

XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
28. September - 2. Oktober 2014, Münster

Sektion Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert

Der Begriff der Freiheit bei Hannah Arendt

Xing Nan

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-72319382523

Xing Nan (LMU München)

Der Begriff der Freiheit bei Hannah Arendt¹

Als ein zentrales und ständiges Thema der politischen Philosophie Hannah Arendts ist der Begriff der Freiheit wie ein Faden, der ihre Werke in verschiedenen Zeiten und von verschiedenem Inhalt zusammenhält: von ihrer Totalitarismus-Diagnose zu der Kritik an Liberalismus, von ihrer Analyse der Revolution zu der Bestimmung des menschlichen Lebens des Geistes gegen Ende ihres eigenen Lebens, der Begriff der Freiheit spielt immer eine nicht zu überschätzende Rolle. Es ist aber noch umstritten, ob Arendt eine kohärente Theorie der Freiheit hat, und was die wichtigsten historischen Quellen ihrer Freiheitsgedanken sind. Die folgende Erörterung beginnt mit einer Diskussion über zwei Konzeptionen der Freiheit bei Arendt und eine angebliche „Spannung“ zwischen ihnen, versucht dann aufzuzeigen, dass sich diese Spannung auflösen lässt, wenn man die Kantische Elemente in ihrer Freiheitslehre beachtet.

I

Obwohl Arendt in fast all ihren Werken etwas über Freiheit gesagt hat, wird sie am ausführlichsten thematisiert in einem Vortrag „Freiheit und Politik“, wo beide Konzeptionen der Freiheit nebeneinander bestehen.² Ganz am Anfang dieses Vortrags wird behauptet, Freiheit sei der „Sinn“ des politischen Handelns (VZ, 201).³ Dieser Satz wird schon in diesem Vortrag mehrmals fast wörtlich wiederholt (vgl. VZ, 203, 210) und gilt als eine Kernthese der politischen Philosophie Arendts. Es ist aber nicht ohne weiteres klar, wie dieser Satz interpretiert werden soll und wie er sich begründen lässt. Denn die Bedeutung dieses Satzes hängt davon ab, was Arendt mit „Freiheit“ hier meint. Um dies zu erklären empfiehlt sich, mit einer Typologie von verschiedenen Freiheitsauffassungen anzufangen.

In der Geschichte des philosophischen bzw. politischen Denkens werden mehrere Unterscheidungen bezüglich des Freiheitsbegriffs gemacht, von denen zwei besonders wichtig sind: Zuerst finden wir die Unterscheidung zwischen philosophischer und politischer Freiheit bei Montesquieu, die in Arendts Vortrag erwähnt wird (VZ, 215).⁴

¹ Vorgetragen in Sektion: Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert, 02.10.2014, XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014 in Münster. Ich danke Christine Bratu für ihre Hilfe bei der Vorbereitung für den Text.

² Abgedruckt in Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (München 1994), S. 201-226. Im Folgenden zitiert als VZ. Arendt hält diesen Vortrag am 22. Mai 1958 und veröffentlicht den überarbeiteten Text 1959. Der Text wird noch stark überarbeitet und erscheint auf Englisch mit dem Titel „What is Freedom?“ in her *Between Past and Future* (New York 1968), S. 143-171. Im Folgenden zitiert als BPF. Siehe VZ, S. 410f. für genaue Angaben über die verschiedenen Fassungen. Der englische Text enthält einige wichtige Verbesserungen, aber auch ernstliche Verkürzungen von dem ursprünglichen deutschen Text. Im Folgenden werde ich den englischen Text, wo es nützlich scheint, auch berücksichtigen.

³ Vgl. Arendts viel zitierte Formulierung in der englischen Fassung: „The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action“ (BPF, S. 146).

⁴ Dieselbe Unterscheidung macht auch J. S. Mill am Anfang seines berühmten Büchleins *On Liberty*.

