

(7) Freiheit und Politik

I

Über das Verhältnis von Freiheit und Politik in einem Vortrag zu sprechen ist nur möglich, weil auch ein Buch nicht ausreichend wäre, es angemessen zu behandeln. Denn Freiheit, die nur sehr selten – in Revolutions- und Krisenzeiten – zum direkten Zweck politischen Handelns wird, ist eigentlich der Sinn dessen, daß es so etwas wie Politik im Zusammenleben der Menschen überhaupt gibt. Dabei verstehe ich unter Freiheit nicht jene Mitgift der menschlichen Natur, welche die Philosophen so oder anders bestimmen, so oder anders innerhalb der menschlichen Fähigkeiten lokalisieren mögen. Noch weniger meine ich die sogenannte innere Freiheit, in die man vor einem äußeren Zwang ausweicht; sie ist historisch ein spätes und sachlich ein sekundäres Phänomen. Ihr liegt ein Rückzug aus der Welt zugrunde, bei dem man gewisse Erfahrungen und Ansprüche in das eigene Innere verschleppt, welche ursprünglich in dem Außen der Welt ihren Platz hatten und von denen wir nichts wüßten, hätten wir sie nicht erst einmal als weltlich-greifbare Wirklichkeit kennengelernt. Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.

Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. Wo das Zusammenleben der Menschen nicht politisch organisiert ist – also zum Beispiel in dem Zusammenleben primitiver Stämme oder in der Privatsphäre des Familienhaushaltes –, ist es nicht von Freiheit, sondern von der Notwendigkeit des Lebens und der Sorge um seine Erhaltung bestimmt; und wenn die von Menschen erstellte Welt nicht der Schauplatz politischen Handelns wird – wie in einem despotisch regierten Gemeinwesen, das die Untertanen in die Enge ihrer Häuser und Privatsorgen verbannt –, hat Freiheit keine weltliche Realität. Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erschei-

nen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache.

Nun ist aber dies Zusammenfallen von Politik und Freiheit uns heute aus sehr guten Gründen keineswegs selbstverständlich. Seit unserer Bekanntschaft mit den totalen Herrschaftsformen sind wir gemeinhin der Meinung, daß nichts geeigneter ist, die Freiheit ganz und gar abzuschaffen, als eine totale Politisierung des Lebens. Von diesen jüngsten Erfahrungen her gesehen, die uns natürlich für Betrachtungen dieser Art immer gegenwärtig bleiben müssen, liegt es nahe, nicht nur an dem Zusammenfallen von Freiheit und Politik zu zweifeln, sondern sich zu fragen, ob diese beiden überhaupt miteinander vereinbar sind, ob nicht vielleicht Freiheit erst da anfängt, wo Politik aufhört, so daß es eben Freiheit dort nicht mehr gibt, wo das Politische nirgends ein Ende hat und nirgends auf eine Grenze stößt. Je weniger Politik, so scheint es, desto mehr Freiheit, oder je kleiner der Raum, den das Politische einnimmt, desto größer der Raum, der der Freiheit gelassen ist. So ist es uns heute ja ganz selbstverständlich, das Ausmaß an Freiheit in einem gegebenen Gemeinwesen an dem freien Spielraum zu messen, welcher angeblich nicht-politischen Tätigkeiten, also dem Wirtschaftsleben oder der akademischen Lehrtätigkeit oder der Religionsfreiheit oder dem Kultur- und Geistesleben, zugestanden wird. Wir meinen, das Politische sei nur insofern mit Freiheit überhaupt vereinbar, als es eine mögliche Freiheit von Politik gewährleistet.

In der Geschichte der politischen Theorie hat diese Bestimmung der politischen Freiheit als einer möglichen Freiheit von Politik, zu der wir durch unsere jüngsten Erfahrungen wieder gedrängt werden, eine große Rolle gespielt. Wir finden sie vor allem bei den politischen Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts, die politische Freiheit kurzweg mit Sicherheit identifizieren. Der Sinn von Politik war es, Sicherheit zu gewährleisten, damit Freiheit als etwas Nicht-Politisches, als ein Inbegriff von Tätigkeiten, die außerhalb des politischen Bereiches vollzogen werden, möglich sei. Selbst Montesquieu, der doch von Politik eine ganz andere und wesentlich höhere Meinung hatte als Hobbes oder Spinoza, konnte doch gelegentlich bemerken, politische Freiheit sei dasselbe wie Sicherheit.¹ Der Abstand, der hier zwischen Freiheit und

Politik aufgerissen wird, hat sich dann bei den Staatswissenschaften und der politischen Ökonomie des 19. und 20. Jahrhunderts noch vergrößert. Denn der Staat, der seit Beginn der Neuzeit mit dem Gesamtbereich des Politischen identifiziert wird, gilt seither als die Instanz, welche nicht die Freiheit, sondern den Lebensprozeß und die Lebensinteressen der Gesellschaft und der einzelnen zu schützen habe. Sicherheit bleibt auch hier das entscheidende Kriterium, aber das, was diese Sicherheit gewährleisten soll, ist nicht mehr so sehr die Freiheit als der ungestörte Lebensprozeß. Dieser Lebensprozeß hat mit Freiheit im eigentlichen Sinne nichts zu tun; er folgt einer ihm inhärenten Notwendigkeit. Freiheit wird hier zu einer Art Grenzphänomen, sie bildet nämlich die Grenze, die das Politische nicht überschreiten darf, es sei denn, das Leben selbst mit seinen unmittelbaren Interessen und Notwendigkeiten stehe auf dem Spiel.

Nicht nur wir also, die oft dann gegen Politik am mißtrauischesten geworden sind, wenn uns die Freiheit am meisten am Herzen liegt, sondern die gesamte Neuzeit hat Freiheit und Politik voneinander getrennt. Dennoch glaube ich, daß Sie alle der Meinung waren, etwas längst Bekanntes und eigentlich Selbstverständliches zu hören, als ich sagte, der Sinn aller Politik sei Freiheit. Dies hat historische wie sachliche Gründe. Zu den historischen gehört die ja erstaunliche Tatsache, daß wir in allen europäischen Sprachen immer noch ein Wort für das Politische gebrauchen, in dem der Ursprung aus dem Griechischen, der griechischen Polis, nachschwingt. Nicht nur etymologisch und nicht nur für den Gelehrten ist dies Wort mit Assoziationen getränkt, die aus jenem Gemeinwesen stammen, in welchem das Politische in einem spezifischen Sinne zum ersten Mal entdeckt wurde. Es ist diesem Sprachgebrauch und seinen Assoziationen zu danken, daß wir, wie weit wir uns auch von der Polis entfernt haben mögen, in einer entscheidenden Hinsicht ihre Art, das Politische zu denken, niemals aufgegeben haben, nämlich in der einstimmigen Meinung aller Staatsmänner und aller Theoretiker des Abendlandes, daß die Tyrannis die schlechteste aller Staatsformen ist. Denn diese Meinung ist nicht selbstverständlich, und für sie ist nichts maßgeblich außer der Tatsache, daß die Tyrannis unter den klassischen Staatsformen die einzige ist, die prinzipiell nicht mit Freiheit zu vereinbaren ist. Wären wir wirklich der Meinung, die die Theorien der Neuzeit uns einreden möchten, daß es in der Politik nur um Sicherheit und Lebensinteressen geht, so hätten wir keinen

Grund, die Tyrannis prinzipiell abzulehnen; denn Sicherheit gerade kann sie gewährleisten, und für den Schutz des schieren Lebens hat sie sich oft allen anderen Staatsformen als überlegen erwiesen. Wenigstens in diesem negativen Sinne also hat sich das ursprüngliche Zusammenfallen von Freiheit und Politik, das für die klassische Antike, aber auch nur für sie, selbstverständlich war, erhalten.

Unsere jüngsten Erfahrungen mit totalitären Diktaturen scheinen mir geeignet, diese ältesten Erfahrungen mit dem Politischen aufs neue zu bestätigen. Denn sie haben uns eindeutig gezeigt, daß, wenn man mit der Abschaffung der politischen Freiheit Ernst machen will, es nicht damit getan ist, nur das zu unterbinden, was wir gemeinhin unter politischen Rechten verstehen, daß es nicht genügt, den Bürgern zu verbieten, sich politisch zu betätigen, Meinungen öffentlich zu äußern und sich in Parteien oder anderen Verbänden zum Zwecke des Handelns zusammenzuschließen. Man muß die Gedankenfreiheit, soweit man es kann – und man kann es sehr weitgehend –, man muß die Willensfreiheit und selbst die doch wirklich harmlos scheinende Freiheit künstlerischer Produktivität mit vernichten. Man muß sich, mit anderen Worten, all der Gebiete bemächtigen, die wir gewohnt sind, als außerhalb des Politischen liegend zu betrachten, weil auch in ihnen ein politisches Element enthalten ist. Oder anders gewendet: Will man die Menschen daran hindern, daß sie in Freiheit handeln, so muß man sie daran hindern, zu denken, zu wollen, herzustellen, weil offenbar all diese Tätigkeiten das Handeln und damit Freiheit in jedem, auch dem politischen Verstande mit implizieren. Daher glaube ich auch, daß wir das Phänomen der totalen Herrschaft durchaus mißverstehen, wenn wir meinen, daß in ihr eine totale Politisierung des Lebens erfolgt, durch die Freiheit zerstört wird. Das gerade Gegenteil ist der Fall; wir haben es mit Phänomenen der Entpolitisierung zu tun, wie in allen Diktaturen und Despotien, nur daß diese Entpolitisierung hier so radikal auftritt, daß sie das politische Freiheitselement in allen Tätigkeiten vernichtet und sich nicht nur damit zufrieden gibt, das Handeln, also die politische Fähigkeit par excellence, zu zerstören.

