

MAGGIE NELSON

FREI

HEIT

VIER VARIATIONEN ÜBER
ZUWENDUNG UND ZWANG

HANSER  BERLIN

MAGGIE NELSON

FREI

HEIT

VIER VARIATIONEN ÜBER
ZUWENDUNG UND ZWANG

HANSER  BERLIN

Über das Buch

Maggie Nelson wirft Fragen auf, die uns dazu auffordern, neu über Freiheit nachzudenken. Nach »Bluets« und »Die Argonauten« verknüpft sie erneut gekonnt Philosophie mit radikaler Kritik.

Was es heißen könnte, frei zu sein, beschäftigt Maggie Nelson fast ihr ganzes Leben. Kaum ein anderer Wert ist so eng mit unserer Vorstellung vom Menschsein verbunden. Doch seine Bedeutung entgleitet ihr immer wieder. Handelt es sich um einen andauernden Lebenszustand oder um einen einmaligen Moment, der uns befreien wird? Ist Freiheit unerlässlich für Gerechtigkeit und Wohlergehen? Maggie Nelson erkundet kontroverse Debatten in der Kunstwelt, das Erbe der sexuellen Befreiung, die schmerzhaften Paradoxien der Sucht und die Unabwendbarkeit der Klimakrise und vollzieht damit selbst eine Praxis der Freiheit. Sie bietet keine einfachen Antworten, sondern wirft Fragen auf, die uns dazu auffordern, neu über Freiheit nachzudenken.



Maggie Nelson

Freiheit

Vier Variationen über Zuwendung und
Zwang

Aus dem Englischen von Cornelius Reiber
Hanser Berlin

Leviathan

Auch Wahrheit ist nichts als die Suche danach;
Wie Glück, und wird nicht bestehen.

Selbst diesen Vers frisst schon
Die Säure an. Ewige Suche;

Ein schwacher Windhauch
Kreist, eiskalt.

Wie kann man das sagen?
Möglichst einfach —

Wie müssen reden. Ich traue den Worten nicht mehr,
Dem Uhrwerk Welt. Was unbegreiflich ist,

Ist der »Vorrang des Objekts.« Jeden Tag
Wird der Himmel hell kraft dieser Vormacht

Und wir wurden Gegenwart.

Wir müssen reden. Angst
Ist Angst. Aber wir lassen einander allein.

George Oppen, 1965

*Für Iggy,
schon jetzt und in Zukunft*

Inhalt

Einleitung

1. Kunstlied

2. Die Ballade des sexuellen Optimismus

3. Drogenfuge

4. Blinde Passagiere

Nachwort

Dank

Anmerkungen

Bibliografie

Einleitung

Halt! Stopp, wenn du über Freiheit reden willst

Ich wollte ein Buch über Freiheit schreiben. Spätestens seit das Thema als unerwarteter Subtext in einem Buch von mir über Kunst und Gewalt aufgetaucht war, wollte ich dieses Buch schreiben. Ich hatte damals angefangen, über Gewalt zu schreiben, und dann, zu meiner eigenen Überraschung, festgestellt, dass Freiheit durch die Ritzen drang, Licht und Luft in die stickige Zelle der Gewalt. Als ich schließlich erschöpft von der Gewalt abließ, wandte ich mich der Freiheit direkt zu. Ich fing mit »What is Freedom?« von Hannah Arendt an und begann, Material zu sammeln.

Aber schon bald kam ich wieder vom Weg ab und schrieb ein Buch über Zuwendung.¹ Einige meinten, das Buch über Zuwendung sei zugleich eines über die Freiheit — was mir gefiel, weil ich es selbst so empfand. Eine Zeit lang dachte ich, dass ein Buch über Freiheit womöglich gar nicht mehr notwendig wäre — von mir nicht, vielleicht auch von niemand anderem. Gibt es einen ähnlich abgenutzten, ungenauen, ideologisierten Begriff wie »Freiheit«? »Mir war Freiheit früher mal wichtig, aber jetzt geht es mir vor allem um Liebe«, sagte eine Freundin zu mir.² »Freiheit klingt für mich wie ein korruptes und entleertes Codewort für Krieg, wie ein Exportprodukt, wie etwas, das ein

Patriarch ›gewährt‹ oder ›entzieht‹«, schrieb eine andere.³
»Es ist ein weißes Wort«, sagte eine weitere.

Meist sah ich es ähnlich: Warum sollte ich mich nicht einem Wert zuwenden, der weniger umkämpft, dafür aber offensichtlich zeitgemäß und würdig ist, wie etwa Verpflichtung, Hilfsbereitschaft, Zusammenleben, Resilienz, Nachhaltigkeit oder das, was Manolo Callahan als »ungehorsame Gemeinschaftlichkeit« bezeichnet hat?⁴ Warum nicht anerkennen, dass sich die große Zeit der Freiheit womöglich ihrem Ende zuneigt, dass die anhaltende Obsession mit ihr ein Todestrieb sein könnte? »Deine Freiheit ist mein Tod!«, steht auf den Schildern von Demonstrierenden in Zeiten einer Pandemie; »Deine Gesundheit ist nicht wichtiger als meine Freiheit«, rufen ihnen andere ohne Maske entgegen.⁵

Und trotzdem konnte ich nicht von ihr lassen.

