

I.

Politische Freiheit

Vom Begriff zur Erfahrbarkeit

Es gilt nun, die Voraussetzungen für die Wiedergewinnung der Elemente des politischen Handelns in den Blick zu nehmen. War einleitend von den unterschiedlichen Standpunkten, Vorrangfragen und dem eher Trennenden der hier angeführten Denkansätze die Rede, wird jetzt der Blick auf Gemeinsames oder Verbindendes gerichtet. Ziel ist, zumindest für einen Teil der Konzepte eine neue Durchsichtigkeit durch Konzentration auf Phänomene zu erreichen, die näher am politisch Handelnden sind und ein besseres Verständnis des politischen Tätigseins ermöglichen.

Rawls' *Theorie* richtet sich auf die Verfahren zur Ermittlung einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft. Die Grundstruktur der Gesellschaft ist der Boden, von dem aus gemeinschaftliche Werte entwickelt werden, d.h. das für das Gemeinwesen Gute wird a posteriori gebildet. Die Kommunitaristen haben eine apriorische Vorstellung einer guten politischen Ordnung, d.h. ein gemeinschaftliches Gut wird nicht entwickelt, sondern existiert *vor* jeder Erörterung einzelner Fragen. Hannah Arendts Gedanke der Interdependenz von Handeln und politischer Welt ist gerichtet auf die Tätigkeiten und Phänomene, die für das gegenseitige Bedingungsgefüge konstitutiv sind.

Jede Ausgangsposition der genannten Autoren ist unterschiedlich, dennoch ist eine erste Gemeinsamkeit festzustellen: Gegenstand der Untersuchungen bei allen Theoretikern ist ein freies demokratisches Gemeinwesen nach westlichem Verständnis. Dieses Gemeinwesen gilt es aufrecht zu erhalten, zu verbessern und zu bewahren.

Die im Verlaufe der Debatte zwischen Rawls und den Kommunitaristen aufgefundenen Begrifflichkeiten und inhaltlichen Interpretationen, die versuchten Annäherungen der strittigen Standpunkte (s. Abschn. 5

der Einleitung) sowie die von Amitai Etzioni angebotene „Lösung“ der Debatte haben gezeigt, dass das begrifflich Geäußerte so umfassend ist, dass dem kaum noch etwas hinzuzufügen wäre.

In der im Sinne Hannah Arendts eingenommenen Haltung stellt sich die Frage, wie sich z.B. das Mindestmaß an Gemeinschaft für eine Demokratie zeigt. Ein noch so eindringlich formulierter Aufruf zu „patriotischer Gesinnung“ macht den Patriotismus für den Bürger nicht sichtbar, ebenso wenig ist „aufgeklärtes Selbstinteresse“ des rationalen Menschen ein anschauliches Ergebnis. Selbst wenn vom „praktisch-politischen Erfolg“ die Rede ist, weil kommunitaristisches Denken „kommunitaristischer Liberaler“ oder „liberaler Kommunitaristen“ (Etzioni) auch in Deutschland zu finden ist, zeigt das nur eine Rezeption des Denkens, indem Begriffe übernommen oder inhaltliche Bedeutungen aufgenommen werden. Begriffe wie Solidarität, Partizipation und gegenseitiger Respekt oder Benjamin Barbers Vorschläge zu Teledemokratie oder Nachbarschaftsversammlungen¹ lassen nichts von Wirkungen vernehmen, die Wirkweisen bleiben in den Worten verborgen.

Um die Begriffe zu verlebendigen, konzentrieren wir uns auf die Phänomene desjenigen Gegenstandes, der allen Autoren gemeinsam ist. Sie sind beschreibend erfassbar und weisen auf die hinter ihnen stehenden Erfahrungen, die das politische Handeln konstituieren.

1. Politische Freiheit als gemeinsamer Ausgangspunkt

Die Bezeichnung „freies demokratisches Gemeinwesen“ ist nicht eindeutig genug, um als gemeinsamer Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung zu dienen. Aus dem bisher Zusammengetragenen suchen wir nun einen gemeinsamen Ausgangspunkt auf, um diejenigen Gedanken entwickeln zu können, in denen das politische Handeln in seiner ihm zukommenden Fülle zur Erscheinung gelangt. John Rawls, die Kommunitaristen und Hannah Arendt haben ein politisches Gemeinwesen im Blick, das definiert ist durch eine bestimmte Art von Freiheit. Das macht es erforderlich, sich dem so vielschichtig verwendeten Begriff der Freiheit zuzuwenden.

¹ Benjamin Barber: *Starke Demokratie*. Hamburg 1994.

Die Debatte zwischen John Rawls und den Kommunitaristen findet statt vor dem Hintergrund einer Demokratie nach westlichem Verständnis. Dabei wird die Freiheit *als* Freiheit nicht ausdrücklich gemacht, sie fungiert als ein Attribut, das bei Nennung des Begriffes „Demokratie“ wie selbstverständlich mitschwingt. Weiterhin wird der Begriff „Freiheit“ in der *Theorie* und in der Diskussion offensichtlich in einer Bedeutungsvielfalt gebraucht.

Freiheit als philosophischer und sittlich-politischer Schlüsselbegriff bedeutet negativ Abwesenheit von Zwang oder Unabhängigkeit von Fremdbestimmung. Im liberalen Sinne ist nur der negative Freiheitsbegriff möglich, sonst bestünde die Gefahr, dass jemand vorschreibe, was das Gute ist. Ein positiver Freiheitsbegriff ist inhaltlich gefüllt. Jeder wie auch immer gedachte Freiheitsbegriff befasst sich aber auch schon mit der „Sache Freiheit“, und diese Sache müsste sich bei einer Vertiefung des Gemeinten zeigen.

2. Bedeutungen von Freiheit in der Debatte zwischen Rawls und den Kommunitaristen

Rawls wiederholt in seiner *Theorie* oft, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze in lexikalischer Ordnung stehen und dem System gleicher Grundfreiheiten somit absolute Priorität zukommt (das Recht, zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden, die Rede- und Versammlungsfreiheit, die Gewissens- und Gedankenfreiheit, die persönliche Freiheit, das Recht auf persönliches Eigentum und Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft). Die lexikalische Ordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist vielfach kritisiert worden.¹

Des weiteren sagt Rawls zu den Freiheiten des ersten Grundsatzes, sie seien nicht abwägbar, d.h. man darf einzelne Freiheiten nicht aufrechnen zu Gunsten wirtschaftlicher Kriterien, man darf sie nicht aufge-

¹ So ist für manche Kritiker nicht zwingend, dass sich Menschen im Urzustand auf die festgelegte Reihenfolge einigen würden. In Zeiten, in denen es in der Gemeinschaft am Notwendigsten für das Überleben mangelt, würde die Reihenfolge der Grundsätze eher umgekehrt sein, und zwar aus dem Grunde, weil man erst über Grundfreiheiten reden wolle, wenn es einem gut gehe.

Politische Freiheit

ben und an andere übertragen (z.B. Stimmrechte). Dann aber schränkt er Grundfreiheiten auch ein. So ist ein „ungleiches Stimmrecht“ erlaubt, d.h. Ungleichheit in der politischen Teilhabe, wenn die Verfassung oder Teile von ihr gefährdet sind, z.B. durch intolerante Sekten. Die Freiheit der Bürger darf demnach eingeschränkt werden, wenn dadurch die Sicherheit derselben Bürger verbessert wird.¹

Freiheit zeigt sich bei Rawls in einem Plural von Grundfreiheiten, die eher Sicherungsrechte sind. Die Freiheit *als* Freiheit wird nur am Rande behandelt, ausgehend vom Handelnden, der frei ist von dieser oder jener Beschränkung und frei, dieses oder jenes zu tun. Rawls sagt ausdrücklich, dass er sich nicht mit der positiven oder negativen Freiheit befasst. Freiheit wird von Rawls überwiegend in Verbindung mit gesetzlichen oder von der Verfassung vorgesehenen Beschränkungen erörtert als ein System von Regeln zur Festlegung von Rechten und Pflichten. Menschen sind in diesem Zusammenhang geschützt vor Eingriffen in ihr Tun durch andere und in diesem Sinne frei.²

Die Rawlsche Freiheit bezieht sich demnach auf den Bereich, in dem allseitige Zustimmung angenommen wird, das ist die Rechtsebene, die den Rahmen für die Verwirklichung der je eigenen Vorstellung vom guten Leben darstellt. Wie in der Zusammenfassung zur *Theorie* bereits ausgeführt, ist die Rechtsebene der Anwendungsbereich für „politische“ Gerechtigkeit. Beim Handeln im Bereich der Kontingenz, wo beraten wird über Angelegenheiten, bei denen Einstimmigkeit nicht zu erreichen ist und Ungleichheit herrscht, geht es nach Rawls um die „soziale“ Gerechtigkeit.