Auch diese Ansicht der Dinge, wenn sie Sie vielleicht auch befremdet, liegt noch ganz im Sinne der Tradition politischen Denkens. So meint etwa Montesquieu, es sei Zeichen einer freien Nation, daß Menschen überhaupt von ihrer Vernunft Gebrauch machen (»raisonner«) und daß, ganz gleich, ob sie das gut oder schlecht machen, es genüge,

daß sie denken, um Freiheit entstehen zu lassen. Daher sei es charakteristisch für die Despotie, daß das Prinzip ihrer Herrschaft in Gefahr gerät, sobald Menschen anfangen zu rasonieren, und zwar auch dann, wenn sie versuchen, die Tyrannis theoretisch zu rechtfertigen.² Worum es hier geht, ist nicht Wahrheit, sind überhaupt keine eigentlichen Denkresultate, sondern ist die schiere Tätigkeit des Rasonierens selbst, aus der Freiheit entsteht; das Rasonieren schafft einen Raum zwischen den Menschen, in dem Freiheit wirklich ist. Nun ist es, wiederum nach Montesquieu, das Eigentümliche dieser durch das Rasonieren entstehenden Freiheit, daß sie vor den Folgen des »raisonnement« schützt; wo daher die Freiheit, besser: der durch das Rasonieren entstehende Freiheitsraum, zwischen den Menschen zerstört wird, wie dies in allen tyrannischen Staatsformen der Fall ist, da können die Folgen des Rasonierens nur verderblich sein. Wo also Freiheit aufgehört hat, eine weltliche Realität zu sein, da kann Freiheit als subjektives Vermögen der einzelnen nur ins Verderben führen. All dies wissen moderne Diktatoren nur zu gut; sie können, wie uns die Ereignisse nach Stalins Tod gezeigt haben, Gedankenfreiheit nicht gewähren, selbst wenn sie es wollen.

Es gibt also eine Fülle von Assoziationen, die mitschwingen, wenn wir von Freiheit und Politik hören; zu ihnen gehören die ältesten historischen Erinnerungen, die sich in unserer Sprache niedergeschlagen haben, so gut wie die Überlieferung politischen Denkens und die uns bewußt gegenwärtigen Erfahrungen der Gegenwart. Sie alle zusammen ermöglichen ein Verständnis, das über die zeitgenössische politische Theorie und ihr Begriffsgefüge weit hinausgeht. Sie setzen nämlich ein anderes Bewußtsein von Freiheit und einen anderen Begriff von Politik voraus, als [die, die] wir gemeinhin haben und bei denen wir jetzt erst einmal etwas verweilen müssen.

II

In dem Verhältnis von Politik und Freiheit handelt es sich nicht um die Willens- oder Wahlfreiheit, das »liberum arbitrium«, das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft, etwa in dem Sinne, in dem Richard III. beschloß, ein Bösewicht zu werden. Eher ist es schon, um bei Shakespeare zu bleiben, die Freiheit des Bru-

tus: »That this shall be, or we will fall for it,«³ also die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist, auch nicht für die Einbildungskraft, und zwar deshalb, weil es als Gegebenes noch gar nicht bekannt ist. Das Handeln wird hier nicht von einem Zukünftigen geleitet, das der Vorstellung gegenwärtig ist und daher von dem Willen ergriffen werden kann. Was das Handeln leitet, ist vielmehr, wie Montesquieu in seiner Analyse der Staatsformen ausführt, ein Prinzip.⁴ Das Prinzip inspiriert es, aber es schreibt ihm kein Resultat vor, als ginge es um die Verwirklichung eines Programmes; es realisiert sich nicht in irgendwelchen Ergebnissen, sondern allein in dem Vollzug des Handelns selbst. In diesem Vollzug fallen Wollen und Tun zusammen, sie sind ein und dasselbe; das Wollen bereitet das Tun nicht vor, es ist bereits Tat. Und das Tun vollstreckt nicht einen Willensakt, in ihm manifestiert sich überhaupt nicht so sehr ein subjektiver Wille und sein Endzweck, als sich in ihm, solange es dauert, das es leitende Prinzip kundtut – die Ehre also oder der Ruhm oder das Sich-vor-allem-Auszeichnen, das griechische ἀεὶ ἀριστεύειν (aei aristeuein), aber auch Furcht oder Mißtrauen oder Haß. Freiheit wiederum ist nicht ein Prädikat dieser Prinzipien, und sie ist weder im Willen noch sonstwo in der Menschennatur lokalisiert; sie fällt vielmehr mit dem Handeln zusammen: Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.

Um Ihnen zu illustrieren, was ich mit einer dem Handeln selbst innewohnenden Freiheit meine, möchte ich Sie an Machiavelli erinnern, der noch vor Montesquieu diesen spezifisch antiken Aspekt der Freiheit wiederentdeckte und begrifflich formulierte.⁵ Seine »virtù«, die der »fortuna« der Welt antwortet, ist nicht römische »virtus« und nicht das, was wir unter Tugend verstehen. Sie gleicht noch am ehesten dem, was wir Virtuosität nennen, jener Qualität, die nie bei den herstellenden, sondern nur bei den ausübenden Künsten zur Geltung kommt, bei denen die Leistung im Vollzug selbst liegt und nicht in einem die Tätigkeit überdauernden und von ihr unabhängig bestehenden Endprodukt. Dies Virtuose der Machiavellischen »virtù« hat viel mit der griechischen ἀρετή (arete) gemein, wiewohl Machiavelli die Griechen kaum kannte. Er hat schwerlich gewußt, daß die Griechen, wenn immer sie das Spezifische des politischen Tuns kennzeichnen wollten, zu Gleichnissen griffen wie dem Flötespielen, dem Tan-

zen, der ärztlichen Tätigkeit oder dem Seefahren, also zu Künsten, in denen die Virtuosität des Vollzugs den Ausschlag gibt.

Weil Handeln Virtuosität erfordert und Virtuosität eine Eigentümlichkeit der ausübenden Künste ist, hat man oft gemeint, Politik überhaupt sei eine Kunst. Dies ist ganz falsch, wenn man, wie es oft geschieht, das Wort Kunst im Sinne der herstellenden Künste versteht und den Staat für ein Kunstwerk, sogar das größte von Menschenhand, hält. Im Sinne der herstellenden Künste, die etwas Handgreifliches produzieren, das die Tätigkeit, die es hervorbrachte, überdauert und sich von ihr ganz ablöst, ist Politik das gerade Gegenteil einer Kunst – was nicht heißen soll, daß sie eine Wissenschaft ist. Der Staat ist schon darum kein Kunstwerk, weil er in seiner Existenz niemals unabhängig wird von dem Handeln der Menschen, die ihn hervorgebracht haben. Durch eine solche Unabhängigkeit der Existenz weist sich ein Kunstwerk als ein Produkt des Herstellens aus, und durch seine Abhängigkeit von dem Weiterhandeln der Menschen weist sich der Staat als ein Produkt des Handelns aus. Die Ähnlichkeit zwischen dem Handeln und den ausübenden Künsten aber geht noch weiter. Genau so, wie das Musizieren oder das Tanzen oder das Theaterspielen für die Entfaltung ihrer Virtuosität auf ein Publikum angewiesen sind, das dem Vollzug beiwohnt, bedarf auch das Handeln der Präsenz anderer in einem eben politisch organisierten Raum, der keineswegs selbstverständlich und nicht überall anzutreffen ist, wo Menschen in irgendeiner Art von Gemeinschaft zusammenleben. Eine solche für das Handeln erforderliche »Staatsform« war einmal die Polis.

Verstehen wir das Politische im Sinne der Polis – zu der nur zugelassen war, wer weder als Sklave dem Zwang durch andere noch als Arbeiter der Notwendigkeit des biologischen Lebensprozesses unterworfen war –, so stellt es den Erscheinungsraum dieser nur dem Handeln eigenen virtuellen Freiheit dar. Der politisch-öffentliche Bereich ist dann der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann, die ihrerseits in das Gedächtnis der Menschen eingehen und geschichtlich werden. Was immer in diesem Erscheinungsraum vor sich geht, ist politisch per definitionem, auch wenn es mit Handeln direkt nichts zu tun hat. Was immer außerhalb seiner verbleibt, wie etwa die großen Leistungen der Barbarenreiche, mag groß und denkwürdig sein; politisch im eigentlichen Sinne ist es nicht. Ohne einen solchen eigens für sie gegründeten und

ingerichteten Raum kann Freiheit sich nicht verwirklichen. Freiheit ohne Politik gibt es eigentlich nicht, weil sie gar keinen Bestand hätte. Ein Gemeinwesen andererseits, das nicht ein Erscheinungsraum für die unendlichen Variationen des Virtuosen ist, in denen Freisein sich manifestiert, ist nicht politisch.

