

**Jin-Woo Lee**

Keimyung University, Department of Philosophy, 1000 Sindang-dong, South Korea-704-701 Daegu  
leechinu@kmu.ac.kr

**Hannah Arendt und die Grenze  
der politischen Freiheit**

**Hat Politik überhaupt noch einen Sinn?**

**Zusammenfassung**

*Der Name Hannah Arendt bezeichnet eine ebenso radikale wie originale Erneuerung der Frage nach der „politischen Freiheit“. Um es gleich zu sagen: Freiheit ist mit dem Politischen identisch und gleichursprünglich. „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“*

*Das heißt, die genuin menschliche Freiheit in dieser Welt ist nur politisch vollziehbar, während die Freiheit der einzige Existenz- und Rechtfertigungsgrund der Politik ist. Hannah Arendts Überlegungen über das Kriterium politischer Freiheit konzentrieren sich vor allem auf drei Kategorien: „Identität“, „Pluralität“ und „Spontaneität“.*

**Schlüsselwörter**

Hannah Arendt, politische Freiheit, Identität, Pluralität, Spontaneität

„Totalitäre Herrschaft drosselt nicht bloß bürgerliche Freiheiten oder vernichtet wesentliche Freiheiten. Sondern sie hat, sofern wir wissen, auch nie darin Erfolg, die Liebe zur Freiheit in den Herzen des Menschen gänzlich auszurotten. Sie zerstört die einzige wesentliche Vorbedingung für alle Freiheiten, nämlich die Fähigkeit zur Bewegung, die ohne Raum nicht existieren kann.“<sup>1</sup>

Wenn man bedenkt, dass wir doch in einer post-totalitären Gesellschaft leben, scheint dieses Zitat aus dem Hauptwerk von Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism* unzeitgemäß zu sein. Es klingt gar banal, wenn wir den Zusammenbruch der totalitären Herrschaften wie Nationalsozialismus und Stalinismus als eine historische Tatsache feststellen. Außerdem ist auch die Mauer gefallen, und damit können wir uns endlich frei bewegen.

Aus ihrer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus stellt Hannah Arendt die Frage nach der politischen Freiheit, indem sie Politik und Freiheit in genuiner Weise miteinander verknüpft. In der Tat hat Hannah Arendt, wie Karl Jaspers in seinem Geleitwort zur deutschen Ausgabe zu Recht hervorhebt,

„... das schlechthin Neue erkannt, das, was im Nationalsozialismus und Bolschewismus mehr ist als Despotie und Tyrannei. Sie erforscht die Voraussetzungen, die Bedingungen und Gleislegungen, die das Phänomen ermöglicht haben.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book – Harcourt, San Diego/ New York/London 1985, S. 466.

<sup>2</sup> Karl Jaspers, „Geleitwort“, in: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Piper Verlag, München 1986, S. 11.

Worin besteht dieses „Mehr“, das den Totalitarismus zu einer in der bisherigen Geschichte nicht da gewesenen politischen Erscheinung macht? Wir können Arendts Antwort auf diese Frage thesenartig wie folgt zusammenfassen: Die radikale Ablehnung des Politischen, die sich über das Christentum bis auf die metaphysische Tradition der Antike zurückverfolgen lässt, ermöglicht den Totalitarismus, der seinerseits zur Destruktion der Politik führt.

Für Hannah Arendt stellt der Totalitarismus die äußerste Form der Denaturierung des Politischen dar. Er schafft die menschliche Freiheit total ab, indem er die Handlung des Menschen unmöglich macht und damit jede Art von Politik auszulöschen droht. Darum freuen wir uns vielleicht, dass wir mit dem Anbruch des neuen Millenniums das Jahrhundert des Bösen endlich hinter uns haben. An dieser Schnittstelle der Zeit, die Vergangenheit und Zukunft scheidet, und an dieser Wendezeit zwischen dem, was bereits geschehen ist, und dem, was noch kommen wird, gewinnt Arendts Frage nach der politischen Freiheit enorme Aktualität. Der zeitdiagnostische Rückblick auf die Grunderfahrungen des Totalitarismus versucht, die gegenwärtig verbreitete Stimmung der Politikverdrossenheit zu erklären. Denn Hannah Arendt versucht, so glaube ich, den Blick auf ein beunruhigendes Problem der politischen Freiheit zu lenken: Die Elemente, die im Totalitarismus kristallisiert sind,<sup>3</sup> können wieder auftauchen, obwohl der Totalitarismus verschwunden ist. So weist Hannah Arendt eindeutig darauf hin, dass mit dem Zusammenbruch des Totalitarismus die Elemente des Totalitarismus selber nie verschwinden werden. Und sie fügt hinzu, dass sich uns die Krise, in der wir uns befinden, in ihrer authentischen Form zeigt, „nur wenn der Totalitarismus eine Sache der Vergangenheit geworden ist“.<sup>4</sup>

