne bildet für Simmel gerade die Verantwortung (als *Antwort*) die Grundlage für die Freiheit.⁹

Freiheit ist das ‚seelische‘ (menschliche) Element, das dazu imstande ist, jede Form zu beleben, deren Seele es ausmacht.

Und damit diese Antwort eintritt, ist für die Freiheit anzuerkennen, dass Erschaffen bedeutet, etwas eine Form zu geben, das auf diese Weise, wenn auch innerhalb seiner Grenze, existiert. Die Freiheit wird so der Illusion völliger Absolutheit entrissen, und sie wird in der menschlichen Erfahrung verankert, welche Alterität, Bindung, Welt und Transzendenz in sich aufnimmt.

Die Handlung, mit der die Freiheit entscheidet, die Wirklichkeit von ‚Leben *und* Form‘ zu bejahen oder zu verneinen, ist auch die Handlung, mit der sie über sich selbst entscheidet, denn es ist eine Handlung, die mit dem Erschaffen neuer sozialer Formen zu tun hat, die beim Festlegen von (für die

⁹ So schreibt Simmel: „[...] die Vorstellung der Freiheit, als sei sie eine für sich bestehende Potenz des Individuums, auf die hin nun, relativ zufällig und begrifflich davon unabhängig, seine Verantwortbarkeit eintrete, ist ein Produkt der individualistischen Weltanschauung“ (GSG 4, 209; vgl. Martinelli 2011).

Existenz unerlässlichen) Grenzen nicht die Fähigkeit verlieren sollen, sich als porös zu denken, um so mit dem Dynamismus des Lebens in Kontakt zu bleiben. Dies kann eine fortwährende Erneuerung der existierenden sozialen Formen anregen.

Freiheit ist nichts anderes als das ‚seelische‘ (menschliche) Element, das dazu imstande ist, jede Form zu beleben, deren Seele es ausmacht. Daher ist das Verhältnis, das die Freiheit mit der Wirklichkeit eingehen kann ein Verhältnis, das mit der Zeit das von innen her dynamisiert, was andernfalls dazu neigen würde, zu erstarren.

Die ‚generative‘ Freiheit

Innerhalb des technisch-nihilistischen Vorstellungsraums wurde die Freiheit im Rahmen des ‚Produktionsparadigmas‘ erfasst: Sie wurde identifiziert mit der ständigen Produktion von Möglichkeiten im materiellen und im quantitativen Sinne, indem die Öffnung des Menschen abgefangen und auf die Zwecke des expansiven technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells umgeleitet wurde.

Innerhalb der in gewisser Hinsicht neuartigen Erfahrung einer Massenfreiheit in den entwickelten Gesellschaften stellt sich – wie Weber und Simmel bemerken würden – die Frage, ob die Freiheit auf die Annahme jenes Paradigmas festzulegen sei, mit der Gefahr, sich in jenem „stahlharten Gehäuse“ zu verschließen, das „Fachmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz“ (Weber 2016, 171–172) produziert und so das Gefälle zwischen ‚objektiver Kultur‘ und ‚subjektiver Kultur‘ vergrößert, bis „das Ich zerflattert“ (Simmel, GSG 4, 157).

Der Mensch ist mit Freiheit begabt, auch um Freiheit zu ‚generieren‘.

Die oben umrissenen Übergänge beleuchten die Freiheit neu, angefangen von ihrer inneren Struktur, und betrachten sie als Beziehungserfahrung, deren auflösende Seite nicht absolut ist: Sie ist in der Tat dazu imstande, das Individuum neu an die Wirklichkeit des Anderen anzubinden (da dieser seinem Wesen nach sozial veranlagt ist) sowie an die Wirklichkeit der Grenze (die es dem Leben erlaubt, sich zu entfalten) und der Verantwortung – als der Grundlage der Freiheit –, etwas nicht Voraussehbares ins soziale Leben einzubringen. Diese Wege führen zu einem anderen Paradigma, nämlich zu jenem der ‚Generativität‘.