Diese Vorstellungen von Freiheit und Politik, ihrem Verhältnis zueinander und dem Zusammenhang zwischen ihnen, muten uns so fremdartig an, weil wir unter Freiheit entweder Gedankenfreiheit oder Willensfreiheit verstehen und weil wir der Politik die Sorge um eine Lebensversorgung zuschreiben, in der es um die Sicherung des Daseins geht und die Förderung seiner Interessen. Aber auch hier gibt es eine uns irgendwie bekannt und selbstverständlich klingende Grundüberzeugung, die nur dann in Vergessenheit gerät, wenn wir anfangen, uns theoretisch mit diesen Dingen zu beschäftigen. Dies ist die uralte Überzeugung, daß die Kardinaltugend des Politischen der Mut ist. Nun, Mut ist ein großes Wort. Ich meine nicht die Tollkühnheit, welche die Gefahr sucht und gern alles aufs Spiel setzt um der gesteigerten Lebensintensität willen im Angesicht von Gefahr und Tod. Dieser tollkühne Mut ist dem Leben nicht weniger verhaftet als die Feigheit. Der Mut, von dem auch wir noch glauben, daß er für das politische Handeln unerlässlich sei, entspringt nicht dem Lebensgefühl des einzelnen, sondern der Natur des Öffentlichen. Denn im Gegensatz zu dem Privaten, wo in der Behütetheit der Familie und der Geborgenheit der eigenen vier Wände alles dazu dient und dienen muß, das Leben von Individuen zu schützen, steht die öffentliche, uns allen gemeinsame Welt – die schon darum, weil sie vor uns da war und nach uns weiterbestehen soll, sich um das schiere Lebendigbleiben und die elementaren Daseinsinteressen der einzelnen niemals primär kümmern kann. Des Mutes in einem politischen Sinn bedarf es, um diese uns überdauernde Welt des Öffentlichen überhaupt zu betreten, nicht weil in ihr besondere Gefahren lauerten, sondern weil in ihr die Sorge um das Leben seine Gültigkeit verloren hat. Der Mut befreit von der Sorge um das Leben für die Freiheit der Welt. Des Mutes bedarf es, weil es in der Politik niemals primär um das Leben, sondern immer um die Welt geht, die so oder anders aussehen, so oder anders uns überdauern soll.

Diejenigen also, für die in dem Wort »Politik« die Idee der Freiheit noch mitschwingt, können nicht gut der Meinung sein, daß das Öffentliche nichts sei als die Summierung aller privaten Interessen bezie-

ungsweise die Ausbalancierung ihrer Konflikte oder daß der Staat zu der Gesamtbevölkerung seines Territoriums sich ähnlich verhalte wie der Hausvater zu den Mitgliedern seiner Familie. Wenn das so wäre, dann wäre Politik mit Freiheit nicht zu vereinbaren. Freiheit kann der Sinn von Politik nur sein, wenn wir unter dem Politischen einen öffentlichen Raum verstehen, der sich nicht nur von der Sphäre des Privatlebens abgrenzt, sondern sogar immer in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht.

Theoretisch sind die Vorstellungen, welche den öffentlich-staatlichen Bereich eines politischen Körpers, also beispielsweise einer Nation, am Modell einer ins Ungeheure angewachsenen Familie und einer gigantischen Haushaltsorganisation ablesen, sehr alt; von praktischem Belang aber sind sie doch erst, seitdem sich die moderne Gesellschaft zwischen den öffentlich-politischen und den privaten Bereich geschoben hat und diese beiden Bereiche sich nicht mehr klar voneinander abheben. In diesem Zwischenbereich des Gesellschaftlichen leben wir heute überall, und die modernen politischen Theorien, ob sie nun liberal oder konservativ oder sozialistisch sind, handeln eigentlich alle im wesentlichen von der Gesellschaft, auf deren eigentümliche Strukturen ich hier nicht weiter eingehen kann, zu deren Wesen es aber gehört, das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen. Am weitesten in dieser Hinsicht sind natürlich die totalitären Diktaturen gegangen, die sich bekanntlich ausdrücklich rühmen, den Unterschied zwischen privat und öffentlich, den Gegensatz von privaten und öffentlichen Interessen abgeschafft zu haben – und zwar zugunsten eines Macht- und Terrorapparates, der das einheitliche Interesse des Gesellschaftskollektivs vertritt. Aber auch in den westlichen Demokratien hat sich der Unterschied zwischen privat und öffentlich immer mehr verwischt, wenn auch in der umgekehrten Richtung; hier rühmen sich die Parteipolitiker, die Privatinteressen ihrer Wähler so zu vertreten, wie ein guter Anwalt seine Klienten, so daß der öffentliche Raum, die uns gemeinsame Welt, von individuellen Privatinteressen gleichsam überwuchert wird. Die Wissenschaften von dieser Gesellschaft, die Gesellschaftswissenschaften, sind Ihnen alle bekannt, und vom Behaviorismus zum Vulgärmarxismus laufen sie alle auf das gleiche heraus, nämlich, den handelnden Menschen und seine Freiheit aus dem Gang der Ereignisse auszuschalten. Dabei ist es in unserem Zusammenhang gleichgültig, ob die Vergesellschaftung des

Menschen im Sinne des Behaviorismus geschieht, der alles Handeln von Personen in ein Sich-Verhalten von atomisierten Individuen auflöst, oder ob sie wesentlich radikaler im Sinne der modernen Ideologien geschieht, die politische Ereignisse und politisches Handeln in den Geschichtsprozeß einer Gesellschaft auflösen, der seinen eigenen Gesetzen folgen soll. Der Unterschied zwischen diesem verbreiteten ideologischen Denken und der totalen Herrschaft ist, daß die letztere das Mittel entdeckte, die Menschen in den gesellschaftlichen Geschichtsstrom so einzufügen, daß er dies automatische Strömen gar nicht mehr hemmen will, sondern im Gegenteil sich selbst zu einem Moment seiner Beschleunigung macht. Die Mittel, mit denen dies geschieht, sind der von außen losgelassene Zwang des Terrors und der von innen losgelassene Zwang ideologisch-stimmigen Denkens. Zweifellos ist diese totalitäre Entwicklung der entscheidende Schritt auf dem Wege der Entpolitisierung des Menschen und der Abschaffung der Freiheit; theoretisch aber ist der Begriff der Freiheit überall im Verschwinden, wo entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes von Politik getreten sind.

III

Wir sahen, daß der Satz: Der Sinn von Politik ist Freiheit, voraussetzt, daß Politik es mit der Welt zu tun hat und nicht mit dem Leben und daß Freiheit dort beginnt, wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten. Und wir sahen, daß diese Begriffe von Freiheit und von Politik im Widerspruch stehen zu den Gesellschaftstheorien der Moderne. Dieser Sachverhalt legt natürlich nahe zu versuchen, hinter die Neuzeit und ihre Theorien zurückzugehen und uns älteren Traditionen anzuvertrauen. Die eigentliche Schwierigkeit in der Behandlung unseres Themas entsteht in der Tat dadurch, daß dies nicht so einfach möglich ist. Denn meine Behauptung, daß Freiheit ein wesentlich politisches Phänomen ist, daß sie primär weder im Wollen noch im Denken, sondern im Handeln erfahren wird und damit auf einen eigens für dies Handeln erstellten, eben politischen Raum angewiesen ist, widerspricht sehr alten und sehr ehrwürdigen Vorstellungen. Weder der auf die Spätantike zurückgehende philosophische Freiheitsbegriff, für den Freiheit ein Phänomen des

Denkens ist, noch die christliche und moderne Willensfreiheit sind politischer Natur; ja sie beinhalten sogar beide eine ausgesprochen antipolitische Stellung, die ihrerseits keineswegs eine Marotte von Philosophen oder »homines religiosi« ist, sondern auf höchst authentische Erfahrungen zurückweist, die Menschen mit dem Politischen gemacht haben. Auf diese Erfahrungen selbst können und brauchen wir hier nicht einzugehen. Für uns muß es genügen, uns daran zu erinnern, daß die Tradition auf unsere Frage nach dem Verhältnis von Politik und Freiheit uns nahezu einstimmig sagt, daß Freiheit erst dort beginnt, wo der Mensch sich aus dem Zusammenleben mit den vielen, also aus dem politischen Bereich, zurückgezogen hat, und daß er Freiheit in dem Umgang mit sich selbst, nicht mit anderen, erfährt, entweder nämlich in dem Dialog mit sich selbst, den wir seit Sokrates mit Denken identifizieren, oder in dem Konflikt mit sich selbst, dem Streit zwischen Wollen und Können, in dem das Christentum in der Nachfolge Paulus' und Augustinus' die Unzulänglichkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Freiheit erblickte.

Was das Freiheitsproblem anlangt, so ist es uns selbstverständlich, es im Horizont der christlichen Tradition zu stellen und zu beantworten. Darauf deutet schon die einfache Tatsache, daß wir zumeist und unwillkürlich alle Freiheit als Willensfreiheit verstehen, also als das Prädikat einer Fähigkeit, die der Antike eigentlich unbekannt war. Erst das Christentum entdeckte den Willen als eine Fähigkeit, die mit dem einfachen Begehren und Hinstreben zu ersehnten Gegenständen so wenig zu tun hat, daß sie sogar in Konflikt mit ihnen treten kann. Wäre Freiheit wirklich ausschließlich ein Willensphänomen, so müßten wir erklären, die Antike habe nicht gewußt, was Freiheit ist. Eine solche Meinung wäre zwar absurd, aber sie könnte sich immerhin darauf berufen, daß in keiner der klassischen Philosophien vor Augustinus die Freiheit eine Rolle spielt. Der Grund für diese auffällige Lücke ist, daß Freiheit im Altertum ein ausschließlich und radikal politischer Begriff war; sie war der Inbegriff der Polis und des politischen Lebens, des βίος πολιτικός (bios politikos). Unsere philosophische Tradition aber, sofern sie von Parmenides und Plato ihren Ausgang nimmt, ist ursprünglich im Gegensatz zur Polis und dem Bereich des Politischen gestiftet worden. Daß die antike Philosophie mit Freiheit, diesem politischsten aller Begriffe des Altertums, nichts anzufangen wußte, versteht sich eigentlich von selbst. Das konnte erst anders werden, als das Christen-

tum in der Willensfreiheit eine unpolitische Freiheit entdeckte, die im Verkehr mit sich selbst erfahrbar und daher von dem Verkehr mit den Vielen unabhängig war.