Was ist eigentlich die gegenwärtige Krise, in der wir heute alle und überall leben? Worin können wir die totalitären Elemente entdecken, die immer zur Destruktion des Politischen und damit zur Deformierung der Politik führen könnten? Der sachliche Kern, auf den es hier ankommt, ist – nach Hannah Arendt – die Freiheit, die dem Politischen zugrunde liegt. Wenn der Totalitarismus auch verschwunden ist, besteht immer noch „die Gefahr, daß das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet“.<sup>5</sup> An dieser Stelle können einige von uns ohne weiteres an den totalitären Charakter der Rüstungspolitik denken, die, in der Gestalt der Atombombe, über das technische Mittel verfügt, die Menschheit auszulöschen. Es versteht sich von selbst, dass sie uns am Sinn von Politik zweifeln lässt. Aber andererseits mögen einige von uns mit Nachdruck auf den Lerneffekt des Totalitarismus hinweisen. Durch die Erfahrung der totalitären Herrschaft des letzten Jahrhunderts sind wir nüchtern genug geworden, so dass wir der Politik nur solange dienen wollen, wie sie unserem Leben dient. Darum heißt Politik nun ‚Realpolitik‘ in der Gestalt der Interessenregelung, ohne jede Idee und Ideologie. Die nationale Realpolitik geht auf den Wohlstand, während die kosmopolitische Realpolitik sich um den Weltfrieden bemüht. Die Politik ist also zum Mittel des Lebens – sei es die Selbsterhaltung des Einzelnen oder die Gattungserhaltung der Menschheit – degradiert. Darum sprechen wir ständig von der Politik, obwohl wir daran nicht glauben. Es mag der Gegeneffekt der totalitären Herrschaft sein, die ja das Gesamtleben der Menschen eben total politisiert hat. Auf jeden Fall steht fest, um mit Habermas zu sprechen, „wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus“.<sup>6</sup>

Im post-totalitären Zeitalter scheinen wir gegen die dem Totalitarismus zugrunde liegende totale Politisierung der Gesellschaft die Banalisierung der Politik auszuspielen. Aber wenn die Politik auf dem Spiel steht, gerät auch die Freiheit in die Krise. Die Freiheit ist auch wie die Politik dem modernen Nihi-

lismus der Banalität ausgeliefert. Wenn heute Versuche unternommen werden, den Charakter unserer Gesellschaft kritisch zu bestimmen, so spielt darin die Verbindung von Politik und Freiheit keine nennenswerte Rolle mehr. Denn sie wird stets zu selbstverständlich angenommen, aber nicht ernst genommen. In diesem Kontext wirkt Hannah Arendt immer noch als eine Herausforderung für unsere Zeit, indem sie das Selbstverständliche in Frage stellt.

„Wenn es wahr ist, daß Politik nichts weiter ist als etwas, das leider für die Lebenserhaltung der Menschheit notwendig ist, dann hat sie in der Tat angefangen, sich aus der Welt zu schaffen, beziehungsweise ihr Sinn ist in Sinnlosigkeit umgeschlagen.“<sup>7</sup>

Wenn wir die totalitären Elemente, die zur Destruktion des Politischen führten, aus der Sicht verlieren, verlieren wir uns auch in der Frage nach dem Sinn von Politik. Hier halten wir uns an die prägnante These von Hannah Arendt:

„Der Sinn von Politik ist Freiheit.“<sup>8</sup>

Um dieses einfache Diktum zeitgemäß zu verstehen, müssen wir die Freiheit von ihren Grenzen her neu bestimmen, da die Erfahrung mit den totalitären Staatsformen langsam aus unserem Gedächtnis verschwindet.

### „Souveränität“ und „Sicherheit“ als Grenzen der politischen Freiheit

Der Name Hannah Arendt bezeichnet eine ebenso radikale wie originale Erneuerung der Frage nach der „politischen Freiheit“. Um es gleich zu sagen: Freiheit ist mit dem Politischen identisch und gleichursprünglich. Das heißt, die genuin menschliche Freiheit in dieser Welt ist nur politisch vollziehbar, während die Freiheit der einzige Existenz- und Rechtfertigungsgrund der Politik ist. So weit, so gut. Doch die Probleme fangen erst mit der Identifizierung der Freiheit mit dem Politischen an. Was ist eigentlich das Politische, das seinerseits nicht völlig mit der Politik identifiziert werden kann? Aus dem vorher zitierten berühmten Satz von Hannah Arendt: „Der Sinn von Politik ist Freiheit“ können wir höchstens auf die Eigenart des Politischen schließen: Das Politische ist der Sinn von Politik.

In der Tat zeigt der Satz deutlich, dass Hannah Arendts Lebensthema das Politische ist, nicht die Politik. Im Hinblick auf den nie zu Ende gebrachten Plan, eine *Einführung in die Politik* bei Piper zu schreiben, legt sie klar und deutlich fest, dass sie keine Absicht habe, „eine Einführung in die Staatswissenschaft oder in Politik als Wissenschaft zu schreiben“, vielmehr gehe es ihr „um eine Einführung in das, was Politik eigentlich ist und mit welchen Grundbedingungen menschlichen Daseins das Politische zu tun hat“.<sup>9</sup> Es

3

Siehe Hannah Arendt, „A Reply to Eric Voegelin“, in: Jerome Kohn (ed.), *Essays in Understanding, 1930–54*, Harcourt Brace & Co., New York 1994, S. 403.

4

H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, S. 460.