Ein Teil des Problems liegt im Wort »Freiheit« selbst, dessen Bedeutung keineswegs selbstverständlich oder allgemeingültig ist.⁶ Tatsächlich funktioniert es eher wie das Wort »Gott«, insofern wir uns bei seiner Verwendung nie sicher sein können, worüber wir überhaupt reden und ob wir über das Gleiche sprechen. (Sprechen wir über negative Freiheit? Über positive Freiheit? Anarchistische Freiheit? Marxistische Freiheit? Abolitionistische Freiheit? Libertarische Freiheit? Die Freiheit weißer Siedler? Die dekoloniale Freiheit? Neoliberale Freiheit? Zapatistische Freiheit? Geistige Freiheit? und so fort). Was alles zu Wittgensteins berühmtem Diktum führt: *Die Bedeutung*

eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Ich musste neulich an diesen Satz denken, als ich auf meinem Uni-Campus an einem Tisch mit einem Transparent vorbeikam, auf dem stand: »Halt! Stopp, wenn du über Freiheit reden willst.« *Und ob ich das will!*, dachte ich. Also hielt ich an und fragte den jungen weißen Mann, vermutlich Bachelor-Student, über welche Art von Freiheit er reden wolle. Er musterte mich von oben bis unten und sagte dann langsam, mit einem bedrohlichen, aber auch unsicheren Unterton: »Halt die *normale alte Freiheit*.« Erst da sah ich, dass die Buttons, die er verkaufte, thematisch zu drei Kategorien gehörten: Schutz des ungeborenen Lebens, Hetze gegen links und Recht auf Waffenbesitz.

Dass die Bedeutung eines Worts in seinem Gebrauch liegt, ist, wie Wittgensteins Werk deutlich macht, kein Grund zur Lähmung oder Klage. Es lässt sich vielmehr als Aufforderung verstehen, genau nachzuvollziehen, *welches Sprachspiel gespielt wird*. Diesen Ansatz verfolgt das vorliegende Buch, in dem »Freiheit« die Rolle eines immer wieder verwendbaren Zugtickets einnimmt, gezeichnet und perforiert von den vielen Bahnhöfen, Händen und Behältnissen, durch die es geht. (Ich borge mir diese Metapher von Wayne Koestenbaum, der damit beschrieb, wie im Werk von Gertrude Stein »ein Wort, oder eine Folge von Wörtern, permutiert, umgestellt wird«. »Was das Wort bedeutet, geht Euch nichts an«, schreibt Koestenbaum, »aber wohin das Wort reist, geht Euch sehr wohl etwas an.«) Denn zu welchen Verwirrungen das Sprechen über Freiheit auch immer führen kann, sie unterscheiden sich ihrem Wesen nach nicht von den Missverständnissen, die

wir beim Sprechen über andere Dinge riskieren. Und miteinander sprechen müssen wir, auch oder gerade, wenn wir, wie George Oppen es einmal formuliert hat, »den Worten nicht mehr trauen«.

Eine Krise der Freiheit

Rückblickend scheint mir mein Festhalten an dem Begriff zwei Gründe zu haben.

Der erste wurzelt in meiner schon lange währenden Frustration über die Vereinnahmung des Wortes durch die Rechte (wie am Tisch des jungen Mannes mit seinen Buttons). Diese Vereinnahmung vollzieht sich bereits seit Jahrhunderten: Der Leitspruch »Freiheit für uns, Unterwerfung für euch« ist in den USA so alt wie das Land selbst. Die Rechte hat ihren Einsatz jedoch noch einmal erheblich erhöht nach den 1960er Jahren, in denen »Freiheit«, wie der Historiker Robin D. G. Kelley in *Freedom Dreams* schreibt, »das Ziel [war], das unser Volk anstrebte; *free* war ein Verb, ein Akt, ein Wunsch, eine militante Forderung. Ich erinnere mich noch gut an Slogans wie ›Free the land‹, ›Free your mind‹, ›Free South Africa‹, ›Free Angola‹, ›Free Angela Davis‹, ›Free Huey‹«. In nur wenigen brutalen, neoliberalen Jahrzehnten wurde der Schlachtruf der Freiheit, wie er im Mississippi Freedom Summer, in den Freedom Schools, Freedom Riders, der Women's Liberation und Gay Liberation erklingen war, von Bewegungen wie dem Freedom Caucus, der American Freedom Party, *Kapitalismus und Freiheit*, Operation Enduring Freedom, dem Religious Freedom Act und

dergleichen übernommen. Diese Verschiebung hat politische Philosoph*innen (wie Judith Butler) dazu veranlasst, unsere Zeit als eine »postliberatorische« zu bezeichnen — wobei, wie der Dichter und Philosoph Fred Moten anmerkt, »prä-« genauso treffend wäre.⁷ So oder so könnte die Debatte darüber, wo wir uns zeitlich im Verhältnis zur Freiheit gerade befinden, als Symptom der von Wendy Brown beschriebenen »Krise der Freiheit« gelesen werden, »in der die verschiedenen antidemokratischen Kräfte unserer Zeit« (die selbst in sogenannten Demokratien gedeihen können) Subjekte hervorgebracht haben — einschließlich derer, die »unter dem Banner ›progressiver Politik‹« agieren —, denen »die Orientierung über den Wert der Freiheit abhandengekommen« zu sein scheint und die zugelassen haben, dass »die Sprache des Widerstands die Leerstelle füllt, die eine umfassendere Praxis der Freiheit hinterlassen hat.«⁸ Angesichts einer solchen Krise eröffnete das Festhalten am Begriff eine Möglichkeit, sich dieser Ersetzung zu verweigern, die verbliebenen oder durch das Vakuum neu entstandenen Potenziale des Wortes zu prüfen und sich zu behaupten.