Die philosophische oder metaphysische Freiheit ist die Freiheit des Willens, die mit dem menschlichen Vermögen, zwischen mehreren möglichen Alternativen zu *wählen*, eng verbunden ist. Hingegen betrifft die politische Freiheit nicht die Metaphysik des Willens, sondern hat in erster Linie mit dem Verhältnis zwischen Menschen oder Bürgern und dem Staat zu tun. Innerhalb der politischen Freiheit befindet sich die zweite Unterscheidung, nämlich die von Isaiah Berlin besonders bekannt gemachte Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit. Die negative Freiheit ist die Freiheit *von* äußeren Zwängen, die von anderen Personen und insbesondere von der Staatsgewalt auferlegt werden. Sie drückt sich meistens in der Form bestimmter *Rechte* aus, die besagen, dass es bestimmte Bereiche im menschlichen Leben gibt, die *nicht* von anderen Personen oder von dem Staat beeinträchtigt werden dürfen. Die positive Freiheit ist die Freiheit *zu* bestimmten Zweck. Obwohl sie manchmal auch den Namen bestimmter Rechte trägt, verweist sie eigentlich eher auf bestimmte Vermögen oder Fähigkeiten, das zu tun oder zu verwirklichen, was ein einzelner Mensch oder eine Gruppe von Menschen will. Die positive Freiheit ist insofern politisch, als einerseits diese Vermögen oder Fähigkeiten von dem Staat gefördert werden mögen; andererseits das Ideal der positiven Freiheit, Selbstbestimmung oder Autonomie, nach den Ansichten vieler Autoren nur vom Staat oder von einzelnen Menschen als Staatsbürgern verwirklicht werden kann. Den Kontrast zwischen negativer und positiver Freiheit sieht man auch als ungefähr denselben zwischen der Freiheit der Moderne und der Freiheit der Antike. Denn die Idee des absoluten Vorrangs der negativen Freiheit entsteht erst in der liberalen Tradition, dessen Ausgangspunkt das moderne Bewusstsein der Individualität ist, während die positive Freiheit in der politischen Partizipation in den altgriechischen Stadtstaaten und in der römischen Republik ihre exemplarischen Verkörperungen findet.

Von diesen zwei Begriffspaaren, metaphysischer/politischer Freiheit und positiver/negativer Freiheit, her geht unser Verständnis von fast jeder Freiheitsauffassung aus. Nun kann man fragen, wie der Freiheitsbegriff Arendts in diesen Zusammenhang einzuordnen ist. Einer Standardauffassung zufolge sei Arendt „eine politische Philosophin der Nostalgie, eine Theoretikerin der Gegenmoderne, für die die griechische ‚Polis‘ die essentielle politische Erfahrung blieb.“⁵ Da das altgriechische Denken eigentlich nicht denselben Begriff von Willen wie unseren hat, und in der griechischen Polis politische Freiheit vor allem die Fähigkeit oder vielmehr das Privileg bedeutet, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates teilzunehmen, ergibt sich, dass sich Arendt ausschließlich für die politische Freiheit interessiert, und innerhalb dieser nur für die positive.

Nun wird diese Standardauffassung aus verschiedenen Perspektiven kritisiert: Es wird z. B. vorgeschlagen, dass die begriffliche Grundlage des Denkens Arendts vor allem der Existenzphilosophie Martin Heideggers zu verdanken ist.⁶ Es wird auch behauptet, dass all ihr politisches Denken als die Reaktion auf den Totalitarismus verstanden werden soll.⁷ Obwohl solche Vorschläge meist Recht haben und auch

⁵ Benhabib, Seyla, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (Frankfurt a.M. 2006), S. II.

⁶ Vgl. Benhabib, a. a. O., S. 10; Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* (Princeton 1996), S. 13.

⁷ Vgl. Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge 1992), S. 2.

instruktiv sind, ist es keinesfalls zu leugnen, dass die politische Erfahrung der griechischen Polis *eine*, wenn nicht die einzige, wichtigste Quelle ihres politischen Denkens ausmacht. Und die Tendenzen, die ihre Beschäftigung mit dem antiken Begriff der Freiheit in ihre eigene Freiheitsauffassung hinterlässt, sind auch gut ersichtlich. Auf jeden Fall interessiere ich mich hier, anstatt der Frage nach der historischen Quelle, eher für die sachlichen Fragen wie: ob und wie lässt sich die Freiheitsauffassung Arendts unabhängig von ihrem Attizismus begründen? Was sind die theoretischen Folgen dieser Auffassung? Welche Vorteile hat diese Auffassung im Vergleich zu den anderen? Der Text von dem oben genannten Vortrag bietet uns eine gute Grundlage, auf der man diese Fragen beantworten kann, denn dort wird die Freiheitsauffassung Arendts ganz unabhängig von jeglicher bestimmten politischen Erfahrung der Antike argumentiert.

Zentral für die Freiheitslehre Arendts ist die These, dass Freiheit eine „nachweisbare Realität“ (VZ, 202), eine „worldly tangible reality“ (BPF, 148) ist.⁸ Aus dieser These ergibt sich *erstens*, dass die innere und die Willensfreiheit keine echte Freiheit sind (VZ, 210f.). Die innere oder die stoische Freiheit ist im Wesentlichen die Freiheit des Denkens, denn nach den Stoikern ist man nur insofern frei, als man nichts begehrt, was außerhalb seiner eigenen Macht liegt. Es gibt aber nichts als sein eigenes Denken, das völlig innerhalb seiner eigenen Macht liegt. Deshalb kann die stoische Freiheit im Prinzip kein weltliche greifbare Realität werden (vgl. BPF, 147). Ähnliches ist mit der Willensfreiheit. Wie das Denken ist weder das Wollen noch das Wählen etwas, das in der Welt erscheint und auch von anderen Menschen erfahren werden kann. Da beide Auffassungen der Kernthese Arendts widersprechen, werden sie aus der eigentlichen Freiheitsauffassung ausgeschlossen.