Der von Rawls vollzogene Zweiteilung und der Beschränkung des Attributs „politisch“ auf die Ebene der Rechtsstaatlichkeit wird in dieser Untersuchung nicht gefolgt; ebenso wenig wie der später vollzogenen Trennung von „öffentlich“ (nur bezogen auf die Rechtsebene) und „nicht-öffentlich“. Das verstellt nach unserer Meinung gerade den Blick auf das politische Handeln und die darin liegenden Möglichkeiten, wie noch zu zeigen ist. Wie „das Politische“ im Hinblick auf die politische Welt und das politische Handeln zu sehen ist, wird im folgenden Kapitel

¹ Vgl. hierzu *Theorie*, S. 82 und 246 ff.

² *Theorie*, S. 229 ff.

erörtert; ebenso wird die Bedeutung von „öffentlich“ für unseren Zusammenhang gesondert behandelt.

Die Kommunitaristen fordern einen positiven Freiheitsbegriff. Sie setzen sich aber auch nicht ausdrücklich mit der Freiheit *als* Freiheit auseinander. Im Rahmen der Diskussion um die *Theorie*, wenn die Frage nach dem Vorrang des Rechts vor dem Guten und umgekehrt erörtert wird, beziehen sie sich auf Freiheit insofern, als sie Hintergrund für Kants Begriff des Rechts ist und Rawls' *Theorie* nach eigenen Aussagen „stark kantische Züge trägt.“ Nach Kant geht der Begriff des Rechts hervor aus dem Begriff der „Freiheit im äußeren Verhältnis der Menschen zueinander...“, wobei diese Freiheit keinen Bezug hat zu den Zwecken, die sich die Menschen setzen, z.B. nach Glückseligkeit zu streben.¹

Erst später, nach einem angenommenen Schlussstrich unter die Debatte - vollzogen von Michael Walzer (s. Abschn. 3 der Einleitung) - wird Freiheit thematisiert; dann geschieht das jedoch nicht mehr als direkte Reaktion auf die *Theorie* oder in Auseinandersetzung mit ihr, sondern in je eigenen Weiterentwicklungen des theoretischen Nachdenkens.

Im Rahmen der hier skizzierten Debatte zwischen Rawls und den Kommunitaristen erscheint von kommunitaristischer Seite der positive Freiheitsbegriff in den verschiedenen Begriffen des Guten. So stellt Alasdair MacIntyre das „Gut der Freiheit“ dem „Übel des Kommunismus“ entgegen, woraus folgt, dass es eines gewissen Patriotismus im Sinne von Loyalität dem Land gegenüber bedarf, das eine freiheitliche Politik verfolgt. So gerät das „Gut Patriotismus“ in die Vorrangstellung vor dem prozedural gedachten Rechten. Die Freiheit selbst wird eher negativ gedeutet, sie ist ein abstraktes Gut der Liberalen. MacIntyre versteht die Abstraktion der Liberalen als eine Lösung von allen gesellschaftlichen, politischen oder ökonomischen Bindungen, und von allem losgelöst ist der Bürger nicht befähigt, Regeln für ein gemeinschaftliches Miteinander zu finden: „Meiner Gemeinschaft beraubt laufe ich Gefahr, alle wirklichen Maßstäbe des Urteilens zu verlieren.“² Die Freiheit nach

¹ Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In I.Kant: Werke in sechs Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Kap. II, S. 143 ff.

² Alasdair MacIntyre, a.a.O., S. 93.

liberalen Vorstellungen kann mithin nicht das einende Band oder das höchste Gut der Bürger sein. Dagegen ist der geforderte Patriotismus eine gefühlsmäßige Bindung des in einer Gemeinschaft verwurzelten Bürgers und folglich geeignet, allen Verfahrensfragen als Gut vorangestellt zu werden.

Zwar spricht auch der Kommunitarismus vom „ethischen Gut der individuellen Freiheit“ (Michael Walzer) als zum Kern der Gemeinschaftsbindungen nach westlichen Vorstellungen gehörend. Doch gilt, dass die liberale Freiheit, bei der jeder auf seine Weise leben könne und diese Freiheit nur an derjenigen des Anderen ihre Grenze finde, nicht ausreicht für die Bindung an eine Gemeinschaft. Im Gegenteil, eine so verstandene Freiheit stellt sogar eine Gefahr dar: die Freiheit, sich in verschiedene Vereinigungen und Gruppierungen zu begeben, bedeutet auch, diese wieder verlassen zu können, und daraus folgt, dass in einer liberalen Gesellschaft Vereinigungen prinzipiell „immer in ihrem Bestand gefährdet sind.“¹

Walzer will mit seiner Kritik nachweisen, dass die von Rawls beschriebene „Gemeinschaft aller sozialen Gemeinschaften“, die auf der Idee des freiwilligen Zusammenschlusses beruht und lediglich an gemeinsame Vorstellungen über die demokratische Grundstruktur gebunden ist, ebenso instabil ist wie die vielen Gruppierungen, die die Menschen beliebig wechseln. Er will damit zunächst darauf verweisen, dass die Zugehörigkeit zu derjenigen sozialen Gruppe, in die man hineingeboren wird, eine den Menschen prägende Unfreiheit bedeutet, weil sie nicht auf Freiwilligkeit beruht. Des weiteren bedarf es für den Zusammenhang der „dissoziierten Individuen“ und der vielen in ihrem Bestand gefährdeten Vereinigungen des staatlichen Schutzes, ohne dass der Staat dabei die Bedeutung hätte, wichtigster Zusammenschluss zu sein, oder als ein gemeinsames Gut gälte. Walzer plädiert für den nicht-neutralen Staat, zu sehen als ein Zusammenschluss ohne die Möglichkeit der Aufkündigung der Mitgliedschaft, aber als Rahmen für alle übrigen Freiheiten.²

¹ Michael Walzer: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In Axel Honneth, a.a.O. S. 171.

² Die Zugehörigkeit zum demokratischen Gemeinwesen und zu einzelnen sozialen Vereinigungen erörtert Walzer auch in seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/New York 1992 (vgl. S. 12 f., S. 122 ff.). In einem politischen Gemeinwesen gehen Menschen Verpflichtungen ein in verschiedenen Gruppierungen (Berufe, Ämter, Verei-

Wie in der Zusammenfassung der Debatte zwischen Rawls und den Kommunitaristen auf Seiten der Kommunitaristen ausgeführt, bevorzugt Charles Taylor zur Klärung der Diskussion die Begriffe „Atomismus“ und „Holismus“. Taylor beabsichtigt zu zeigen, dass ein Gemeinwesen ohne einen positiven Freiheitsbegriff nicht auskommt. Die neuen Begriffe bezeichnen nicht mehr entweder nur die liberale oder nur die kommunitaristische Seite und trennen sie so voneinander, sie sind vielmehr geeignet, den Blick auf die Bedingungen der Möglichkeit einer „nicht-despotischen“ Gemeinschaft zu lenken. In dieser kann es sowohl „holistische Individualisten“ als auch „atomistische Kollektivist“ geben. Wichtig ist nach Taylor, dass der Begriff der Freiheit in der „nicht-despotischen“ Gemeinschaft, in der die genannten Begriffskombinationen möglich sind, der Freiheitslehre Mills entspricht, die auf Humboldt zurück geht.¹ Diese Freiheit drückt sich aus in der Anerkennung der individuellen Unterschiede und in dem Bewusstsein vom sozialen Eingebettetsein des Einzelnen in der Gemeinschaft als Hintergrund für sein Entscheiden und Handeln.

John Stuart Mill verbindet allerdings Atomismus und Holismus - um die Terminologie Taylors hier fortzusetzen -, indem er das Individuum auf solche Weise stärken will, dass es befähigt wird, die gemeinsamen Angelegenheiten zu vertreten. Das für die Vertretung der gemeinsamen Dinge befähigte Individuum durchschaut das Verhältnis der Gesellschaft zum Einzelnen, es erfährt besondere Bildung bzw. Förderung für seine Aufgabe. Grundlage seines Verständnisses von Freiheit ist die Selbstbestimmung des Einzelnen in all seinen Lebensplänen und die Grenze der je einzelnen Freiheit an der Freiheit des Anderen: „Die einzige Freiheit,

ne, Familie, Nachbarschaften). Die allen Verpflichtungen übergeordnete Aufgabe des Menschen ist aber die des Staatsbürgers, und alle Verpflichtungen zusammen genommen bedeuten demokratische Selbstregierung. Die Sphären mit je eigenen Verpflichtungen und je eigenen Kriterien für dort zu verteilende Güter (z.B. medizinische Versorgung oder Erziehung gemäß den Talenten) sind voneinander abgegrenzt, aber es gibt die alle Sphären verbindende Verpflichtung, das ist die des Staatsbürgers. Diese Verpflichtung stellt Walzer vor als das Ideal der Vollmitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft ohne Möglichkeit auszuscheiden.

