

FREIHEIT UND POLITIK

HANNAH ARENDT

1959

Freiheit ist nur in den Beziehungen zwischen Menschen zu erfahren, so Hannah Arendt, also im Bereich des Politischen und des Handelns. In diesem Beitrag setzt sie sich mit der allgemeinen Annahme auseinander, dass Freiheit nur im Sinne der Freiheit gegenüber dem politischen Raum existieren könne, und stellt demgegenüber die These auf, dass Freiheit und Politik eng miteinander verbunden sind. Dabei thematisiert sie die Tendenz der Entpolitisierung, die Bedeutung des Raisonierens sowie die Abgrenzung des öffentlichen und des privaten Raums und kommt schliesslich zu der Frage, was es bedeutet, frei zu sein.

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 Kriegszeiten – 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 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 z.B. im Zusammenleben primitiver Stämme oder in der Privatsphäre des Familienhaushalts –, 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 erscheinen 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 dieses 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, sodass es eben Freiheit 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 Bereichs vollzogen werden, möglich sei. Selbst Montesquieu, der doch von Politik eine ganz andere und wesentlich höhere Meinung hatte als Hobbes oder Spinoza, konnte noch gelegentlich bemerken, politische Freiheit sei dasselbe wie Sicherheit. 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 eine Instanz, die 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 misstrauischsten 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 brauchen, in dem der Ursprung aus dem Griechischen, der griechischen Polis, nachschwingt. Nicht nur etymologisch und nicht nur für den Gelehrten ist dieses Wort mit Assoziationen getränkt, die aus jenem Gemeinwesen stammen, in dem 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, wie die Theorien der Neuzeit uns einreden möchten, dass es der Politik nur um Sicherheit und Lebensinteressen geht, so hätten wir keinen Grund, die Tyrannis prinzipiell abzulehnen; denn gerade Sicherheit 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 zu äussern und sich in Parteien oder anderen Verbänden zum Zwecke des Handelns zusammenzuschliessen. Man muss die Gedankenfreiheit, soweit man es kann, 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 die 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 zufriedengibt, 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, 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. Worum es hier geht, ist nicht Wahrheit, sind überhaupt keine eigentlichen Denkresultate, sondern die schiere Tätigkeit des Rasonierens selbst, aus der Freiheit entsteht; das Rasonieren schafft einen Raum zwischen den Menschen, in dem Freiheit wirklich ist.

II

In dem Verhältnis von Politik und Freiheit handelt es sich nicht um die Willens- oder Wahlfreiheit, *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 Brutus: «That this shall be or we will fall for it», 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. Das Prinzip inspiriert es, aber es schreibt ihm kein Resultat vor, als ginge es um die Verwirklichung eines Programms; es realisiert sich nicht in irgendwelchen Ergebnissen, sondern allein im 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 leitende Prinzip kundtut – die Ehre also oder der Ruhm oder das Sich-vor-allem-Auszeichnen, aber auch Furcht oder Misstrauen oder Hass. Freiheit wiederum ist nicht ein Prädikat dieser Prinzipien, und sie ist weder im Willen noch sonst wo 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.

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 einer 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 eingerichteten 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.

Diejenigen, 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 Aufsummierung aller privaten Interessen beziehungsweise 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, die den öffentlich-staatlichen Bereich eines politischen Körpers, also z.B. einer Nation, am Modell einer ins Ungeheure angewachsenen Familie und einer gigantischen Haushaltsorganisation ablesen, sehr alt; von praktischem Belang her 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 so 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 Terrorapparats, 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, sodass 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 bis 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 des ideologisch-stimmigen Denkens. Zweifellos ist diese totalitäre Entwicklung der entscheidende Schritt auf dem Weg 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 Begriffs von Politik getreten sind.

III

Die Philosophen haben sich für die Freiheit erst angefangen 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 primären politischen Faktum zu einem philosophischen Problem ersten Ranges wurde, hat natürlich nicht verhindert, dass sich auch die nun problematisch gewordene und philosophisch gedeutete Freiheit ihrerseits wieder 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 zur Leugnung der Freiheit – nämlich wenn man einsah, dass Menschen souverän gerade nicht sind – oder zu der Erkenntnis, dass die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten 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, wenn man souverän ist.