5

Hannah Arendt, *Was ist Politik?* Piper Verlag, München 2003, S. 13.

6

Jürgen Habermas, „Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Ener-

gien“, in: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, S. 161.

7

H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 31.

8

Ibid., S. 28.

9

Hannah Arendt an Klaus Piper, 27. April 1956. Zitiert nach: Ursula Ludz, „Hannah Arendts Pläne für eine *Einführung in die Politik*“, in: *Was ist Politik?*, S. 137.

steht außer Zweifel, dass ihr lebenslanges Bemühen dem Denken über das Politische gilt. Hier müssen wir uns fragen, wodurch sich das Politische von der Politik unterscheidet – und *vice versa*. Obwohl wir mit der Unterscheidung des Politischen von der Politik zuerst nicht viel anfangen können, wollen wir demnach festhalten: Das Politische ist identisch mit der Freiheit.

Arendts politisches Denken war von Anfang an auf das Problem der politischen Freiheit ausgerichtet. Es ist erst durch die Erfahrung mit den totalitären Staatsformen akut geworden. Obwohl der Totalitarismus alle Politik fragwürdig gemacht hat, wissen wir alle allzu gut, dass wir Politik nicht abschaffen können. In diesem zeitkritischen Kontext stellt Hannah Arendt fest, dass Freiheit das unmittelbare Ziel der politischen Handlung geworden ist. Sie sagt einfach und schlüssig:

„Ohne Freiheit wäre das politische Leben als solches sinnlos. Die *raison d'être* der Politik ist Freiheit; und ihr Erfahrungsort ist Handlung.“<sup>10</sup>

Wenn es ihr um das Wesentliche geht, also wenn es darum geht, die totalitären Elemente ausfindig zu machen, welche Politik in die Unheil bringende Politik, d.h. in die Unpolitik umschlagen lassen, spricht sie immer vom Politischen.

Um den Begriff des Politischen zu verstehen, muss man von der wesentlichen Verbindung von Politik und Freiheit ausgehen. Es kommt vielleicht leicht in den Sinn, den Totalitarismus vom Standpunkt der Freiheit zu kritisieren. Aber es fällt uns schwer, die totalitären Elemente in den freiheitlichen Staatsformen zu finden, wenn wir – Hannah Arendt folgend – meinen, dass auch in den post-totalitären Gesellschaften das Politische, und damit die Freiheit auf dem Spiel steht. Angesichts der Banalisierung der Freiheit, die das Denken des Politischen überflüssig macht, tut man also gut daran, die Freiheit von ihren Grenzen her zu bestimmen.

Wo liegen die Grenzen der politischen Freiheit? Aus dieser Frage können Sie schon schließen, dass die politische Freiheit räumlich gebunden ist. Im Rückgriff auf die athenische Polis bezeichnet Hannah Arendt den gesetzlich eingegegneten „Raum der Polis“ als „das Reich der Freiheit“.<sup>11</sup> Der Sitz der Freiheit ist ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert. Wer seine Polis – den Raum der Öffentlichkeit – verlässt oder aus ihr verbannt wird, verliert nicht nur seine Heimat, sondern verliert „den Raum, in welchem allein er frei sein könnte“.<sup>12</sup> Außerhalb der Polis herrscht eigentlich die Despotie, die in den glücklichen Fällen vernünftiger Despoten zwar sehr für das schiere Wohlergehen der Gesellschaft sorgen kann, aber mit der Freiheit allein überhaupt nichts zu tun hat. In Bezug auf das Politische geht es nicht so sehr um diese äußere Grenze zwischen der Politie und der Despotie, sondern um die ‚inneren‘ Grenzen, die innerhalb der Polis zu suchen sind. Sie sind deshalb die inneren Grenzen, weil sie das Politische aus der Welt verschwinden lassen und damit die Freiheit gefährden.

Die inneren Grenzen der politischen Freiheit beziehen sich in erster Linie auf die ‚Stellung‘ des Menschen in der Welt. Hier geht Hannah Arendt auf die aristotelische Bestimmung des Menschen als eines *zoon politikon* zurück. Dieser zufolge ist der Mensch das einzige politische Lebewesen, das allein zum Handeln und zur politischen Gemeinschaft fähig ist und sich dadurch von anderen Lebensweisen des Göttlichen und des Tierischen unterscheidet. Arendt sagt unmissverständlich:

„Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig.“<sup>13</sup>

Daraus wird deutlich, dass politische Freiheit mit dem Handeln zusammenfällt. Um den inneren Zusammenhang von Handeln und Freiheit bildlich darzustellen: Sie fällt weder vom Himmel noch ist sie mit der bloßen Geburt gegeben. Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher. Handeln und Freisein sind ein und dasselbe. Hier fällt uns in die Augen, dass Hannah Arendt das Politische, und somit die Freiheit, ontologisch-topologisch bestimmt, also durch die dem Menschen eigentümliche politische Lebensweise, die sich von Gott und Tier unterscheidet. Der Mensch existiert zwischen Gott und Tier. Die menschliche Freiheit ist deswegen prinzipiell politisch, weil sie von der göttlichen Lebensweise der ‚Souveränität‘ und der tierischen Lebensweise der ‚Notwendigkeit‘ wesentlich verschieden ist. Da die Sicherheit in den von verschiedenen Katastrophen heimgesuchten modernen Gesellschaften zur notwendigen Voraussetzung der politischen Freiheit gemacht wird, lässt sich das Wort ‚Notwendigkeit‘ ohne weiteres durch den politisch getönten Terminus ‚Sicherheit‘ ersetzen. Als vorläufiges Resultat unserer Überlegungen können wir also festhalten: Souveränität und Sicherheit sind die inneren Grenzen der politischen Freiheit.