¹ Humboldt gehört nach Taylor zu den Wegbereitern des modernen Liberalismus. Er hat die Freiheitslehre Mills beeinflusst. Vgl. Charles Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth, a.a.O., S. 103 ff.

die diesen Namen verdient, ist das Recht, unser Wohlergehen auf unserem eigenen Wege zu verfolgen, solange wir nicht anderen das ihre verkümmern oder ihre darauf gerichteten Bemühungen durchkreuzen.“¹ Um das menschliche Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft unter Verwirklichung dieser Freiheit zu organisieren, entwickelt Mill ein System von Möglichkeiten, sowohl das einzelne menschliche Handeln in Schranken zu weisen als auch das staatliche Einwirken zu begrenzen. Auf einige seiner Gedanken wird noch zurückzukommen sein.

Taylor hält also den reinen Prozeduralismus im Sinne von Rawls und auch den strengen Begriff der negativen Freiheit nicht für ausreichend, denn es geht um Lebensfähigkeit einer Gemeinschaft, und dafür müssten zusätzlich Begriffe wie „Identität“ und „Gemeinschaft“ geklärt werden. „Lebensfähigkeit“ wiederum lenkt den Blick direkt auf die Bedingungen einer freien Gesellschaft, frei aber eben nicht negativ als Abwesenheit von Zwang, sondern als Gegenbegriff zu „despotisch“ verstanden. Unter Rückbesinnung auf das alte republikanische Ideal der Teilnahme an Entscheidungen für das politische Gemeinwesen und am politischen Leben insgesamt formuliert Taylor seine „republikanische These“, um Patriotismus mit Freiheit zu verbinden. Darunter versteht er die freiwillige Identifizierung der Bürger mit ihrem Gemeinwesen in Kombination mit einem „Spektrum von Freiheiten“. In einem nicht-despotischen Gemeinwesen fordert die Regierung die Bürger auf, „selbst für die Dinge zu sorgen, die ein Despotismus für sie besorgen könnte.“²

Anders gewendet hieße das: Ein Individuum hat z.B. in einem Gemeinwesen die Freiheit, auch unvernünftig zu sein (z.B. Suizid zu begehen, Drogen zu nehmen), d.h. sein Handlungsspektrum zu zerstören. Dagegen dürfen in einem Gemeinwesen die Grundlagen des politischen Handelns nicht zerstört werden. Das würde nach Taylor bedeuten, dass eine Gewährleistung der Grundlagen des freiheitlichen politischen Handelns nur dann erfolgen kann, wenn einzelne Menschen sich für die Aufrechterhaltung dieser Freiheit auch einsetzen, d.h. es muss eine Verpflichtung zur Mitarbeit an der Aufrechterhaltung der Freiheit im politi-

¹ John Stuart Mill: Die Freiheit. ⁴ Darmstadt 1973. S. 134.

² Charles Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunismus. In: Axel Honneth, a.a.O. S. 103 ff., Zitat S. 117.

schen Gemeinwesen geben. Und das ist diejenige positive Freiheit, ohne die ein Gemeinwesen nicht auskommt.¹

Auch Mill spricht von einer Verpflichtung zur Mitarbeit an der Ausführung gemeinsamer Interessen. Die Freiheit in einem Gemeinwesen ist für ihn darauf gegründet, dass man sich gegenseitig etwas schuldet. Nur so kann jedem das Seine zukommen - dem Einzelnen wie dem Ganzen. Mill sieht durchaus die Schwierigkeit, die von der Gemeinschaft einzufordernde Verpflichtung mit der individuellen Freiheit in Einklang zu bringen. Sein Ziel ist es, einerseits durch Erziehung Einsicht in das freiwillige Mitwirken an der Gemeinschaft zu fördern, andererseits das staatliche Einwirken zu beschränken, um langfristig eine gesellschaftliche Veränderung herbeizuführen, und zwar eine Gewöhnung daran, gemeinsame Angelegenheiten zu verwalten und das Selbstinteresse zu transzendieren. Das klingt zunächst so, als spräche sich Mill für ein vorgegebenes Gutes aus, d.i. Gemeinwohlorientierung vor Orientierung am individuellen Wohl zu fordern. Doch setzt er trotz einer eingestandenen Unmöglichkeit, die kollektive Mittelmäßigkeit der breiten Masse beseitigen zu können, auf die wenigen „entwickelten“ Menschen, die als Vorbild dienen („das Salz der Erde“), oder auf die mit entwickelbaren Fähigkeiten ausgestatteten Einzelnen, die es zu fördern und zu stärken gilt zum Wohle des Ganzen. Nur so sei es möglich, Freiheit richtig zu würdigen, die - und hier bezieht er sich auf Wilhelm von Humboldt - sich

¹ In einem anderen Zusammenhang hat sich Taylor noch einmal gegen die Aufrechterhaltung eines strengen Begriffs von negativer Freiheit gewendet. Wer nämlich Freiheit als Unabhängigkeit des Individuums von der Einmischung anderer bestimmt, muss Freiheit als solche zu schätzen wissen, denn diese Definition setzt Kenntnis von äußerer Unfreiheit und das Verständnis von damit verbundenen Beschränkungen voraus. Das heißt, niemand kann ohne Erfahrung äußerlicher Unfreiheit in einer Gemeinschaft den strengen negativen Freiheitsbegriff formulieren. Wird darüber hinaus der negative Freiheitsbegriff noch dahin erweitert, dass er die Vorstellung von Selbstverwirklichung enthält und das Individuum die Selbstverwirklichung ohne äußerliche Einschränkung betreiben kann - und streng genommen auch ohne innere Einschränkung, wie z.B. Handeln im Zorn -, wäre das Individuum gleichzeitig für sich selbst letzte Autorität, darüber zu entscheiden, ob es auch tatsächlich seine echten Bedürfnisse verfolgt oder nicht, ob sie seine Zwecke zunichte machen oder nicht. Freiheit hieße in diesem Falle nicht nur, frei zu sein zu tun, was wir wollen, sondern jeder müsste auch wissen, dass das, was er will, nicht seiner Selbstverwirklichung zuwider läuft.

Vgl. Charles Taylor: Der Irrtum der negativen Freiheit. In ders.: Negative Freiheit? Frankfurt/Main 1988, S. 118 ff.

zusammen setzt aus der Freiheit des Handelns und der „Mannigfaltigkeit der Situationen“.¹ Auch seine Ausführungen zur „Tyrannei der Mehrheit“, die er gleich setzt mit der Tyrannei als Regierungsform, sprechen gegen ein vorgeschriebenes Gemeinwohldenken.²

Otfried Höffe, der nicht nur Rawls' *Theorie* kritisch untersucht hat, sondern auch die gesamte daran anschließende Debatte, baut sein eigenes Gegenmodell zum Utilitarismus auf dem Prinzip der Handlungsfreiheit auf. Hinsichtlich der Freiheit *als* Freiheit tauchen auch bei Höffe Schwierigkeiten auf, da er die *Durchsetzung* von Prinzipien mit behandelt. Die Durchsetzung von Prinzipien aber bedeutet eine „Zwangsbefugnis“, die die Freiheit einschränkt. Höffe kritisiert an Rawls, dass er in seinem Kernprogramm die von den Gerechtigkeitsprinzipien ausgehende „Zwangsbefugnis“ nicht berücksichtigt. Geht man aber davon aus, dass in einer freien Vereinbarung - das wäre bei Rawls die Wahl im Urzustand - wirklich etwas vereinbart wird, führt das zu einer Ordnung der Gemeinschaft. Diese Vereinbarung muss aber auch eingehalten werden, d.h. das Beschlossene mit Zwang durchgesetzt werden können. Fühlt sich niemand dadurch gebunden, ist eigentlich auch nichts vereinbart, und es besteht keine Ordnung. Unter Rückgriff auf Aristoteles verpflichtet Höffe den Bürger dazu, bei der Erhaltung des Gemeinwesens mitzuwirken. Der Bürger ist bei der Entwicklung und Einrichtung des Rechts- und Staatswesens sowohl Objekt als auch Subjekt dieses Vorganges. Freiheit ist mithin die Ebene des Treffens von Vereinbarungen, ein Handeln, das auch eingefordert werden kann. Ein solches Handeln ist nicht orientiert an einem vorgegebenen Leitziel, sei dies gegründet auf individuelle oder gemeinschaftliche Interessen.³

Ähnlich behandelt Jürgen Habermas die Freiheit. Er lehnt den reinen Prozeduralismus ab und spricht von der „Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie“ und vermeidet so die Entscheidung darüber, welche von beiden vorrangig ist: „Normativ gesehen, gibt es keinen Rechtsstaat ohne Demokratie. Da andererseits der demokratische Prozess selbst rechtlich institutionalisiert sein muss, erfordert umgekehrt

¹ Vgl. John Stuart Mill, a.a.O., S. 212 ff., 256 ff., 198 ff.. Allgemein wird Mill dem Utilitarismus zugerechnet.

² Vgl. a.a.O., S. 125 f. und S. 200 ff.

