

DIETER THOMÄ

Der kräftige Knabe

Das vergangene Jahr 2011 war ein Jahr der Jugend. Aber welcher? Die Jugend des Frühlings jubelte auf den Tahrir-Platz in Kairo. Die Jugend des Sommers randalierte auf der Tottenham High Road in London. Die Jugend des Herbstes besetzte die Wall Street in New York. Wie es absurd wäre, all diese Akteure in einen Topf zu werfen, so wäre es fahrlässig, darüber hinwegzugehen, dass die Politik in den verschiedensten Weltteilen von der Jugend an- und umgetrieben worden ist wie schon seit Jahrzehnten nicht mehr. Diese Jugend zeigte ganz verschiedene Gesichter, sie löste Bestürzung oder aber Begeisterung aus, sie erinnerte – im Schlechten wie im Guten, mit Zerstörungswut und Aufbruchsstimmung – daran, dass Politik immer auch ein Spiel und Generationenkampf ist.

Jede politische Ordnung hat eine offene Flanke, eine Schwelle, an der es zu einem Auftrieb von Neuankömmlingen, zu einer Art innerer Migration kommt. Welche Typen auch immer letztlich hervortreten werden, sie sind es *geworden*. Der Schritt über die Schwelle ist nicht ein einfacher Beitritt oder Anschluss, zu ihm gehört immer auch eine Bewährungsprobe für die Ordnung, die die Teilnahme erheischt. Manchmal gelingt diese Bewährungs-

probe nur, wenn sie eine Nachverhandlung zulässt und eine Verwandlung durchläuft. Dann bestimmen diejenigen, die am Ende dazugehören, auch darüber, wozu sie gehören. Sie mischen sich nicht unbemerkt in die Menge, sondern verändern deren Gesicht. Die Geschichte menschlicher Gesellschaften handelt nicht nur von der Aufrechterhaltung der Ordnung, sondern immer auch von deren Verwandlung und Umgestaltung. Es gibt kriminelle Herumtreiber, aber auch Quertreiber, die – wie Denis Diderot im 18. Jahrhundert gesagt hat – «wie ein Krümchen Sauerteig das Ganze heben» und die Welt in Bewegung bringen.

Ich möchte an eine Urszene dieses Generationenspiels erinnern, die in Vergessenheit geraten ist. Geschildert wird sie von Thomas Hobbes in einem Vorwort, das er 1647 seiner Schrift *De cive* (*Vom Bürger*) voranstellt. Darin heißt es lakonisch, der «vir malus» sei fast dasselbe wie ein «puer robustus, vel vir animo puerili». Die zu Hobbes' Lebzeiten angefertigte englische Version lautete: «a wicked man is almost the same thing with a childe growne strong and sturdy, or a man of a childish disposition». Oder auf Deutsch: «ein böser Mann [gleich] so ziemlich einem kräftigen Knaben oder einem Manne mit kindischem Sinn».¹ Hobbes schlug sich Mitte des 17. Jahrhunderts mit jenen herum, die nur auf die eigene Stärke setzten und sich der Einsicht verweigerten, dass man sich in eine gesetzliche Ordnung zu fügen habe. Solche Typen waren für Hobbes der Inbegriff des Bösen. Wohlgemerkt: Mit dem «puer robustus» zielte er nicht nur auf pubertäre Kraftmeierei, sondern auf junge oder auch alte Erwachsene, die rücksichtslos agierten und keine Regel respektierten.

Wenn man das London vom Sommer 2011 neben Hobbes' London hält, dann gleichen sich nicht nur die Bilder, sondern auch die Worte. Ein Großteil der Gewalttäter im Sommer 2011 zählte zur Gruppe der sogenannten «chavs», und wenn man der Herkunft dieses Ausdrucks nachspürt, stößt man als mögliche Quelle auf das Wort «charva», das in der Sprache der Roma nichts anderes bedeutet als «wildes» oder «grobes Kind». Hobbes redete demnach, wenn er den «puer robustus» an den Pranger stellte, auch schon über die «chavs». Oder umgekehrt: Wenn heute die «chavs» verurteilt werden, sind wir über Hobbes nicht hinausgekommen.

1 Thomas Hobbes: *De Cive*. The Latin Version. The Philosophical Works, Vol. II, Oxford 1983, S. 81; ders.: *De Cive*. The English Version. The Philosophical Works, Vol. III, Oxford 1983, S. 33; ders.: *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, Hamburg 1994, S. 69.

- 2 Zit. nach Alard von Kittlitz: Warum wolltest Du stehlen, James Lee?, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 32 (2011), S. 3.
- 3 Zit. nach Thomas Darnstädt/Marco Evers/Christoph Scheuermann: Nimm, was du kriegen kannst, in: SPIEGEL 33 (2011), S. 84–87, hier S. 85.
- 4 Vgl. René Goldman: The Rectification Campaign at Peking University: May-June 1957, in: China Quarterly 12 (1962), S. 138–153, hier S. 142.

In einem der Schnellverfahren, in denen die englischen Gewalttäter verurteilt worden sind, hat ein Richter – ohne dass ihm dies wohl auffiel – Hobbes' Beschreibung fast wörtlich wiederholt. Er sagte zu einem der Übeltäter: «Anständige Mitglieder der Gesellschaft haben Leute wie dich satt [...]. Ihr glaubt, ihr könnt machen, was ihr wollt. [...] Ich werde ein Exempel an dir statuieren.»² Sein Votum wirkte wie eine Replik auf die Parole der Randalierer: «Wir wollen der Polizei zeigen, dass wir tun können, was wir wollen.»³ Eben dies – einfach zu tun, was man will – war die Devise des ultimativen *bad boy*, der auf Hobbes' politische Ordnung piffte.