Aus diesem negativen Ergebnis folgt *zweitens* ein positives, nämlich, dass sich Freiheit allein im Handeln als eine weltliche Realität offenbart, weil Handeln allein dasjenige ist, was einerseits ohne Freiheit nicht vorstellbar ist, andererseits aber meistens im öffentlichen Raum, im Verkehr mit anderen Personen vollgezogen wird. Handeln ist die Verwirklichung der Freiheit, oder wenn Freiheit schon als eine Wirklichkeit verstanden werden soll, ist sie selbst mit dem Handeln identisch. Deshalb schreibt Arendt, „Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind“ (VZ, 206). Die Identität des Handelns mit der Freiheit erklärt Arendt ferner noch dadurch, dass sie erstaunlicherweise die ausübenden Künste als ein Urmodell des Handelns setzt, und zwar aus mindestens drei Gründen: (1) Im Gegensatz zu den herstellenden Künsten geht es in beiden vor allem um den Vollzug der Tätigkeit selbst, statt des Endproduktes der Tätigkeit, das unabhängig von ihr besteht. (2) Beide erfordern bestimmte Virtuosität (die griechische *arete* oder die *virtù* bei Machiavelli), die der Natur der jeweiligen spezifischen Tätigkeiten innewohnt. (3) Beide bedürfen ferner eines Publikums, vor dem ihre Virtuosität erst entfaltet werden kann (VZ, 206f.). Die Freiheit des Handelns ist also dieselbe wie die Freiheit der ausübenden Künste.

Mit der Identifikation der Freiheit mit dem Handeln übt Arendt *drittens* ihre

⁸ Vgl. Arendt, Hannah, *Über die Revolution* (München 1974), S. 159: „Die Freiheit ... war eine weltliche, greifbare, von Menschen erstellte Wirklichkeit.“

Kritik an liberaler Freiheit aus. Wie gesagt ist die liberale oder negative Freiheit eine Freiheit *von* der Politik, der zufolge „Freiheit erst da anfängt, wo Politik aufhört“ (VZ, 202).⁹ Die liberale Freiheit ist also von ihrer Vorführung in dem öffentlichen Raum ganz unabhängig. Sie bedeutet eigentlich nur die Sicherheit, die als etwas Privates verstanden wird und über die man wie über ein Auto verfügen kann. Die private Sicherheit ist aber gegenüber der Tyrannis ganz gleichgültig, denn die Tyrannis kann Sicherheit gerade gewährleisten (VZ, 202ff.). Dies sieht man am deutlichsten in dem extremen Fall des Totalitarismus, dessen wesentliches Merkmal in der vollständigen Vernichtung der Freiheit des Handelns liegt:

Das Wesentliche der totalitären Herrschaft liegt also nicht darin, dass sie bestimmte Freiheiten beschneidet oder beseitigt, noch darin, dass sie die Liebe zur Freiheit aus dem menschlichen Herzen ausrottet; sondern einzig darin, dass sie Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, dass der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet.¹⁰

Diese Liberalismus-kritik mag man überzeugend oder eher problematisch finden. Jedenfalls soll man nicht vergessen, dass sie als eine Schlussfolgerung aus der Kernthese, Freiheit sei eine weltlich greifbare Realität, zu verstehen ist. Nun ist zu fragen, ob diese folgenreiche These selbst bloß aus der Vorliebe Arendts für die Politik der Antike zu erklären ist, oder ist sie auch sachlich wohl begründet. Und es ist durchaus vorstellbar, dass Arendt, indem sie sich ausschließlich auf einen, obwohl sehr wichtigen, Aspekt der Freiheit konzentriert, die anderen Aspekte zu Unrecht ignoriert oder unterschätzt. Dagegen werde ich aber versuchen zu zeigen, dass Arendt diese Kernthese wirklich begründen kann – obwohl keine Letztbegründung – und zwar im Zusammenhang mit der anderen Konzeption der Freiheit, die sie auch lebenslang insistiert, nämlich Freiheit als Anfangenkönnen.