³ Otfried Höffe: *Politische Gerechtigkeit*. Frankfurt 1987. Vgl. S. 215 f. und 265 ff.

das Prinzip der Volkssouveränität jene Grundrechte, ohne die es legitimes Recht überhaupt nicht geben kann: in erster Linie das Recht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten, welches seinerseits umfassenden individuellen Rechtsschutz voraussetzt.“¹

Auch Michael Sandel wendet sich in späteren Veröffentlichungen der Freiheit zu im Sinne einer Restitution der republikanischen Überlieferung. Ihm schwebt ein „republikanischer Liberalismus“ vor, verstanden als Selbstregierung mit Bürgertugenden, die die Selbstregierung stützen. Sandel stellt sich die Verwirklichung der Selbstregierung so vor, dass Begriffe aus der Wirtschaft wiederbelebt, jedoch auf Staatsbürgerschaft ausgerichtet werden und dass auf diese Weise ein Verständnis von staatsbürgerlichem Engagement im Bewusstsein der Bürger herangebildet wird. Freiheit bedeutet hier, sich an der Regierung einer politischen Gemeinschaft zu beteiligen und auf diese Weise sein eigenes Schicksal zu steuern.² Sandels Vorstellung gleicht somit in etwa Taylors „republikanischer These“.

Die Freiheit *als* Freiheit hat sich also auch bei den zitierten späteren Formulierungen nicht gezeigt.

Es ist anzunehmen, dass alle, die vor dem Hintergrund einer Demokratie nach westlichem Verständnis Gedanken zu Grundlagen des politischen Handelns äußern, es für selbstverständlich erachten, dass die Möglichkeit für das politische Handeln zumindest aufrechterhalten bleiben muss. Das wäre die Bedingung der Möglichkeit für Handeln, die Taylor dahin formuliert, dass es Menschen geben muss, die sich für die Aufrechterhaltung der Freiheit engagieren. Rawls geht nicht auf dieses Vorstadium ein, sondern beginnt bei der Grundstruktur der Gesellschaft, die in Gesetzen und Institutionen verdinglicht wird. Die Grundstruktur der Gesellschaft ist nach Rawls das Ergebnis eines Entscheidungsverfahrens unter Freien, jedoch muss auch die Möglichkeit für dieses Verfahren mit bedacht sein, wenn die Grundstruktur nicht eine despotische Vorgabe darstellen soll.

¹ Jürgen Habermas: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt 1993. S. 164.

² Michael Sandel: Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend. Wien 1995.

Politische Freiheit

Warum aber wird die Bedingung der Möglichkeit für politisches Handeln in den Vereinigten Staaten so wenig beachtet ? Was ist der Grund dafür, dass in der US-amerikanischen politischen Philosophie und in der politischen Theorie Freiheit *als* Freiheit und somit das jeder Organisation des Zusammenlebens von Menschen Vorausliegende nicht thematisiert wird ?

Im Gegensatz zu allen europäischen Staaten fand bis zum Terroranschlag vom 11. September 2001 das politische Denken noch nie vor dem Hintergrund eines Angriffs auf die Freiheit als solche statt. Die Freiheit stand nie auf dem Spiel, sie war nicht in Frage gestellt, und es bestand kein Anlass, sie als Phänomen wahrzunehmen oder im Rahmen philosophischen Nachdenkens gesondert zu thematisieren.

Schon Alexis de Tocqueville meinte, dass „[d]ie Amerikaner ... keine Nachbarn [haben], folglich weder große Kriege ... noch Eroberungen zu fürchten“ hätten.¹ Mit anderen Worten, Amerika hatte lange Zeit keine Gefahr vom Rest der Welt zu befürchten.

¹ Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*. Beide Teile in einem Band. München 1976, S. 321. Zu der Zeit, als Tocqueville die Demokratie in Amerika untersuchte, gab es nicht einmal ein Konzept für eine Außenpolitik, „mächtige Nachbarn“ gab es nicht. Darüber hinaus hatte sich die Union zu dieser Zeit noch nicht in Angelegenheiten Europas eingemischt, es gab folglich keine „auswärtigen Angelegenheiten“: „Dank ihrer Lage und durch ihren Willen von den Leidenschaften der Alten Welt ferngehalten, braucht sie sich weder vor ihnen zu schützen noch mit ihnen einzulassen.“ (A.a.O., S. 263). Dieser Zustand war angestrebte Politik George Washingtons, bezeugt in einem Brief Washingtons an seine Mitbürger, den Tocqueville zitiert. Darin heißt es verkürzt, dass Amerika anstrebe, die Handelsbeziehungen mit fremden Völkern zu erweitern, es aber als politische Regel gelte, „so wenig politische Bande [zu] knüpfen wie nur möglich“. Damit halte man sich aus Streitigkeiten unter politischen Freunden heraus, habe keine Verpflichtungen aus politischen Bündnissen und bleibe somit frei. (S. 261 f.). Diese Äußerung kritisiert Tocqueville als eine nur innenpolitisch ausreichende politische Haltung, für die Beziehungen zwischen den Völkern reiche sie aber nicht aus.

3. Die Freiheit als Freiheit am Leitfaden von Hannah Arendts Bemühung um Sichtbarmachung des Phänomens Freiheit

Gemeinsamer Ansatzpunkt soll nun genau die Freiheit sein, die den unauffällig vertrauten Urgrund jedweden Nachdenkens über freies politisches Handeln bildet. Diese Freiheit sichtbar zu machen, hat sich Hannah Arendt in besonderer Weise bemüht. Sie argumentiert aufgrund eigenen Betroffenseins in der Verlusterfahrung dieser Freiheit unter einem totalitären Regime und vor dem Hintergrund der von ihr untersuchten Phänomene des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts. Bei der Beschäftigung mit dem geplanten Buch *Einführung in die Politik* (s. Abschn. 6.3 der Einleitung) wird ihr erst klar, wie schwer Freiheit zu definieren ist. Dabei stellt diese Arbeit bereits eine erste Reflexionsstufe dar, in deren Verlauf sie auf weitere Begriffe im Bereich des Politischen stößt, die mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet werden (z.B. die verschiedenen menschlichen Tätigkeiten). In späteren Werken analysiert sie diese phänomenologisch, um zu zeigen, welche in den Gesamtzusammenhang des Politischen gehören. Sie kommt zu dem Schluss, dass man eigentlich erst nach einer solchen Unterscheidungsleistung in die Politik einführen kann. Da diese erste Reflexionsstufe zurück geht auf das Ringen um ein Deutlichmachen von dem, was eigentlich wichtig ist für Freiheit und politisches Handeln, ziehen wir das vorbegriffliche Bemühen zum Verständnis der später thematisierten Phänomene kurz heran.

Auch Hannah Arendt spricht oft davon, dass sich erst in einem durch Rechte garantierten Raum die Menschen frei in die Welt einschalten können. Das zeigt, dass auch sie Recht und Gesetz als Bedingung der Möglichkeit für Freiheit überhaupt ansetzt. Dass Hannah Arendt aber auch noch eine andere Freiheit meint, die dieser garantierten Freiheit vorausgeht und ihr folgt, und dass politische Freiheit etwas ist, das sich nicht in Gesetzen verdinglichen lässt, sondern ständiger Erneuerung bedarf, zeigen bereits sehr frühe Äußerungen.

3.1 Exkurs: Hannah Arendts Einmischung in den Freiheitskampf des jüdischen Volkes

Nach ihrer Flucht 1941 aus Frankreich nach Amerika schreibt Hannah Arendt zwischen 1941 und 1945 Artikel für den „Aufbau“. Das war die in New York erscheinende deutsch-jüdische Exilzeitung, die als Sprachrohr, Sammelbecken, Informationsbörse und Forum aller deutschsprachigen Juden in der freien Welt galt. Hier äußert sich Hannah Arendt zu tagespolitischen Themen und entwickelt ein Gespür für die kleinen, aber wichtigen Unterschiede bei dem, was sich im Vorfeld der Möglichkeiten für eine eigenständige Politik der Juden, für die Juden als Volk und für ihre angestrebte Heimstätte in Palästina abspielt. Darüber hinaus will Hannah Arendt frei über politische Angelegenheiten und die politische Welt diskutieren, was sie in einer neu gegründeten „Jungjüdischen Gruppe“ versucht. Sie verfolgt und kommentiert die Auseinandersetzung mit den Plänen und Vorstellungen, in Palästina einen Raum für die Juden zu begründen und insbesondere die Auseinandersetzungen um die von der amerikanisch-zionistischen Bewegung 1941 geforderte jüdische Armee, um unter jüdischer Flagge den Kampf gegen Hitler aufzunehmen.¹

Hinter dem Gedanken einer jüdischen Armee steht die Idee, dass eine Armee immer die eines Volkes ist. In den Ländern, in denen der Nationalsozialismus gegen die Juden vorging, waren die Juden Deutsche, Franzosen, Holländer etc.. Angegriffen wurden sie aber nicht wegen ihrer Nationalität, sondern wegen ihrer Zugehörigkeit zum Judentum. Hannah Arendt greift in ihren Kommentaren nun ein Handlungsmotiv aus der Zeit des deutlicher werdenden Antisemitismus in Deutschland nach 1933 auf, sich stets „als das [zu] wehren, als das man angegriffen wird.“² . Gäbe es aber eine jüdische Armee, die ja immer nur die Armee eines Volkes sein kann, könnten sich die Juden *als* Juden wehren. Der

¹ Hintergrund für die Forderung nach einer jüdischen Armee ist die sogenannte Balfour-Declaration, ein Brief des britischen Außenministers Lord Balfour v. 2. Nov. 1917 an den Präsidenten der British Zionist Federation, wo das Wohlwollen der britischen Regierung für die „Errichtung einer nationale[n] Heimstätte des jüdischen Volkes“ bekundet wird. 1939 wird auf Druck der arabischen Bevölkerung und der Nachbarländer davon Abstand genommen und die Balfour-Declaration durch das „Weißbuch“ ersetzt, das die neue Politik der Briten für das Mandatsgebiet regelt.