Wer sich an die heute politisch wie wissenschaftlich geführte Diskussion über die Demokratie hält, mag durch diese Behauptung verwirrt werden. Denn Souveränität und Sicherheit sind eigentlich diejenigen Ausdrücke, die in der politischen Öffentlichkeit am häufigsten auftauchen, manchmal als der Zweck und das Ziel der politischen Freiheit. In der Tat beruhen die abendländischen politischen Traditionen auf dem Selbstverständnis des Menschen als autonomen Subjekts. Daher begreifen sie „einerseits die Menschenrechte als Ausdruck moralischer Selbstbestimmung, andererseits die Souveränität des Volkes als Ausdruck ethischer Selbstverwirklichung“.<sup>14</sup>

Hannah Arendt setzt sich energisch dieser abendländischen Tradition entgegen, indem sie behauptet, dass sie gerade zur Leugnung der Freiheit führt.

„Politisch hat sich vermutlich kein anderer Bestandteil des traditionellen philosophischen Freiheitsbegriffs als so verderblich erwiesen wie die ihm inhärente Identifizierung von Freiheit und Souveränität.“<sup>15</sup>

Warum hält Hannah Arendt die Gleichsetzung von Souveränität und Freiheit für einen grundsätzlichen Irrtum und gar für gefährlich? Natürlich ist es verderblich zu glauben, dass man nur dann frei ist, wenn man souverän ist, d.h., dass die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten der Souveränität aller anderen realisierbar ist. Hannah Arendt geht einen Schritt weiter und macht darauf aufmerksam, dass „Souveränität, nämlich unbedingte

10

Hannah Arendt, „What is Freedom?“, in: *Between Past and Future*, Penguin Books, New York 1968, S. 146.

11

Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, München 1981, S. 33. In der Tat entwickelt Hannah Arendt ihre originale Philosophie des Politischen, indem sie die griechische Polis und die aristotelische Staatslehre zeitkritisch rekonstruiert. Siehe Dolf Sternberger, „Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat“, in: Ders., *Schriften, Bd. X: Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1990, S. 246.

12

H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 41.

13

H. Arendt, *Vita Activa*, S. 27.

14

Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1992, S. 129.

15

Hannah Arendt, „Freiheit und Politik“, *Die Neue Rundschau*, 69. Jg., 1958, H. 4, S. 682. Siehe auch H. Arendt, „What is Freedom?“, S. 164.

Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht".<sup>16</sup> Wir können die Souveränität als die Seinsweise des Göttlichen annehmen, das für sich allein in voller Freiheit und Eigenständigkeit bestehen kann. Aber sie ist der *conditio humana* abträglich. Denn sie ist durch Isolation und Unabhängigkeit gekennzeichnet. In diesem Sinne entspricht die Souveränität eher der zweiten Art des Tätigseins, nämlich dem Herstellen (*work*) eines *homo faber*, der unabhängig von allem und allen, allein mit dem ihm vorschwebenden Bild des herzustellenden Dinges, „von Anfang bis Ende Herr seines Tuns bleibt".<sup>17</sup> Die im Modus des Herstellens realisierbare Souveränität ist also nicht die menschliche Freiheit, die unter der weltlichen Bedingung der Pluralität realisierbar ist. Die Frage ist hier, ob Unabhängigkeit allein das Maß von Freiheit ist.

Ebenso ist Sicherheit nicht der Zweck der Politik. Wie Souveränität ist sie – nach Hannah Arendt – eigentlich kein politischer Begriff.<sup>18</sup> Eine an der Tätigkeit des Arbeitens (*labour*) orientierte Lebensweise ist präpolitisch, wie die dem Herstellen zugrunde liegende Lebensweise unpolitisch ist. In Anlehnung an Aristoteles unterscheidet Arendt zwei voneinander abgehobene Sphären unseres Tätigseins, den privaten Bereich des *oikos* und den öffentlichen Bereich der *polis*. Die Sphäre des Haushalts ist dadurch gekennzeichnet, dass das Zusammenleben in ihr vornehmlich von der Notwendigkeit diktiert ist. Das dem *oikos* eigene, d.h. ‚ökonomische‘ Leben ist insofern mit dem des Tierischen vergleichbar, dessen Zusammenleben, wo es besteht, eine Form des Lebens in seiner Notwendigkeit ist. Darum ist die Befreiung von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten die unabdingbare Voraussetzung für das Zusammenleben der Menschen in der Polis. Denn um frei sein zu können, d.h., um in einer Polis überhaupt leben zu können, musste der Mensch in anderer Hinsicht bereits ‚befreit‘ sein. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, muss gleich hinzugefügt werden, dass hier das Politische oder die Politik eben keineswegs ein Mittel dieser Befreiung ist.