Der zweite Grund — der den ersten verkompliziert — ist meine langjährige Skepsis gegenüber der emanzipatorischen Rhetorik vergangener Epochen, insbesondere gegenüber einer, die Befreiung als einmaliges Ereignis oder Ereignishorizont behandelt. Nostalgie gegenüber früheren Vorstellungen von Befreiung — von denen viele auf Mythologien der Offenbarung, gewaltsamen Umbrüchen, revolutionärem Machismo und teleologischem

Fortschrittsdenken beruhen — scheint mir angesichts der Herausforderungen unserer Zeit, wie etwa der Erderwärmung, meist unbrauchbar, wenn nicht sogar schädlich. »Freiheitsträume«, die sich die Ankunft der Freiheit durchweg als großen Tag der Abrechnung ausmalen (wie Martin Luther Kings »Tag, an dem alle Kinder Gottes ... sich die Hände reichen und die Worte des alten Negro-Spirituals singen: ›Endlich frei! Endlich frei! Gott dem Allmächtigen sei Dank, wir sind endlich frei!« ...), können uns elementar dabei helfen, uns wünschenswerte Zukünfte vorzustellen. Sie können uns aber auch darauf konditionieren, Freiheit als ein Ereignis in der Zukunft zu betrachten und nicht als eine andauernde gegenwärtige Praxis, etwas, das bereits stattfindet. Es ist ein ebenso schwerwiegender Fehler, feindlichen Kräften die Freiheit zu überlassen, wie krampfhaft an auswendig gelernten, verstaubten Freiheitskonzepten festzuhalten.

Für mich ist aus diesem Grund Michel Foucaults Unterscheidung zwischen Befreiung (als einem momentanen Akt) und Praktiken der Freiheit (als etwas Andauerndem) zentral, die er so beschreibt: »Die Befreiung eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt.« Mir gefällt dieser Gedanke ausgesprochen gut; ich würde sogar so weit gehen, ihn zu einem Leitprinzip dieses Buches zu erklären. Einige werden das sicherlich als heftigen Downer empfinden (*Machtbeziehungen? Kontrolle? Geht es nicht gerade darum, das alles loszuwerden?* Vielleicht — aber seid vorsichtig, was ihr euch wünscht). Darum geht es Brown, wenn sie schreibt, dass die Freiheit zur

Selbstregierung »eher des einfallsreichen und umsichtigen Gebrauchs der Macht bedarf als der Rebellion gegen Autorität; sie ist sachlich, anstrengend und elternlos«. Ich glaube, sie hat Recht, auch wenn »sachlich, anstrengend und elternlos« ein schwieriger Schlachtruf ist, insbesondere für diejenigen, die sich ohnehin schon erschöpft und wenig umsorgt fühlen. Ich finde den Ansatz aber weitaus inspirierender und praktikabler, als auf die »große Nacht der Befreiung« zu warten, wie der französische Wirtschaftswissenschaftler Frédéric Lordon es formuliert hat, »auf den apokalyptischen Showdown, gefolgt vom plötzlichen und wundergleichen Anbruch einer völlig anderen Art menschlicher und sozialer Beziehungen«.

Unsere Hoffnung auf diese große Nacht aufzugeben, könnte, so Lordon, »das beste Mittel sein, die Idee der Befreiung zu retten«; dem stimme ich zu. Momente der Befreiung — wie die des revolutionären Umbruchs oder persönlicher »Höhepunkte« — sind insofern von enormer Bedeutung, als sie uns bewusst machen, dass Verhältnisse, die vormals unveränderlich schienen, es nicht sind, und die Möglichkeit eröffnen, den Kurs zu ändern, Unterdrückung zu mindern, neu anzufangen. Doch ist es die Praxis der Freiheit — das heißt der Morgen danach und der darauffolgende —, die im Glücksfall den größten Teil unseres Lebens einnimmt. Von diesem unendlichen Experiment handelt dieses Buch.

Der Knoten

»Egal, für welche Sache man wirbt, man muss sie in der Sprache der Freiheit verkaufen«, hat der republikanische Abgeordnete und Gründer von »FreedomWorks« Dick Armey einmal gesagt. Wie auch immer ich zu Dick Armey stehen mag, die Arbeit an diesem Buch hatte ich in der Annahme begonnen, dass seinem Diktum in den USA eine relativ stabile Gültigkeit beschieden sein würde. Als ich mich jedoch ans Schreiben machte, war es Herbst 2016 und Armeys Diktum in rascher Auflösung begriffen. Nach Jahrzehnten von »Freedom Fries«, »Freedom's Never Free« und des Freedom Caucus schien die Rhetorik der Freiheit nun auf dem Rückzug und Proto-Autoritarismus an ihre Stelle zu treten. Im Vorfeld der Wahl verbrachte ich mehr Zeit, als ich mir eingestehen möchte, damit, Trumps Anhänger*innen im Internet dabei zu beobachten, wie sie immer neue Kosenamen für einen Despoten ersannen — zum Beispiel »der Patriarch«, »der König«, »Daddy«, »der Pate«, »der Allvater« oder, mein persönlicher Favorit, »Gott-Kaiser Trump«. Und ich spreche nicht nur von der 8Chan-Community; nach der Wahl verschickte das Republican National Committee einen Weihnachts-Tweet, der »die frohe Botschaft von einem neuen König« verkündete, ein Ausblick auf alles, was kommen sollte. Verschiedene Word Clouds haben seitdem bestätigt, dass »Freiheit« in Trumpspeak kaum vorkommt, außer in der zynischen Beschwörung der »Redefreiheit«, die Trolle einfordern, oder in Trumps entsetzlicher Version von »Freiheit als Straffreiheit« (»Wenn du ein Star bist, kannst du machen, was du willst.«).⁹ Selbst der Versuch der Regierung im Jahr 2019, »Freedom Gas« als Bezeichnung

für Erdgas durchzusetzen, klang eher nach einer absichtlich skatologischen Farce als nach ernstzunehmendem ideologischen Branding.

