

Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.)

Denkwege des Friedens

Aporien und Perspektiven

Verlag Karl Alber Freiburg/München 2007

»Freiheit« denken in Zeiten des Friedens

Christina Schües

Vorbemerkungen

»Freiheit« wurde besonders im Zeitalter der Aufklärung¹ proklamiert und auch heute wird sie als Ziel von politischen und militärischen Strategien genannt. »Krieg im Namen der Freiheit« so titelte der *Stern* am 20.3.2003; »Angriff im Namen der Freiheit« so begründet George W. Bush sein Spiel mit dem Feuer. In seiner Inaugurationsrede 2004 hat er immerhin 30 Mal, wie fleißige Journalisten nachrechneten, von *freedom* und *liberty* gesprochen, ohne allerdings zu sagen, was er damit meint. Und Condoleezza Rice hat 2005 auf ihrer Europatour eine klare Unterscheidung getroffen zwischen denen, die auf der Seite der Freiheit geboren sind, und denen, die unglücklicherweise auf der »falschen Seite« leben. Beide übersetzen in offiziellen Reden Freiheit mit Demokratie. Aber wer Krieg für Freiheit führt, nennt es »Operation Freiheit« und meint Befreiung oder »freien Zugang«, wie bereits Noam Chomsky² im Zusammenhang der amerikanischen Südamerika-Politik (Nicaragua) formulierte.

Ein Entwurf der Freiheit, besonders dessen wesentliche Momente und Erfahrungen, wurde selbst im Rahmen der liberalen Demokratietheorie kaum entfaltet: Sogar John Rawls, einer der Hauptver-

¹ Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wurden in der Ideengeschichte erst spät (besonders von dem Hauptredner des *cercle social* Claude Fauchet, auch vom Cordeliers-Club) proklamiert; gleichermaßen gefordert wurden häufig auch *propriété*, *liberté*, *sûreté*. Das Ziel der Französischen Revolution war *fraternité*, *égalité* und *liberté*; das Ergebnis allerdings bestand aus einer neuen Aristokratie von Technokraten, es gab keine Brüderlichkeit, keine Gleichheit, vielleicht ein bisschen Freiheit für einige auserwählte, dann entbrannten die napoleonischen Kriege, anschließend die antinapoleonischen Befreiungskriege. Und nach dem Krieg gibt es immer Verlierer und Gewinner, die ihrerseits ihre jeweiligen Rollen weiter ausführen. In Deutschland wurden Reformen favorisiert: Bildung und Erziehung, Freiheit und Vernunft wurden in ihren unterschiedlichen Varianten propagiert.

² Noam Chomsky: *Turning the Tide. U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace*. Boston/Mass. 1995.

treter der politischen Theorie und Propagandist von Freiheit, stellt die öffentliche Autonomie lediglich in Begriffen von passiven und aktiven *Stimmrechten*, repräsentativen Körperschaften oder demokratischen Entscheidungsträgern dar.³

Folgende *erste* These nehme ich zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen:

Eine Logik der praktischen Welt steht nicht von vornherein fest.⁴ Sie entwickelt sich im Denken und Handeln sowie in Erfahrungen und Tätigkeiten, die in der Welt ausgeübt werden und die die Welt verändern. Das jeweilige Verständnis von Freiheit, das sich im Handeln zeigt, geht einher mit einer Logik des Friedens oder einer Logik des Krieges.

In meinem Beitrag möchte ich einige Bemerkungen zu einer sogenannten Kriegslogik machen, dann Konzepte der Freiheit und des Freiseins erörtern und schließlich den Gedanken einer Logik des Friedens ansprechen, der mit der Erfahrung eines Freiseins korrespondieren könnte. Die Beschreibungen der Kriegslogik bzw. Friedenslogik enthalten idealtypische Konstruktionen. Faktisch gibt es in vielen Gesellschaften beide Logiken, die parallel oder im Konflikt miteinander operieren. Sicherlich bewegen sie sich in einigen Aspekten auch aufeinander zu und befinden sich jeweils auf einer Schwelle zueinander.