Aber das Leben unserer Gesellschaft wird faktisch nicht von der Freiheit, sondern von der Notwendigkeit beherrscht. Je mehr sich der globale Kapitalismus entwickelt und je tiefer das ökonomische Prinzip in das gesellschaftliche Leben eindringt, desto akuter wird das Problem der Sicherheit in der Gestalt der notwendigen Lebenserhaltung. Das „Prinzip der Sicherheit“<sup>19</sup> dominiert in der Öffentlichkeit. Durch diese Gegenwartserfahrungen erkennen wir durchaus, dass die Verabsolutierung der Sicherheit die Politik zu einem bloßen Mittel der Lebenserhaltung degradiert und die Perversion des Zweck-Mittel-Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit schließlich zur Destruktion des Politischen führen kann. An dieser Stelle wollen wir mit Wolfgang Sofsky feststellen:

„In vielen westlichen Gesellschaften regiert die Sehnsucht nach Gleichheit und Sicherheit, nicht der Geist der Freiheit.“<sup>20</sup>

Wenn wir diesen Geist der Freiheit beleben wollen, müssen wir zuerst erkennen, dass Souveränität und Sicherheit die Grenzen der politischen Freiheit sind. Dann können wir von diesen Grenzen her den Raum des Politischen wie der Freiheit neu bestimmen.

### **Das expressionistische Modell der politischen Handlung**

Wenn Handeln und Freisein ein und dasselbe sind, lässt sich die Freiheit einzig und allein vom Modus des ‚Handelns‘ her bestimmen. Von den drei Arten

des Tätigseins, die Hannah Arendt in Bezug auf das Politische unterscheidet: Arbeiten, Herstellen und Handeln – im Englischen: *labour*, *work*, und *action* –, bleibt also nur das Handeln übrig. Was ist das Handeln? Unter *Handeln* versteht Hannah Arendt die höchste, für die Bildung einer humanen Welt ganz unverzichtbare Tätigkeit. Es vollzieht sich in einem öffentlichen Raum, in dem eine Pluralität von Menschen miteinander verkehrt und in öffentlicher Rede um das Wohl ihrer Gemeinschaft besorgt ist.

Darum ist Handeln für Hannah Arendt immer ein ‚weltliches‘ Handeln und zugleich als solches ein ‚politisches‘ Handeln. Denn Welt bezeichnet den von den Menschen konstituierten politischen Raum, der immer zugleich durch ein Mit- und Füreinander der Menschen, und nicht durch ein einfaches Nebeneinander bestimmt ist. Diese Konstituierung des gemeinsamen Raums – das Zusammenleben der Menschen in der Polis – ist das politische Handeln. In diesem Sinne entsteht Politik wie Freiheit in dem Zwischen-den-Menschen. Hannah Arendt sagt deutlich:

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen denen zugrunde liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist.“<sup>21</sup>

Das Politische bezieht sich also auf die gemeinsame Welt, die wir sprechend und handelnd frei konstituieren. Um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, müssen wir im Auge behalten, dass unter dem Gemeinsamen weder das utilitaristische Gemeinwohl noch das kommunitaristische Gemeingut gemeint ist.

„Das weltliche Gemeinsame liegt außerhalb unserer selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden, und wir verlassen es, wenn wir sterben.“<sup>22</sup>

Hannah Arendts Begriff des Handelns kann ‚expressionistisch‘ oder ‚theatralisch‘ genannt werden, insofern sie das politische Handeln als das In-Erscheinung-Treten (*appearance*) in der Welt auffasst.<sup>23</sup> Das expressionistische Modell der Handlung bietet uns die Möglichkeit an, die einzelne Person als Akteur und die Welt als das Gemeinsame dynamisch miteinander zu verbinden, ohne dass wir die beiden als die starren Elemente der Gesellschaft auseinanderfallen lassen. An vielen Stellen ihres Werkes vergleicht Hannah Arendt das politische Handeln mit dem Auftritt des Schauspielers auf der Bühne. Für Arendt ist Handeln das ‚Darstellen‘ (*performance*) im theatralischen Sinne, nicht das Herstellen. Politik ist also die Schauspielkunst (*performing arts*), nicht die schöpferische Gestaltungskunst.<sup>24</sup> Zwischen der Bühne, wo die Schauspieler auftreten, und der Welt, in der wir in Erscheinung treten, besteht eine we-

16  
H. Arendt, *Vita Activa*, S. 229.

17  
Ibid., S. 214.

18  
Vgl. Jürgen Dennert, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Fischer Verlag, Stuttgart 1964, S. 97.

19  
Wolfgang Sofsky, *Das Prinzip Sicherheit*, S. Fischer, Frankfurt/Main 2005.

20  
W. Sofsky, *Das Prinzip Sicherheit*, S. 148.

21  
H. Arendt, *Vita Activa*, S. 52.

22  
Ibid., *Vita Activa*, S. 54.

23  
Vgl. Dana R. Villa, „Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique“, in: Craig Calhoun & John McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, S. 179–206.