In den folgenden Jahren schrie es selbst in den Zeitungskiosks der Flughäfen von jeder Titelseite: *Wie Demokratien sterben, Faschismus: Eine Warnung, Über Tyrannei, Die Autokratie überstehen* und *Der Weg in die Unfreiheit*. Wendy Browns Warnung vor einem »existenziellen Verschwinden der Freiheit aus der Welt« schien sich also erneut zu bestätigen, ebenso wie ihre Sorge, dass die jahrzehntelange Priorisierung von Marktfreiheiten zu Lasten von demokratischen Freiheiten bei einigen dazu geführt hat, dass sie die Sehnsucht nach der Freiheit der Selbstregierung verloren und stattdessen Geschmack an der Unfreiheit gefunden haben, vielleicht sogar an einem Begehren nach Unterwerfung. Diese Sorgen ließen mich immer wieder an James Baldwins Beobachtung in *Nach der Flut das Feuer* denken: »Außerdem habe ich nur ganz wenige Menschen kennengelernt — darunter kaum Amerikaner —, die das echte Bedürfnis hatten, frei zu sein. Freiheit ist schwer zu ertragen.«

In einem solchen Klima war es verlockend, ein Buch zu schreiben, das darauf abzielt, »uns hinsichtlich des eigentlichen Wertes der Freiheit neue Orientierung zu verschaffen« oder mich und andere dazu zu ermutigen, an die Seite von Baldwins wenigen Menschen zu treten, die das echte Bedürfnis haben, frei zu sein. Solche Beschwörungen beginnen üblicherweise mit einem entschiedenen Einsatz zur Frage, was Freiheit ist oder sein

sollte, so wie in dem Band *The Hawthorn Archives: Letters from the Utopian Margins* der Soziologin Avery F. Gordon, in dem sie dem »politischen Bewusstsein entlaufener Sklaven, von Deserteuren, für die Abschaffung von Gefängnissen kämpfenden Abolitionisten, dem gemeinen Volk und anderen Radikalen« einen »flüchtigen Raum« bietet und, angelehnt an Toni Cade Bambara, schreibt: »Freiheit [...] ist nicht das Ende der Geschichte oder ein schwer fassbares, nie erreichbares Ziel. Sie ist kein besserer Nationalstaat, auch wenn er sich als Kooperative verkleidet. Sie ist kein ideales Regelwerk, das unabhängig von den Menschen existiert, die es erschaffen haben und nach ihm leben. Und sie ist ganz sicher nicht das Recht, das wirtschaftliche, soziale, politische oder kulturelle Kapital zu besitzen, um andere zu beherrschen und mit ihrem Glück Handel auf einem monopolistischen Markt zu treiben. Freiheit ist der Prozess, durch den man eine Praxis entwickelt, die einen für Knechtschaft unverfügbar werden lässt.«

Ich habe vielen solcher Beschwörungen Kraft und Inspiration zu verdanken.¹⁰ Aber sie sind letztlich nicht mein Stil. Ich werde auf den folgenden Seiten weder eine Krise der Freiheit diagnostizieren und Vorschläge zu ihrer Überwindung (oder unserer Besserung) unterbreiten noch die politische Freiheit in den Mittelpunkt stellen. Stattdessen beschäftige ich mich mit der empfundenen Komplexität des Freiheitsdrangs in vier verschiedenen Bereichen — Sex, Kunst, Drogen und Klima —, in denen ich das Nebeneinander von Freiheit, Zuwendung und Zwängen als besonders vertrackt und drängend wahrnehme. In

jedem der Bereiche geht es mir darum, wie Freiheit mit sogenannter Unfreiheit verknötet scheint und durchwachsene Erfahrungen von Zwang Disziplin, Möglichkeiten und Kapitulation erzeugt.

Da wir — oft richtigerweise — dazu neigen, Unfreiheit mit repressiven Verhältnissen zu assoziieren, die zu ändern wir uns anstrengen können und sollten, leuchtet es ein, dass wir den Knoten aus Freiheit und Unfreiheit instinktiv als Quelle von Perfidie und Schmerz ausmachen. Um aufzudecken, wie sich Herrschaft als Befreiung tarnt, sehen wir uns gezwungen, die Fäden des Knotens zu entwirren, in der Hoffnung, die emanzipatorischen von den unterdrückerischen zu trennen. Das gilt insbesondere, wenn es um die enge Verbindung von Sklaverei und Freiheit in der Geschichte des Westens und im westlichen Denken geht — sowohl, wie sie sich gemeinsam entwickelt und gegenseitig Bedeutung verliehen haben, als auch die Art und Weise, wie Weiße den Diskurs der Freiheit seit Jahrhunderten geschickt eingesetzt haben, um sie anderen nur mit Verzögerung oder Einschränkungen zu gewähren oder ganz zu verwehren.¹¹ Dieser Ansatz ergibt ebenfalls Sinn, wenn es das Ziel ist, die ökonomischen Ideologien zu entlarven, die Freiheit an die Bereitschaft koppeln, eine Sklavin des Kapitals zu werden.¹²