Angesichts des außerordentlichen Machtpotentials, das dem Willen innewohnt, vergessen wir leicht, daß das Wollen ursprünglich nicht in einem Ich-will-und-kann erfahren wurde, sondern in dem Konflikt zwischen Wollen und Können; was der Antike unbekannt war, war gerade dieser Konflikt. Denn das Ich-will-und-kann war der Antike natürlich ganz vertraut; ich brauche Sie nur an die auf Plato zurückgehende Lehre zu erinnern, daß nur, wer sich selbst befehlen und sich selbst gehorchen kann, das Recht haben dürfe, anderen zu befehlen, und die Freiheit, anderen nicht gehorchen zu müssen. Diese Selbstbeherrschung, beziehungsweise die Überzeugung, daß nur Selbstbeherrschung zur Herrschaft legitimiere, ist bis auf den heutigen Tag das eigentliche Zeichen aristokratischer Gesinnung geblieben. Und sie ist in der Tat eine typisch politische Tugend, nämlich ein Phänomen der Virtuosität, in dem Können und Wollen so genau aufeinander abgestimmt sind, daß sie praktisch zusammenfallen. Indem wir so das Können und Wollen wieder auseinanderlegen, sprechen wir bereits unangemessen, nämlich im Horizont der christlichen Willensfreiheit. Hätte die Antike überhaupt diesen Unterschied gekannt, so hätte sie zweifellos die Freiheit zu einem Prädikat des Könnens, und nicht des Wollens, gemacht. Wo immer das Können scheiterte, sei es an den Umständen der Welt oder denen des eigenen Selbst, wäre von Freiheit nicht die Rede gewesen.

Ich wählte das Beispiel der Selbstbeherrschung, weil hier ein Phänomen vorliegt, das wir uns überhaupt nur durch den Willen erklären können. Über das Maßhalten, über die Notwendigkeit, die Rosse der Seele zu zähmen und zu lenken, haben die Griechen, wie Sie wissen, viel nachgedacht, und dennoch haben sie an all diesen Phänomenen, in denen sich für uns Willensstärke bekundet, niemals den Willen als eine von den übrigen Fähigkeiten des Menschen getrennte, ganz und gar besondere Qualität entdeckt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, die des Nachdenkens wohl wert ist, daß die Menschen des Willens in ihnen erst ausdrücklich gewahr wurden, als sie seine Ohnmacht, und nicht seine Stärke, erfuhren, als sie mit Paulus zu sagen begannen: »Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.«⁶ Dabei ist für uns entscheidend, daß, was hier erfahren wurde, nicht die Ohnmacht des

Willens in der Welt war, nicht daß er scheiterte an der Übermacht der Natur oder der Verhältnisse oder der Vielen gegen den einzelnen, sondern daß es sich ausschließlich um die Ohnmacht des Willens in dem einzelnen Menschen selbst handelte. Alles Wollen wächst aus dieser ursprünglichen Konfliktsituation des Wollenden mit sich selbst als einem Könnenden, und das heißt: Das Ich-will schlägt buchstäblich auf das Ich zurück, spornt es an, stachelt es auf oder geht an ihm zugrunde. Diese Ichbezogenheit des Wollenden bleibt bestehen, auch wenn einer sich anschickt, die ganze Welt zu erobern, und sie unterscheidet das Ich-will prinzipiell von dem Ich-denke, das zwar auch einen Selbstbezug impliziert, den Dialog mit sich selbst, aber immerhin nicht dieses Selbst auch noch zum Gegenstand hat. Vielleicht ist der Wille, weil er an der Ohnmacht zuerst erfahren wurde, so ungewöhnlich machthungrig geworden, so daß für uns Wille und Wille zur Macht schon fast identisch geworden sind. Jedenfalls ist die Tyrannis, die der Singularität des Ich-will entspringt, wegen ihrer absoluten Ichbezogenheit so unvergleichlich grausamer und gieriger als die utopischen Vernunft Herrschaften, mit denen die Philosophen die Menschen zwingen wollten und die sie sich am Modell des Ich-denke ausdachten.

Ich sagte, die Philosophen haben erst angefangen, sich für die Freiheit zu interessieren, als sie nicht mehr im Handeln und im Verkehr mit anderen, sondern im Wollen und im Verkehr mit sich selbst erfahren wurde. Daß damit die Freiheit aus einem primär politischen Faktum zu einem philosophischen Problem ersten Ranges wurde, hat natürlich nicht verhindert, daß auch die nun problematisch gewordene und philosophisch gedeutete Freiheit ihrerseits wieder sich im politischen Bereich geltend machte. Aber das Ideal des Freiseins konnte jetzt, da sich der Akzent so entscheidend vom Handeln-Können auf das Wollen verschoben hatte, nicht mehr die Virtuosität des Mit-anderen-zusammen-Handelns sein, das Ideal wurde vielmehr die Souveränität, die Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie. Politisch hat sich vermutlich kein anderer Bestandteil des traditionellen philosophischen Freiheitsbegriffs als so verderblich erwiesen wie die ihm inhärente Identifizierung von Freiheit und Souveränität. Denn sie führte entweder zu der Leugnung der Freiheit – nämlich wenn man einsah, daß Menschen souverän gerade nicht sind – oder zu der dieser Leugnung nur scheinbar entgegengesetzten Ansicht, daß die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten der

Freiheit, nämlich der Souveränität, aller anderen realisierbar war. Was innerhalb dieses Problemzusammenhangs so außerordentlich schwer zu verstehen ist, ist die einfache Tatsache, daß es menschlicher Existenz eigentümlich ist, daß ihr Freiheit nur unter der Bedingung der Nicht-Souveränität geschenkt ist; und daß es ebenso unrealistisch ist, um dieser Nicht-Souveränität willen die Freiheit zu leugnen, wie es verderblich ist zu glauben, daß man nur dann frei sei – als einzelner oder als organisierte Gruppe –, wenn man souverän ist. Auch die Souveränität eines politischen Körpers ist immer nur ein Schein, der zudem niemals anders als mit den Mitteln der Gewalt aufrechterhalten werden kann.⁷

Allerdings muß man, wenn man das Irreale und Verderbliche dieser Identifizierung recht verstehen will, sich von dem alten, auf die römische Stoa zurückgehenden Vorurteil befreien, daß Nicht-Souveränität das gleiche sei wie Abhängigkeit, so daß die Tatsache der Nicht-Souveränität menschlicher Existenz lediglich darin läge, daß Menschen einander bedürften, um überhaupt nur am Leben zu bleiben. Diese Abhängigkeit der Menschen untereinander in allen Fragen des schieren Lebens ist evident; sie ist besiegelt schon in dem Faktum der Geburt, insofern die Menschen ja, wie die Griechen sagen, ἐξ ἀλλήλων (ex allelon), aus einander entstehen. Aber diese Abhängigkeit des menschlichen Lebens gilt in der Tat nur für den einzelnen, sie braucht nicht für eine Gruppe zu gelten, wenn nur diese Gruppe eine absolute Übermacht über alle anderen hat beziehungsweise mächtig und genügsam genug ist, sich gegen alle anderen zu isolieren. Viel entscheidender als diese Abhängigkeit ist, daß Menschen im Singular gar nicht vorstellbar sind, daß ihre Gesamtexistenz daran hängt, daß es immer auch andere gibt, die ihresgleichen sind. Gäbe es nur *einen* Menschen, wie wir sagen, daß es nur *einen* Gott gibt, so gäbe es den Begriff Mensch in unserem Sinne überhaupt nicht; gäbe es nur *eine* Nation auf der Erde oder nur *ein* Volk, so würde natürlich kein Mensch wissen, was eine Nation oder ein Volk ist. Das Unter-seinesgleichen-Sein ist für Menschen in der Tat erst im Tod aufgehoben, wie der lateinische Sprachgebrauch, der das »inter homines esse« mit leben und das »desinere inter homines esse« mit sterben gleichsetzt, so schön andeutet. Nur im Tod oder angesichts des Todes kann menschliches Dasein ganz und gar singularisch werden.

Wie die Souveränität des einzelnen ist letztlich auch die Souveränität einer Gruppe oder eines politischen Körpers immer nur ein Schein; sie kann nur dadurch zustande kommen, daß eine Vielheit sich so verhält,

als ob sie *einer* wäre und noch dazu ein *einzig*er. Solch ein Verhalten ist allerdings möglich, wie wir aus vielen Phänomenen der Massengesellschaft nur zu gut wissen, aber es besagt auch, daß es gerade Freiheit in einer solchen überhaupt nicht gibt. Wo alle das gleiche tun, handelt niemand mehr in Freiheit, auch wenn keiner direkt gezwungen wird. Unter menschlichen Verhältnissen also, die dadurch bestimmt sind, daß es nicht *den*, sondern nur *die* Menschen, nur viele Völker, aber nicht ein Volk gibt, sind Freiheit und Souveränität so wenig miteinander identisch, daß sie nicht einmal zusammen bestehen können. Wo Menschen, sei es als einzelne, sei es in organisierten Gruppen, souverän sein wollen, müssen sie die Freiheit abschaffen. Wollen sie aber frei sein, so müssen sie auf Souveränität gerade verzichten.