Die Bedeutung des Anfangenkönnens sieht man am klarsten in Arendts Diagnose des Totalitarismus. Das Wesen der totalitären Ideologie liegt in einer deterministischen Weltanschauung, in der Verleugnung von jeder Möglichkeit des neuen Anfangs. Die Anhänger des Totalitarismus glauben, dass es einen „gigantisch übermenschlichen Prozess von Natur oder Geschichte“ (EU, 710) gibt, der sich mit absoluter Notwendigkeit und ganz unabhängig von dem Willen einzelner Menschen verwirklicht. Dieser Prozess wird zwar nicht von ihnen angesetzt, doch wird eben *durch* sie verwirklicht oder sogar beschleunigt. Sie glauben ferner, dass dieser Prozess der einzige und höchste Zweck ist, dem alles Andere nur als Mittel dienen soll. Dieser deterministischen Weltanschauung zufolge wird verständlich, dass „[e]ine Diskussion mit Anhängern totalitärer Bewegungen über Freiheit ... schon darum so außerordentlich unergiebig [ist], weil sie an menschlicher Freiheit, das heißt an der Freiheit menschlichen Handelns, nicht nur nicht interessiert sind, sondern sie für gefährlich für die Befreiung natürlicher oder historischer Prozesse halten“ (EU, 711). Denn Handeln bedeutet hier eben Anfang machen, und dies bedeutet wiederum den laufenden Prozess unterbrechen. Wer auch nur im Prinzip den Prozess unterbrechen

⁹ Vgl. Arendts Kritik am Liberalismus in „What is Freedom?“, „[L]iberalism, which, its name notwithstanding, has done its share to banish the notion of liberty from the political realm“ (BPF, 155).

¹⁰ Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München 1991), S. 714. Im Folgenden zitiert als EU.

kann, der hat die vermeintliche *Notwendigkeit* des Prozesses schon widerlegt und wird damit nicht geduldet von der totalitären Ideologie. Unter totaler Herrschaft wird er gleichsam *automatisch*, von dem Prozess selbst exekutiert, ohne irgendeine Person oder Gruppe dafür verantwortlich zu sein.

Hier findet man nach Arendt den entscheidenden Unterschied zwischen der Tyrannis und der totalen Herrschaft: In jener herrscht der Wille des gesetzlosen Tyrannen, und politische Handlungen werden nur insofern verboten oder unterdrückt, als sie dem Willen des Tyrannen widersprechen. Die Möglichkeit des neuen Anfangs bleibt mindestens im Prinzip noch unberührt. Hingegen herrscht der Niemand der vermeintlichen natürlichen oder historischen Gesetze in der totalen Herrschaft, die als solche schon unverträglich ist mit der Möglichkeit des Anfangs, d. h. der Möglichkeit des Verstoßes gegen solche Gesetze oder der Möglichkeit der Unterbrechung solches Prozesses. Unter der totalen Herrschaft wird das menschlichen Vermögen anzufangen radikal zerstört.¹¹ Dies bedeutet aber, dass man nicht nur nicht politisch handeln kann, sondern man auch nicht denken, wollen, oder herstellen kann, „weil offenbar all diese Tätigkeiten das Handeln und damit Freiheit in jedem, auch dem politischen Verstande mit implizieren“ (VZ, 204). Die in all diesen Tätigkeiten implizierte Freiheit kann nichts anderes sein als das Anfangenkönnen, denn „[a]uch das bloße Herstellen fügt der Welt einen neuen Gegenstand hinzu, auch das reine Denken fängt immer eine Reihe neu und ganz von selbst an“ (VZ, 223).

Nun ist zu fragen, wie sich die Freiheit als Anfangenkönnen zu der Freiheit des politischen Handelns verhält. Zuerst ist zu bemerken, dass Freiheit als Anfangenkönnen eine christliche oder moderne Einsicht ist, während sich die Freiheit des politischen Handelns schon in der politischen Erfahrung der Antike exemplarisch verkörpert. Sind die beiden Freiheitsbegriffe denn als die Freiheit der Antike bzw. die Freiheit der Moderne zu verstehen? Diese Annahme wird noch dadurch gestützt, dass die Freiheit des politischen Handelns, die Virtuosität erfordert, auf den Elitismus der Antike verweist, während sich Freiheit als Anfangenkönnen im Prinzip jedem Menschen zusprechen lässt und deshalb den Universalismus der Moderne in sich enthält. Wenn dies der Fall ist, dann ist zu vermuten, dass zwischen beiden Freiheitsbegriffen eine *Spannung* liegt.¹² Gegen diese weitverbreitete Meinung wird im nächsten Teil argumentiert, dass Freiheit als Anfangenkönnen und Freiheit des politischen Handelns eigentlich nicht *zwei* konkurrierenden Freiheitsbegriffe oder Freiheitsauffassungen, sondern zwei Facetten *eines* integralen Freiheitsbegriffs sind.