Doch das letzte Wort über den Aufrührer ist noch nicht gesprochen. Tatsächlich gibt es nicht nur eine Verbindung zwischen Hobbes' «*puer robustus*» und den englischen «chavs» des heißen englischen Sommers 2011. Eine noch direktere Linie führt von Hobbes zu Vertretern einer jungen Generation, die sich von der Staatsmacht nicht schrecken lassen und für Demokratisierung eintreten. Einer von ihnen heißt T'an T'ien-yung. Man begegnet ihm im chinesischen Frühling des Jahres 1957, in einer der raren Phasen ideologischen Tauwetters im maoistischen China. «Lasst hundert Blumen blühen» – dazu hatte Mao Tse-tung eingeladen. Mit Kommilitonen der Universität Peking gründete T'an T'ien-yung die «Hundert-Blumen-Gesellschaft» und forderte mehr Demokratie. Am 5. Mai 1957 veröffentlichte er eine Wandzeitung, die er mit einem Heraklit-Zitat beginnen ließ, wonach die «Regierung der Stadt an bartlose junge Männer übergeben werden» solle. Er unterschrieb seine Wandzeitung mit «*puer robustus*», und damit verwandelte er diesen Namen in einen Ehrentitel.⁴

Es ist nicht übertrieben, T'an T'ien-yung zum Vorläufer jener Studenten zu erklären, die 1989 in Peking auf dem Tian'anmen-Platz protestierten, sowie auch zum Vorgänger der Jugendlichen, die 2011 auf dem Tahrir-Platz in Kairo und andernorts in der arabischen Welt für Demokratie eintraten. Man sieht: Die Figur des «*puer robustus*» ist nicht auf die Rolle des *bad boy* festgelegt, die Hobbes für ihn vorgesehen hatte. Er taugt vielmehr zur Kippfigur, an dem verschiedene Versionen des Generationenkampfs zum Austrag kommen. Unversehens verwandelt sich der Unhold in einen Helden, und nicht er, sondern die Ordnung, die ihn bekämpft, verbreitet Angst und Schrecken. Auf verschlungenen Wegen macht

dieser Kerl eine Karriere, die ihn nicht nur zum Vorläufer der englischen «chavs», sondern auch zur Symbolfigur von Demokratisierungsbewegungen weltweit avancieren lässt.

Hierhin und dorthin hat es den «kräftigen Knaben» verschlagen, er gelangt vom London des 17. in das Peking des 20. Jahrhunderts – und überdies noch an zahlreiche andere Orte. Bei Thomas Hobbes erfolgt die Initialzündung zu einem Dauerstreit. In Texten von Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Victor Hugo, Alexis de Tocqueville, Karl Marx und noch einigen anderen tritt der «puer robustus» auf; notdürftig verkleidet findet man ihn bei Sigmund Freud, Max Horkheimer und Helmut Schelsky. Bei all seinen Auftritten verändert der «puer robustus» immer wieder seine Gestalt. Er erscheint als der gute Wilde (Rousseau), als *Rameaus Neffe* (Diderot), als kalifornischer Pionier (Tocqueville), als *Glöckner von Notre Dame* (Hugo), als Proletarier (Marx), als Ödipus (Freud), als Mitglied einer faschistischen Bande (Horkheimer) oder in der Nachkriegszeit als Halbstarker (Schelsky). Mit dem «puer robustus» lässt sich ein Faden über Jahrhunderte ziehen. Er hat als Wunsch- oder Schreckbild, als Leitfigur oder Angstgegner die Geister angezogen. Niemand hat bislang der verwickelten, oft verblüffenden Geschichte des kräftigen Knaben Beachtung geschenkt; es fehlen jede historische Rekonstruktion und systematische Analyse. Wenn der kräftige Knabe nicht so burschikos daherkäme, könnte man sagen, er gehöre zu den grauen Eminenzen der Ideengeschichte. Es handelt sich beim «puer robustus» in der Tat nicht um eine Rand-, sondern um eine Schlüsselfigur. Er gehört in vorderer Linie zu der Gruppe von Figuren, die in der politischen Theorie als Außenseiter verhandelt werden. Zu ihnen zählen nicht nur jene harten Jungs, die Hobbes als Inbegriff des Bösen geißelte, sondern auch die Aufrührer, die zu den schönsten politischen Hoffnungen Anlass geben. Nicht erst in jüngster Zeit ist die Menschheit darauf gekommen, den Wandel politisch zu gestalten und die etablierte Ordnung aufs Spiel zu setzen. Die zahlreichen frühen Leser von Hobbes, die sich gierig auf den «puer robustus» gestürzt haben, sehen in ihm nicht nur ein Feindbild, sondern ein Sinnbild für die Ambivalenz von Ordnung und Unordnung, Anpassung und Aufstand. Mit diesem Sinnbild steht und fällt die Politik als Generationenkampf.

- 5 Hobbes: *De Cive*. The Latin Version, S. 81; ders.: *De Cive*. The English Version, S. 33f.; ders.: *Vom Menschen*. Vom Bürger, S. 69.

Thomas Hobbes: Der kräftige Knabe als böser Mensch

Hobbes, der geistige Vater des «kräftigen Knaben», schert sich nicht um die Ambivalenzen und Ambitionen des Außenseiter-tums. Er sieht die politische Ordnung nicht zur Selbstprüfung, sondern zur Selbstbehauptung herausgefordert. Mit welcher Grundausstattung tritt der Mensch an die Schwelle heran, an der er zum Mit- oder Gegenspieler der politischen Ordnung wird? Nach Hobbes liegt es in der Natur der Menschen, dass sie «alles, was ihnen gefällt, sogleich begehren». Diese Grundausstattung mit «Begierden» und «Leidenschaften» haben schon die Kinder: sie «weinen und zürnen», wenn sie nicht bekommen, «was sie begehren», ja, sie «schlagen selbst ihre Eltern».⁵ Wenn ein Kind heranreift, ohne dass es seiner Vernunft Gelegenheit gibt, die zerstörerischen oder gar selbstzerstörerischen Konsequenzen seines Tuns wahrzunehmen und zu kontrollieren, wird es zu einem bösen Menschen, der kräftig und aufgrund seines «Mangel[s] an Vernunft» zugleich kindlich ist. Insgesamt verfolgt Hobbes das Projekt, die Menschheit über das Stadium der Kindheit hinauszuführen. Er sieht im «kräftigen Knaben» eine Figur, die sich der vertraglichen Neuordnung der Welt in den Weg stellt. Er bleibt dick- oder hohlköpfig und meint, seine Selbsterhaltung mit schierer Stärke sichern zu können. Für Hobbes ist der mächtige, aber dumm gebliebene Kindmensch eine Gefahr auf dem Weg zu einem friedlichen Zustand der Gesellschaft.