Dieses geht von einer reduktiven anthropologischen Sichtweise des beherrschenden Vorstellungsraums aus. Der Mensch ist widerstandsfähig und mit Freiheit begabt, und zwar nicht nur, Freiheit auszuüben, sondern auch, Freiheit zu ‚generieren‘, und folglich auch, fortwährend die – relationalen – Voraussetzungen zu reproduzieren, innerhalb derer Freiheit aufblühen kann.

Erik Erikson (1987), der die ‚Generativität‘ im psychologischen Bereich hinsichtlich der Entwicklungsstadien der Persönlichkeit thematisierte, hebt hervor, wie die Handlung des ‚Generierens‘ den Übergang vom Jugend- ins Erwachsenenalter markiert; einen Übergang, der niemals automatisch oder vorhersehbar ist: Um sich nicht zu einer Implosion oder Stagnation zu entwickeln, erfordert dieser Übergang die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit.

Sozial generatives Handeln: drei Bewegungen

Die Bewegung des ‚Generierens‘ bildet kein rein individuelles Vorrecht (McAdams/Hart/Maruna 1998). Tatsächlich verursacht sie eine besondere Form sozialen Handelns, die wir im Rahmen unserer seit einigen Jahren andauernden Studien und Feldforschungen als ‚soziales generatives Handeln‘ umrissen haben:¹⁰ ein Handeln, das grundlegend relational ist und das sich, mit Hannah Arendt gesprochen, nicht auf das reine ‚Herstellen‘ reduzieren lässt, sondern die Züge rein menschlichen, also freien Handelns aufweist. Es geht um ein Handeln, das von der Anerkennung einer grundlegenden anthropologischen Bewegung ausgeht: Der Mensch nimmt die Wirklichkeit nicht nur in sich selbst auf (vor allem mittels des Konsums), sondern versetzt sich vielmehr aus sich selbst heraus, indem er in Form des Erschaffens und Generierens etwas ins Leben ruft. Diese überschüssige Dynamik verwickelt die Subjekte in eine Bewegung der Selbsttranszendenz, die sie über sich selbst hinausführt, indem sie den Anreiz des Wunsches und des Lebens begünstigt, das ein ‚Mehr-als-Leben‘ generiert.

Das Paradigma der Generativität, das im ‚sozial generativen Handeln‘ empirisch betrachtet wurde, erfolgt in drei Bewegungen:

1. Zur Welt bringen (initiatorische Phase),
2. Sich kümmern (organisatorische Phase),
3. Loslassen (transitorische Phase),

die unter einer überzeitlichen Perspektive auf die Verbesserung der Welt ausgerichtet sind, die die zukünftigen Generationen betrifft.

¹⁰ Das Projekt betrifft die ‚soziale Generativität‘ und wird an der Katholischen Universität Mailand durch ein Team von WissenschaftlerInnen und ForscherInnen erarbeitet, dem auch die Verfasserin des vorliegenden Beitrags angehört. Siehe insbesondere Magatti 2018b. Zur Feldforschung siehe www.generativita.it.

1. Zur Welt bringen

In der Bewegung des Etwas-Neues-ins-Leben-Rufens entfernt sich die Freiheit von der vereinheitlichenden Praxis und geht weit über die Entscheidung zwischen zwei gegebenen Alternativen hinaus (sie übertrifft bei weitem die Gefahr, sich nicht zu entscheiden). Dies wird zur menschlichen Fähigkeit, einen neuen Weg einzuschlagen, den es andernfalls nicht gegeben hätte, und verhindert, dass die Wirklichkeit lediglich auf ein unbestimmtes Fließen, auf ein bloßes Sich-Wiederholen reduziert wird. Etwas anzufangen erlaubt es, der Welt eine Form zu geben und/oder sie zu verändern: Auf diese Weise realisiert auch das Individuum jenes Gestalt-Annehmen, das es charakterisiert (Pareyson 1995, 2002).