² S. Interview mit Günter Gaus aus dem Jahre 1964, in: Günter Gaus: Zur Person, Portraits in Frage und Antwort. München 1965. S. 20.

Kampf einer jüdischen Armee entspräche darüber hinaus einem weiteren elementaren Grund zu handeln: die politische Freiheit. Der Kampf wäre ein Kampf um Freiheit, um Lebensrecht, als Basis für eine eigene Politik.

Das auf Gründung von Freiheit gerichtete Handeln hat nach Hannah Arendt den Charakter des Neubeginns von etwas und stellt eine Möglichkeit der Teilhabe dar für jeden Zugehörigen zum jüdischen Volk. So ist sie enttäuscht, als 1942 die Jewish Agency die jüdische Armee von der Tagesordnung streicht und beschließt, den Biltmore-Beschlüssen zu folgen.¹ Der dort gefasste Beschluss, vordringlich nur noch die Gründung eines eigenen Staates zu verfolgen, sieht auf den ersten Blick so aus, als handle es sich um ein Gründungsgeschehen zur Verwirklichung von Freiheit und damit um einen Neuanfang wie bei dem der Gründungsväter in Amerika. Hannah Arendt aber sieht auf das Gründungsmotiv, und der „rein jüdische“ Staat sollte gegründet werden unter Berufung auf religiöse Autorität, wobei das Land als Eigentum des erwählten Volkes gilt.² Die Gründung eines Gemeinwesens unter Berufung auf Gott oder Natur ist nach Hannah Arendt nicht Gründung eines freien Gemeinwesens. Die Autorität eines freien Gemeinwesens sind die Gesetze, auf die man sich in freier Entscheidung geeinigt hat. Denn es ist „keineswegs dasselbe, ob man eine übergeordnete Autorität anerkennt, der man Gehorsam schuldet, oder ob die Glieder eines Machtverbands sich auf etwas geeinigt haben und nun einmütig handeln, wobei die Gliederung in Befehlende und Gehorchende rein technischer Natur ist, oder ob schließlich jemand ‚gehört‘ und die Brieftasche zieht, weil ihm einer die Pistole auf die Brust gesetzt hat.“³

Nach Hannah Arendts Verständnis wohnt der „Autorität“ das Prinzip des Gründungsaktes und das Anfangen von etwas Neuem inne und bezieht sich im Wortsinne (*augere* / vermehren) auf die Entwicklung und Mehrung der Kräfte zur Aufrechterhaltung des Geltungsanspruchs dieser Art des Handelns.

¹ Benannt nach der Sitzung des Zionistischen Weltverbandes im Hotel Biltmore (New York). Die dort gefassten Beschlüsse sahen nur die Gründung eines Gemeinwesens in Palästina vor und nicht mehr die Gegenwehr der Juden.

² Analog hierzu ist auch z.B. die Gründung Pakistans 1947 zu sehen als ein rein islamischer Staat.

³ Hannah Arendt: *Über die Revolution (Revolution)*,⁴ München 2000. S. 232.

Politische Freiheit

Mit der Aufgabe der Idee des Kampfes einer jüdischen Armee wie auch mit der Forderung nach Einstimmigkeit in allen Äußerungen der Juden, verschwinden für Hannah Arendt genuine Elemente des Politischen, auf die später noch einmal eingegangen wird. Erst als 1944 politisches Handeln in Form von Widerstand aufblitzt, sieht sie noch einmal Handlungsmöglichkeiten auch für ein unterdrücktes Volk. Die Opferrolle ist kein freies Handeln, sondern ein Sich-Schicken in Verhaftung und Deportation, ein Sich-Fügen in Vorgegebenes. Im Widerstand aber ist Freiheit sichtbar, man wählt sein Handeln selbst, man entscheidet sich unter verschiedenen Aktionsmöglichkeiten selbst für eine bestimmte Handlung und schaltet sich somit ein in ein sonst anders verlaufendes Geschehen.¹

Hannah Arendt hat bereits in der Zeit, in der sie sich in den Freiheitskampf des jüdischen Volkes praktisch-politisch eingemischt hat, ihre wichtigsten Grundgedanken zum politischen Handeln gefunden. Wenn sie dann in den Notizen zu dem oben erwähnten geplanten Buch auf die Frage, ob Politik überhaupt noch einen Sinn hat, sagt, „Freiheit ist Anfangen-Können“ oder „der Sinn von Politik ist Freiheit“², wird der miterlebte Kampf um Freiheit und freies politisches Handeln resümiert. Die hier zitierten Aussagen Hannah Arendts sind kein neuer Begriff von politischer Freiheit; sie verweisen auf die Phänomene, die politisches Handeln konstituieren und somit auf den Bereich der gelebten Wirklichkeit, in der Geschehnisse aufzusuchen sind, die Freiheit erfahrbar werden lassen.

3.2 Freiheit als sich durchhaltendes Sinn-Geschehen

Nach Hannah Arendts Kommentaren zum miterlebten Kampf der Juden um politische Freiheit und nach ihren Notizen zu der Frage nach dem Sinn von Politik ergeben sich immer noch Schwierigkeiten, Freiheit *als* Freiheit dingfest zu machen. Sie scheint sich einer festlegenden Definition immer wieder zu entziehen. Zum einen ist der Grund dafür in den schon bisher aufgeführten Bedeutungsgehalten von Freiheit selbst zu

¹ Die für den „Aufbau“ geschriebenen Beiträge, auf die hier Bezug genommen wird, sind zusammengefasst in: Hannah Arendt: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*. Hrsg. v. Marie Luise Knott. München 2000.

² Was ist Politik? S. 34, S. 28.

sehen, zum andern ist Freiheit im politischen Denken an den Begriff und die Aufgabe von Politik gebunden, und beides unterliegt ständigen Umbestimmungen, die für bestimmte Absichten vorgenommen werden. Die bei Rawls im Hintergrund seiner „politischen Gerechtigkeit“ mitschwingende Voraussetzung von Freiheit auch für das Verfahren zur Ermittlung der Grundstruktur der Gesellschaft wäre für Hannah Arendt nicht ausreichend gewesen, gehört aber dazu. Rawls' Bemühungen um Verfahrensgerechtigkeit und um die Grundstruktur der Gesellschaft sind bei Hannah Arendt analog in einer wechselweise zu beschränkenden Freiheit zu finden: Einschränkung der Machtbefugnisse der Regierung im Namen der Freiheit, was wiederum das freie politische Handeln der Bürger ermöglicht. Die konstitutionelle Regierung ermöglicht in gewisser Weise auch erst politisches Handeln, aber eben nur im Ansichhalten eigener zu weit reichender Handlungsmacht.¹

Das alte Ideal von Frei-Sein und Teilhabe an der Regierung sieht Hannah Arendt nur in der Amerikanischen und Französischen Revolution des 18. Jahrhunderts und in Ungarn 1956. Man könnte in diesem Sinne auch die Ereignisse des Mauerfalls 1989 hinzufügen. Dieses Ideal ist immer nur vorübergehend direkt sichtbar, wird aber bei theoretischen Überlegungen zum direktdemokratischen Handeln oft herangezogen. Nur in den besonderen Fällen von Revolutions- und Krisenzeiten, in denen sich das Ideal Freiheit als ein Verwirklichtes zeigt, ist Freiheit auch einmal „Zweck“ und nicht nur „Sinn“ des Handelns. Und in diesen Situationen wird auch das republikanische Ideal verwirklicht, in dem Frei-Sein und Teilhabe am Politischen zusammen fallen. Insofern nimmt die Amerikanische Revolution eine Sonderstellung ein, weil nur dort durch verfassungsmäßige Festschreibung der Freiheit diese als realisiertes Handlungsmotiv der Revolution sichtbar wird.² Gerät die auf diese Weise zu realisierende Freiheit in den Hintergrund und werden statt des-

¹ Den Aspekt, dass es Hannah Arendt neben der Wiedergewinnung eines genuin politischen Begriffs des Handelns auch um die institutionelle Ebene geht, hebt Brigitte Gess besonders hervor, um so auf eine gewisse Unterbewertung dieser Seite in der Arendt-Interpretation aufmerksam zu machen.