Wenn wir es uns aber erlauben, und sei es nur für eine Weile, unsere Aufgabe nicht ausschließlich darin zu sehen, Herrschaftsverhältnisse aufzudecken und zu verurteilen, werden wir vielleicht feststellen, dass im Knoten aus Freiheit und Unfreiheit mehr zu finden ist als eine Blaupause für vergangene und gegenwärtige Regime der

Brutalität. Denn genau hier vermischen sich Souveränität und Selbstaufgabe, Subjektivität und Unterwerfung, Autonomie und Abhängigkeit, Erholung und Bedürftigkeit, Verpflichtung und Verweigerung, das Übernatürliche und das Sublunare — manchmal ekstatisch, manchmal desaströs. Genau hier werden wir der Illusion beraubt, dass jedes Selbst sich ausschließlich oder auch nur hauptsächlich nach Kohärenz, Lesbarkeit, Selbstregierung, Handlungsfähigkeit, Macht oder sogar bloßem Überleben sehnt. Eine solche Destabilisierung mag hip klingen, kann aber auch beunruhigend, deprimierend und destruktiv sein. Auch das alles gehört zum Freiheitsdrang dazu. Wenn wir uns die Zeit nehmen, das zu ergründen, fühlen wir uns in den Mythen und Parolen der Freiheit vielleicht weniger gefangen, weniger gelähmt und entmutigt durch ihre Paradoxien und ihren Herausforderungen mehr gewachsen.

Verstrickung/Entfremdung

In *The Story of American Freedom* beschreibt der Historiker Eric Foner, wie das Freiheitsverständnis der Amerikaner*innen lange Zeit durch binäre Oppositionen strukturiert war; angesichts der grundlegenden Rolle der Sklaverei und ihres Nachlebens ist die wichtigste seit nunmehr 400 Jahren die Spaltung zwischen Schwarz und weiß, was die Bedeutung von Freiheit betrifft.¹³ In einem Essay aus dem Jahr 2018 über den Musiker Kanye West skizziert Ta-Nehisi Coates diese Binarität in drastischen Worten und beschreibt »weiße Freiheit« als

Freiheit ohne Konsequenzen, Freiheit ohne Kritik, Freiheit, stolz und ignorant zu sein; Freiheit, von einem Volk im einen Moment zu profitieren und es im nächsten im Stich zu lassen; eine Stand-Your-Ground-Freiheit, Freiheit ohne Verantwortung, ohne eingebrannte Erinnerungen; ein Monticello ohne Sklaverei, eine konföderierte Freiheit, die Freiheit von John C. Calhoun, nicht die Freiheit von Harriet Tubman, die von dir fordert, dass du deine eigene riskierst; nicht die Freiheit von Nat Turner, die von dir fordert, dass du sogar noch mehr riskierst, sondern die Freiheit eines Eroberers, die Freiheit der Starken, die sich auf Antipathie oder Gleichgültigkeit gegenüber den Schwachen gründet, die Freiheit der Türverriegelungsknöpfe in den Büros von Vergewaltigern, der Pussy Grabber, und *fuck you anyway, bitch*; die Freiheit des Öls und der unsichtbaren Kriege, die Freiheit der mit roten Linien demarkierten Vorstädte, die weiße Freiheit von Calabasas.

Dieser Freiheit stellt er die »Schwarze Freiheit« gegenüber, die nach Coates auf einem »Wir« anstatt einem »Ich« gründet und die »Geschichte, Traditionen und Kämpfe nicht als Bürde, sondern als Anker in einer chaotischen Welt erlebt« und dazu fähig ist, Menschen »wieder in Verbindung... wieder nach Hause« zu bringen.

Diesem Buch liegt die Überzeugung zugrunde, dass unsere gesamte Existenz, einschließlich unserer Freiheiten und Unfreiheiten, in einem »Wir« statt in einem »Ich« gründet, dass wir aufeinander angewiesen sind, ebenso wie auf nichtmenschliche Kräfte, die sich unserem Verstand

und unserer Kontrolle entziehen. Dies gilt unabhängig davon, ob man für eine »Nobody's free until everybody is free«-Version der Freiheit (à la Fannie Lou Hamer) oder für eine »Don't tread on me«-Variante eintritt, selbst wenn letztere darauf abzielt, unsere Verbundenheit zu bestreiten. Zugleich ist mir bewusst, dass auch das leidenschaftlichste Beharren auf unserer gegenseitigen Abhängigkeit oder Verstrickung zunächst nichts als eine Beschreibung unserer Situation ist; es gibt nicht vor, wie wir unsere Leben zu gestalten haben. Die Frage ist nicht, ob wir verstrickt sind, sondern wie wir in dieser Verstrickung handeln, leiden und tanzen.

Trotz seiner nützlichen und präzisen begrifflichen Differenzierung wird am Ende von Coates' Essays deutlich — auch ihm selbst, glaube ich —, dass eine Freiheit, die in einem »Wir« und nicht in einem »Ich« verwurzelt ist, selbst gespalten ist durch eigene Komplexitäten, Komplexitäten, denen dieses Buch gewidmet ist. Über den Niedergang Michael Jacksons schreibt Coates zum Beispiel: »Es ist oft einfacher, den Weg der Selbstzerstörung zu wählen, wenn man nicht bedenkt, wen man dabei mitnimmt; betrunken auf der Straße zu sterben, wenn man den Verlust als seinen eigenen erlebt und nicht als den der Familie, Freunde und der Gemeinschaft.« Ein stärkeres Bewusstsein für unsere Verstrickung kann als bereichernd empfunden werden, aber auch als irritierend oder schmerzhaft; wenn wir feststellen, dass unser Wohlergehen mit dem Verhalten anderer Menschen zusammenhängt, kann der Wunsch, sie infrage zu stellen, zu kontrollieren oder zu verändern, so

aussichtslos wie intensiv sein. Das volle, klare Bewusstsein dafür, dass die eigenen Bedürfnisse, Wünsche oder Zwänge mit denen anderer kollidieren oder anderen Schmerz zufügen können — selbst denen, die man mehr liebt als alles andere auf der Welt —, führt nicht unbedingt zur Einsicht. Der Zustand der Sucht macht das, wie wir sehen werden, auf schmerzhaft Weise deutlich. Aber die Sucht ist nicht das einzige Handlungsfeld, in dem dieses Dilemma zutage tritt.