IV

Dass dem Tun und Handeln eine vom Willen unabhängige Freiheit innewohnen könne, ist für uns, für die das gesamte Freiheitsproblem im Schatten des Christentums und einer ursprünglichen anti-politischen Tradition der Philosophie steht, schwer zu verstehen. Um nun dieses Freisein, das

nur im Handeln erfahren wird, näher zu bestimmen, werfen wir einen Blick auf die Antike.

Da muss uns zunächst auffallen, dass sowohl das Griechische wie das Lateinische zwei Wörter für das Wort «handeln» haben, denen zwei voneinander streng geschiedene Vorgänge entsprechen. Im Griechischen handelt es sich um die Wörter *archein* (anfangen, führen und herrschen) und *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 den Taten und Ereignissen wird, die wir geschichtlich nennen. In beiden Fällen fängt das Handeln damit an, dass ein Anfang gesetzt wird, dass etwas Neues begonnen wird. Dass Freiheit ursprünglich in dieser Fähigkeit des Neubeginnens erfahren wurde, also in dem, was wir seit Kant Spontanität nennen, liegt unmittelbar in der Vieldeutigkeit des griechischen Wortes, wo das Anfangen mit dem Führen und schliesslich Herrschen, also den auszeichnenden Qualitäten des freien Mannes, zusammenfiel. Die Vieldeutigkeit des Wortes *archein* 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 sein Leben in der Polis unter Seinesgleichen; das Anfangen selbst aber fällt mit dem Andere-Anführen zusammen, denn nur mithilfe der anderen kann der Anfangende etwas vollbringen (*prattein*).

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 den *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.

V

Handeln, im Unterschied zum Denken und Herstellen, kann man nur mit der Hilfe der anderen und in der Welt. Im Zusammenhandeln, dem «acting in concert» (wie Burke zu sagen pflegte), realisiert sich die Freiheit des Anfangen-Könnens 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 vorweg vorgestellte 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 bestätigt 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 Handelns hat eher den Charakter einer Geschichte, die solange weitergeht, als gehandelt wird, deren Ende und Endresultat aber keiner, auch nicht der, welcher die Geschichte anfing, 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, seine Befehle auszuführen, seine Entschlüsse zu vollstrecken brauchten. Im Handeln gehen Anfangen und Vollbringen ineinander über, was politisch 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 Isono-

mia – wie Demokratie ursprünglich hiess –, in dem Unter-seinesgleichen-Sein frei sein können.

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 Sicher-Verhalten 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 das Leben des Einzelnen einschränkend. In der Geschichtswissenschaft sprechen wir in solchen Fällen von versteinernen oder untergehenden Kulturen, und wir wissen, dass solche Untergangsprozesse sehr lange 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 währen und weil andererseits auch in den langen Versteinierungs- und Untergangsepochen das schiere Anfangen-Können, 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 dieses 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, jener 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. Dieses Wissen oder diese Furcht lasten heute schwerer auf uns denn 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 konstruieren, mag diesmal mehr abhängen als je zuvor, nämlich die Fortexistenz der Menschheit auf der Erde.

HANNAH ARENDT (1906–1975) promovierte Ende der 1920er-Jahre in Philosophie, Theologie und klassischer Philologie. Im Jahr 1933 wurde sie aufgrund ihrer jüdischen Abstammung in Berlin verhaftet, worauf sie nach ihrer Freilassung nach Frankreich floh. Infolge einer weiteren Internierung in Frankreich emigrierte sie in die Vereinigten Staaten, wo sie ab 1941 journalistisch tätig wurde und sich bei diversen jüdischen Organisationen engagierte. Ab 1953 begann sie Vorlesungen zu halten, unter anderem an der Princeton University, wobei sie sich intensiv mit politischer Theorie befasste. Für viele zählt sie zu den zugleich weitsichtigsten und tiefgründigsten Denkern des 20. Jahrhunderts. Zu ihren bedeutendsten Werken gehören *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) und *The Human Condition* (1958).