Das generative Handeln kann die Antwort auf eine Herausforderung sein, auf ein unerwartetes Ereignis oder ein zu entwickelndes Erbe, aber auch auf ein Trauma oder eine Situation, die eine sozial relevante Angelegenheit ans Licht bringt.

Wir wurden geboren, um etwas Neues anzufangen.

Arendt (1958) geht noch einen Schritt weiter, indem sie Freiheit mit Natalität verbindet: Freiheit, die anfängt, ist zur Neuheit fähig, und zwar nicht so sehr aufgrund der technischen Kompetenz des sozialen Akteurs hinsichtlich der verschiedenen Situationen, sondern weil sie reflektiert und das Gedächtnis jener ursprünglichen Neuheit ist, deren Symbol jede/r allein dadurch ist, dass er/sie geboren wurde: Wir wurden ‚geboren, um etwas Neues anzufangen‘, um eine unerwartete und originelle Antwort auf die Ereignisse der Geschichte zu liefern.

Die Freiheit realisiert also das, was sich in der Geburt schon ankündigt: die Bewegung des Herausgehens aus einem Raum, in dem man ‚drinnen‘ lebt, um auf ein ‚draußen‘ zuzugehen, entsprechend der Dynamik, die dem Leben eigen ist. In Bezug auf das freie Handeln behauptet Simmel, dass es „überhaupt nicht zurück auf das Subjekt [schlägt], sondern in der vorwärts strebenden Richtung des Lebens als solchen läuft“ (GSG 16, 420).

Dieses Handeln kann die Form einer künstlerischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen oder seelischen Ausrichtung annehmen. Darin wird das Individuum nicht als ein Wesen betrachtet, das einem Mechanismus von Ursache und Wirkung oder der Zufälligkeit der

Ereignisse unterstellt ist, und ebenso wenig einem unbestimmten Vitalismus, der jede Bedeutung gleichwertig macht, sondern vielmehr als jemand, der seiner/ihrer Existenz in Bezug auf etwas anderes als sich selbst eine Richtung geben kann.

Das Element der Neuheit, das durch die generative Freiheit in die Welt gelangt, umfasst die folgenden Bereiche: die expressive, symbolische und relationale Sphäre sowie die Bedeutungen und die sozialen Praktiken, die das soziale Leben ausmachen.

In diesem Zusammenhang ist es nicht unerheblich, dass die Zeichen des Aufkommens neuer Empfindsamkeiten sozialer, ökologischer und kultureller Art, die von einigen Bürgerprotestwellen hervorgerufen wurden, die mit Blick auf die öffentlichen Güter entstanden sind – angefangen bei der Ernüchterung gegenüber dem libertarisch-liberalistischen Mythos –, von einem neuen Geist beseelt sind, der kaum dazu bereit ist, die eben genannten Bereiche hinsichtlich der Zukunft für äußerst unerheblich zu erachten.¹¹

Die Erneuerung bildet hier einen Beitrag in Richtung einer pluralen Gesellschaft, sodass sich das Menschliche als ein Teil dieser Bewegung erkennen kann.

2. Sich kümmern

Auf das Angehen von etwas Neuen folgt der Übergang, sich um das zu kümmern, was begonnen wurde, damit es in der Zeit fort dauern kann.

Das Subjekt muss sich entscheiden, wie es mit dem in Dialog treten möchte, was es ins Leben ruft.

In dieser Bewegung erfährt die Freiheit, dass ihr eigenes relationales Wesen nicht zu Ende geht; und Simmel formuliert hierzu: „Die Freiheit führt nicht nur bis zur Schwelle der That“ (GSG 4, 222). Sie fährt in der getroffenen Entscheidung fort: In seinem Handeln hat sich das Subjekt zu entscheiden, ob und wie es mit dem in Dialog treten möchte, was es ins Leben ruft und dem es begegnet. Es könnte sich z. B. auf das Selbstbild konzentrieren, das sich in seinem Tun widerspiegelt, oder sich dazu entscheiden, das Erschaffene zu beherrschen – oder es sich seinerseits frei entwickeln zu lassen.