Manche Menschen können und werden dort keine Zuflucht finden, wo andere meinen sie finden zu können oder zu müssen; manche verzichten bewusst auf Ankerpunkte für ihre Fluchtlinien; manche lehnen die von anderen verfügbaren moralistischen Erlasse instinktiv ab; manche finden, und sei es gezwungenermaßen, mehr Trost oder Halt im Nomadentum, im kosmischen Hoboismus, in der unvorhersehbaren oder ungehobelten Identifikation, unleserlichen Akten des Ungehorsams, der Obdachlosigkeit oder im Exil als an einem Ort namens Zuhause oder Heimat. Solchen Figuren, Wegen und Abwegen gilt die besondere Aufmerksamkeit dieses Buches, da sie für mich nicht unweigerlich die Umarmung toxischer Ideologien anzeigen. *Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet* stellen sie sich vielleicht als weitere Erscheinungsformen unserer elementaren Verstrickung heraus und nicht als Zeichen unserer unauflösbaren Entfremdung (die Begriffe stammen von Denise Ferriere da Silva, aus ihrem Essay »On Difference Without Separability«). Der Frage nachzugehen, wie eine Gemeinschaft gestaltet werden kann, die nicht auf dem Ausschluss solcher Figuren und Wege beruht, die

Freiheit und Verpflichtung nicht reflexartig gegeneinander ausspielt, ist das tiefste Anliegen dieses Buches.

Freiheit gegen Verpflichtung auszuspielen, verstetigt mindestens zwei große Probleme. Das erste ist ein strukturelles. Wie Brown es in *States of Injury* formuliert: »Eine Freiheit, deren begriffliches und praktisches Gegenteil die Belastung ist, kann zwangsläufig nicht ohne sie existieren; befreite Wesen als per definitionem unbelastete hängen existenziell von belasteten Wesen ab, die überhaupt erst durch die Freiheit ersterer belastet werden.« Das zweite Problem ist insofern affektiver Natur, als der Ruf nach Verbindlichkeit, Pflicht, Schuld und Sorge leicht etwas bedrückend Moralistisches annehmen kann, das eher auf Scham, Kapitulation und dem Gefühl ethischer Überlegenheit über andere beruht als auf einer freien Entscheidung aus Überzeugung. (Man denke nur an den entnervten Satz: »Ich weiß nicht, wie ich dir erklären soll, dass du dich um deine Mitmenschen sorgen sollst«, der während der COVID-Pandemie auf T-Shirts und Häuserfassaden auftauchte. Obwohl mir am Tag bestimmt zehn verschiedene Varianten dieses Satzes durch den Kopf gehen, ist mir klar, dass davon auszugehen, es gäbe ein »Du«, das es nötig hat, von mir Empathie erklärt zu bekommen, die ersehnte Veränderung recht unwahrscheinlich macht). In einem Interview am Ende von *The Undercommons* spricht Stefano Harney diesen Moralismus an und versucht, einen anderen Weg aufzuzeigen: »Es geht also nicht darum, dass wir anderen Menschen in diesem unserem Wirtschaftssystem nichts schulden oder dass du deiner Mutter nichts schuldest,

sondern dass das Wort ›schulden‹ verschwindet und durch ein anderes Wort ersetzt wird, eins, das fruchtbarer sein müsste.« Ich weiß weder, wie dieses Wort lauten könnte, noch, ob ich danach zu leben wüsste, wenn ich es denn fände. Aber ich bin mir sicher, dass eine solche Suche in die richtige Richtung führt.

Freedom is mine and I know how I feel

Zu meinem großen Glück erwies sich Arendts »What is Freedom?« als wunderbar perverser Ausgangspunkt. Legt Arendt doch gerade in diesem Text ausführlich ihre Überzeugung dar, dass »innere Freiheit« nicht nur irrelevant sei für die politische Freiheit, diese (für Arendt) alles entscheidende Möglichkeit des Handelns im öffentlichen Raum, sondern ihr genaues Gegenteil.