Vgl. Brigitte Gess: Politisches Handeln: Hannah Arendt. In: Hans J. Lietzmann (Hg.): Moderne Politik. Politikverständnisse im 20. Jahrhundert. Opladen 2001. S. 207 ff., sowie Hannah Arendt selbst in: Revolution. S.162, 184, 206.

² Vgl. Revolution. S. 326.

sen soziale Veränderungen - z.B. die Beseitigung der Armut - Handlungsmotiv, entspricht das nicht dem eigentlichen Revolutionsgedanken.¹

Auch mit der Gegenüberstellung von negativen und positiven Bedeutungen von Freiheit versucht Hannah Arendt, den Begriff der Freiheit zu erhellen. So ist Freiheit im griechischen Sinn negativ das nicht-Beherrscht-Werden und das nicht-Herrschen und in positiver Bedeutung „ein von vielen zu erstellender Raum“,² letztere Bedeutung sowohl bezogen auf die Antike als auch auf die Gegenwart.

Das Gegenteil von Freiheit, die Unfreiheit, ist sowohl äußerlich als auch innerlich erfahrbar: von außen durch Terror oder Zwang, wobei Hannah Arendt unter „Zwang“ auch die Abhängigkeit von Einrichtungen zum Zwecke des Überlebens, also die Abhängigkeit von Notwendigem, versteht. Unfreiheit herrscht innerlich, wenn alles Handeln der Verfolgung einer Ideologie untergeordnet ist. Für unsere Zwecke wäre hinsichtlich der inneren Unfreiheit zu fragen, ob nicht eine zu starke Betonung des in einem Gemeinwesen vorgegebenen Gemeinwohlbegriffs im Sinne des Kommunitarismus bereits unter den Ideologieverdacht fällt.

Näher an die gesuchte Freiheit als gemeinsamer Ausgangspunkt bringt uns die Frage nach dem Ort der Freiheit, die auch Hannah Arendts Aussage „der Sinn von Politik ist Freiheit“ weiter klärt. Freiheit lässt sich weder im handelnden Menschen noch in der zwischen den Menschen entstehenden Welt lokalisieren. Die politische Freiheit ist somit keine innere Freiheit. „Sie hängt daran, ob eine freie Nation den Raum gewährt, in welchem das Handeln *sich auswirken und sichtbar werden kann*“ (Herv. v. Vfn.).³ Das bedeutet, Freiheit wird nicht primär im Wollen oder Denken, sondern im Handeln erfahren, und dafür bedarf es eines besonderen Raumes, der nicht notwendigerweise an einen festen äußeren Ort gebunden ist und auf den noch eingegangen werden wird. Freiheit *als* Freiheit zeigt sich als ein Prozessgeschehen, das im Vollzug des Handelns verborgen liegt.⁴ Die Bezeichnung „Prozessgeschehen“ von

¹ A.a.O., S. 73 ff.

² Was ist Politik? S. 39.

³ Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: Neue Rundschau Jg. 69, 1958, Heft 4. S. 670-694.

⁴ Zur Interpretation des Arendtschen Verständnisses von Freiheit vgl. auch Frank Hermeu: Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft. Lüneburg 1999, S. 149 ff.

Freiheit ist mit Bedacht gewählt. „Prozess“ allein lässt eher an einen absehbaren, linearen Verlauf von etwas denken. Das hinzu genommene „Geschehen“ gibt Raum für Unabsehbares und wird dem Ereignis-Charakter des politischen Handelns gerecht.

Der Anstoß zu diesem Prozessgeschehen ereignete sich nach Hannah Arendt in einem der „wenigen Glücksfälle der Geschichte“ (s. Abschn. 6.4 der Einleitung), und zwar in der Entstehung der antiken Polis in Griechenland. Das Zusammenleben in der Polis zeichnet das Freisein aus, verstanden als ein Freisein *von* den Notwendigkeiten des täglichen Broterwerbs und demnach ein Freisein *für* die gemeinsamen Dinge in der Polis.

Der Bereich des Notwendigen ist der Privatbereich des Haushalts, des Oikos. In ihm lebt nicht nur die antike Großfamilie mit ihren drei Generationen - Großeltern, Eltern und Kinder -, sondern auch Sklaven und Gesinde. Der Oikos ist der Ort der Verborgenheit, an den wir uns von der Außenwelt zurückziehen. Dort spielt sich dasjenige Leben ab, das vor dem Licht der Öffentlichkeit geschützt wird, der Ort von Geburt, Tod und Krankheit, mithin der Ort der Lebenserhaltung, der täglich wiederkehrenden Bedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Körper- und Krankenpflege.¹

Die Verrichtung der Tätigkeiten zur Lebenserhaltung haben den Charakter des auf vorgegebene Zwecke gerichteten Handelns, die mit entsprechenden Mitteln verwirklicht werden. Die Mittel sind einerseits Verhaltensmöglichkeiten des Menschen oder zweckdienliche Gegenstände oder Instrumente. Diese Art der Tätigkeiten heißt z.B. bei Habermas „instrumentelles Handeln“.² Das Handeln kommt immer dann zu einem Ende, wenn ein Zweck erfüllt ist. Die Zwecke müssen zwar im Bereich der Überlebensnotwendigkeit immer wieder erfüllt werden, aber sie haben nicht den Charakter eines sich dauerhaft Durchhaltenden.

Der Zweck zeigt sich erst, wenn die Tätigkeit beendet wird, die ihn erfüllt. Anders verhält es sich mit dem Sinn. Im Unterschied zum Zweck ist Sinn beständig, er hält sich durch und verliert nichts von seinem Wesen, wenn er sich erfüllt. Sinnerfüllung ist ein Offenbarwerden im Tun.

¹ Vgl. V.A., S. 35.

² Vgl. Klaus Held: Eigentliche Existenz und politische Welt. In: Held/Jenningsfeld (Hg.): Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke. Würzburg 1993. S. 400.

Politische Freiheit

Sinn wird eher *als* Sinn erkannt, wenn er im Tun ausbleibt (Näheres hierzu Kap. II.7). So kann eine Tätigkeit auch auf Zwecke gerichtet sein, die sich nach dem Erreichen der Zwecke zeigen, aber das Tun selbst behält seinen Sinn.¹

Wenn nun der Sinn der Politik Freiheit ist, heißt das, dass Freiheit kein Zweck sein kann, der wie ein Gegenstand herzustellen ist und dann greifbar und sichtbar wird. Freiheit ist in diesem Sinne das sich Durchhaltende und in der Regel meist unthematisch Vertraute, das alles Sprechen über ein freies Gemeinwesen oder politische Handlungsmöglichkeiten leitet. Wenn nämlich Freiheit der Zweck des politischen Handelns wäre, dann würde es beendet sein, wenn die Freiheit als Zweck erfüllt wäre, genau wie ein hergestellter Gegenstand. Freiheit kann somit nicht gleichzeitig Zweck und Sinn von Politik sein.² Am deutlichsten macht sich so verstandene Freiheit bemerkbar, wenn sie ausbleibt oder wenn sie sich versagt. So wird sie in einem totalitären Regime oder im Falle des Terrors als Ausbleibende bemerkt. Man sieht, dass ein freies Tun nicht möglich ist.

Wie kann sie aber, positiv gewendet, im Tun erkannt werden? Die freie Meinungsäußerung z.B. verweist auf „die Anwesenheit Anderer und das Konfrontiert-Werden mit ihren Meinungen“³, die Freiheit des Miteinander-Redens ist gleichfalls angewiesen auf ein Miteinander. Freiheit ist nur im Verkehr mit Anderen erfahrbar, mit Angelegenheiten und Ereignissen dieser gemeinsamen Welt, die mit dem Unberechenbaren einer jeden Situation zusammen fallen. Um dies in die politische

¹ Vgl. hierzu V.A., S. 183 ff.: Hier erläutert Hannah Arendt das Durchhalten von Sinn einmal mit Hinweis auf Kants Formulierung, den Menschen niemals als Mittel zum Zweck zu sehen, sondern als einen Zweck an sich; zum andern im Unterschied zur Tätigkeit des Herstellens, in dem die Zweck-Mittel-Relation herrscht.