Das Subjekt investiert in dieser Phase Ressourcen, es sucht immer neue Wege und Lösungen für die sich bietenden Probleme, es erfin-

¹¹ Man denke hier z. B. an die sozio-ökonomischen Formen der Co-economy (Lampugnani 2018). In der Forschungsliteratur ist eine einschlägige Untersuchung nach wie vor diejenige von Porter und Kramer (2011), die den Begriff des ‚shared value‘ geprägt haben.

det Strategien, mobilisiert andere Personen. Es handelt sich um eine organisatorische Phase, die sich auf eine langfristige, vollständige Haltbarkeit richtet, die auf Sinnkonstruktion sowie auf Bedingungen der Arbeit/Zusammenarbeit gestützt ist und die Personen aufwertet: kein einfaches Vorgehen, insbesondere angesichts der in der Regel anders ausgerichteten Organisationslogiken, die zumeist zur Leistungsfähigkeit und Erneuerung in einem eminent technischen Sinne neigen (Cecchinato/Tosoni 2018).

In dieser Phase, in der sich der anfängliche Schwung zu einer Form und zu Beziehungsnetzen verfestigt, kommen Elemente des sozialen Lebens ins Spiel, wie zum Beispiel Rollen, Hierarchien, Macht. Deshalb ist auch die dritte Bewegung, die die generative Freiheit auszeichnet, von entscheidender Bedeutung.

3. Loslassen

Wenn die Freiheit mit dem Produktionsparadigma nicht übereinstimmt, muss sie notwendigerweise danach streben, weitere Freiheit zu generieren. Wie Simmel ferner geschrieben hat, tritt hier das „Moralprinzip der Freiheit“ hervor, das folgendermaßen lautet: „Handle so, daß die von dir geübte Freiheit zusammen mit der, die dein Handeln den Anderen lässt oder bereitet, ein Maximum ergibt“ (GSG 4, 246). Und in seiner letzten Schrift stellt er die folgende Behauptung auf: „Die Freiheit des Menschen hat ihr Symptom darin, daß er den andern die Freiheit gibt“ (GSG 20, 109). Anders ausgedrückt besteht der Zweck der Freiheit demnach in der Befreiung der Anderen.

Der Zweck der Freiheit liegt in der Befreiung der Anderen.

In dieser Dynamik wird das, was ins Dasein gebracht wird und dem eine Form verliehen wird, davon befreit, zu einem zu manipulierenden Objekt zu werden. Die dritte Bewegung setzt einen Verlust voraus: Es geht nicht um ein Aufgeben, sondern um eine Bewegung der Freiheit, die die Entfaltung anderer Freiheit ermöglicht.

Aus unseren empirischen Erhebungen¹² geht hervor, dass es generative Organisationen und Initiativen gibt, die die Befähigung der eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Förderung ihrer Projekte sowie die Investition in die Zukunft berücksichtigen, und so dynamische und offene Formen

¹² Hierbei beziehe ich mich auf das in Fußnote 10 erwähnte Forschungsprojekt zur ‚sozialen Generativität‘.

des Austauschs mit Anderen und mit dem Umfeld ermöglichen. Auf diese Weise erkennt das Subjekt, dass die Verwirklichung seiner Initiative – und ebenso auch die Möglichkeit mit der Zeit fortzudauern und seine Wirkungen auszudehnen – ‚mit‘ den Anderen und ‚durch‘ die Anderen fruchtbar wird, also nicht ohne die Freiheit der Anderen zu ermöglichen.

Freiheit ist dynamisch und nicht statisch, sie ist relational und nicht individualistisch.

Die Logik der Freiheit ist ihrem wesentlichen Aufbau nach dynamisch und nicht statisch, sie ist relational und nicht individualistisch. In gewisser Weise vollendet sie sich dann, wenn sie zu einem sozialen Projekt wird: sie vollendet sich im Beisein der Freiheit der Anderen. Eben deshalb impliziert die Freiheit, wie Hannah Arendt (2018) betont hat, fortwährend auch einen Prozess der Befreiung, der jenen gegenüber ausgeübt werden muss, die innerhalb der Gesellschaft, über die verschiedenen Epochen hinweg, weiterhin keine Freiheit genießen.