24  
H. Arendt, „What is Freedom?“, S. 153.

sentliche Affinität. In der Tat ahmt die Bühne des Theaters die Bühne der Welt nach, und „die Schauspielkunst ist die Kunst handelnder Personen“.<sup>25</sup> Es liegt auf der Hand, dass der politische Bereich einer solchen immer währenden Bühne gleicht, auf der es gewissermaßen nur ein Auftreten, aber kein Abtreten gibt. Und dieser Erscheinungsraum entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen. Dieses Miteinander, d.h. das mitteilende Teilnehmen an Worten und Taten, konstituiert eine gemeinsame Welt, die dem Handelnden die persönliche Identität und der Gesellschaft die irdische Dauerhaftigkeit gewährt.

Hannah Arendts Handlungstheorie lässt sich in die gewöhnlichen Schemata der politischen Theorie schwer einordnen. Auch in der politisch-philosophischen Debatte zwischen dem Individualismus und dem Kommunitarismus ist Arendt nicht leicht unterzubringen. Ich glaube, sie ist Individualistin und Kommunitaristin zugleich. Trotz ihrer Vorliebe für die griechische Polis macht sie sich keine Illusionen über die moderne Tendenz der Individualisierung und hält doch unbeirrt daran fest, dass das entscheidende Problem der Gegenwart nur in dem Maße vollständig in den Blick rücken kann, in dem wir uns wieder auf den Begriff des Politischen zurückbeziehen. Denn das Person und Gesellschaft miteinander Verbindende, also der Zwischenraum des Politischen, droht aus der Welt zu verschwinden.

Wie kann man die gemeinsame Welt wieder konstituieren, ohne dass man einen allgemeinen Zugewinn an persönlicher Identität aufgibt? In welchem Maße ist die sozialstrukturelle Erweiterung von individuellen Freiheiten auch von der Bedingung einer Herausbildung posttraditionaler Gemeinschaften abhängig? Angesichts dieser akuten Fragen der Gegenwart gewinnt Hannah Arendts politisches Denken Aktualität, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens: Hannah Arendt findet den Wert politischer Handlung in ihrer enthüllenden Qualität. Sowohl Worte wie Taten, durch die wir in Erscheinung treten, geben impliziten Aufschluss darüber, wer wir sind. Nach Arendt hat die grundsätzliche Bedingung menschlicher Pluralität den zweifachen Charakter von „Gleichheit und Verschiedenheit“. Ohne Gleichheit können wir uns mit anderen nicht frei verständigen, und ohne Verschiedenheit bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung. Hannah Arendt weist auf die „paradoxe Eigenschaft der menschlichen Pluralität, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist“.<sup>26</sup> Diese Einzigartigkeit des Einzelnen stellt sich nur in den Tätigkeiten wie Sprechen und Handeln dar.

Zweitens: Für Hannah Arendt ist die Identität des Handelnden nicht gegeben, sondern sie ist eher eine Leistung, das Produkt der Handlung. An dieser Stelle erinnert sie uns an Machiavelli, der diesen spezifischen Aspekt der politischen Handlung wiederentdeckte und mit *virtu* begrifflich formulierte. Machiavellis politische Freiheit gleicht am ehesten

„... dem, was wir Virtuosität nennen, jener Qualität, die nie bei den herstellenden, sondern nur bei den ausübenden Künsten zur Geltung kommt, bei denen die Leistung im Vollzug selbst liegt, und nicht in einem die Tätigkeit überdauernden und von ihr unabhängig bestehenden Endprodukt“.<sup>27</sup>

Offensichtlich versteht Hannah Arendt unter „Virtuosität“ die Kunst des Menschen, in der Gegenwart der Mitwelt die personale Einzigartigkeit seines Wesens zu zeigen, einfach eine „Gegenwärtigungskunst“.<sup>28</sup> Was wir zeigen, sind wir, nicht umgekehrt. Die Menschen offenbaren jeweils handelnd und sprechend, wer sie sind. Darum heißt es im Politischen: Wir müssen erscheinen, sehen und gesehen werden, hören und gehört werden.



Drittens: Hannah Arendts „ausgesprochen individualistische“ Interpretation des Handelns entzieht sich dem neuzeitlichen Menschenbild, das immer davon ausgeht, dass es überhaupt ein autonomes Subjekt sein muss, das handelt. Hannah Arendt scheint hier den von Nietzsche angebahnten philosophischen Weg zu gehen, indem sie sagt:

„Niemand weiß, wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst unwillkürlich mit offenbart.“<sup>29</sup>

Um die Identität zu gewinnen, muss man das Risiko auf sich nehmen, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten und dabei sich selbst sowohl zu enthüllen wie auch zu verhüllen.

Vor diesem Hintergrund hebt sich die Eigenartigkeit des Arendt'schen Denkens über das politische Handeln deutlich hervor. Arendts Freiheit beruht grundsätzlich auf der Weltlichkeit des Handelns, das immer den gemeinsamen Erscheinungsraum voraussetzt. Wenn wir unsere persönliche Identität gewinnen wollen, müssen wir die Öffentlichkeit als ihren Erscheinungsraum mit hervorbringen. Die Freiheit entsteht, wo immer Menschen handelnd miteinander umgehen und damit eine gemeinsame Welt schaffen. Darum sieht Hannah Arendt die Hauptgefahr der Moderne in der „Weltentfremdung“, nicht in der „Selbstentfremdung“.<sup>30</sup> Wenn wir bedenken, dass die Welt immer das Miteinander und das Zwischen, wo wir erscheinen können, ist, lässt sich der Grad politischer Freiheit einer Gesellschaft daran bemessen, wie und inwieweit sie den Erscheinungsraum erweitert.