¹¹ Vgl. VZ, 223: „[D]ie außerordentliche Gefahr der totalen Herrschaft [besteht] für die Zukunft der Menschheit weniger darin ... , 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 ertöten droht“.

¹² Obwohl die Existenz einer Spannung von vielen Interpreten anerkannt wird, wird sie auf verschiedene Weise genauer bestimmt. Vgl. Brunkhorst, Hauke, *Hannah Arendt* (München 1999), S. 135ff., wo es von der „nie ganz aufgelöste[n] Spannung zwischen politischer Performanz und vorpolitischer Latenz“ die Rede ist. Benhabib schreibt Arendt einen „anthropologischen Universalismus“ zu, und spricht von einem „polarisierte[n] Verhältnis“ „[z]wischen ihrem moralischen und politischen Universalismus ... und ihrer ungebrochenen Bindung an das philosophische Ethos griechischen Denkens ...“ (a. a. O., S. 304, 308, siehe auch 191f.). Andere Interpreten lokalisieren die Spannung zwischen zwei Modellen *innerhalb* der Politik, zwischen der Demokratie und dem Elitarismus in der Politik. Vgl. Canovan, Margaret, „The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought.“ In: *Political Theory*, 6/1 (1978), S. 5-26, hier S. 5f.: „However, if Arendt in some moods can seem preeminently the theorist of participatory democracy, she can also be read as an elitist of almost Nietzschean intensity.“ Auf diese Spannung kann ich in diesem Essay leider nicht eingehen.

Denn wie Arendt selbst schon mehrmals darauf hingewiesen, dass sie mit der Freiheit als Anfangenkönnen im Wesentlichen nichts anderes meint als die Kantische transzendente Freiheit oder Spontaneität. Und wenn es eine *strukturelle* Parallele zwischen den Freiheitslehren von Kant und von Arendt gibt, so liegt es nahe, dass das Verhältnis zwischen Freiheit als Anfangenkönnen und Freiheit des politischen Handelns bei Arendt eben dasselbe ist wie das zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit bei Kant, und dass folglich das erste genau so wenig eine Spannung ist wie das letztere.

II

Um die strukturelle Parallele zwischen den Freiheitsbegriffen von Kant und von Arendt zu zeigen, muss ich zuerst die Kantische Freiheitslehre kurz darstellen.¹³ Die Grundstruktur dieser Lehre wird durch die Unterscheidung zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit bestimmt. Die transzendente Freiheit oder die Freiheit „im transzendentalen Verstande“ wird definiert als das „Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen.“¹⁴ Sie wird auch Spontaneität genannt. Obwohl dieser Begriff normalerweise als eine Art der Willensfreiheit verstanden wird, bemerkt Arendt doch scharfsinnig, dass die Spontaneität für Kant nicht „primär und ausschließlich ein Willensphänomen“ ist, sondern auch anderen Tätigkeiten, insbesondere dem Denken und dem Erkennen zugrunde liegt (VZ, 220). Die transzendente Freiheit lässt also auch als die *ursprüngliche* Freiheit kennzeichnen. Hingegen ist die praktische Freiheit explizit dem Willen zuzusprechen. Sie wird zuerst negativ definiert als „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV, A 534/B 562). Aus dieser negativen Bestimmung folgt eine positive, die besagt, dass Freiheit nichts anders sein kann als Autonomie, d. i. „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein.“¹⁵ Kant behauptet ferner, dass „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz ... wechselseitig auf einander zurück[weisen]“ (KpV, 5: 29).¹⁶ Mit „Freiheit“ wird hier eindeutig die praktische Freiheit oder Autonomie gemeint. Deshalb kann man diese Behauptung auch so formulieren, dass die praktische Freiheit oder Autonomie durch und nur durch das moralische Gesetz zum Ausdruck kommt. Als der Ausdruck der praktischen Freiheit ist das moralische Gesetz deren *ratio cognoscendi*, während als der Grund des moralischen Gesetzes die praktische Freiheit deren *ratio essendi* ist (KpV, 5: 4).

Es gibt also mindestens drei Ebenen innerhalb der Kantischen Freiheitslehre: auf

¹³ Aus offenkundigen Gründen kann ich in folgenden Erörterungen nichts mehr als eine grobe Skizze der kantischen Theorie anbieten, wobei kein interpretatorisches Problem berücksichtigt werden kann. Eine eingehende Analyse ist Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge 1990).

¹⁴ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 445/B 473, vgl. A 533/ B 561. Im Folgenden zitiert als KrV. Die Werke von Kant werden nach der Akademie-Ausgabe (Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften* (Berlin 1902-)) zitiert.

¹⁵ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (im Folgenden zitiert als GMS), 4: 446f.; und id., *Kritik der praktischen Vernunft* (im Folgenden zitiert als KpV), 5: 33.