Auch Isaiah Berlin (2002) hebt den positiven Aspekt der sogenannten negativen Freiheit hervor, also der Freiheit ‚von‘, die eben als Befreiung aus Einmischungen aufgefasst wird, die der Entfaltung der positiven Freiheit im Wege stehen. Die Arbeit der Befreiung (jenen gegenüber, die ihre Grundrechte missachtet sehen, die durch materielle Hindernisse bedrückt sind, die Opfer von Übergriffen werden, die an einem Beziehungsmangel leiden, usw.) ist niemals abgeschlossen und wird nur zu leicht behindert, weshalb es so wichtig ist, sie zu unterstützen, zumal in einer Gesellschaft, die ständig menschliche ‚Abfälle‘ produziert, wie dies heutzutage der Fall ist. Es geht dabei um einen Kampf, der verschiedene Ebenen des sozialen Lebens betrifft: die institutionelle, die ökonomische und soziale, die kulturelle und schließlich auch die intersubjektive Ebene.

Die Arbeit der Befreiung ist niemals abgeschlossen.

Abschließend möchte ich festhalten, dass die generative Freiheit ein dynamischer und offener Prozess ist, der allen drei genannten Übergängen vorausgeht und alle beteiligten Seiten relational beansprucht. Er neigt also dazu, Beziehungen und dynamische soziale Formen zu erschaffen, die wandlungsoffen, nachhaltig, plural und generationsübergreifend sind.

Schlussfolgerungen

In den modernen Denktraditionen über das Thema der Freiheit wurde die Freiheit vor allem in ihrer Fähigkeit reflektiert, aufzulösen und abzulösen, wobei sie anhand von quantitativen und materiellen Kriterien definiert wurde. Eine solche Interpretation der Freiheit wurde durch das sozio-ökonomische Entwicklungsmodell verstärkt, das in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Realität nach der Logik technischer Systeme gestaltet, die die individuellen Möglichkeiten unbegrenzt erweitern, indem sie die Macht der Medien multiplizieren mit dem Anspruch, die Inbesitznahme der Realität durch das menschliche Wesen zu vergrößern.

Dennoch zeigt das Modell eines unbegrenzten Wachstums gleichzeitig seine Unzulänglichkeiten, wie im Übrigen die wirtschaftliche Krise gezeigt hat. Paradoxerweise besteht das schwache Glied des Systems gerade im Menschen als solchem. In der Tat fand sich der Mensch der für technische Systeme typischen Funktions-, Produktiv- und Leistungslogik unterworfen wieder, ohne Aussicht auf Zukunft und auf Bedeutung.

Freiheit innerhalb des Paradigmas der ‚Generativität‘ kann neue Formen sozialer Bindung gestalten.

Mit diesem Beitrag wurde der Versuch unternommen, die Freiheit, ausgehend von ihrem inneren Wesen neu zu denken: Ihr relationaler Ursprung innerhalb des Paradigmas der ‚Generativität‘ lässt Freiheit in ihrer Fähigkeit entwickeln, neue Formen sozialer Bindung zu gestalten, die ihrerseits neue soziale Institutionen formen können. Genau darin liegt ein dringendes Bedürfnis der entwickelten Gesellschaften, gerade wenn man bedenkt, wie die fluide Gesellschaft, die mitnichten als Entlastungszustand von den bedrückenden Fesseln gelten kann, inzwischen offensichtliche Probleme aufweist: Eben jene so sehr gepriesene Subjektivität ist schwach geworden, wenn sie die Umrisse eines ‚Menschen aus Sand‘ (Ternynck 2011) annimmt; zerfranste Beziehungen verhindern jedes Nachempfinden von Bedeutung sowie das Annehmen und die Pflege der Wirklichkeit (Stiegler 2010); die Logik der Beherrschung führt in ihren performativen Zügen zu scheinbar leichten, aber doch starren Formen der Regulierung (Gherardi 2018); die Angst vor dem Anderen und vor den globalen Gefahren befördert die Rückkehr zu geschlossenen Verbindungen, die oft in Richtung illiberaler Situationen führen (Bauman 2017).