1. »Freiheit« denken im Rahmen einer Logik des Krieges

Die Grundrechte, wie die Meinungs-, Rede-, Versammlungsfreiheit⁵ sind die Eckpunkte einer jeden Demokratie und einer freiheitlichen Ordnung. Die Ordnung der Freiheit verkehrt sich allerdings in ein

³ John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975.

⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels: Der Logos der praktischen Welt. In: Bernhard Waldenfels: Der Stachel des Fremden. Frankfurt a. M. 1990. 83–102.

⁵ Dem Staat latent misstrauisch gesinnt, hat John Stuart Mill (Über Freiheit. Übers. A. v. Borries. Frankfurt a. M. 1987) nicht nur wie seine Vorkämpfer für eine politische Freiheit eines vor-demokratischen Staates gerungen, sondern für die gesellschaftliche Freiheit jedes Individuums. Somit war er einer der ersten, der Freiheit (wie freie Meinungsäußerung, Presse-, Versamlungs- und Koalitionsfreiheit) innerhalb eines demokratischen Staates forderte und gleichzeitig die Probleme einer demokratischen Mehrheits Herrschaft thematisierte.

Kontrollsystem, wenn unter der Maßgabe der Sicherheit die menschlichen Beziehungen und das plurale Handeln unter Verdacht geraten, möglicherweise Unordnung zu generieren. Die Einschränkung von Freiheit folgt einer Angst vor Unsicherheit und Kontrollverlust, die dazugehörige Politik ist eine des *Misstrauens*.

Eine Politik des Misstrauens verfolgt Strategien, die auf Sicherheit und Kontrolle abzielen, was letztlich einer *Entpolitisierung* gleichkommt, da der freie Umgang der Menschen miteinander eingeschränkt wird, andere als bedrohlich erlebt werden und vom *mainstream* abweichende Meinungen unerwünscht sind. Im Zentrum dieses Denkens und Handelns steht die *Verteidigung der Sicherheit*. Da der Andere, der Fremde, mein potentieller Feind ist, muss er unter *Kontrolle* gebracht werden. »Wir müssen die Freiheit einsperren«, fasste einmal der österreichische Komiker Helmut Qualtinger zusammen, denn zu viel von ihr stört das Sicherheitsgefühl und bringt die Demokratie in Gefahr.

Kontrolle, verschärfte Kontrolle und besonders militärische Orientierung mit dem Ziel der Sicherheit machen es schwierig, wenn nicht gar unmöglich, zu einer Gemeinschaft zu gelangen, denn die Kontrahenten bleiben misstrauisch und im Verhältnis der Konfrontation. Die Strategie der Kontrolle ist *dissoziativ* ausgerichtet und lässt die Menschen in der Situation einer anhaltenden Unsicherheit und Gefahr, sei es durch Rüstungskonkurrenz, Unterdrückung, einem Schüren von Angst oder Hass. In solch einem Szenario, das gegenwärtig zu viele Beispiele findet, bleiben Friedensbemühungen, die nicht militärischen Strategien unterliegen, oft sekundär. Man betrachte allein die Ausgaben für die militärische Sicherung im Unterschied zu denen für Bildung oder kulturelle Beziehungen. Das Ziel dieser auf einer Kriegslogik basierenden Strategie kann nur eine relative Sicherheit und eine Waffenruhe sein;⁶ der Begriff des Friedens bleibt in dieser Perspektive undifferenziert. Eine dissoziativ angelegte Strategie einer Kriegslogik wird von bestimmten Dualitäten und deren eindeutigen Zuweisungen gestützt, wie gut/böse, eigen/fremd, Mann/Frau, Gewinner/Verlierer.⁷ Krieg wird mit Aktivität, Männ-

⁶ Mary Wollstonecraft: Verteidigung der Menschenrechte (1790). Hermann Klenner. Engl./Deut. Übers. J. Schlösser (Hg.). Freiburg/Berlin 1996. 1. Kap. 49. »Ein stehendes Heer, zum Beispiel, ist unvereinbar mit Freiheit, weil Subordination und Strenge die eigentlichen Stützen militärischer Disziplin sind und Despotismus vonnöten ist, um den Unternehmungen, die ein einzelner leitet, Nachdruck zu verleihen.«