Wie schwer es ist, innerhalb des philosophischen Begriffsgefüges unserer Tradition zu einem gültigen Begriff politischer Freiheit zu kommen beziehungsweise einen gerade den politischen Erfahrungen gemäßen Freiheitsbegriff zu formulieren, möchte ich an zwei Denkern der Neuzeit illustrieren, die, was politische Theorie und Philosophie angeht, vielleicht die tiefsten und größten sind, nämlich an Montesquieu und Kant.

Montesquieu ist sich der Unangemessenheit der philosophischen Tradition in diesen Dingen so sehr bewußt, daß er ausdrücklich zwischen philosophischer Freiheit und politischer Freiheit unterscheidet. Der Unterschied besteht darin, daß die philosophische Freiheit nur die Ausübung des Willens verlangt, »l'exercice de la volonté«, also unabhängig ist von den Verhältnissen der Welt und den Zielen, die der Wille sich setzt. Die politische Freiheit dagegen besteht in der Sicherheit (»la liberté politique consiste dans la sûreté«), die es nicht immer und überall, sondern nur in politischen, durch Gesetze bestimmten Gemeinschaften gibt.⁸ Ohne diese Sicherheit gibt es keine Freiheit, denn Freiheit heißt »tun können, was man wollen soll« (»la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir«⁹). So offenbar in diesen Formulierungen Montesquiens Tendenz ist, der philosophischen Freiheit eines wollenden Selbst das politische *Freisein* als eine weltlich-handgreifliche Realität gegenüberzustellen, so evident ist doch auch, wie sehr er von der philosophischen Tradition der Willensfreiheit abhängig bleibt. Denn es klingt ja, als sei in der Montesquienschen Formulierung die politische Freiheit nichts als eine Ausweitung der philosophischen, diejenige nämlich, welche unerlässlich ist, um die

Freiheit eines Ich-will zu realisieren. Wollen wir die eigentlichen Intentionen Montesquieus verstehen, so müssen wir mit einiger Mühe seine Sätze so lesen, daß der Ton nicht auf dem Können liegt – daß man auch tun *können* muß, was immer man will oder wollen soll –, sondern auf dem Tun, und außerdem noch hinzufügen, daß Handeln und Tun in diesem Zusammenhang erheblich mehr sein müssen als der gleichsam automatische Vollzug eines Willens. Das Freisein selbst ist in dem Handeln beschlossen, und sein Können ist von den anderen als Sicherheit garantiert. Die Freiheit liegt nicht in einem Ich-will, dem dann je nachdem ein Ich-kann entsprechen oder widersprechen mag, ohne doch die menschliche Freiheit in Frage zu stellen; das Freisein beginnt überhaupt erst mit dem Handeln, so daß Nicht-handeln-Können und Nicht-Freisein auch dann ein und dasselbe bedeuten, wenn die (philosophische) Willensfreiheit intakt fortbesteht. Mit anderen Worten, die politische Freiheit ist nicht »innere Freiheit«, sie kann in kein Innen ausweichen; sie hängt daran, ob eine freie Nation den Raum gewährt, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann. Die Macht des Willens, sich durchzusetzen und andere zu zwingen, hat mit diesem Freisein gar nichts zu tun.

Bei Kant, dem einzigen unter den großen Philosophen, für den die Frage: »Was soll ich tun?«, die gleiche Dignität besaß wie die spezifisch philosophischen Fragen: »Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen?«, zeigt sich die Stärke der antipolitischen Tradition in der Philosophie nicht so sehr in einer Unzulänglichkeit der Formulierungen wie bei Montesquieu, als in der merkwürdigen Tatsache, daß es bei ihm eigentlich zwei, untereinander sehr verschiedene politische Philosophien gibt: diejenige, die gemeinhin als solche anerkannt ist in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und eine andere in der *Kritik der Urteilskraft*. Daß der erste Teil der *Kritik der Urteilskraft* eigentlich eine Philosophie der Politik ist, ist in der Kant-Literatur nur selten bemerkt worden; dafür aber kann man, glaube ich, nachweisen, daß für Kant selbst in allen seinen eigentlich politischen Schriften die Thematik der »Urteilskraft« maßgebender war als die der »praktischen Vernunft«. Die Freiheit erscheint in der *Urteilskraft* als ein Prädikat der Einbildungskraft, nicht des Willens, und die Einbildungskraft hängt aufs engste mit jener »erweiterten Denkungsart« zusammen, welche die politische par excellence ist, weil wir durch sie die Möglichkeit haben, »an der Stelle jedes anderen zu denken«¹⁰. Nur in diesem Zusammenhang wird philo-

sophisch deutlich, warum Kant so emphatisch sagen konnte: Die äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, nimmt ihnen auch die Freiheit zu denken.¹¹ Hier schlägt das Unfreisein auf die »innere« Fähigkeit zur Freiheit zurück und vernichtet sie. Auch die Freiheit des Denkens, der, wie Kant sagt, inneren »Rede mit sich selbst«, hängt, wenn es zu Gedanken kommen soll, an der Präsenz der anderen und damit an der Möglichkeit, unsere Gedanken »öffentlich auf[z]ustellen, um zu sehen, ob sie auch mit anderer ihrem Verstande zusammenpassen«.¹²

Aber dieser von der Willensfreiheit ganz unabhängige Freiheitsbegriff hat in der Überlieferung der kantischen Philosophie kaum eine Rolle gespielt. Und auch in der Philosophie Kants selbst ist er überschattet von dem der »praktischen Vernunft«, die dem Wollen in seiner Güte oder Schlechtigkeit alle Macht in den Angelegenheiten der Menschen zuschrieb, während das Handeln selbst, wie Sie sich erinnern, bereits nicht mehr in den Bereich menschlicher Macht und Freiheit fällt, sondern der Notwendigkeit untersteht und dem Kausalgesetz anheimfällt. Daß man frei sei, solange man nur wollen könne, das heißt, solange nur dem Ich-will nicht ein inneres Ich-kann-nicht entgegensteht; daß man unfrei wird, sobald man angefangen hat zu handeln: An diesen beiden Grundvoraussetzungen seiner im engeren Sinne praktisch-politischen Philosophie hat Kant ausdrücklich jedenfalls kaum je gezweifelt.

IV

Daß dem Tun und Handeln eine von dem Willen unabhängige Freiheit innewohnen könne, ist für uns, für die das gesamte Freiheitsproblem im Schatten des Christentums und einer ursprünglich anti-politischen Tradition der Philosophie steht, schwer zu verstehen. Um nun dies Freisein, das nur im Handeln erfahren wird, näher zu bestimmen, werfen wir noch einmal einen Blick auf die Antike – nicht aus Gelehrsamkeit und nicht einmal um der Kontinuität unserer Tradition willen, sondern lediglich um der Erfahrungen habhaft zu werden, die wir zwar alle noch irgendwie kennen, die aber doch später in solcher, eben klassischer Reinheit nicht mehr artikuliert worden sind.

Da muß uns zunächst auffallen, daß sowohl das Griechische wie das

Lateinische zwei Wörter für das Wort »handeln« hat, denen zwei voneinander streng verschiedene Vorgänge entsprechen. Im Griechischen handelt es sich um die Wörter ἄρχειν (archein; anfangen, führen und herrschen) und πράττειν (prattein; etwas durchführen und es vollbringen). Dem entsprechen im Lateinischen die Wörter »agere« (etwas in Bewegung setzen) und »gerere«, jenes tragende und ertragende Weiterführen, das dann in den »res gestae« zu jenen Taten und Ereignissen wird, die wir geschichtlich nennen. In beiden Fällen fängt das Handeln damit an, daß ein Anfang gesetzt, daß etwas Neues begonnen wird. Daß Freiheit ursprünglich in dieser Fähigkeit des Neubeginnens erfahren wurde, also in dem, was wir seit Kant Spontaneität nennen, liegt in der Vieldeutigkeit des griechischen Wortes, für welches das Anfangen mit dem Führen und schließlich Herrschen, also den auszeichnenden Qualitäten des freien Mannes zusammenfiel. Die Vieldeutigkeit des Wortes ἄρχειν besagt: Das Anfangen kann nur dem zufallen, der Herrscher bereits ist, und dies hieß in Griechenland einem Mann, der einem Sklavenhaushalt vorstand, sich durch Herrschaft von den Notwendigkeiten des Lebens befreit hat und so frei geworden ist für das Leben in der Polis unter seinesgleichen; das Anfangen selbst aber fällt mit dem Andere-Anführen zusammen, denn nur mit Hilfe der anderen kann der Anfangende etwas vollbringen (πράττειν).

Freisein und Beginnen sind auch im Lateinischen miteinander verkoppelt, wenn auch auf andere Weise. Die Freiheit ist den Römern eine Erbschaft, die sie der Gründung Roms und damit dem Beginn ihrer Geschichte verdanken – jenem Anfang, den die Vorfahren machten und den die Nachkommen in dem »gerere« und »res gestae« zu tragen, zu verwalten und zu mehren haben. Darum kann römische Geschichtsschreibung, die wie die griechische immer zugleich politisch ist, doch nicht, wie bei Thukydides oder Herodot, sich damit begnügen, einzelne große Ereignisse und Geschichten dem Gedächtnis der Mitbürger zu empfehlen; da die römische Freiheit, also das eigentlich politische Element des Geschichtlichen, nur durch den Anfang der römischen Geschichte garantiert ist, muß sie immer »ab urbe condita« erzählen, mit der Gründung der Stadt anheben und das Ereignete ausdrücklich an diesen Anfang zurückbinden.