Die generative Freiheit ist innerhalb des wirklichen Lebens situiert und beinhaltet die Aufmerksamkeit, jenen Pathologien entgegenzutreten, die immer dann auftreten können, wenn eine Schließung gegenüber der Alterität eintritt und wenn das lebendig-seelische Dasein des Menschen selbst in ein technisches Paradigma eingeschlossen wird. Die Wirklichkeit selbst kann also von einer Freiheit belebt werden, die fähig ist, das Leben zu neuen Formen zu führen, die ihrerseits weitere Freiheit generieren.

*Übersetzung aus dem Italienischen
von Antonio Staude*

Literatur

- Agamben, Giorgio (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi*, Milano: Neri Pozza.
- Anders, Günther (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2018) [1966–67], *Die Freiheit, frei zu sein*, München: dtv.
- Bataille, Georges (2000), *L'al di là del serio e altri saggi*, Napoli: Guida.
- Bauman, Zygmunt (1988), *Freedom*, Philadelphia: Open University Press.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2017), *Retrotopia*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1997), *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002), *Individualization. Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, London: Sage.
- Benjamin, Walter (1985) [1921], *Kapitalismus als Religion*, in: *Gesammelte Schriften. Bd. I*, hg. v. Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 100–103.
- Berlin, Isaiah (2002), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Luc / Chiapello, Eve (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Castells, Manuel (2002), *La nascita della società in rete*, Milano: Università Bocconi Editore.
- Castoriadis, Cornelius (1996), *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cecchinato, Fabio / Tosoni, Simone (2018), *Empowerment and emotions in 'New Management' and in generativity-driven organizations*, in: Magatti, Mauro (Hg.), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, London/New York: Routledge, 167–187.
- Deleuze, Gilles (1992), *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- Drucker, Peter (1988), *The coming of the new organization*, *Harvard Business Review* 88, 5–53.
- Ellul, Jacques (1954), *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin.
- Ellul, Jacques (1977), *Le système technicien*, Paris: Calmann-Lévy.
- Erikson, Erik H. (1987), *Childhood and Society*, London: Paladin Grafton Books.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978-1979)*, Paris: Edition du Seuil.
- Galimberti, Umberto (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Gherardi, Laura (2018), *La dotazione. L'azione sociale oltre la giustizia*, Milano/Udine: Mimesis.
- Giddens, Anthony (2008) [1993], *Le trasformazioni dell'intimità*, Bologna: Il Mulino.
- Giaccardi, Chiara / Magatti, Mauro (2001), *La globalizzazione non è un destino*, Roma/Bari: Laterza.
- Guardini, Romano (1925), *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Hall, Stuart (1988), *The Great Moving Right Show*, in: Hall, Stuart / Jacques, Martin (Hg.), *The Politics of Thatcherism*, London: Lawrence and Wishart.
- Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- Harvey, David (2010), *The Enigma of Capital*, London: Profile Books.
- Heidegger, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper.
- Inglehart, Ronald (1990), *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Lampugnani, Davide (Hg.) (2018), *Co-Economy. Un'analisi delle forme socio-economiche emergenti*, Milano: Feltrinelli.
- Lash, Scott / Urry, John (1994), *Economies of signs and spaces*, London: Sage.
- Lull, James (2000), *Media, Communication and Culture. A Global Approach*, Cambridge: Polity Press.
- Magatti, Mauro (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.
- Magatti, Mauro (2018a), *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Magatti, Mauro (Hg.) (2018b), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, London/New York: Routledge.
- Martinelli, Monica (2011), *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Milano: Vita e Pensiero.
- McAdams, Dan / Hart, Holly / Maruna, Shadd (1998), *The anatomy of generativity in Generativity and Adult Development. How and Why we Care for the Next Generation*, Washington: American Psychological Association.
- Pareyson, Luigi (1995), *Ontologia della libertà*, Torino: Einaudi.
- Pareyson, Luigi (2002), *Esistenza e persona*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Parsons, Talcott (1951), *The social system*, Glencoe: Free Press.
- Pine, Joseph B. / Gilmore, James H. (2000) [1999], *L'economia delle esperienze*, Milano: Etas Libri.