Vgl. weiter: Was ist Politik? Fragment 3 d, Der Sinn von Politik, S. 123 ff.: Hier trifft Hannah Arendt neben der Sinn-Zweck-Unterscheidung im hier dargelegten Sinne noch weitere Unterscheidungen, z.B. zwischen Ziel und Prinzip. Ziel ist dasjenige, an dem wir uns orientieren, das Maßstäbe erstellt; das Handlungsprinzip wiederum ist das Motiv zu handeln. Ein Prinzip ist eine Grundüberzeugung, auf die sich Handelnde einigen oder die ein Einzelner als Überzeugung wählt. Die Begriffstrennungen dienen dazu, auf das Besondere des sich Durchhaltenden zu weisen, wie es die Freiheit als Sinn von Politik darstellt.

² Vgl. hierzu Was ist Politik? S. 203.

³ Was ist Politik? S. 51.

Prozessgeschehen

Dimension zu heben, müssen sich Miteinander-Reden und Meinungsäußerungen gerade im politischen Leben zeigen, und zwar auf eine andere Weise, als dies im alltäglichen Gespräch, in Vereinen, im Berufsleben geschieht. Die Freiheit, die die Freiheit des Miteinander-Umgehens der begrenzten Handlungsräume transzendiert, wird sichtbar, wenn politische Entscheidungen durch freies politisches Handeln beeinflussbar werden, wenn das Sprechen und Handeln der am politischen Leben Teilnehmenden für die Regierenden etwas bedeutet. Und politische Entscheidungen beziehen sich auf Angelegenheiten, die alle in einem Gemeinwesen Lebenden betreffen, jenseits der genannten Begrenzungen. Das alles kommt zum Ausdruck, wenn Hannah Arendt zusammenfasst: „Der Satz: Der Sinn von Politik ist Freiheit, aber meint etwas ganz anderes, nämlich dass die Freiheit beziehungsweise das Frei-Sein im Politischen und seinen Tätigkeiten beschlossen liegt.“¹

4. Zusammenfassung: Freiheit als ein Prozessgeschehen, Gemeinsamkeiten der Autoren

Um die phänomenologische Erörterung von Freiheit einzuleiten, wurde zunächst das jeweilige Verständnis von Freiheit, wie es von den sich hier zu Wort meldenden Autoren eingebracht wurde, zusammengetragen. Daraus ergibt sich, dass jeder eine anders bestimmte Freiheit meint. Die Vielfalt der mitzuhörenden Bedeutungen verwirrt eher, denn jede Bedeutung kommt wiederum aus einem bestimmten Kontext, wo je eigenes Bedeutungshaftes wirkt. Diese Bedeutungen müssen erst aufgesucht werden, um den jeweiligen Freiheitsbegriff zu verstehen. Für jeden ist Freiheit wichtig, aber nicht für jeden ausdrücklich gemacht als Ausgangspunkt für theoretische Erörterungen. Dass die Freiheit als Ausgangspunkt bei allen mit zu hören ist, zeigt die Tatsache, dass alle vor dem Hintergrund des westlichen Demokratieverständnisses argumentieren. Aus diesem Grund wurde bei einer genaueren Analyse dieses für alle wesentlichen und unverzichtbaren Begriffs verweilt.

¹ Was ist Politik ? S. 203.

Politische Freiheit

Insgesamt gesehen erweist sich die Freiheit zwar als eine Art Bedingung der Möglichkeit für jedes politische Handeln oder jegliches Reden über Politik, nur kann sie nicht einfach auf einen Begriff gebracht werden. Alle Definitionen scheinen die Bedeutung von Freiheit nicht eindeutig zu klären, sie zeigen eher, dass sich Freiheit in einer Worterklärung nicht zeigt.

Indem wir mitvollziehen, wie sich Hannah Arendt in den Freiheitskampf des jüdischen Volkes im „Aufbau“ praktisch-politisch einmischt, vollziehen wir einen Wechsel der Perspektive. Hier wird keine neue Bestimmung von Freiheit gesucht. Mit Blick auf die politischen Umstände des Freiheitskampfes des jüdischen Volkes *begegnet* „unbestimmte“ Freiheit in der Bedeutung, wie sie bei jeglicher Rede von Demokratie als vertrauter Hintergrund mitzuhören ist. Dieser verborgene Hintergrund wird nun thematisiert, indem das Wie des Begegnens von Freiheit analysiert und beschrieben wird.

Erfahrbare Freiheit weist auf die Akteure, die handelnden Menschen, und die Entfaltungsmöglichkeit für Handeln. Indem Menschen handeln, entsteht der „von Vielen zu erstellende Raum“, der aber kein Ort im dinglichen Sinne ist. Freiheit kann nur im Vollzug des Handelns begegnen, sie ist nicht herstellbar, mit Ausnahme in Revolutions- und Krisenzeiten, in denen sie als zu verwirklichender Zweck im Ideal der direkten Teilhabe am politischen Geschehen gesetzt wird. In allem sonstigen Handeln hat sie den Charakter des Sinns, der sich durchhält, auch wenn eine Handlung zum Abschluss gelangt. Das verweist darauf, dass das Geschehen von Freiheit ständig wiederholt und so *als* Freiheit bestätigt werden muss.

Das „immer-wieder-neu“ lässt nach den Fähigkeiten der Handelnden fragen, denn das politische Freisein zeigt sich nicht als eine angeborene menschliche Eigenschaft, sondern als Möglichkeit, die es zu realisieren gilt. Und etwas zu Realisierendes kann unterschiedlich gelingen. Das wiederum nötigt, das politische Tätigsein zu betrachten und die Prüfkriterien für Gelingen oder Misslingen sowie die Maßstäbe der Handelnden auszumachen.

So erweist sich Freiheit als eine Form kommunikativer Bezogenheit in Situationen, die eine Entscheidung für ein den gerade vorherrschenden Umständen entsprechendes Handeln fordern. Dieses „Bezugsgeflecht“

Prozessgeschehen

verweist auf das Besondere der politischen Welt, denn auf den ersten Blick scheint ein solches Geflecht für jede menschliche Gemeinschaft denkbar. Die Besonderheit der politischen Welt wird im folgenden Kapitel thematisiert.

Die bis hier vorgenommene Erörterung eröffnet nun die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten aller Autoren in den Blick zu nehmen. So sind alle Überlegungen zu Gemeinwohlausrichtung oder Verfahrensgerechtigkeit gegründet auf ein gemeinsames westliches Demokratieverständnis. Das zeigt sich an den verschiedenen Zielsetzungen, die z.B. mit Aufrechterhaltung der Möglichkeit von Politik in einem noch auszufaltenden weiten Sinne gekennzeichnet werden, die verborgen sind in Begriffen wie „Politikverdrossenheit“, „freiwillige Mitarbeit an der Aufrechterhaltung der Freiheit“ (Taylor), Heranbildung eines Verständnisses für „staatsbürgerliches Engagement“ (Sandel) oder die in der Entwicklung von Grundsätzen liegen, mit denen eine auf Gerechtigkeit und Stabilität ausgerichtete Grundlage für eine demokratische Gesellschaft geschaffen werden kann (Rawls).

Es geht somit um das politische Gemeinwesen im Sinne der *res publica*. Alle Autoren meinen mehr bzw. anderes als nur den gesetzlichen Rahmen für menschliche Selbstentfaltung, mehr als allein die Staats- und Rechtsebene; der Begriff „westliches Demokratieverständnis“ weist insoweit in verschiedene Richtungen: einerseits auf die Bedingungen der Möglichkeit für eine konstitutionelle Demokratie, andererseits auf das politische Handeln zur Verwirklichung oder Umsetzung von Demokratie.

Das politische Handeln bewegt sich folglich in unterschiedlichen Regionen von Freiheit: Die gesicherte Freiheit, d.h. die Freiheitsrechte, die Verfassungs- und Rechtsebene, ist diejenige Region der Freiheit, von der andere Regionen von Freiheit ihren Ausgang nehmen können: diejenige zur Verwirklichung oder Umsetzung von Demokratie oder diejenige Region, in der die allgemeinen Menschenrechte, die Rechtsstaatlichkeit zur Grundlage haben, weiter entwickelt und umgesetzt werden. Diese gesicherte Freiheit schafft die „Inseln des Voraussehbaren“ in einem sonst vorherrschenden „Meer der Ungewissheit“.¹

¹ V.A., S. 313.

Politische Freiheit

Die weiter oben beschriebenen Situationen, in denen Freiheit als sie selbst erscheint, heben die Region der gesicherten Freiheit nicht auf, sondern verdeutlichen nur den Unterschied zu anderen Regionen. In der Region von Gesetzen, Verfassung und Verträgen sind die Umstände der kommunikativen Bezogenheit anders, hier wird die „Freiheit als positiver Modus des Handelns“¹ ermöglicht.