Gehen wir einen Schritt weiter, so können wir sagen, daß der eigentliche Sinn des Politischen in der Antike mit diesem Anfangenkönnen aufs engste verbunden war. Daß das Politische ohne das Städtische für

die Antike buchstäblich undenkbar war, hatte seinen guten Grund. Nur eine städtische Gründung konnte dem Anfangen und Etwas-in-Bewegung-Setzen, dem ἄρχειν und »agere«, eine zuverlässige Chance geben, weil die Hilfe der anderen, die für das Vollbringen und tragende Weiterführen, das πράττειν und »gerere«, unerlässlich ist, in dem geregelten Zusammenwohnen der Bürger immer zur Hand ist. So werden die Bürger einer Polis in den Stand gesetzt, nicht nur wie alle, die der Lebensnotwendigkeiten Herr geworden sind, hie und da zu handeln, sondern ständig frei zu sein. Dabei liegt es im Wesen dieser stadt-staatlichen Entwicklung, daß das Vollbringen und Weiterführen im Laufe der Zeit eine höhere Bedeutung für das politische Leben erlangen müssen als das schiere Initiieren selbst, und die Folge hiervon ist, daß sowohl im Griechischen wie im Lateinischen es schließlich nur noch ein Verb für das Handeln gibt, nämlich das πράττειν und »gerere«, während ἄρχειν und »agere« zwar nicht aus den Sprachen verschwinden, aber aufhören, ihre volle politische Bedeutung zu haben. Dennoch sagt noch Aristoteles, der in seiner politischen Philosophie sonst ausschließlich das Wort πράττειν benutzt, um den Gesamtbereich menschlicher Angelegenheiten und seiner Tätigkeit zu bezeichnen, daß die Polis sich aus ἄρχοντες (archontes) – und nicht aus πράττοντες (prattontes) – zusammensetze, und darin schwingt sowohl das Herrschen, nämlich die Herrschaft über Sklaven, mit, welche das Freisein erst ermöglichte, wie die positive Freiheit des Anfangens.

Ich erwähnte bereits, daß der antike Freiheitsbegriff, gerade weil er so ausschließlich politisch war, in der Philosophie der sokratischen Schule keine Rolle spielte. Und auch die Römer, die ja trotz gelegentlicher Rebellionen gegen die antipolitischen Tendenzen der griechischen Philosophenschulen weder die Thematik noch die Denkweisen der ihnen überkommenen Lehren erweiterten oder entscheidend änderten, sind natürlich gar nicht auf die Idee gekommen, ihre politisch erfahrene Freiheit philosophisch zu formulieren und zu begründen. Noch weniger Hoffnung dürfte uns die christliche Philosophie geben, und am wenigsten wohl der große christliche Denker, welcher die von Paulus vielleicht zuerst erfahrene neue Willensfreiheit des »inneren« Menschen zu einem Grundbestand abendländischer Philosophie ausdeutete, nämlich Augustinus. Nun findet sich aber bei Augustinus neben der für die Tradition so bestimmend gewordenen Erörterung des »liberum arbitrium« noch eine andere und ganz anders geartete Freiheitstheorie, die charak-

teristischerweise in seinem einzigen wesentlich politisch bestimmten Traktat, in der *Civitas Dei*, auftaucht, wo Augustinus natürlicherweise sehr viel stärker aus spezifisch römischen Erfahrungen her spricht als in seinen anderen Schriften. In der *Civitas Dei* nämlich ist Freiheit für Augustinus nicht eine innere Verfassung des Menschen, sondern ein Zeichen für die Art und Weise, in der menschliche Existenz in der Welt vorkommt, und er begründet diese Freiheit damit, daß der Mensch selbst in der Welt ein Anfang sei, ein »initium«, insofern er ja nicht ebensolange existiert habe wie die Welt selbst, nicht mit ihr gleichzeitig geschaffen worden sei, sondern als ein neuer Anfang in die schon geschaffene Welt. Dieses Anfang-Sein bestätigt sich in der menschlichen Existenz, insofern jeder Mensch wieder durch Geburt als etwas je ganz und gar Neues in die Welt kommt, die vor ihm war und nach ihm sein wird. Weil er ein Anfang ist, meint Augustinus, kann der Mensch etwas Neues anfangen, also frei sein; und damit es so etwas wie Anfangen in der Welt überhaupt gebe, habe Gott den Menschen erschaffen: »[Initium]... ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.«¹³

Angesichts der antipolitischen Tendenzen des frühen Christentums mag es uns wohl paradox scheinen, daß gerade ein christlicher Denker die philosophischen Implikationen des antiken, ursprünglich politisch erfahrenen Freiheitsbegriffes entwickeln sollte. Auf die Tradition christlicher oder neuzeitlicher Philosophie ist denn auch dieser Freiheitsbegriff ohne alle Wirkung geblieben, und wir finden Spuren, die auf ihn zurückdeuten, erst bei Kant wieder, der auch, ähnlich wie Augustinus, zwei voneinander ganz unabhängig konzipierte Freiheitsbegriffe kennt:¹⁴ die praktische Freiheit, die er als »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« bestimmt und die also eine negative Freiheit bleibt, und jene »Spontaneität«, die in seiner Philosophie vor allem für das Denken und Erkennen wesentlich ist und die er als die Fähigkeit bestimmt, »eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen«. Wie nahe verwandt die Kantsche Spontaneität dem Augustinschen Anfang ist, kann man schon daran sehen, daß er sie wohl auch eine »Freiheit im kosmologischen Verstande« nennt. Wäre sie für ihn primär und ausschließlich ein Willensphänomen, so wäre unverständlich, warum gerade Erkenntnis nicht möglich wäre ohne die Spontaneität der Verstandesbegriffe und warum er so nachdrücklich von der »Spontaneität des Denkens« spricht.

Wie dem auch sei, die Tatsache, daß wir eine philosophische Fundie-

rung der politisch erfahrenen Freiheit zuerst bei einem christlich-römischen Denker finden, mutet sonderbar nur an, wenn wir unsere Vorstellung vom Christentum an der antipolitischen Stimmung des Urchristentums und vor allem an der Willenslehre der Paulinischen Briefe orientieren. Mir scheint es zweifellos, daß sich diese Vorstellung erheblich ändert, wenn wir unsere Aufmerksamkeit mit größerer Entschiedenheit auf Jesus von Nazareth selbst, seine Person und seine Predigt richten. In ihr kommt ein ganz außerordentliches Verständnis für Freiheit und die Macht, die menschlicher Freiheit innewohnt, zum Ausdruck, aber die menschliche Fähigkeit, die dieser Macht entspricht und in den Worten des Evangeliums imstande ist, Berge zu versetzen, ist nicht der Wille, sondern der Glaube. Das Werk des Glaubens ist das Wunder, dessen Begriff in vielem vieldeutig und schwer zu interpretieren ist. Von dieser Vieldeutigkeit dürfen wir hier absehen und uns allein auf die Stellen berufen, in denen das Wunder keineswegs als ein ausschließlich jenseitig bewirktes Ereignis erscheint, wiewohl es in allen Fällen natürliche Abläufe, die automatisch verlaufen, unterbricht zugunsten von etwas Unerwartetem.

Ich möchte nun behaupten, daß, wenn es richtig ist, daß Handeln wesentlich Anfangen ist, diese Wunderkräftigkeit ebenfalls zu seinem Wesen gehört. Und um Ihnen diese These ein wenig schmackhafter zu machen, möchte ich Sie daran erinnern, daß es in der Natur eines jeden Neubeginns liegt, daß er von dem Gewesenen her gesehen schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Im Grunde mutet uns jedes Ereignis wie ein Wunder an. Dies Wunder als ein ausschließlich religiöses Phänomen zu sehen, scheint mir auf einem Vorurteil zu beruhen. Und um dies wiederum zu erläutern, darf ich Sie vielleicht noch daran erinnern, daß der gesamte Rahmen unserer realen Existenz – die Erde, das organische Leben auf ihr, das Menschengeschlecht inmitten der Tiergattungen – auf einer Kette von Wundern beruht. Vom Standpunkt der Vorgänge in dem Universum und der in ihnen waltenden Wahrscheinlichkeiten, die statistisch erfassbar sind, ist bereits die Entstehung der Erde eine »unendliche Unwahrscheinlichkeit«, wie die Naturwissenschaftler sagen – ein Wunder nämlich, wie wir sagen würden. Nicht anders verhält es sich mit der Entstehung des organischen Lebens aus den Ablaufprozessen des Unorganischen oder mit der Entstehung der Spezies Mensch aus den Entwicklungsprozessen des organischen Lebens. Mit anderen Worten, jeder neue Anfang

wird zum Wunder, wenn er gesehen und erfahren wird von dem Standpunkt der Prozesse, die er notwendigerweise unterbricht, wobei ausschlaggebend ist, daß diese Sicht nicht irgendeinem besonderen oder besonders erhöhten Standpunkt geschuldet ist, sondern im Gegenteil diejenige ist, die uns am nächsten liegt und die alltäglichsste ist.