¹⁶ In der Forschungsliteratur wird diese These die „reciprocity thesis“ genannt und über ihre Gültigkeit heftig debattiert, vgl. Allison, a. a. O., S. 201ff.

der höchsten Ebene liegt die transzendente Freiheit oder Spontaneität, die sowohl ursprünglicher als auch allgemeiner ist als die praktische Freiheit oder Autonomie, die auf der zweiten Ebene liegt. Denn diese ist ein Spezialfall von jener und schränkt sich auf den Willen ein. Darunter gibt es noch eine dritte Ebene, auf der das moralische Gesetz liegt. Die menschliche Vernunft kann allerdings nur diese dritte Ebene einsehen, indem sie sich das moralische Gesetz als ein „Faktum der Vernunft“ bewusst ist (KpV, 5: 31). Mit diesem Faktum oder dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes wird die *objektive Realität* – ein Terminus, den Kant sehr häufig in seinen *Kritiken* gebraucht hat – der praktischen Freiheit bewiesen. Und nach der Drei-Ebene-Struktur scheint es ganz problemlos, zu diesem Schluss noch hinzuzufügen, dass das moralische Gesetz, indem es die *ratio cognoscendi* der *praktischen* Freiheit ist und deren objektive Realität beweist, *ipso facto* die *ratio cognoscendi* der *transzendenten* Freiheit ist und deren objektive Realität beweist. Als ein *Vermögen* verwirklicht sich die transzendente Freiheit oder Spontaneität zuerst als praktische Freiheit oder Autonomie, und dann wiederum als das moralische Gesetz oder das Faktum der Vernunft. All drei Ebenen des Freiheitsbegriffs sind also gar keine konkurrierenden Auffassungen der Freiheit, sondern werden in einen einheitlichen Freiheitsbegriff integriert als Vermögen und Wirklichkeit, als *dynamis* und *energeia*.

So ist ein kurzer Überblick über die Grundstruktur der Kantischen Freiheitslehre. Mit dieser Lehre versucht Kant, die Freiheit gegen den Hintergrund des universellen Determinismus zu retten. Kant ist ein Determinist in Bezug auf die Natur, die als „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach *notwendigen* Regeln, d. i. nach Gesetzen“ (KrV, A 216/B 263, Hervorhebung von X. N.) definiert wird. Also muss die Spontaneität, wenn es sie überhaupt gibt, in einer anderen, intelligiblen Welt liegen. Wegen der Endlichkeit der menschlichen Vernunft können wir aber keine Erkenntnis von dieser Welt haben, und deshalb können wir die Realität dieser Welt sowie der darin liegenden transzendenten Freiheit nicht beweisen, aber auch nicht zurückweisen. Sie hat den Status von etwas *bloß* Möglichen. Erst durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, das wie ein „Faktum“ die objektive Realität der praktischen und folglich der transzendenten Freiheit beweist, wird die transzendente Freiheit nicht mehr etwas bloß Möglichen, sondern hat bestimmte Realität. Im Gegenteil zu dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes, das allein die Wirklichkeit im strengeren Sinne hat, soll die Realität der transzendenten Freiheit eigentlich nicht Realität nennen, obwohl sie auch nicht mit bloßer Möglichkeit gleichzusetzen ist. Sie ist ja ein *Vermögen* oder, in Arendts Worte, das *Anfangenkönnen*, das sich selbst unter bestimmten Bedingungen verwirklicht. So gelingt es Kant, die transzendente Freiheit als ein Vermögen zu verteidigen und mit dem Determinismus der Natur zu vereinbaren.

Wie gezeigt hat Arendt in ihrer Diagnose des Totalitarismus ein ähnliches Ziel wie das Kantische, nämlich eine Verteidigung der Freiheit gegen den Determinismus. Dieser bedeutet aber für Arendt nicht den kausale Determinismus der Natur, sondern den historischen Determinismus, der der totalitären Ideologie unentbehrlich ist. Um dies zu widerlegen muss bewiesen werden, dass die Menschen das Vermögen haben,

die vermeintlichen historischen Gesetze zu brechen, was eben bedeutet, einen neuen Anfang zu machen. Wie die Spontaneität bei Kant ist dieses Vermögen an sich selbst nicht beobachtbar, es ist zuerst auch *bloß* möglich. Seine „objektive Realität“ muss auch durch etwas Faktisches erwiesen werden. Im Gegensatz zu dem paradox klingenden „Faktum der Vernunft“ bei Kant versteht Arendt das Faktische immer als Ereignisse, die „weltlich greifbare Wirklichkeit“ haben. Obwohl Denken, Wollen und Herstellen auch zu solchen Ereignissen zählen mögen, ist das politische Handeln ohne Zweifel die prominenteste unter allen Tätigkeiten, denn nur im politischen Handeln, d. h. „im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit [sich] selbst“, kann man Freiheit und Unfreiheit ursprünglich *erfahren* und damit sich als freies Wesen bestätigen (VZ, 201, vgl. 210). Wie das Bewusstsein vom moralischen Gesetz die objektive Realität der praktischen und der transzendentalen Freiheit beweist und mithin den universellen Determinismus widerlegt, beweist die Freiheit des politischen Handelns die objektive Realität der ursprünglichen Freiheit als Anfangenkönnen und widerlegt damit den historischen Determinismus.