⁷ Ruth Seifert: »Um das Männlich-Kriegerische zu produzieren wird das ›Weiblich-

lichkeit und Leben gleichgesetzt, Frieden mit Passivität, Weiblichkeit und Feigheit.⁸

Die auf einer Kriegslogik basierende Strategie sucht nach einem staatlichen Frieden, in dem Freiheit im Sinne von *Souveränität* verstanden wird. Souveränität bedeutet, die den modernen Staaten eigentümliche, nicht abgeleitete, allumfassende, nach innen und außen unbeschränkte Hoheitsgewalt und die Unabhängigkeit von anderen Staaten. Diese Definition, die letztlich die Nicht-Einmischung in die inneren Angelegenheiten beinhaltet, ist seit einigen Jahrzehnten in Konflikt mit dem Anspruch der Universalität der Menschenrechte und vor allem mit den Globalisierungsbestrebungen der Neoliberalen, die den freien Zugang zu allen Märkten verlangen.⁹

Souveränität bedeutet die Unabhängigkeit vom Anderen und die höchste herrschaftliche Gewalt eines Staates, die verteidigt werden muss. Sie braucht die Stabilität der nationalstaatlichen Identität, für die sie die Abgrenzung vom Anderen benötigt, und sie manifestiert sich u. a. durch die schnelle Entscheidungsfähigkeit zu militärischer Gewalt. Daran werden z. B. Staatsgäste erinnert, wenn sie mit militärischen Ehren empfangen werden und über den blutroten Teppich schreiten. Der gezogene Säbel oder das geschulterte Gewehr ver-

Friedfertige« als notwendiges Korrelat benötigt.« Zitiert nach Tordis Batscheider: Die Funktionalität des Geschlechterdualismus für ein System organisierter Friedlosigkeit. In: Susanne Lang/Dagmar Richter (Hg.): Geschlechterverhältnisse – schlechte Verhältnisse. Verpaßte Chancen der Moderne? Marburg 1994. 92. Die Disziplinierung von Rekruten sieht die aktive Abgrenzung von der weiblichen Rolle vor. Gesellschaften, die am stärksten militarisiert sind, sollen eine besonders starre geschlechtsspezifische Rollenzuschreibung und Arbeitsverteilung haben. Vgl. Tordis Batscheider/Julia Thompson: Women and War. In: Women's Studies International Forum. Vol. 14. No. 1/2. 63–75. Auch angemerkt in Brigitte Weisshaupt: Vom ewigen Krieg zum ewigen Frieden? In: Wiener Philosophinnen Club (Hg.): Krieg/War. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht. München 1997. 140. Das Maß der Unterdrückung von bestimmten Gruppen, seien es Frauen oder ethnische Gruppen, ist ein Gradmesser für die Friedlosigkeit eines Landes.

⁸ Vgl. Christina Schües/Nicole Schmidt: Verständnis von oder für Krieg? In: Wiener Philosophinnen Club (Hg.): Krieg/War. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht. München 1997. 175–184, hier 178 f. Frieden ist in der europäischen Dominanzkultur weiblich; für das disziplinierende Herrschaftssubjekt ist die Auseinandersetzung mit dem Frieden eine hierarchische Bedrohung und eine Hinterfragung der Männlichkeit; Forderungen nach Abrüstung entsprechen nicht einer gewissen Waffenfaszination und dem Glauben an Stärke und Überlegenheit durch Waffengewalt.

⁹ Völkerrecht steht bisweilen gegen die Menschenrechte. Aus dieser Opposition ergibt sich die häufig diskutierte Frage, wann die Einmischung in die Angelegenheit anderer Völker erlaubt sein sollte.

heißten Schutz für den Gast und sind zugleich eine Warnung an alle.¹⁰ Diese Form der Souveränität ist in einer Kriegslogik, die notwendig Verlierer und Gewinner kennt, nur für die eine Seite das Ziel, für die Anderen heißt Freiheit mindestens auch die Gewährung des freien wirtschaftlichen Zugangs und die nur die Gewinnerseite begünstigende Zusage zu sogenannten bilateralen oder multilateralen Handelsabkommen.¹¹ In diesem Zusammenhang würde z. B. ein sogenannter militärischer Befreiungsschlag kaum zur Souveränität des »befreiten« Landes führen.