Hobbes leistet mit der Figur des kräftigen Knaben einen Beitrag zur Historisierung der Frage nach Gut und Böse. Zwei Entwicklungen werden von ihm unterschieden – eine gelungene und eine missratene, eine gute und eine schlechte, eine in geistiger und körperlicher Hinsicht vollständige und eine mangelhafte. Dieser Entwicklungsgedanke tritt in Hobbes' Darstellung freilich weniger stark heraus, als es seiner systematischen Bedeutung entspräche. Er führt mit dem «kräftigen Knaben» das Thema der geschichtlichen Entwicklung ein. Man könnte auch sagen: Er handelt sich dieses Thema ein und behandelt es mit spitzen Fingern. Bei Hobbes verdichtet und verkürzt sich diese Entwicklung zu dem Ruck, der vom Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand, den vertraglichen Frieden führt. Der kräftige Knabe, der sich diesem Ruck verweigert, wird zum Fremd-Körper im strengen Sinne

des Wortes: zu einem fremden Körper, dem es am rechten Geist gebricht. Mit ihm will Hobbes eine Welt hinter sich lassen, in der sich nur Kinder und kindisch Gebliebene mit wilden oder wildgewordenen Begierden herumtreiben. Beim Knaben kommen Körperstärke und Geistesschwäche zusammen, dagegen brüstet sich der von Hobbes erwünschte Erwachsene mit seiner überlegenen Einsicht und entschlägt sich seiner Stärke. Er stellt dem kräftigen Knaben eine Gegenfigur entgegen, die auf andere Weise kindlich ist als dieser selbst. Er bejaht die Kindlichkeit des Unmündigen, des Gehorsamen, um sich vor jenem anderen gefährlichen Kind, das in ihm selbst lauert, zu schützen.

Ich möchte nicht auf den Hinweis verzichten, dass Leo Strauss für sein Hobbes-Porträt Worte gewählt hat, die ihn als Erfinder (und Gegner) des «*puer robustus*» fast selbst als einen solchen erscheinen lassen. Strauss sagt über Hobbes, er sei der «unklugen, koboldhafte und bilderstürmerische Extremist», der «erste plebejische Philosoph» mit «fast jugenhafte[r] Offenheit», den die Geschichte gekannt habe.⁶ Diese Charakterisierung darf durchaus auch als Kompliment gemeint sein, und daran wird deutlich, dass über den kräftigen Knaben trotz Hobbes' eigenem Verdikt noch nicht das letzte Wort gesprochen ist.

Jean-Jacques Rousseau. Der kräftige Knabe als guter Mensch

Da Rousseau das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft anders bestimmt als Hobbes, muss er an dessen kräftigem Knaben Anstoß nehmen. Er ist die späte, faule Frucht eines Naturzustands, der nach Rousseaus Ansicht doch gar nicht so ist, wie Hobbes sich dies vorstellt. Der kräftige Knabe ist definiert als Feind, als Außenseiter in einer Gesellschaft, die Rousseau selbst doch vor Gericht zieht. Im zweiten Discours heißt es: «Der Böse, sagt er» – nämlich Hobbes –, «ist ein kräftiges Kind». Statt allerdings direkt in die Auseinandersetzung mit dieser These einzutreten, fügt Rousseau lapidar hinzu: «Es ist noch die Frage, ob der wilde Mensch ein kräftiges Kind ist.» (CEC III, 152; DU 139)⁷ Rousseau fragt also, ob der wilde Mensch des Naturzustandes böse sei. Hierzu offeriert er drei Argumente.

Rousseaus erstes Argument bezieht sich auf die Moralfähigkeit der Wilden. Man könne «sagen, dass die Wilden präzise deshalb

6 Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte* (1953), Frankfurt/M. 1977, S. 172.

7 CEC = Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*, Paris 1959–1995; DU = ders.: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, 5. Aufl., Paderborn 2001.

8 E = Rousseau: Emil oder Über die Erziehung, Paderborn 1971.

nicht böse sind, weil sie nicht wissen, was gut ist; denn weder die Entwicklung der Einsicht und Aufgeklärtheit noch der Zaum des Gesetzes» – hier wird Hobbes' Tandem von Vernunft und Disziplinierung exakt beibehalten – «hindern sie daran, Böses zu tun» (CEC III, 154; DU 141). Insoweit bringt Rousseau keinen neuen Gesichtspunkt ins Spiel, sondern stellt nur die Kindheit auf Dauer, um das kräftige (erwachsene) Kind mit dem (echten) Kind in einem Zustand diesseits von Gut und Böse einig zu wissen. Seine erste These muss demnach lauten: *Der Wilde ist weder gut noch böse.*

Neben der Vernunft- oder Moralblindheit, die der Wilde mit dem Kind gemeinsam habe, nennt Rousseau noch eine weitere Eigenschaft des Wilden, von der bei Hobbes nun allerdings gar keine Rede ist. An dieser Eigenschaft ist das zweite Argument festgemacht, das er vorbringt. Nicht nur die mangelnde «Einsicht» hält den Wilden vom Bösen ab, sondern auch «das Ruhen der Leidenschaften» (CEC III, 154; DU 141). In dieser Auskunft steckt ein ganz neues Argument zur Verteidigung des Wilden. Bei ihm unterbleibt nach Rousseau die «Vervielfältigung der Leidenschaften» (CEC III, 153; DU 139), die die Wunschökonomie des zivilisierten Menschen außer Rand und Band geraten lassen. Beim Wilden besteht nach Rousseau eine Balance zwischen «Wünschen» und «Fähigkeiten», zwischen «Wollen und Können» (CEC IV, 303f.; E⁸ 59). Die zweite These zur Verteidigung des Wilden lautet: *Der Wilde neigt weniger zur Bosheit als der zivilisierte Mensch.* Während sich der Wilde nach dem ersten Argument an einem Ort diesseits von Gut und Böse befand, verschiebt sich dieser Ort nunmehr auf die Seite des Guten.