Mit der Entdeckung der Kantischen Struktur vom Freiheitsbegriff Arendts, die sie selbst nie explizit gemacht hat, wird nicht nur die Spannung zwischen ihren beiden Freiheitsauffassungen aufgelöst, sondern die eigentliche Intention und die innere Logik ihrer Freiheitslehre werden auch verständlicher denn je. Insbesondere ist jetzt zu erklären, was es bedeutet, Freiheit sei der „Sinn“ des politischen Handelns. Mit seiner Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität hätte Kant gesagt können, die Autonomie sei der Sinn des moralischen Handelns. Denn eine Handlung, die zwar dem moralischen Gesetz gemäß, aber nicht aus diesem Gesetz, d. h. aus der Autonomie des Willens vollgezogen wird, enthält zwar Legalität, aber keine Moralität. In der finden wir nur die toten Buchstaben des Gesetzes, denen nicht durch den Geist desselben irgendeiner Sinn verliehen wird (vgl. KpV, 5: 71, 152). Ohne die Gegenwärtigkeit des freien Geistes hat eine politische Handlung ebenso keinen Sinn, auch wenn sie bestimmten anerkannten Regeln gemäß vollgezogen wird. Um die politische Handlung als politische, d. h. als zwischenmenschliche zu betrachten, kann man nicht umhin, sie als Ausübung des Vermögen der Freiheit als Anfangenkönnen zu begreifen. Die wahre Politik wird von der Freiheit konstituiert und beseelt.

Im letzten Teil haben wir noch eine Frage hinterlassen: ob Arendt mit der Freiheit als „nachweisbare Realität“ nur einen Aspekt der Freiheit begreift und die anderen Aspekten zu Unrecht ignoriert. Aus den obigen Erörterungen soll es klar sein, dass die Freiheit als Realität in ihrer umfassenden Freiheitslehre eine bedeutende strukturelle Rolle spielt und damit wohl begründet wird. Dies ist aber keine letzte Begründung, denn auch wenn man annimmt, dass sich die Freiheit als Vermögen irgendwie verwirklichen muss, ist es noch nicht ausgemacht, in welcher Form sie ihre Realität findet. In der Tat weicht die Freiheitslehre Arendts genau an diesem Punkt von der Kantischen ab. Während für Kant das Bewusstsein des moralischen Gesetzes als ein Faktum der *Vernunft* schon reicht, die objektive Realität der transzendentalen und praktischen Freiheit nachzuweisen, hält Arendt ein gleichsam Faktum der *Welt* für nötig für denselben Zweck. Diese Abweichung hat einen tieferen Grund: der Kantischen Theorie liegt seine leitende Idee der individuellen Autonomie zu Grunde,

der zufolge jeder *einzelne* Mensch als vernünftiges Wesen schon in der Lage sein muss, sich selbst Gesetz zu geben. Diese Idee findet Arendt aber unhaltbar, weil sie gegen eine Grundbedingung der Menschheit, nämlich die Pluralität, verstößt. Wenn wir uns daran erinnern, dass Arendt die ausübenden Künste als das Urmodell des Handelns setzt, so wird klar, dass für sie es im Handeln nicht so sehr um die „objektive“, d. h. unmenschliche Wahrheit geht als um das Sich-Zeigen vor einem Publikum und die Anerkennung der Anderen. Nach Arendt besteht der Hauptfehler der Kantischen Moralthorie eben darin, dass sie diesen wesentlichen Charakter des Handelns nicht berücksichtigt:

Gerade weil Kant die Wahrheit im praktischen Verstande etablieren wollte, kommt die Unmenschlichkeit, die den Begriff der einen Wahrheit anhaftet, bei ihm besonders klar zum Ausdruck; es ist, als hätte er, der den Menschen im Bereich des Erkennens so unerbittlich auf seine Eingeschränktheit verwiesen hatte, es nicht ausgehalten zu denken, daß er auch im Handeln es nicht einem Gotte gleich tun könne.¹⁷