Die Bereitschaft zu erhöhter Kontrolle oder zu Gewalt, im Falle einer Bedrohung, zeugt von *Symptomorientierung*. Die schnelle Reaktion mit Gewalt fragt nicht nach (Konflikt-) Ursachen und sie ist oft »insensibel für die Frage, ob das von ihr motivierte Instrumentarium die Eskalationsträchtigkeit von Gewaltlagen nicht seinerseits verschärft, anstatt sie einzudämmen.«¹² Die Systemorientierung ist in einen alltäglichen, uns sehr bekannten *Pragmatismus* eingebettet, der nur Nothilfe kennt, dabei allerdings die Bedingungen der Not reproduziert und entsprechend nur die gegebenen und aktuell zur Verfügung stehenden Hilfsmittel berücksichtigt. Er ist ein etwas phantasieloser Aktionismus, der zur Rechtfertigung nur provokant auf die (scheinbar) ausweglose Wirklichkeit und die Alternativlosigkeit zur Gewalt weist. Somit lässt diese Form des Aktionismus die rhetorische Frage »was denn unter den gegebenen Bedingungen anderes als Gewalt oder Krieg gegen Jugoslawien oder Irak möglich gewesen wäre?« ins Leere laufen. Die Herausforderung, die eigene Zuständigkeit für diese Frage anzunehmen, fällt nicht als *anzunehmende* Herausforderung auf. Der pragmatische Alltagsverstand konzentriert sich auf die »hier und jetzt« immer *notwendigen* in dieser

¹⁰ Siehe Dietrich Stahlbaum: Individuelle Gewalt? kollektive Gewalt (5.5.2002). Webpublished: http://www.ruhr-line.de/mx-action/dietrich/Einleitung_und_Themen/Gewalt_-freiheit/gewalt_-freiheit.html#Individuelle%20Gewalt.

¹¹ Siehe dazu die mittlerweile reichhaltige Literatur zur Globalisierung: Z. B. Elmar Altvater/Birgit Mahnkopf: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster 1996; Maria Mies/Claudia von Werlhof: Lizenz zum Plündern. Das Multilaterale Abkommen über Investitionen »Mai«. Globalisierung der Konzernherrschaft – und was wir dagegen tun können. Hamburg 1998.

¹² Karlheinz Koppe: Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart. Opladen 2001. 324. Koppe verweist in diesem Zusammenhang auf die Redewendung »Si vis pacem, para bellum«, die von Senghaas zu einem Buchtitel umformuliert wurde: Dieter Senghaas (Hg.): Si vis pacem, para pacem. Frankfurt a.M. 1995.

Sichtweise einzig *möglich* erscheinenden Aktivitäten. So als gelte es unter den gegebenen Bedingungen und der zu ihnen passenden ›Problembeschreibung‹ *Handlungsfähigkeit* zu beweisen. Die Handlungsfähigkeit muss stets in Abstraktion von der Vorgeschichte und den gesellschaftssystemischen Voraussetzungen *und* in ›Verantwortungsübernahme‹ ihrer selbst geschehen. Die Perspektive, die Handlungsbedingungen selbst zu verändern und dies als zentrales Ziel von Politik zu betrachten, erscheint im vorherrschenden Denken als unrealistisch.

Somit kann eine *zweite* These formuliert werden: Der mit den geschilderten pragmatischen Strategien erzielte Friede ist ein negativer Friede,¹³ da er in einer Kriegerlogik bleibt und nicht über einen Begriff von ›Befreiung‹ hinausgeht.