Diese Verschiebung verstärkt sich, wenn man das dritte Argument hinzuzieht, das Rousseau vorbringt: «Es gibt im übrigen noch ein anderes Prinzip, das Hobbes nicht bemerkt hat und das [...] den Eifer, den er [der Wilde; D. Th.] für sein Wohlbefinden hegt, durch einen angeborenen Widerwillen mäßigt, seinen Mitmenschen leiden zu sehen.» (CEC III, 154; DU 141) Getragen von «Mitleid» neigt der wilde Mensch demnach weniger zur Bosheit als der zivilisierte Mensch. Die Güte des Wilden ergibt sich nach Rousseau nicht nur aus einer Balance zwischen inneren Bedürfnissen und äußeren Umständen, sondern auch aus einer starken sozialen Neigung, die zu seiner Grundausrüstung gehört. Dem-

nach ist die Balance, die *innerhalb* des Individuums hergestellt wird, zu ergänzen durch eine Balance, die sich *zwischen* Individuen einstellt.

Der Rekurs auf das Mitleid steht für eine radikale Wendung gegen Hobbes, bei dem das Gute und das Böse – wie man (nicht nur) von Rousseau her sagen kann – immer zu spät kommt: Eine Auffassung vom Guten und Bösen, die nicht nur auf das gemünzt ist, was für mich gut oder schlecht ist, ist bei Hobbes gewissermaßen das Ergebnis einer *last minute*-Buchung: Es ergibt sich aus einem Arrangement, zu dem die Menschen gelangen, nachdem sie zunächst jeweils auf eigene Faust und nach eigenem Gutdünken festgesetzt haben, was sie vorziehen oder abweisen. Dagegen stellen sich Mitleid und Mitgefühl dem Eigendünkel und der Konkurrenz von vornherein entgegen – und zwar deshalb, weil die sozialen Beziehungen, die dazu gehören, auf Homologie basieren. Jeweils gilt: Der eine fühlt, und der andere fühlt mit. Oft stolpert man über Aussagen Rousseaus, die den Eindruck erwecken, dass man in Beziehungen zu anderen unweigerlich der Entfremdung anheimfällt, «niemals zu sich kommt» und «sich immer fremd» bleibt (CEC IV, 515; E 232). Doch die Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit, die den Menschen davon abhält, böse zu sein, ist nicht auf die Sonderbedingung der Isolation angewiesen, sondern wird gestützt und ergänzt von sozialen Beziehungen, die von Sympathie getragen sind und in denen die natürliche Güte des Menschen zur Entfaltung kommt.

Wie soll man den Menschen bezeichnen, dem diese Erfahrung zugänglich ist? Rousseau hat hierzu einen frechen Vorschlag parat: Er nennt ihn ein kräftiges Kind und verdreht damit Hobbes' Pointe ins Gegenteil. Rousseau bezieht sich auf dieses *kräftige Kind* in einem ganz strengen Sinn: Zum einen versucht er zu klären, was unter «kräftig» oder «stark» zu verstehen sei, zum anderen nimmt er das Kind ins Visier.

Die Definition des Kräftigen steht im Zusammenhang mit der Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit, von der bereits die Rede war. Rousseau schätzt eine Stärke, die als Angemessenheit bestimmt werden kann. Sie besteht nicht allein in der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten, sondern in der Einrichtung und Wahrung des rechten Verhältnisses zwischen den eigenen Gaben

- 9 Max Horkheimer:
Gesammelte Schriften, Bd. 8,
Frankfurt/M. 1985, S. 142,
149; vgl. Dieter Thomä:
Vom Glück in der Moderne,
Frankfurt/M. 2003, S. 108.

und den Umständen, in denen man sich befindet. Rousseau schreibt: «Der wahrhaft freie Mensch will nur, was er kann, und tut, was ihm gefällt. Das ist mein oberster Leitsatz.» (CEC IV, 309; E 61) Diese Bestimmung des «Kräftigen» ist viel anspruchsvoller als diejenige, die in Hobbes' Charakterisierung des «*puer robustus*» zu finden war. Für Rousseau besteht die Kraft nicht abstrakt in einer beliebig zu steigernden Machtfülle, die unvernünftig sein mag. Zu ihr gehört vielmehr eine eigene Klugheit, die sich im Umgang mit den Umständen, in der Abstimmung zwischen den eigenen Fähigkeiten und den Gelegenheiten, die die Welt bietet, zu bewähren hat.

Wenn das Kind zum kräftigen Kind wird, dann ist darin nach Rousseau keine Perversion, sondern eine Vervollkommnung des Kindes zu sehen. Damit bewegt er sich zunächst nur im Rahmen der individuellen Entwicklung. Doch die soziale Dimension kommt sogleich mit ins Spiel. Denn einerseits wird die innere Balance durch Konkurrenz- und Herrschaftsverhältnisse zwischen Menschen beeinträchtigt, andererseits wird sie durch Verhältnisse in Augenhöhe, durch wechselseitigen Austausch oder mitfühlende Gemeinsamkeit befördert.

Damit wird vollends deutlich, warum Rousseau das kräftige Kind in ganz anderer Weise zu schätzen weiß als Hobbes. Es steht für den Zielpunkt der menschlichen Entwicklung, es vermag die Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit aus eigener Kraft zu finden. Rousseau hadert mit Hobbes, weil dieser beim Kampf gegen die «Vermehrung der Wünsche», welche er selbst doch gleichfalls misstrauisch beäugt, ein starkes Gegenmittel glatt übersieht: «Wenn Hobbes das böse Kind stark nennt, so ist das ein Widerspruch in sich. Alle Bosheit entspringt der Schwäche. Das Kind ist nur böse, weil es schwach ist. Macht es stark und es wird gut sein.» (CEC IV, 288; E 44) Max Horkheimer wird diese These, ohne Rousseau freilich zu erwähnen, fast wortgleich aufgreifen. Er sagt: «Wer [...] glücklich ist, bedarf nicht der Bosheit». – «Die Freude [...] macht den Menschen geradezu besser. Menschen, die selber glücklich sind, [...] sind nicht so böse».⁹