Mit diesem Beispiel möchte ich erläutern, daß das, was wir wirklich nennen, immer ein Geflecht irdisch-organisch-menschlicher Realität ist, das gerade qua Realität durch Einschlüge von unendlich Unwahrscheinlichem entstanden ist. Nimmt man dies Beispiel als ein Gleichnis für das, was nun wirklich im Bereich menschlicher Angelegenheiten vorgeht, so fängt es natürlich gleich an zu hinken. Denn die Prozesse, mit denen wir es im Politischen zu tun haben, sind, wie wir sagen, geschichtlicher Natur, das heißt, sie verlaufen nicht in Form natürlicher Entwicklungen und ihrer Zufälle, sondern sind Ereignisketten, in deren Gefüge jenes Wunder des Zufalls oder der unendlichen Unwahrscheinlichkeit sich immerhin so häufig ereignet, daß es uns seltsam erscheint, hier überhaupt von Wundern zu sprechen. Das liegt aber nur daran, daß der Geschichtsprozeß aus menschlichen Initiativen entsteht und von ihnen dauernd unterbrochen wird. Sieht man diesen Prozeß in seinem schieren Prozeßcharakter, so ist jeder Neubeginn in ihm, ob zum Heile oder Unheil, so unendlich unwahrscheinlich, daß alle größeren Ereignisse sich wie Wunder ausnehmen. Objektiv, beziehungsweise von außen gesehen, sind die Chancen, daß der morgige Tag genau so verlaufen wird wie der heutige, immer überwältigend – sicher nicht ganz so überwältigend, aber in menschlichen Proportionen annähernd so groß wie die Chance, daß aus kosmischen Geschehnissen *keine* Erde, aus anorganischen Vorgängen *kein* Leben und aus der Evolution der Tiergattungen *nicht* die Spezies Mensch entstehen wird.

Der entscheidende Unterschied zwischen den »unendlichen Unwahrscheinlichkeiten«, auf denen alles Leben auf der Erde und alles natürlich Wirkliche beruht, und den Ereignis-Wundern innerhalb menschlicher Angelegenheiten ist natürlich, daß es hier einen Wundertäter gibt, den wir kennen, daß der Mensch nämlich auf eine höchst geheimnisvolle Weise dafür begabt scheint, Wunder zu tun. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir diese Begabung das Handeln. Und insofern Handeln und Anfangen das nämliche sind, steckt ein Element des Handelns in allen menschlichen Tätigkeiten, die mehr sind als

bloße Reaktionen. Auch das bloße Herstellen fügt der Welt einen neuen Gegenstand hinzu, auch das reine Denken fängt immer eine Reihe neu und ganz von selbst an.

V

Versuchen wir von diesen philosophischen Begründungen eines politisch erfahrenen Freiheitsbegriffes zurückzufinden, um uns mit seiner Hilfe noch kurz im Felde unserer gegenwärtigen politischen Erfahrungen zu orientieren, so können wir sagen, daß die außerordentliche Gefahr der totalen Herrschaft für die Zukunft der Menschheit weniger darin besteht, daß sie tyrannisch ist und politische Freiheit nicht duldet, als daß sie jede Form der Spontaneität, das heißt das Element des Handelns und der Freiheit in allen Tätigkeiten, zu ertönen droht. Es liegt im Wesen dieser furchtbarsten Form der Tyranis, daß sie die Möglichkeit des Wunders oder, um eine Ihnen vertrautere Sprache zu sprechen, die Möglichkeit des Ereignisses aus der Politik auszuschalten strebt, um uns jenen automatischen Prozessen zu überantworten, von denen wir ohnehin umgeben sind – in der irdischen Natur wie dem die Erde umgebenden Universum – und von denen wir zudem selber, sofern wir organische Natur sind, getrieben werden. Wundergläubig in einem schlechten Sinn, das heißt abergläubisch, wäre es zu glauben, daß sich innerhalb dieser automatischen Prozesse das »unendlich Unwahrscheinliche« ereignen werde, wiewohl auch dies nie ganz und gar ausgeschlossen ist. Gar nicht abergläubisch aber, sondern nur realistisch ist es, in der Politik mit dem Unvorhersehbaren zu rechnen, auf es gefaßt zu sein und Wunder dort zu erwarten, wo sie tatsächlich dauernd möglich sind. Denn das menschliche Freisein ist nicht weniger eine Tatsache, und nicht ein nur metaphysisch zugänglicher Sachverhalt, wie der Automatismus von Prozessen, innerhalb derer und gegen die es sich ständig durchsetzt. Andererseits haben auch die durch Handeln entstandenen Prozesse immer eine Tendenz, automatisch zu werden, und das heißt, daß es keine Tat und kein Ereignis geben kann, das die Menschheit oder ein Volk ein für allemal erlöst und ihm das Heil bringt.

In der Natur der automatischen Prozesse, denen der Mensch ohnehin unterworfen ist und denen er ohne das Wunder der Freiheit absolut unterworfen wäre, liegt es, daß sie für den Menschen als solchen immer

ruinös sind, so ruinös wie der biologische Prozeß, der sein ganzes Wesen durchwaltet und ihn biologisch gesehen immer nur von der Geburt in den Tod führen kann. Von dem Wunder, das sich in allen politischen Vorgängen ereignen kann, solange die Freiheit des Menschen, seine Gabe, den Ruin zu unterbrechen, intakt geblieben ist, können immer nur die Welt und *die* Menschen ein Heil erwarten – aber niemals das Leben, das als Leben der Gattung natürlicherweise immer währt und des Heils nicht bedarf, und niemals *der* Mensch, der als einzelner sterben muß. Unterbrechbar sind die ruinösen Prozesse nur für die uns allen gemeinsame Welt, die unser Leben überdauert oder jedenfalls überdauern kann und mit der es Politik in einem ausdrücklichen Sinne zu tun hat. Dem entspricht, daß das Anfangenkönnen zwar eine Gabe des Menschen in seiner Singularität sein mag, daß es sich aber nur realisieren kann im Bezug auf die Welt und unter der Mitwirkung der anderen.

Handeln, im Unterschied zum Denken und Herstellen, kann man nur mit der Hilfe der anderen und in der Welt. In dem Zusammenhandeln, dem »acting in concert«, wie Burke zu sagen pflegte,¹⁵ realisiert sich die Freiheit des Anfangenkönnens als ein *Freisein*. Der Unterschied zwischen dem Handeln einerseits, dem Herstellen und Denken andererseits liegt darin, daß im Herstellen und Denken nur der Anfang frei ist; das Vollbringen, wenn es glückt, realisiert nie mehr als den zu Beginn ergriffenen Gedanken oder das von der Einbildungskraft vorgelegte Ding, dem der Herstellungs- oder Denkprozeß unterworfen ist. Demgegenüber bleibt das Handeln, soll es auch nur das Geringste zustande bringen, auch in seinem Vollzug darauf angewiesen, daß Freiheit dauernd neu betätigt wird, daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen. Denn das Resultat des Handelns ist nicht ein Gegenstand, der, ist er erst einmal konzipiert, auch herstellbar ist. Das Resultat des Handels hat eher den Charakter einer Geschichte, die so lange weitergeht, als gehandelt wird, deren Ende und Endresultat aber keiner, auch nicht der, welcher die Geschichte anfangt, voraussehen und konzipieren kann. Das Anfangen und Vollbringen sind also im Falle des Handelns nicht so geschieden, daß derjenige, der anfängt, alles vorauswüßte und die anderen, die ihm beim Vollbringen helfen, nur sein Wissen zu realisieren, seinen Befehlen zu gehorchen, seine Entschlüsse zu vollstrecken brauchten. Im Handeln gehen Anfangen und Vollbringen ineinander über, was poli-

tisch gewendet besagt, daß derjenige, der die Initiative ergreift und so anzuführen beginnt, sich unter denen, die zu ihm stoßen, um ihm zu helfen, stets wie unter seinesgleichen bewegen muß, und weder wie ein Herrscher unter seinen Dienern noch wie ein Meister unter seinen Lehrlingen und Gesellen. Dies ist der Sinn des Herodot-Wortes, daß es zur Freiheit gehört, daß man weder beherrscht wird noch selber herrscht und daß daher Menschen nur in der *ἰσονομία* (isonomia), wie Demokratie ursprünglich hieß, in dem Unter-seinesgleichen-Sein frei sein können.¹⁶

Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall, wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben, aber er verschwindet – auch wenn das institutionell-organisatorische Gerüst, das ihn einschließt, intakt bleiben sollte – sofort, wenn das Handeln aufhört, das Sichverhalten und Verwalten anfängt oder auch einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind. Dann werden auch die durch Freiheit entstandenen Prozesse automatisch, und dieser von Menschen selbst erzeugte Automatismus ist für die Welt nicht weniger verderblich als der Automatismus der Naturprozesse für das Leben des einzelnen. In der Geschichtswissenschaft sprechen wir in solchen Fällen von versteinernen oder untergehenden Kulturen, und wir wissen, daß solche Untergangsprozesse viele Jahrhunderte überdauern können, ja daß sie rein quantitativ vermutlich den weitaus größten Raum der uns überlieferten Geschichte einnehmen.