2. Welche Konzeption von Freiheit entspricht eher einer Kriegerlogik?

Das Konzept *Freiheit* wurde erst spät ins Vokabular der politischen Philosophie aufgenommen. Besonders das 18. Jahrhundert kannte die negativen Freiheitsrechte, die den Bürger gegen den Staat und gegen den Missbrauch von Gewalt schützen sollten. Diese Freiheitsrechte wurden nicht nur als Abwehrrechte gegen staatliche Gewalt verstanden, sondern auch als bürgerliche Rechte, wie die sogenannten Teilnahmerechte, z. B. das Wahlrecht, aufgefasst. Mit den unterschiedlichen Staatskonzeptionen wurde vor allem das Freiheitsverständnis im Sinne der bereits erwähnten Souveränität diskutiert. Sowohl die individuelle als auch die staatliche Freiheit gehen häufig mit dem politischen Bestreben nach Sicherheit einher. Es ist ein Bestreben, das letztlich zwei nicht kompatible Rechtssysteme nebeneinander stellt: Nämlich die demokratische Rechtsordnung, die die Freiheit als höchstes Gut ansieht, und den Konstitutionalismus, der auf Grundlage eines Hobbes'schen Staatsverständnisses einen repressiven Rechtsbegriff zur Gewährung der (Friedens-)sicherheit

¹³ Die Unterscheidung eines negativen und positiven Friedens wird von einigen Autoren mit dem Argument abgelehnt, dass die Aufrechterhaltung eines sogenannten negativen Friedens eine Ordnung voraussetze, die viele Anforderungen enthält, die eigentlich dem »positiven Frieden« zuzurechnen seien. Siehe dazu Koppe, der auch auf Ernst-Otto Czempiel verweist: *Der vergessene Frieden*. A. a. O. 296.

der Bürger vorsieht. Im Folgenden werde ich zuerst Freiheit als Willensfreiheit, dann Freiheit im Sinne der Souveränität und schließlich Freiheit im Zusammenhang mit Sicherheit diskutierten.

Bereits im Mittelalter wurde die *Willensfreiheit* als zentraler Aspekt des menschlichen Umgangs mit sich selbst entdeckt. Aber reicht es aus, Freiheit schlicht im Sinne der Willensfreiheit, dem philosophischsten Begriff von Freiheit, aufzufassen? In den weitverbreiteten Diskussionen um die Willensfreiheit geht es um die Frage, welche begrifflichen und faktischen Bedingungen erfüllt sein müssen, um eine Entscheidung als frei anzusehen und von einer Person, wie Kant es tat, anzunehmen, sie sei fähig, »unabhängig von [den] Naturursachen [...] etwas hervorzubringen [...]«, mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen.¹⁴ Dementsprechend geht es im Zusammenhang der Willensfreiheit um die Klärung, ob diese angeführten Begebenheiten naturgesetzlich bestimmt seien oder ob tatsächlich davon ausgegangen werden könne, es gäbe prinzipiell freie Entscheidungen. Eine Klärung der unterschiedlichen Positionen, sei es die der Deterministen, Libertarier oder Kompatibilisten,¹⁵ soll hier nicht versucht werden, denn die Willensfreiheit im politischen Zusammenhang oder in Zeiten des Krieges oder der Repressionen wird meist nur als eine *innere Freiheit* vorgestellt. Die innere Freiheit ist eine Bewegung des Rückzugs aus der Welt, eine Entsagung des Bezugs mit anderen Menschen und sie hat ihren Ort im Inneren des Menschen. Diese Form der Freiheit, deren Existenz nur durch die Immanenz des isolierten Selbst bescheinigt werden kann und als ein trotziges »ich denke trotzdem« auftritt, kann nur im Sinne eines »Raisonierens« aufgrund eines Rückzugs aus der Welt und dem System politische Sprengkraft haben. Diese Sprengkraft kommt allerdings erst nachträglich zum Vorschein, wenn nämlich der Rückzug im gesellschaftlichen Zusammenhang plausibel gemacht werden kann.

Es ist nicht verwunderlich, dass Machthaber von Staatsformen,

¹⁴ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Bd. IV. Wilhelm Weischedel (Hg.). Frankfurt a. M. 31977. A534/B562.