Rousseaus Bild vom kräftigen Kind als einem – oder dem! – guten Menschen enthält eine bestimmte Farbe nicht, die auch bei Hobbes fehlt, aber bei einer Eloge auf die «Jugend der Welt» (CEC

III, 171; DU 195), wie Rousseau sie präsentiert, eigentlich zu erwarten wäre. Nicht nämlich erscheint dieses kräftige Kind als eine Figur, die die alte Welt durcheinanderwirbelt, verkrustete Verhältnisse aufbricht und Selbstverständlichkeiten in Frage stellt. Die geschichtliche Entwicklung wird sich erst später in den «*puer robustus*» einschleichen – etwa, wenn Marx und Engels ihn als Proletarier willkommen heißen.¹⁰ Ihm wird dann eine unverbildete, ungehobelte Energie zugeschrieben, mit der er die bestehenden Verhältnisse herausfordert. Eine Theorie des revolutionären Subjekts legt Rousseau nicht vor. Wenn sein kräftiges Kind denn für einen Wandel eintritt – und dies tut es in der Tat –, dann hat dieser Wandel eher die Form der Einkehr, der Stabilisierung eines in sich ruhenden Zustands. Bei Hobbes wie bei Rousseau läuft die Entwicklung idealerweise auf einen Zustand zu, der den Menschen Ruhe oder Frieden gewährt. Ihre beiden Deutungen dieser Ruhe gehen freilich weit auseinander. Bei Hobbes ist der kräftige Knabe derjenige, der die Ruhe stört, bei Rousseau derjenige, der sie genießt.

Alexis de Tocqueville: Der kräftige Knabe zwischen Amerika und Europa

«Zweifellos ist der Augenblick» – so schreibt Alexis de Tocqueville im 1835 erschienenen ersten Band seines Werkes *Über die Demokratie in Amerika* –, «da man einem Volk politische Rechte gewährt, das sie bisher entbehrte, ein Zeitpunkt der Krise, einer oft notwendigen, immer aber bedrohlichen Krise.» Und er fährt fort: «Das Kind tötet, weil es den Wert des Lebens nicht kennt; es nimmt einem anderen den Besitz weg, solange es nicht weiß, dass man ihm den seinen rauben kann. Der Mann aus dem Volk befindet sich im Augenblick, da man ihm politische Rechte zubilligt, hinsichtlich seiner Rechte in der gleichen Lage wie das Kind gegenüber der Natur als Ganzem, und so kann man mit Recht das berühmte Wort auf ihn anwenden: *Homo puer robustus*.» (CE II, 274; DA I, 358)¹¹

Gemeint ist bei Tocqueville wie schon bei Hobbes eine – damals noch «berühmte» – Figur, die an der Herstellung und Einhaltung von Regeln kein Interesse hat; sie hat für die politische Ordnung keine rechte Verwendung und lässt ihren «Leidenschaften» freien

10 Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Berlin 1956–1990, Bd. 4, S. 202; Bd. 6, S. 111; Bd. 22, S. 303.

11 CE II = Alexis de Tocqueville: Œuvres, Bd. 2, Paris 1992; DA = ders.: Über die Demokratie in Amerika, Zürich 1987.

Lauf (CE II, 274; DA 1, 357). Tocqueville zieht eine Parallele zwischen diesem «Kind» und dem «Mann aus dem Volk», der gerade erst an die Schwelle zur Beteiligung an der politischen Ordnung und zur Wahrnehmung von Rechten gelangt.

Wenn Tocquevilles kräftiger Knabe – wie derjenige Hobbes' – bei der politischen Beteiligung versagt, so tut er dies nun jedoch unter ganz anderen Umständen und Voraussetzungen. Er ist, wie er ist, nicht, weil er starrsinnig seine Entwicklung in die falsche Richtung lenkt. Seine Unbeholfenheit oder Unwilligkeit *in politicis* ist nach Tocqueville eine Haltung oder vielleicht eher noch eine schlechte Gewohnheit, die der Mensch unter Bedingungen des Despotismus angenommen hat. Demnach ist Hobbes' übermächtiger Souverän, der die Leidenschaften der Menschen unter Kontrolle hält, nicht mehr Teil der Lösung, sondern Teil des Problems. Dieses Problem besteht darin, dass unter Bedingungen der Herrschaft und Fremdbestimmung die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung verkümmert. Tocqueville behauptet, dass der Despotismus die Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen beschneide, ihm die politische Emanzipation verweigere und ihn damit geradezu gewaltsam in die private Suche nach dem eigenen Vorteil hineintreibe. Wie auch immer die Feindbeobachtung, die Beschreibung des selbstsüchtigen, rücksichtslosen Individuums, ausfällt, Tocqueville setzt im Gegenzug auf die Einübung in die Freiheit als ein historisches Projekt, das die Menschen aus eigener Kraft in Angriff nehmen können. Der Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein ist erst dann erfolgt und erfolgreich, wenn die Menschen die politische Reife haben, ihre Selbstverwaltung zu organisieren, ohne dabei des Hobbes'schen Leviathans zu bedürfen. Die Voraussetzungen hierfür sind aus Tocquevilles Sicht in den USA viel eher erfüllt als in Europa: «Amerika ist das einzige Land, wo man die natürliche und ruhige Entfaltung einer Gesellschaft miterleben» kann (CE II, 30; DA 1, 47). Dagegen tritt das staatliche Verwaltungssystem den Europäern als bevormundende Macht gegenüber. Man ist es «gewohnt», so Tocqueville, «ständig einen Beamten vorzufinden», der die Regeln vorgibt, und deshalb fällt es schwer, unverdrossen die Selbstverwaltung zu übernehmen (CE II, 103; DA 1, 133).