Weil in der Geschichte der Menschheit die Epochen des Freiseins immer nur verhältnismäßig kurz waren und weil andererseits auch in den langen Versteinerungs- und Untergangsepochen das schiere Anfangenkönnen, das Freiheitselement, das allen menschlichen Tätigkeiten innewohnt, intakt bleiben kann, ist es nicht verwunderlich, daß Menschen immer dazu geneigt haben, Freiheit als etwas zu verstehen, das nur außerhalb des Politischen möglich ist, als eine Freiheit von Politik. Aber dies Selbstverständnis ist ein Mißverständnis, das einer Lage entspringt und entspricht, in der alles im spezifischen Sinne Politische erstarrt oder in einen ausweglosen Automatismus geraten ist. In diesen Situationen gibt es ein Freisein als eine positive Tätigkeit mit der nur ihr

eigenen Virtuosität nicht mehr. Das Freisein ist zurückgedrängt auf die Gabe der Freiheit – jene Mitgift, die in der ganzen Schöpfung nur dem Menschen eigentümlich zu sein scheint, die sich auch in anderen Tätigkeiten als den politischen äußern kann, die aber doch nur im Handeln sich den ihr zugehörigen Raum, die ihr angemessene weltliche Realität schafft.

Daß Freisein als eine weltliche Realität zerstörbar ist, ja, daß es nur selten in der Geschichte seine volle Virtuosität entfaltet hat, hat die europäische Menschheit eigentlich immer gewußt. Daß nicht nur das Freisein, sondern auch die Gabe der Freiheit, also das, was der Mensch nicht gemacht hat, sondern was mit ihm zusammen in der Welt erschien, zerstört werden kann, wissen wir, oder müssen wir befürchten, seitdem wir die Bekanntschaft mit den totalen Herrschaftsformen gemacht haben. Dies Wissen oder diese Furcht lastet heute schwerer auf uns als je. Denn von der Freiheit der Menschen; von ihrer Fähigkeit, das Unheil zu wenden, das immer automatisch verläuft und daher stets unabwendbar scheint; von ihrer Gabe, das »unendlich Unwahrscheinliche« zu bewirken und als Wirklichkeit zu konstituieren – mag diesmal mehr abhängen als je zuvor, nämlich die Fortexistenz der Menschheit auf der Erde.

auf gewisse Bemerkungen von John Adams aufmerksam, die diese Annahme bestätigen würden.

51 Machiavelli, *Il principe (Der Fürst)*, Kap. 6.

(7) Freiheit und Politik

Nachdruck aus: *Die neue Rundschau* 69, 1958, Heft 4, S. 670–694.

Die Veröffentlichung ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den H. A. am 22. Mai 1958 im Rahmen des Vortragszyklus »Erziehung zur Freiheit« im Schweizerischen Institut für Auslandsforschung in Zürich gehalten hat; sie trägt den Untertitel »Ein Vortrag«.

Zu »Freiheit und Politik« gibt es, in chronologischer Reihenfolge, die folgenden Veröffentlichungen von H. A.:

FuP-1 den hier abgedruckten Vortrag, der außerdem, ohne nennenswerte Abweichungen, in der Reihe »Sozialwissenschaftliche Studien für das Schweizerische Institut für Auslandsforschung« erschienen ist: Carlo Antoni et al., *Erziehung zur Freiheit*, mit einem Geleitwort von Albert Hunold, Erlenbach: Rentsch, 1959, S. 31–62;

FuP-2 »Freedom and Politics: A Lecture«, in: *Chicago Review* 14, Heft 1, Spring 1960, S. 28–46;

FuP-3 »Freedom and Politics«, in: Albert Hunold (Hrsg.), *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, translated by Lieut.-Col. R. H. Stevens, Dordrecht, Holland: Reidel, 1961, S. 191–217;

FuP-4 »What Is Freedom?«, in: *Between Past and Future (BPF)*, S. 143–171.

Die Veröffentlichungen 1–3 haben je fünf römisch nummerierte Teile, deren Inhalt stichwortartig wie folgt umrissen werden kann: I – Problemaufriß: Freiheit ist der Sinn von Politik; II – Zur Bestimmung der politischen Freiheit; III – Das Freiheitsproblem in der philosophischen Tradition; IV – Freiheit als Anfangenkönnen; V – Freiheit unter den Bedingungen der Gegenwart. Bei *FuP-4* fehlt der fünfte Teil – möglicherweise weil hier Gedanken vorformuliert wurden, die in dem Buch *Vita activa* (englisch, 1958, als *The Human Condition*) eine ausführlichere Darstellung erhalten hatten und nicht wiederholt zu werden brauchten. Angemerkt sei ferner, daß Arendt im Teil V der Fassung *FuP-2*, im Unterschied zu *FuP-1*, eine gewisse Parallelisierung von »totalitarianism« und »mass society« vornimmt. Beide Systeme, so führt sie aus, zeigen Ähnlichkeiten in der Tendenz, Initiative und Spontaneität als solche zu ersticken (»to stifle initiative and spontaneity as such«).

FuP-3 ist eine Übersetzung von *FuP-1*, an der H. A. offensichtlich nicht beteiligt war. Den Vortrag *FuP-2* hat sie im Februar 1959 am Bryn Mawr College gehalten, für die *Chicago Review* überarbeitet und bei erneuter Veröffentlichung im Sammelband *Between Past and Future (FuP-4)* noch einmal verändert.

Die hier abgedruckte Fassung, *FuP-1*, hat keine Anmerkungen. *FuP-2* und *FuP-4* dagegen sind mit Fuß- beziehungsweise Endnoten versehen (5 respektive 22); auf ihrer Grundlage wurden die folgenden Anmerkungen erarbeitet.

- 1 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Buch 12, Kap. 2: »La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté.«
- 2 A.a.O., Buch 19, Kap. 27.
- 3 Shakespeare, *Julius Caesar*, Akt 2, Szene 1.
- 4 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Buch 3, Kap. 1: »Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir.«
- 5 Machiavelli, *Il principe (Der Fürst)*, Kap. 6 und 7. Über »virtù« und »fortuna« siehe auch weiter oben S. 197f.
- 6 *Neues Testament* (Luther-Übers.), Römer 7, 18.
- 7 In *FuP-2* verweist H. A. in einer Fußnote zum Souveränitätsbegriff ausdrücklich auf Carl Schmitt. Fußnote Nr. 5 (S. 40) lautet: »Among modern political theorists, Carl Schmitt has remained the most consistent and the most able defender of the notion of sovereignty. He recognizes clearly that the root of sovereignty is the will: Sovereign is who wills and commands. See especially his *Verfassungslehre*, München 1928, pp. 7ff., 146.« In *FuP-4* hat Arendt diese Anmerkung nicht übernommen. – Zu Arendts Auffassung über die »Souveränität« siehe auch den Vortrag »Kultur und Politik« weiter unten in dieser Ausgabe, S. 294f.
- 8 Siehe oben Anm. 1.
- 9 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Buch 11, Kap. 3.
- 10 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 158.
- 11 Vgl. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, A 325.
- 12 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 152.
- 13 Augustinus, *De civitate dei (Vom Gottesstaat)*, Buch 12, Kap. 21; vgl. auch »Verstehen und Politik«, in dieser Ausgabe S. 125.
- 14 Zum folgenden: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 561 ff.
- 15 Edmund Burke in seinen »Thoughts on the Cause of the Present Dis-

contents« (1770): »They [i.e., the Whigs in the reign of Queen Anne, Hrsg.] believed that no man could act with effect, who did not act in concert; that no man could act in concert, who did not act with confidence; that no men could act with confidence, who were not bound together by common opinions, common affections and common interests.« Hier zitiert nach dem Auszug in Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*, ausgewählt und hrsg. von B. W. Hill, New York: Internat. Library, 1976, S. 75–119, S. 113.

16 Herodot, Buch 3, Kap. 80–82.

(8) Revolution und Freiheit

Übersetzung von »Revolution and Freedom: A Lecture«, in: Hans Tramer (Hrsg.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, Tel Aviv: Bitan, 1962, S. 578–600.

In einer Fußnote enthält das Original folgenden Hinweis: »Der Vortrag wurde im Oktober 1961 anlässlich des 50. Jahrestages der Konvokation des Connecticut College gehalten. Einige Teile sind einem größeren Manuskript mit dem Titel *On Revolution* entnommen, das Anfang des nächsten Jahres in Amerika veröffentlicht werden wird.« – Das Buch *On Revolution*, 1963 in New York bei Viking publiziert, erschien in Arendts eigener Übersetzung 1965 als *Über die Revolution* im Piper Verlag. Es wurde hier zur Klärung von Zweifelsfragen und bei der Erarbeitung der Anmerkungen, die sämtlich die Übers./Hrsg. zu verantworten hat, herangezogen.

- 1 Der preußische General und Militärtheoretiker Carl von Clausewitz hatte in seinen postum (1832–1834) veröffentlichten Aufzeichnungen *Vom Kriege* (Neudruck München: Dt. Bibliothek, 1984, S. 35) geschrieben: »So sehen wir also, daß der Krieg nicht bloß ein politischer Akt, sondern ein wahres politisches Instrument ist, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln.« Vgl. auch a. a. O., S. 465.
- 2 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Buch 5, Kap. 89 (Melier-Dialog).
- 3 »Justum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.« Livius, *Ab urbe condita*, Buch 20, Kap. 1, nach Machiavelli, *Der Fürst – »Il principe«*, übersetzt und hrsg. von Rudolf Zorn, Stuttgart: Kröner (Taschenausgabe 235), S. 108 und S. 144, Anm. 339.
- 4 »Le mot *révolutionnaire* ne s'applique qu'aux révolutions qui ont la liberté pour objet.« Antoine de Condorcet, »Sur le sens du mot révolu-