Wie zuvor Nietzsche hielt auch Arendt die innere Freiheit für eine bedauernswerte Täuschung, einen Trostpreis für die Machtlosen. Nach ihrer Darstellung keimte das Konzept erstmals in der griechischen Antike auf, gelangte jedoch erst mit dem Aufstieg des Christentums zur vollen Blüte, dessen Grundannahme einer Seligkeit der Sanftmütigen Nietzsche bekanntlich als »Sklavenmoral« beschrieb. Laut Arendt gibt es »in der gesamten Geschichte der großen Philosophie von den Vorsokratikern bis zu Plotin, dem letzten antiken Philosophen, keine Auseinandersetzung mit der Freiheit«; Freiheit tritt erstmals bei Paulus, dann bei Augustinus in Erscheinung, in ihren Berichten über religiöse Bekehrung — eine Erfahrung, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie trotz (oder wegen) der

repressiven äußeren Verhältnisse innere Gefühle der Befreiung hervorruft. Das Erscheinen der Freiheit auf der philosophischen Bühne, schreibt sie, sei das Ergebnis der Bemühungen verfolgter oder unterdrückter Völker gewesen, »zu einer Figur zu gelangen, durch die man in der Welt ein Sklave und dennoch frei sein kann«. Arendt verwirft dieses Oxymoron in der Annahme, es gäbe hier nichts Lohnenswertes zu finden. Und warum sollte es sie auch interessieren, wenn sie überzeugt war, dass Freiheit »ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich keine weltliche Realität« habe. »Sie mag als Wunsch oder Wille oder Hoffnung oder Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen, aber das menschliche Herz ist, wie wir alle wissen, ein sehr dunkler Ort, und was immer sich in seiner Dunkelheit abspielt, wird man kaum nachweisbare Tatsachen nennen können.«

In ihrer Abrechnung mit dem Neoliberalismus weitet Wendy Brown dieses Argument noch aus und schreibt, dass »die Möglichkeit, dass man sich ›ermächtigt fühlen‹ kann, ohne es zu sein, ein wichtiges Legitimationselement für die antidemokratischen Dimensionen des Liberalismus darstellt«. Ich verstehe den Punkt: Sich frei oder selbstbestimmt fühlen, während man, zum Beispiel, gleichzeitig seine gesamten persönlichen Daten einem unternehmensförmigen Überwachungsstaat freiwillig zur Verfügung stellt; oder mit hoher Geschwindigkeit ein benzinbetriebenes Auto fahren, dessen Emissionen zum Niedergang allen Lebens auf diesem Planeten beitragen; ausgelassen bei der Pride Parade feiern und dabei Berge von Plastikmüll hinterlassen, der die Ozeane zerstört; ein

Buch über das Gefühl der Freiheit schreiben, während korrupte, geozidale Rassisten uns Richtung Autokratie drängen und unser kollektives Vertrauen plündern, all das kann man natürlich leicht als die Selbsttäuschungen eines Naivlings abtun. Die Frage ist, wie man eine solche Verschränkung anerkennt, ohne dabei aus der Entlarvung, der Reinheit und dem unguuten Gefühl einen Fetisch zu machen. (Man denke zum Beispiel an die verblüffende Gleichung des ehemaligen demokratischen Kongressabgeordneten Barney Frank, mit der er Aktivist*innen weismachen wollte, dass ein gutes Gefühl ein Zeichen schlechter Arbeit sei: »Wenn euch eine Sache wirklich am Herzen liegt, und ihr euch dafür in einer Gruppe engagiert, deren Aktionen Spaß machen und das Solidaritätsgefühl untereinander stärken, könnt ihr mit ziemlich großer Sicherheit davon ausgehen, dass ihr eurer Sache nichts Gutes tut.« Lassen wir einfach mal die Frage beiseite, wie wir eine Welt aufbauen und bewohnen sollen, die Spaß macht und inspirierend und voller Solidarität mit anderen ist, wenn wir auf dem Weg dahin keine Erfahrungen sammeln können, wie man auf solche Dinge zugreift und sie genießt. Sich schlecht zu fühlen, ist die Voraussetzung für die Erschaffung der Welt, in der wir leben wollen, verstanden?)¹⁴

Auch Baldwin war sich der Gefahren sehr wohl bewusst, die mit der Konzentration auf die sogenannte innere Freiheit verbunden sind, wenn sie auf Kosten des Erwerbs und der Ausübung realer politischer Macht geht. Aber er warnte zugleich eindringlich davor, erstere beim Kampf um letztere außer Acht zu lassen. Tatsächlich geht sein Text

nach der Bemerkung, dass Freiheit schwer zu ertragen sei, so weiter: »Man könnte einwenden, ich spräche in geistigen Kategorien von politischer Freiheit, aber die politischen Institutionen jedes Landes werden immer vom geistigen Zustand dieses Landes bedroht und letztlich beherrscht.«

Immer bedroht und letztlich beherrscht. Was heißt das? Die Demoskopien könnten sich noch so sehr anstrengen, ein solches Verhältnis lässt sich weder quantifizieren noch grafisch darstellen. Für den geistigen Zustand gibt es keine Maßeinheit, die Arendts Anspruch an »nachweisbare Tatsachen« gerecht werden würde. Aber wenn die Trump-Ära, zusammen mit den Desinformationskampagnen, die ihr den Weg bahnten, eine Sache deutlich gemacht hat, dann die, dass »Politik immer emotional ist«.¹⁵ Und somatisch: Unsere libidinösen Regungen sickern durch, werden in Binärcode umgewandelt und kommen in Form von Social-Media-Kriegen zu uns zurück, was sich sowohl auf unsere emotionale und körperliche Verfassung als auch auf die Ergebnisse an der Wahlurne auswirkt. Es gibt Leute, deren Hände fangen an zu zittern, die Bluthochdruck oder Sodbrennen bekommen, wenn sie mitansehen, wie Kinder an der Grenze von ihren Eltern getrennt werden; eine »Black Lives Matter«-Aktivistin, die den Tod ihres Bruders durch Polizeigewalt betrauert, fällt durch einen Asthmaanfall ins Koma und stirbt mit 27 Jahren; chronische Schmerzen, Missbrauch und selbstverletzendes Verhalten nehmen dramatisch zu aufgrund des Versagens der Regierung im Umgang mit einer Pandemie. Angesichts dieses Strudels sollten wir uns

nicht von der Dunkelheit des menschlichen Herzens abschrecken lassen und sollten genauso wenig an die klare Trennung zwischen ihr und dem glauben, was Arendt als »weltliche Realität« bezeichnet.¹⁶