Nun dreht Tocqueville das Szenario aber nochmals weiter und gerät auf diese Weise in ganz neue Gefilde. Das Auftreten der kräftigen Knaben führt er nicht nur darauf zurück, dass unter Bedingungen des Despotismus die Unbeholfenheit gedeiht. Vielmehr kennt er auch kräftige Knaben, deren Verhalten nicht in Unbeholfenheit gründet, sondern in einem Unwillen, der ganz andere Ursachen hat. Seine Widersetzlichkeit ist nach dieser zweiten, abweichenden Erklärung eine Konsequenz aus dem Siegeszug der Konkurrenzgesellschaft, in der jeder nur an sein privates Fortkommen denkt und ansonsten keine Rücksicht nimmt.

Damit bietet Amerika nun ein zwiespältiges Bild. Dort wird die Neigung zur politischen Partizipation gefördert, mit der der kräftige Knabe seine Unreife überwindet. Dort wird aber auch der ökonomische Kampf um den eigenen Vorteil mit aller Radikalität ausgelebt. Der kräftige Knabe ist nicht nur Repräsentant der Zurückgebliebenen, der Unreifen, denen der Schritt zum Erwachsensein und zur politischen Selbstbestimmung missrät. Der kräftige Knabe ist auch Repräsentant jener Fortgeschrittenen, die den privaten Gewinn maximieren, ohne dass sie sich hierbei auf eine staatliche Ordnung stützen zu müssen. Entsprechend erweist sich Tocquevilles kräftiger Knabe als doppeldeutige Figur: Er ist von gestern, er ist ein Spätling, der hinter den aufgeklärten Menschen zurückbleibt, die die Geschicke der Welt bestimmen. Und er tritt als Frühgeburt eines Menschenschlages in die Welt, der von Politik wenig, von Ökonomie dafür umso mehr hält – genau genommen von einer Ökonomie kompromissloser Bereicherung. Die demokratischen Institutionen müssen nach Tocqueville ebenso gegen bornierte Untertanen verteidigt werden wie auch gegen wilde Gesellen, die nur den eigenen Vorteil suchen.

Tocqueville trifft eine Unterscheidung, die es ihm erlaubt, die kräftigen Knaben und die wirklich Erwachsenen – und das heißt: die schlechten und die guten Amerikaner – in übersichtlicher Weise auseinanderzuhalten. Es ist dies eine Unterscheidung zwischen Westküste und Ostküste. Wer sich im Westen herumtreibt, ist demnach nur unzivilisiert, er erscheint im Vergleich zum Bewohner der Ostküste als eine Figur, die abfällig als «Primitivling» zu bezeichnen ist. Die Pioniere seien, so meint Tocqueville, als «widerspenstige Abenteurer» «geldgierig», «Gesetze» hätten

- 12 Tocqueville: Œuvres complètes VII: Correspondance étrangère. Amérique – Europe continentale, Paris 1986, S. 182.
- 13 Ebd., S. 177.
- 14 Albert O. Hirschman: Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States, Cambridge [MA]/London 1970, S. 114.

«wenig Macht über sie und die Sitten noch weniger»; sie bildeten «sich gern ein, ihr ganzes Schicksal liege in ihren Händen» (CE II, 438, 614; DA I, 560f., 2, 149).

Tocquevilles Aversion gegen die Pioniere geht so weit, dass er von der Westerweiterung der USA geradewegs abrät. Daran hält er auch in späteren Äußerungen fest. In einem Brief vom 14. Oktober 1856 nimmt er Anstoß an «dieser Jagd verzweifelter Spieler, die Euer Wohlstand in einem Land, das noch halbleer ist, hervor gebracht hat, einer Jagd, die verschiedene Leidenschaften und Instinkte des Wilden mit den Geschmäckern, Bedürfnissen, Kräften und Untugenden zivilisierter Menschen verbindet. Man hat, wie ich glaube, noch nie etwas Derartiges auf der Welt gesehen.»¹² Hier wird deutlich, dass Tocqueville für die von ihm misstrauisch beäugte Entwicklung sowohl Faktoren verantwortlich macht, die in der natürlichen, wilden Verfassung des Menschen wurzeln, wie auch Faktoren, die erst durch die Zivilisierung des Menschen ins Spiel kommen. Tocqueville schwankt – anders gesagt – zwischen Hobbes und Rousseau.

Was bedeutet dies für den kräftigen Knaben? Es heißt nichts anderes, als dass er in eine Identitätskrise gerät. Er weiß letzten Endes nicht mehr, ob er von Gestern ist oder die Zukunft für sich gepachtet hat, ob er als unerzogener Wirt- und Dickkopf auftritt oder als Vorkämpfer eines modernen Individualismus, der ohne politische Ordnung und moralischen Rückhalt meint auskommen zu können. Tatsächlich kommt Tocqueville 1856 – also drei Jahre vor seinem Tod – wieder auf den «*puer robustus*» zurück. «Von dieser Seite des Ozeans betrachtet sind Sie Hobbes' *puer robustus* geworden», so schreibt er apodiktisch an einen amerikanischen Freund: «Sie bekümmern damit alle Freunde der demokratischen Freiheit und erfreuen alle ihre Gegner.»¹³ Tocqueville befürchtet die kulturelle Hegemonie des kalifornischen Pioniers.

Zur Machtübernahme einer Horde kräftiger Knaben aus dem Westen ist es in den USA nicht gekommen. Mit Albert Hirschman kann man dies so erklären, dass die «exit option»,¹⁴ die sich den Pionieren bot, also die Annahme, sich ohne Rücksicht auf eine politische Ordnung selbst entfalten zu können, im Laufe des 19. Jahrhunderts in die Defensive geriet. Seitdem ist in den USA und überhaupt in der westlichen Welt ein offenes Rennen im Gang, in dem

verschiedene Formen der Freiheit, politisches Engagement und private Ökonomisierung miteinander ringen.¹⁵ Gerade auch angesichts der jüngsten politisch-ökonomischen Krise gibt es keinen Anlass, dieses Rennen für beendet zu erklären und einen Sieger zu küren.