Die Region der gesicherten Freiheit, in der die Ermöglichung von politischem Handeln verankert ist, verweist auf die zuvorliegende Region von Freiheit. Hier findet das Handeln, Beraten und Entscheiden statt, das versucht, die Ungewissheiten voraussehbarer zu machen. Das wäre sowohl die Region, die Vertragstheoretiker mit Naturzustand oder Urzustand benennen, aber auch die Region des Handelns zur Gründung von Freiheit, wo Freiheit als zu verwirklichender Zweck gesetzt ist. Die zuvorliegende Region der Freiheit befindet sich nicht zwangsläufig zeitlich vor der Verfassungsgebung. Gerade im Handeln zur Gründung von Freiheit oder zur Veränderung von Gemeinschaftsstrukturen geschieht das Handeln im Rahmen von bestehenden Verfassungen und Gesetzen, die in diesen Fällen aber einer Neugründung bzw. Veränderung bedürfen. (Weitere Einzelheiten hierzu Kap. III.6)

Der Ort, an dem das ermöglichte politische Handeln umgesetzt und verwirklicht wird, ist eine weitere Region von Freiheit, die zwar der Region der gesicherten Freiheit folgt, aber auch in diese Region eingreifen kann, wie oben ausgeführt. Das wäre ein Handeln im Sinne Rawls', das auf die Grundstruktur der Gesellschaft gerichtet ist. Die vorausweisende Region der Freiheit für gegenwärtiges und zukünftiges Handeln enthält den Spielraum des alltäglichen politischen Handelns mit den Situationen und Ereignissen, in denen sich Freiheit zeigen kann, sofern die Erfahrbarkeit bewusst ist und nicht hinter negativen und positiven Begriffen von Freiheit verschwindet. Rawls selbst öffnet sich der Möglichkeit der Unterscheidung der hier aufgeführten Freiheitsregionen. Das wird besonders deutlich bei seiner Erörterung des „Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ in späteren Jahren.² Ebenso ist das gesamte Entscheidungsverfahren im Urzustand in seinem Sinne ein Handeln im

¹ V.A., S. 312.

² John Rawls: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs. In: Zur Idee des politischen Liberalismus. Hrsg. von Wilfried Hinsch. Frankfurt/Main 1997, S. 116 ff.

vor-politischen Raum, die Grundstruktur der Gesellschaft stellt den Bereich der gesicherten Freiheit dar, und die gesicherte Freiheitsregion verweist auf die Ermöglichung und damit auf die Erfahrbarkeit von politischem Handeln in Bestätigung der bewusst gesetzten Sicherung. Indem der späte Rawls von „öffentlichem Vernunftgebrauch“ spricht und diesen auf „Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ richtet, kommt er der hier ausgefalteten Beschreibung von „politisch“ und „öffentlich“ sehr nahe (s. Kap. II. 2 und 6). Auf diese Weise beziehen wir Rawls ein in die Beweglichkeit zwischen den Regionen von Freiheit, so dass es möglich wird, seine Entscheidungsverfahren als politisches Handeln durchsichtig zu machen.

Es ist festzuhalten, dass alle hier genannten Regionen von Freiheit Ursprung menschlichen Handelns sind, d.h. auch die Region der gesicherten Freiheit oder die Grundstruktur der Gesellschaft ist nicht unumstößlich und unantastbar. Gerade sicher Scheinendes bedarf der Sorge um die Welt, die es eröffnet. Es ist wichtig für die vorliegende Untersuchung, das Selbstverständliche im Begriff der Freiheit zu befragen und in die Bewegung von Ereignissen und Situationen zu stellen, so dass die in Begriffen verborgene oder festgelegte Freiheit sich zeigen kann.

Das erste Aufscheinen der Möglichkeit verschiedener Regionen von Freiheit fällt zusammen mit dem ursprünglichen Politischwerden in der Antike. Erst die Entscheidung, alle auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhenden Zusammenschlüsse aufzulösen, bereitete das Feld für eine andere Art von Freiheit, die die Menschen als eine freiwillige und gemeinsame beschlossen.¹ D.h., hier wurde bewusst eine setzende Handlung vollzogen. Den verwandtschaftlichen Zusammenschlüssen, die auf natürlicher Bindung beruhen, wurden die freiwilligen Zusammenschlüsse entgegen gesetzt. Die Bindung in den freiwilligen Zusammenschlüssen war die bewusste Setzung der Freiheit als eine gemeinsame, gerichtet auf gemeinsames Handeln für die Gemeinschaft und deren Mitglieder jenseits der Familienverbände. Hier entsteht die ursprüngliche Unterscheidung von dem, was jemandem „zu eigen“ ist (Familie), und demjenigen, das „allen gemeinsam“ ist. (Vgl. auch Kap. II.2)

So wird die politische Freiheit in ihrer aufscheinenden Beweglichkeit - erstmals sichtbar geworden in der vorerwähnten ursprünglichen

¹ Vgl. V.A., S. 35.

Politische Freiheit

Unterscheidung und immer wieder sichtbar und erfahrbar in gegenwärtigen Ereignissen - zum gemeinsamen Ausgang für die Untersuchung der aus ihr folgenden Verweisungen.

Die Gemeinwohlbegriffe der Kommunitaristen und die nachdrücklichen Aufforderungen, sich dem Gemeinwesen aktiv zuzuwenden, verbergen Tätigkeiten, durch die politische Freiheit erfahrbar wird. John Rawls entwickelt an verschiedenen Stellen seiner Theorie ein Freiheit-aufzeigendes Handeln, wie es mit Hannah Arendt zum Phänomen und damit sichtbar gemacht werden soll. Mit dem Kapitel zur politischen Freiheit werden Rawls' spätere Ausführungen, wie sie im *Politischen Liberalismus* enthalten sind, nicht abgelehnt. Vielmehr wenden wir uns der Überzeugungskraft der in der ursprünglichen *Theorie* enthaltenen Vielfalt zu, indem wir das politische Handeln dort aufsuchen.

Es wird jetzt auch deutlich, dass es erforderlich ist zu zeigen, wie Freiheit als eine gemeinsame Freiheit die *conditio sine qua non* der Theorien darstellt und im Hintergrund wirkt. Diese Gemeinsamkeit konnte thematisiert werden, indem wir Hannah Arendts frühe Erfahrungen der vielfältigen Gefährdungen der politischen Freiheit nachvollzogen. Freiheit zeigt sich zwar einerseits als eine Art Bedingung der Möglichkeit für politisches Handeln, sie lässt sich aber andererseits nicht auf einen Begriff bringen. Im Gegenteil, wenn Freiheit näher als negative oder positive bestimmt wird, entzieht sie sich in dem, was sie ist. Am Leitfaden des Bemühens Hannah Arendts, politisches Handeln in Freiheit zu verdeutlichen, sehen wir, dass Freiheit kein Phänomen ist, das es nur zu entdecken gilt. Freiheit erscheint, indem Menschen miteinander sprechen, beraten und entscheiden und so den Ablauf eines bestimmten Ereignisses beeinflussen, das sich ohne ihr Mitwirken absehbar anders entwickelt hätte. Und damit gerät Freiheit sofort wieder in den Hintergrund, wenn vom Sprechen, Beraten und Entscheiden die Rede ist.

Da nun in einem Gemeinwesen Freiheit die Ermöglichung von Handeln und Entscheiden ist, nötigt sie dazu, die sie als sie selbst zeigenden Tätigkeiten und Phänomene aufzusuchen. Freiheit wird so zu einem Prozessgeschehen, in welchem sie als Selbstentdeckung immer wieder neu aufscheint, und zwar nicht leer, sondern als eine Form von Bezogenheit, die durch Situationen und Umstände der jeweiligen Freiheitsregion gekennzeichnet ist.

Prozessgeschehen

Eingangs begegnete in politischen Umständen „unbestimmte“ Freiheit. Sie erweist sich nun als ein Geflecht von Verweisungen, das Zusammenhänge sichtbar macht, sofern wir den Verweisungen folgen. Freiheit ist nicht mehr eine einmal abgehandelte Bestimmung, nicht mehr das wie selbstverständlich im Hintergrund Vertraute. Sie ist nicht mehr ein Begriff, der mal negativ oder mal positiv definiert oder je nach Zielsetzung einer Theorie mit Inhalt gefüllt wird. Sie ist beweglich und *als* diese Bewegung ein sich durchhaltender Sinn, der bei der Betrachtung weiterer Phänomene immer wieder durchscheint.

Die vorstehende phänomenologische Darstellung von Freiheit zeigt, dass sie die Ausführungen der Autoren der Debatte zwischen John Rawls und den Kommunitaristen sinnvoll ergänzt. Das Phänomen der politischen Freiheit hat aufschließenden Charakter und eröffnet das Gespräch neu.

Der nun einzuschlagende Weg ergibt sich aus den bereits zitierten Aussagen Hannah Arendts, „politische Freiheit liegt in ihren Tätigkeiten beschlossen“ und „der Ort der Politik ist Freiheit“. Das bedeutet, der Prozess des Tätigseins mit all seinen Erscheinungsweisen *ist* die Erfahrbarkeit von politischer Freiheit selbst. Die weiter zu untersuchenden Phänomene werden die in ihnen und aus ihnen zur Sprache kommenden Bezüge entwickeln und so den Gang der Verweisungen bestimmen.