Stattdessen könnten wir uns fragen: Warum wird das Projekt des *Sich-gut-Fühlens* »fast immer als Obszönität betrachtet, sowohl von denen, die das Sagen haben, als auch von denen, die sich ihnen widersetzen«, wie Moten es formuliert hat?¹⁷ Was haben »sich gut fühlen« und »sich frei fühlen« miteinander zu tun? Wie hat sich die — zutiefst amerikanische — Behauptung, dass Freiheit zu Wohlbefinden führt oder mehr Freiheit zu mehr Wohlbefinden, auf unser Verständnis (oder unsere Erfahrung) beider Begriffe ausgewirkt?¹⁸ Wie können wir unterscheiden — und wer darf diese Unterscheidung überhaupt treffen —, welche Arten des »Sich-frei-Fühlens« und »Sich-gut-Fühlens« von böartigen Absichten herrühren oder diese hervorbringen (oder gar die Sünde selbst — daher das Heraufbeschwören von Obszönität, was wörtlich »vor dem Schmutz stehen« bedeutet) und welche Arten fruchtbar und transformativ sind? Wie kann man darüber sprechen, was es heißt, sich frei oder gut zu fühlen, ohne dabei zu vergessen, dass sich für manche Leute, wie Nietzsche uns erinnert, der Wille zur Macht »gut anfühlt«?¹⁹ Was ist mit den guten Gefühlen, die durch Zwang, Pflicht oder die Aufgabe der eigenen Freiheit entstehen, und den schlechten, die entstehen, wenn man sich entwurzelt, nicht gebraucht fühlt oder Freiheit nur für sich selbst sichert? Was ist mit der elektrisierenden, verhängnisvollen Freiheit, »nichts mehr zu verlieren« zu

haben, bei der der Tod als Asymptote oder Endspiel dienen kann? *Freedom is mine, and I know how I feel*, sang Nina Simone in einem Lied mit dem Titel — welchem sonst — »Feeling Good«. Wer bin ich, wer ist irgendwer, sie eines falschen Bewusstseins zu bezichtigen, ihrem Freiheitsgefühl die Wirkmächtigkeit abzusprechen, die Fähigkeit, sich zu übertragen, und seinen Wert an und für sich? Wie kann irgendjemand behaupten, das gesamte Wesen und Ausmaß dieser Übertragung zu kennen und beurteilen zu können, die sich über die Zeiten hinweg erstreckt, unkontrollierbar ist, noch immer in Bewegung, auch während ich dies schreibe?

Bei der Auseinandersetzung mit solchen Fragen lasse ich mich von den Worten des Anthropologen David Graeber leiten, der in *Possibilities* schrieb: »Revolutionäres Handeln ist keine Form der Selbstaufopferung, keine erbitterte Hingabe und Bereitschaft, alles zu tun, was nötig ist, um eine zukünftige Welt der Freiheit herbeizuführen. Es ist vielmehr das trotziges Beharren darauf, so zu handeln, als sei man bereits frei.« Auf den folgenden Seiten gilt die Aufmerksamkeit besonders Figuren, die auf diese Weise handeln, da ich die Grenze zwischen einem Handeln »als ob« und tatsächlichem »so sein« für verschwommen, ja illusorisch halte. Ich nehme mich in Acht vor denen, die den Anspruch erheben, diese Grenze klar ziehen und über sie wachen zu können, wie auch vor jenen, die in Abrede stellen oder verschleiern wollen, wie buchstäblich ansteckend es sein kann, wenn wir uns frei fühlen, gut fühlen, ermächtigt fühlen, uns als Gemeinschaft empfinden, unsere Macht spüren, und wie so nicht nur die Illusion

einer Trennung der Sphären, sondern auch unserer eigenen vermeintlichen Identitäten überwunden werden kann.²⁰

Geduldige Arbeit

Dass das Buch über Freiheit auch ein Buch über Zuwendung wurde, hat mich nicht wirklich überrascht; dieser Verflechtung habe ich schon in der Vergangenheit nachgespürt. Überrascht hat mich eher, dass das Schreiben über Freiheit und mitunter auch über Zuwendung bedeutete, zudem über Zeit zu schreiben.

Ich habe für dieses Buch lange gebraucht. Oder zumindest hat es sich lange angefühlt. Von allen Genres scheint Kritik dasjenige zu sein, für das ich am längsten brauche. Vielleicht hat Foucault »kritische Arbeit« daher als »eine geduldige Arbeit« beschrieben, »die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt«. Das klingt für mich stimmig.

Geduldige Arbeit unterscheidet sich von Momenten der Befreiung oder nomadischen Freiheitsgefühlen dadurch, dass sie *fortwährt*. Weil sie fortwährt, hat sie mehr Raum und Zeit für gemischte und sogar widersprüchliche Gefühle wie Langeweile und Begeisterung, Hoffnung und Verzweiflung, Entschlossenheit und Ziellosigkeit, Emanzipation und Einschränkung und sich gut oder schlecht zu fühlen. Diese Schwankungen können mitunter die Einsicht erschweren, dass es sich bei unserer geduldigen Arbeit um eine eigenständige Praxis der Freiheit handelt. »Kunst machen ist so, als habe man eine