Die Kantische Suche nach der objektiven moralischen Wahrheit ist nach Arendt nicht nur falsch, sondern sogar gefährlich, weil sie zu einer Theorie des Handelns führt, die die Idee der *Souveränität* als das Ideal des menschlichen Handelns setzt und somit der totalitären Ideologie die Bahn ebnet. Souveränität steht die Pluralität entgegen: diese fordert die „Virtuosität des Mit-anderen-zusammen-Handelns“, während jene „die Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie“ bedeutet (VZ, 213). Von der einzigen objektiven moralischen Wahrheit wird man einheitlich wie von einem Souverän gezwungen, das und das zu tun, ohne Rücksicht auf die Pluralität als die menschliche Grundbedingung genommen zu werden. Das universelle Gezwungensein – egal, ob von den objektiven Natur- oder historischen Gesetzen oder von dem objektiven moralischen Gesetz – ist aber offenkundig mit der menschlichen Freiheit nicht zu vereinbaren, denn in beiden Fällen wird die Möglichkeit gleichermaßen ausgeschlossen, die Freiheit im Handeln *vorzuzeigen* oder in *Erscheinung* treten zu lassen. Deshalb schreibt Arendt: „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“ (VZ, 215; vgl. EU, 714).

Mit dieser Kritik an der Kantischen Moralität sieht man klar, dass sich die Freiheitslehre Arendts nicht einfach an die Kantischen assimilieren darf. Und es ist auch zu erwarten, dass ihre Festhaltung an der Freiheit des politischen Handelns als der einzigen Form, in der die ursprüngliche Freiheit als Anfangenkönnen ihre Realität findet, nicht weniger umstritten ist als die „reciprocity thesis“ bei Kant. Ob Arendt oder Kant in Bezug auf die Realität der Freiheit Recht hat, dafür wird in diesem Essay keine Stellung genommen. Denn was ich hier betonen möchte ist die strukturelle Parallele zwischen ihren Freiheitslehren. Und damit lässt sich Arendt gegen den üblichen Vorwurf des Immoralismus verteidigen. Dieser Vorwurf wird besonders bekanntlich gemacht von George Kateb, der meint, „Arendt in her Greek thinking suggests that political action does not exist to do justice or fulfill other moral purposes.

¹⁷ Arendt, Hannah, *Menschen in finsternen Zeit* (München 2012), S. 40f.

The supreme achievement of political action is existential, and the stakes are seemingly higher than moral ones.“¹⁸ Es ist völlig richtig, dass Arendt keine Moralistin im politischen Denken ist, denn sie will nicht, wie manche politische Philosophen (z. B. John Rawls), die gesamte politische Theorie auf der Grundlage oder nach dem Modell einer vorher bestehenden Moraltheorie aufbauen. Dies bedeutet aber nicht, dass sich das Handeln bei Arendt gar keiner Verbindlichkeit unterwirft. Auch wenn Arendt die Kantische Idee der *individuellen* Autonomie ablehnt, bleibt sie doch immer mit Kant eine unerschütterliche Gegnerin aller heteronomen Moraltheorie. Die Differenz zwischen ihnen betrifft eigentlich eher die Form der Autonomie als die Idee selbst, denn nach beiden kann die Verbindlichkeit, der unsere Handlungen unterwerfen sollen, nicht von außen auferlegt werden; dessen Urheber ist für beide nichts anderes als dieselbe Spontaneität oder dasselbe Vermögen, schlechthin anzufangen. In dem Vorwurf von Kateb wird die Moralität aber nach einem realistischen und heteronomen Modell verstanden. Aus dem Standpunkt Arendts gesehen besteht zwischen solchen moralischen Maximen und dem von den Anhängern des Totalitarismus propagierten Natur- oder Geschichtsgesetz eigentlich kaum Unterschied. Und gegen den Immoralismus glaubt Arendt doch immer, dass sich eine echte Moralität wirklich ergeben kann, aber nur aus dem politischen – d. h. für Arendt immer dem zwischenmenschlichen – Handeln. Ich beschließe diesen Essay mit einem schönen Zitat aus dem *Vita Activa*:

[Die einzigen Moralvorschriften tragen] an das Handeln nicht Maßstäbe und Regeln [heran], die außerhalb seiner gewonnen und von einem angeblich höheren Vermögen oder von Erfahrungen mit vorgeblich höheren Dingen abgeleitet sind. Sie entspringen vielmehr direkt aus dem Miteinander der Menschen, sofern dieses sich auf Handeln und Sprechen überhaupt eingelassen hat, als seien sie die Kontrollorgane, welche in das Vermögen, neue und an sich endlose Prozesse zu beginnen und loszulassen, eingebaut sind.¹⁹

¹⁸ Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil* (Totowa 1984), S. 31.

¹⁹ Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (München, 1981), S. 241f.