Doch nicht alles, was Tocqueville sagt, passt zu dieser Kontroverse. «Man darf [...] in Amerika», so schreibt er, «nicht Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit in den Ansichten [...] suchen wollen; was man findet, ist das Bild einer Kraft, die freilich etwas roh, aber mächtig ist; Leben mit allerlei Überraschungen des Zufalls, aber auch voller Bewegung und Spannkraft.» (CE II, 102f.; DA 1, 133f.) Beschrieben und gut geheißt wird hier doch nichts anderes als eine Jugend. Tocqueville stellt das Überschwängliche, Übermütige gegen das Kraftmeierische, Kurzsichtige. «Für den Amerikaner» – man darf ergänzen: für einen Amerikaner, der hierfür etwas Jugendliches an den Tag legen muss – «verläuft das ganze Leben wie ein Spiel, wie eine Zeit der Revolution» (CE II, 471; DA 1, 601). Tocqueville gibt also nicht nur dem kräftigen Knaben, den er von Hobbes übernimmt, eine zeitgemäße Form, er macht ihm auch mit einem Jugendlichen anderer Art Konkurrenz oder heizt ihm ein.

Die Nachfolger des kräftigen Knaben

Der kräftige Knabe gehört zu einer vielköpfigen Figurengruppe, in der die Außenseiter der Gesellschaft versammelt sind. Ihre Geschichten folgen der Choreographie eines doppelten Verstoßes. Außenseiter verstoßen gegen Regeln und sie werden verstoßen. Sie können – machttheoretisch – Täter oder Opfer sein und – moralisch – als Unholde oder Helden erscheinen. Sie wecken Befürchtungen oder Hoffnungen, stoßen ab oder ziehen an, tragen den Dolch im Gewande oder die Fackel der Humanität in finsternen Zeiten. Außenseiter sind nicht nur Andere in einer Ordnung, sondern sie sind das Andere der Ordnung.

Der «*puer robustus*» ist ein besonderer Außenseiter. Mit ihm bekommt die Frage von Integration und Ausschluss eine genealogische oder historische Dimension. Ernest Hemingway hat Paris als «*moveable feast*» charakterisiert. Wenn es sich denn bei der Politik auch um so etwas wie ein «*moveable feast*» handelt (was im

15 Ders.: *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton 1982.

- 16 Heinrich von Kleist:
Der zerbrochne Krug (1811),
in: ders., Sämtliche Werke
und Briefe, München 1984,
Bd. 1, S. 213 (v. 1060f.).

Deutschen leider nur trocken als «beweglicher Feiertag» wiederzugeben ist), dann ist klar, was auf der Hauptbühne dieses Festes inszeniert wird: der Auftritt des «*puer robustus*». Er steht in seinen verschiedenen Versionen für Glanz und Elend des Lebenswandels.

Im Jahr der Jugend 2011 sind kräftige Knaben und Mädchen aller Art aufgetreten; unter verschiedensten politischen Bedingungen haben sie sich ins Zeug gelegt. Am unerträglichsten war die Ausgangslage im arabischen Raum. Wenn ein Regime alles daran setzt, sich an der Macht zu halten, wenn die Unterdrückung flächendeckend ist, dann verschwindet die Zukunft hinter einer immer nur wiederholten Gegenwart; es kommt zur Stilllegung der Geschichte. Wer unter diesen Bedingungen den Mut zur Abweichung, zum Widerstand aufbringt, muss über eine besondere Gabe verfügen: Er muss sich gewissermaßen an die Zukunft erinnern können, also daran glauben, dass es nicht einfach immer so weitergeht wie gerade jetzt.

Vor einem Jahr hörte man so etwas wie einen Dreiklang der Hoffnung. Der Anbruch des Frühlings fiel zusammen mit dem Aufbruch der Jugend als dessen menschlichem Pendant, und ihn feierte man als einen Sieg der Moral. Auch wenn die Euphorie vielerorts wieder verflogen ist, gibt es keinen Grund zum Defätismus. Jener wunderbare Schulterschluss zwischen Moral und Geschichte, der in den Ländern des arabischen Frühlings geprobt wurde, erinnert allerdings auf vertrackte Weise an ein Denkmuster, das im Westen schon vor einiger Zeit fadenscheinig geworden ist: nämlich an ein naives Fortschrittsdenken. Es lebt vom einfachen Sortieren der Geschichte in Jung und Gut einerseits, Alt und Schlecht andererseits. Wenn man dieses Modell auf die arabische Welt zu übertragen versucht, merkt man doch schnell, dass es hinten und vorne nicht passt. Die zeitlichen Zuordnungen und die Bewertungen geraten ins Rutschen, es gibt eine Ungleichzeitigkeit von Moderne und Tradition, ja von ganz verschiedenen Versionen der Moderne und der Tradition, die alle «geknetet, innig, wie ein Teig, »¹⁶ zusammenliegen. Das Modell des Fortschritts ist unter diesen Bedingungen ein Auslaufmodell, also auch der Traum vom großen Bruch. Immerhin: Der arabische Frühling hat dafür gesorgt, dass sich der Gedanke der Bewegung, des Wandels, der

Veränderbarkeit in den Köpfen festgesetzt hat, und an diesen Gedanken wird man sich erinnern können, wann immer die Erstarrung und der Schrecken drohen.

Wie steht es nun aber um die Aufrührer in London, New York und anderswo, also um jene Nachfolger des «*puer robustus*», die in der westlichen Welt gewissermaßen zum Heimspiel angetreten sind? Eigentlich würde einiges dafür sprechen, dass die Geschäftsgrundlage, die dem «*puer robustus*» eine Existenzberechtigung gab, heutzutage entfallen ist. Schließlich scheint eine solche Figur – also der gefährliche, vielleicht auch belebende Außenseiter – überflüssig zu sein, wenn eine Demokratie existiert, die für den politischen Wandel offensteht. Man könnte sagen: Der «*puer robustus*» droht zum Opfer seines eigenen Erfolges zu werden. Auch darf man annehmen, dass die Moral bei der demokratisch legitimierten Macht in besten Händen sei, und so gibt es keinen rechten Grund, die Moral irgendwelchen wilden Kerlen als ihren wahren Hütern auszuliefern.