### Das Politische als die ‚Lebensweise‘ einer freiheitlichen Gesellschaft

‚Politische Freiheit‘ ist keineswegs eine von vielen Freiheiten, die wir in freiheitlichen Gesellschaften selbstverständlich in Anspruch nehmen. Sie ist uns weder im Sinne des Menschenrechts gegeben noch von einem demokratisch konstituierten Staat her gewährt. Sie ist eher – hier möchte ich Sie an den anfangs zitierten Satz erinnern – „die einzige wesentliche Vorbedingung für alle Freiheiten“. Sie bezieht sich also auf die genuin menschliche Fähigkeit zur Bewegung, die ohne Raum nicht existieren kann. Hannah Arendt bezeichnet diese ausschließlich dem Menschen eigene Bewegung als ‚Handeln‘ und demgemäß die Fähigkeit zum Handeln als ‚Freiheit‘. Da die Freiheit erst durch das Handeln in der Öffentlichkeit entsteht, können wir sagen:

„Der Mensch ist nicht frei geboren, sondern für Freiheit geboren.“<sup>31</sup>

Das Politische ist insofern der weltliche Erscheinungsraum, der Handeln und Freiheit gleichursprünglich miteinander verknüpft.

Bis jetzt haben wir versucht, Hannah Arendts Begriff der politischen Freiheit ‚negativ‘ von ihren Grenzen her zu verstehen, d.h. sie zu bestimmen, indem

25

H. Arendt, *Vita Activa*, S. 179.

26

Ibid., S. 165.

27

H. Arendt, „Freiheit und Politik“, S. 675.

28

Karl-Heinz Breier, *Hannah Arendt zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2001, S. 74.

29

H. Arendt, *Vita Activa*, S. 169.

30

Ibid., S. 249.

31

Jerome Kohn, „Freedom: the priority of the political“, in Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, S. 113–129, hier S. 115.

wir feststellen, was Freiheit nicht ist. Um Freiheit zu erfahren, müssen wir von Unfreiheit befreit sein. Solange wir uns im Bereich der Notwendigkeit und Sicherheit bewegen, sind wir nur begrenzt in der Lage, mit anderen Menschen Freiheiten zu praktizieren. Um eine im Handeln gelungene menschliche Existenz zu führen, müssen wir daher den Freiheitsraum gemeinsam gestalten. Wie können wir trotz der in freiheitlichen Gesellschaften noch bestehenden totalitären Elemente das Politische als die Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Handlung erweitern? Woran können wir den Grad politischer Freiheit ‚positiv‘ messen?

Mit diesen Fragen kommen wir zu einer Überlegung über die positiven Erkennungsmerkmale der politischen Freiheit. Der sachliche Kern, auf den es hier ankommt, ist die Frage nach der Lebensweise, die dem Politischen zugrunde liegt. Die Frage nach der politischen Freiheit bezieht sich auf die Frage nach der Lebensweise, in der sich wesentliche Qualitätsunterschiede offenbaren. Nach Hannah Arendt sind das Ökonomische und das Politische wesentlich antagonistische menschliche Existenzbereiche, die sich durch ihre seinsmäßig-qualitative Verschiedenheit auszeichnen. Das Ökonomische bildet natürlich die Grundlage für die eigentlich menschlichen Tätigkeiten und erhält damit von diesen Tätigkeiten her seine Begrenzung. Arendts Sorge gilt den modernen Tendenzen, den Grad wirtschaftlichen Wohlstands zum Maßstab einer gelungenen Lebensweise zu machen. Sie laufen darauf hinaus, dass das Ökonomische das Politische zu überlagern droht. Hannah Arendt beurteilt diese Tendenzen als verderblich und hält der griechischen Tradition folgend daran fest, dass es im Handeln und auch im Zusammenleben von Menschen Qualitätsunterschiede gibt.

Die Lebensweise, die sich ausschließlich im Miteinander der Menschen vollzieht, ist die politische Lebensweise eines „*bios politikos*“.<sup>32</sup> Aber sie ist nicht so sehr die Lebensweise des Einzelnen, sondern die des politischen Raumes, der grundsätzlich auf der gegenseitigen Korrespondenz vom Einzelnen und der Gemeinschaft beruht. Deswegen lautet unsere Frage: Woran können wir diesen politischen Raum, d.h. die Wirklichkeit politischer Freiheit messen? Hannah Arendts Überlegungen über das Kriterium politischer Freiheit konzentrieren sich vor allem auf drei Kategorien: „Identität“, „Pluralität“ und „Spontaneität“.