- Plessner, Helmut (1964), *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Porter, Michael E. / Kramer, Mark R. (2011), *Creating shared value*, *Harvard Business Review* 89, 1/2, 62–77.
- Recalcati, Massimo (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano: Cortina.
- Reckwitz, Andreas (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul (1993) [1990], *Sé come altro*, Milano: Jaca Book.
- Röcke, Anja (2017), (Selbst)Optimierung. Eine soziologische Bestandsaufnahme, *Berliner Journal für Soziologie* 2, 319–335.
- Röcke, Anja (2019), *Selbstopimierte Lebensführung*, Vortrag bei der Tagung „Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn. Soziologie, Philosophie und Psychologie des Lebens“, Humboldt Universität, Berlin, 24–25 Januar 2019.
- Sandel, Michael J. (2007), *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sassen, Saskia (1991), *The global city*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Sassen, Saskia (1998), *Globalization and its discontents*, New York: New Press.
- Sassen, Saskia (2002), *Global networks, linked cities*, New York: Routledge.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sennet, Richard (2018), *Building and Dwelling: Ethics for the City*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Simmel, Georg (1892/1893), *Einleitung in die Moralwissenschaft*, in: GSG 4, hg. v. Köhnke, Klaus C. (1991), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1900/1907), *Philosophie des Geldes*, in: GSG 6, hg. v. Frisby, David P. / Köhnke, Klaus C. (1989), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1903), *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: GSG 7, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Angela / Rammstedt, Otthein (1995), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1908), *Soziologie*, in: GSG 11, hg. v. Rammstedt, Otthein (1992), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1913), *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, in: GSG 12, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Angela (2001), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1910), *Hauptprobleme der Philosophie*, in: GSG 14, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Otthein (1996), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1918), *Lebensanschauung*, in: GSG 16, hg. v. Fitzi, Gregor / Rammstedt, Otthein (1999), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1918), *Über Freiheit*, in: GSG 20, hg. v. Karlsruhe, Torge / Rammstedt, Otthein (2004), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simondon, Gilbert (1969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier Montaigne.
- Simondon, Gilbert (1992), *The Genesis of the Individual*, in: Crary, Jonathan / Kwinter, Sanford (Hg.), *Incorporations*, New York: Zone Books, 297–319.

- Stiegler, Bernard (2010), *Taking care of youth and the generations*, Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, Bernard (2016), *La Societé automatique*, Paris: Fayard.
- Stiegler, Bernard (2017), *Escaping the Anthropocene*, in: Magatti, Mauro (Hg.), *The Crisis Conundrum. How to Reconcile Economy And Society*, London: Palgrave Macmillan, 149–163.
- Stiglitz, Joseph (2002), *Globalization and its Discontents*, New York/London: W. W. Norton & Company.
- Stiglitz, Joseph (2010), *Freefall. America, Free Markets and the Sinking of the World Economy*, New York/London: W. W. Norton & Company.
- Ternynck, Catherine (2011), *L'homme de sable. Pourquoi l'individualisme nous rende malades*, Paris: Edition du Seuil.
- Thrift, Nigel (2005), *Knowing Capitalism*, London: Sage.
- Tomlinson, John (1999), *Globalization and culture*, Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel (1988), *The modern world-system. The second era of great expansion of capitalist world-economy*, New York: Academic Press.
- Weber, Max (2016) [1905], *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Wiesbaden: Springer.
- Žižek, Slavoj (1999), *Il grande altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, Milano: Feltrinelli.