Das aktuelle Erscheinungsbild westlicher Demokratien passt nun aber gar nicht zu diesem harmonischen, alle Wildheit meidenden Szenario. Es gibt reichlich Anschauungsmaterial dafür, dass der Hausseggen des politischen Generationenspiels im Westen schief hängt. Die Demokratie ist bei dem Versuch, den laufenden «Lebens-Wandel» zu gestalten, ins Straucheln geraten. Im letzten Jahr ist der «*puer robustus*» in all seinen Versionen wieder auf die große Bühne getreten: Es gab solche, die die Regeln brechen, solche, die sie verändern wollen, und solche, die das eine tun und das andere nicht lassen. Der real existierenden Demokratie fällt es offensichtlich schwer, ihre Veränderungs- und Zukunftsfähigkeit zu demonstrieren, sie scheint nicht so überzeugend oder zwingend, dass die junge Generation sich ihr begeistert anschließt oder bereitwillig fügt. Die Demokratie hat zwei Probleme – eines mit der Gegenwart und eines mit der Zukunft.

Warum die Gegenwart der Demokratie verhangen oder verdüstert ist, lässt sich kurz mit Hilfe Sigmund Freuds erläutern. Bei ihm heißt es einmal: «Unendlich viele Kulturmenschen, die vor Mord oder Inzest zurückschrecken würden, [...] unterlassen es nicht, den anderen durch Lüge, Betrug, Verleumdung zu schädigen, wenn sie dabei straflos bleiben können».¹⁷ Freud beschreibt

17 Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: ders., Gesammelte Werke, XIV. Bd., London 1955, S. 325-418, hier S. 333.

18 Vgl. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, S. 106–109; Christian Gnilka: Aetas Spiritualis, Bonn 1972, S. 26–55; Emiel Eyben: Restless Youth in Ancient Rome, London/ New York 1993, S. 10f.

hier – ähnlich wie übrigens schon Thomas Hobbes – das Überleben des bösen «*puer robustus*» hinter einer bürgerlichen Fassade. Wenn die Regeln, die die Demokratie vorgibt, nur aus taktischen Gründen befolgt werden, dann ist es um ihren Rückhalt bei den Bürgern in der Tat schlecht bestellt. Man könnte auch sagen: Die Demokratie verliert damit ihre Geistesgegenwart.

In diesem Zusammenhang ist an eine Figur zu erinnern, die ein Pendant zum «*puer robustus*» darstellt: den «*puer senex*».¹⁸ Er bezeichnete in der Antike üblicherweise denjenigen, der schon in jungen Jahren die Weisheit des Alters erlangt hatte, manchmal aber auch einen Menschen, der alt wurde und doch Kind blieb. Gemeint war damit ein Knabe der sinistren Sorte, also jemand, der sich dreist über die Regeln hinwegsetzte und sich in seiner Rücksichtslosigkeit gefiel. Solche Kerle sind heute nicht nur auf der Straße zu finden, sondern auch in den Büros der Finanzwelt. Sie tragen bei zur klammheimlichen oder offenen Demontage der Demokratie. Beschädigt wird deren Strahlkraft, deren ansteckende Wirkung, es wird die Botschaft verbreitet, dass sowieso nur jeder mache, was er wolle. Bei solchen Vorbildern muss man sich nicht wundern, wenn manche Jüngere meinen, die Welt sei ein Selbstbedienungsladen.

Nicht nur um die Geistesgegenwart, auch um die Zukunftsfähigkeit der Demokratie steht es schlecht. Seit einigen Jahrzehnten wird politische Verantwortung vielerorts so interpretiert, dass man gegenwärtige Interessen und Ansprüche bedient und die Lasten auf die Zukunft umschichtet. Man schnürt den Gestaltungsspielraum der Nachgeborenen ein, indem man die nähere und fernere Zukunft mit steigenden Schulden, schmelzenden Polkappen und strahlendem Atomabfall vollpackt. Die Drohung der Zukunftslosigkeit schlägt auf die Stimmung der Nachgeborenen durch. Die jugendlichen Ausbrüche sogenannter sinnloser Gewalt dürfen auch als Symptome einer Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben und gegenüber der Zukunft insgesamt gedeutet werden.

Wenn denn das politische Generationenduell ein Staffellauf ist, dann reicht die derzeit herrschende Generation einen Staffelstab an die folgende weiter, der mit Bleigewichten beschwert ist und sie gleich in die Knie zu zwingen droht. Man könnte sagen, hier

handle es sich um unsportliches Verhalten oder damit sei der Tatbestand des Verbrechens gegen die Zwischenmenschlichkeit erfüllt.

Nicht zu allen Zeiten hat sich die Demokratie dieses Verbrechens schuldig gemacht. Im 18. Jahrhundert forderte Thomas Paine von der Regierung eine radikale Selbstbeschränkung auf die «Lebenden» und warnte vor dem Übergriff auf die folgende Generation. So wandte er sich auch schon gegen eine Staatsverschuldung, mit der man den Lebenden gefällig ist und die Last der Tilgung – im Englischen heißt dies wunderbar dramatisch «the burden of redemption» – zukünftigen Generationen aufbürdet. Eine Regierung, die auf solche Maßnahmen verfällt, bezeichnete Paine nicht als demokratisch, sondern als «tyrannisch» – als Tyrannei der Lebenden über die Ungeborenen, der Alten über die Jungen.¹⁹ Überträgt man dieses Urteil auf die aktuelle Lage, so heißt dies nichts anderes, als dass die politischen Regimes des Westens derzeit ihre demokratischen Grundsätze verraten. Es lastet nicht – wie noch bei Karl Marx²⁰ – «die Tradition aller toten Geschlechter» «wie ein Alb auf den Gehirnen der Lebenden», sondern auf ihnen lastet die Zukunft aller noch ungeborenen. Hinter dem Horizont liegt eine Müllhalde. Damit tritt die Demokratie als Spielverderber in dem Generationenspiel auf, das sie doch selbst groß gemacht hat. Doch dieses Spiel geht weiter, auf der Schwelle steht die nächste Generation, die die Nachfolge des «puer robustus» antritt.

19 Thomas Paine: Collected Writings, New York 1995, S. 364, 438, 440 f.

20 Marx/Engels: Werke, Bd. 8, S. 115.