Zunächst kann sich die Gesellschaft erst dann als ein guter politischer Raum erweisen, wenn sie jedem Mitglied die Erscheinungsmöglichkeit garantiert. Da wir ja in einer erscheinenden Welt leben, können wir uns nur im Erscheinen kundtun. Die Identität jedes Einzelnen lässt sich allein durch das Erscheinen in der Öffentlichkeit gewinnen. Auf der Ebene persönlicher Beziehungen können wir beobachten, wie nachdrücklich Identität auf die Anerkennung durch die anderen angewiesen ist. Die Politik der Identität beruht auf der Idee, dass alle Menschen gleichermaßen geachtet werden sollen, d.h., dass „man nur unter seinesgleichen frei sein kann“.<sup>33</sup> Die Identitätspolitik kritisiert darum jegliche Diskriminierung und verlangt, die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen.

Das zweite Kriterium politischer Freiheit bezieht sich auf das Grundfaktum der Pluralität. Für Hannah Arendt ist die Wirklichkeit der Welt „durch die Gegenwart einer Mitwelt“ garantiert, „in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint“.<sup>34</sup> Der Erscheinungsraum ist nur dann ‚politisch‘, wenn sie pluralistisch konstituiert ist. Unsere Existenz ist nur dann ‚wirklich‘, wenn sie von allen Seiten sich zeigen und wahrgenommen werden kann. Welt entsteht nur dadurch, dass es Perspektiven gibt. Kurz gesagt:

„Je mehr Standpunkte es in einem Volk gibt, desto bedeutender und weltoffener wird die Nation sein.“<sup>35</sup>

Darum bildet das Recht, die Meinungen der anderen zu hören und selbst gehört zu werden, für uns einen unabdingbaren Bestandteil politischer Freiheit. Und das letzte, aber wesentlichste Kriterium politischer Freiheit besteht darin, was wir Spontaneität nennen. Sie beruht darauf, dass ein jeder Mensch fähig ist, eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen. Diese uns durch die Geburt gegebene Fähigkeit, einen neuen Anfang zu setzen, ist nach Hannah Arendt die Grundbedingung politischer Freiheit, die auf der Natalität unserer Existenz beruht. Es liegt auf der Hand, dass der Totalitarismus sich nicht damit begnügt, der freien Meinungsäußerung ein Ende zu machen, sondern darangeht, „die Spontaneität des Menschen auf allen Gebieten prinzipiell zu vernichten“.<sup>36</sup> Darum ist es kein Zufall, dass Hannah Arendt ihr Hauptwerk *The Origins of Totalitarianism* mit einem Zitat Augustins beendet:

„Initium ut esset, creatus est homo – damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen.“<sup>37</sup>

Dieser Satz ist gewiss der Ausdruck der verzweifelten Situation, die keine andere Hoffnung aufkommen lässt als eine Art Wunder, nämlich dass die Welt sich durch Geburt erneuere und durch die Spontaneität der Neuankömmlinge etwas Neues geschehe. Die Frage ist nun, ob dieses Diktum nicht nur für die totalitären Staatsformen des vergangenen Jahrhunderts, sondern auch für unsere freiheitlichen Gesellschaften gilt. Wenn wir Arendts Mahnungen ernst nehmen, dass totalitäre Elemente nach dem Verschwinden des Totalitarismus immer noch bestehen, müssen wir uns zeitkritisch fragen, inwieweit unsere freiheitlichen Gesellschaften einen neuen Anfang im Zusammenleben fordern.

**Jin Woo Lee**

### **Hannah Arendt and the Limits of Political Freedom**

#### **Does politics have meaning at all?**

*The author sets forth from the claim that the name of Hannah Arendt is tied to the radical and original revival of the question of political freedom, which he substantiates with her famed statement that "The purpose of politics is freedom." The source of freedom and the political are identical or one. On the one hand, human freedom in this world is attainable only politically, while on the other, freedom is the sole reason for the subsistence and justification of politics. The author highlights three categories through which the criterion of political freedom is expressed in Hannah Arendt. These are identity, pluralism and spontaneity.*

#### **Key Words**

Hannah Arendt, political freedom, identity, plurality, spontaneity

32  
H. Arendt, *Vita Activa*, S. 19.

33  
H. Arendt, *Über die Revolution*, Piper Verlag, München 1974, S. 36.

34  
H. Arendt, *Vita Activa*, S. 192.

35  
Siehe H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 106.

36  
H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 50 und *The Origins of Totalitarianism*, S. 466.

37  
H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, S. 479.

**Jin Woo Lee**

**Hannah Arendt et les limites de la liberté politique**

**La politique a-t-elle un sens?**

**Résumé**

*L'auteur part de l'assertion avancée dans cet article que le nom de Hannah Arendt soulève la question radicale et originale de la liberté politique, ce qui est motivé par sa célèbre thèse que le sens de la politique est la liberté. Il s'agit de l'identité de la liberté et du politique et de leurs origines identiques. D'un côté, la liberté de l'Homme ne peut être réalisée que d'une manière politique et de l'autre, la liberté est la seule raison de l'existence et de la justification de la politique. L'auteur met en relief les trois catégories qui chez Hannah Arendt établissent les critères de la liberté politique. Ce sont l'identité, la pluralité et la spontanéité.*

**Mots clés**

Hannah Arendt, liberté politique, identité, pluralité, spontanéité