¹⁵ Der harte Determinismus nimmt an, dass es keine Freiheit gibt und Ereignisse notwendig bestimmten Bedingungen folgen. Der weiche Determinismus nimmt an, dass es Freiheit gibt und dass der Determinismus trotzdem wahr ist, beide Annahmen also kompatibel sind. Der Libertarier ist ein Inkompatibilist, der die Meinung vertritt, dass es Freiheit gibt und dass daher der Determinismus falsch ist.

die für die Bürger keine Freiheiten vorsehen, selbst das innere Raisonieren bzw. die innere Gedankenfreiheit fürchten, da durch die im Denken entstehende Distanzierung zwischen dem Ich bzw. dem Selbst und der Gesellschaft ein Keim der Freiheit schlummert, der als Potential einer autonomen Orientierung gärt.¹⁶ Dieser Bereich der potentiellen (inneren) Freiheiten weckt viele Assoziationen, allerdings sollen jetzt nur die angesprochen werden, die die Verknüpfung von Freiheit und Frieden suchen. Nicht das Desiderat der letzten flüchtigen Gedanken soll gerettet werden, sondern eher das deutlich werden, was aufgrund von Frieden möglicherweise ungedacht bleibt, gerade weil es so selbstverständlich scheint. Wenn Freiheit in Zeiten des Friedens gedacht wird, dann werden leicht Freiheit und Frieden ohne Umstände in eins gesetzt, ohne allerdings zu verdeutlichen, was sie gemeinsam haben könnten. Selbst Kant, dem man gemeinhin die Selbstbestimmtheit des Menschen als Ziel seiner ethischen Konzeption unterstellt, bezweifelt allerdings – und ich würde ihm hier zustimmen –, ob die innere Gedankenfreiheit sich hält, wenn ihr die öffentliche Urteilsprüfung fehlt. Kant führt im Aufsatz »Was heißt sich im Denken orientieren?« aus, dass Gewalt, welche den Menschen die Freiheit, sich öffentlich mitzuteilen, entreißt, ihnen als Folge auch die Freiheit zu denken nimmt. Der Grund hierfür liegt in der fehlenden Möglichkeit, Urteile auf ihre Richtigkeit in einem Diskurs mit anderen zu überprüfen.

Mindestens eine Voraussetzung muss als unausgewiesen, aber gewiss akzeptiert werden: Freiheit wird als maßgeblicher und erstrebenswerter politischer Wert begriffen. Freiheit gilt als Wert an sich, der allerdings im mitmenschlichen Zusammenhang hervorgebracht werden können muss.

Die Gegenüberstellung von Freiheit versus Souveränität und Freiheit versus Sicherheit und ihr Umdenken soll die Erfahrung von Freiheit näher erläutern, um zu untersuchen, ob in diesen Konzeptionen friedenspolitische Aspekte aufzufinden sind.

Ist Freiheit gleichbedeutend mit *Souveränität* oder *Unabhängigkeit*?

Die Gleichsetzung von Freiheit und Souveränität, im Sinne von *Freisein-von*, liegt gleichsam auf der Linie der philosophischen Tra-

dition, denn Freiheit wurde zumeist als Unabhängigkeit von Anderen oder von eigenen körperlichen Begierden erfahren. Nicht das Mit-Anderen-zusammen-Handeln, sondern gerade die Souveränität, die Unabhängigkeit von allen Anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie wurde zum Freiheitsideal erklärt. Hannah Arendt zeigt, dass die verderbliche, aber auch missverständliche Identifizierung von Freiheit und Souveränität entweder zur Leugnung von Freiheit führt, nämlich zur Einsicht, dass Menschen tatsächlich nie souverän sind, oder – und viel gefährlicher – zu der Leugnung der Tatsache, dass die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer auf Kosten der Anderen realisiert wurde.¹⁷ Letztlich ist Freiheit nur erfahrbar im Zusammenhang der Nicht-Souveränität und damit in Bezug zu anderen Handelnden. Trennen müssen wir uns in diesem Kontext von dem Vorurteil (das zurückgeht u.a. auf die römische Stoa), dass Nicht-Souveränität das gleiche sei wie Abhängigkeit. Die Annahme, dass Freiheit nicht mit Souveränität gleichzusetzen sei, bedeutet, dass *der Mensch* im Singular nicht denkbar ist und dass die Menschen in einer Abhängigkeit, nämlich einer Bezogenheit, untereinander leben. Sowohl die Bezogenheit als auch die Pluralität der Menschen werden allein schon durch das Faktum der Geburt, wie noch erörtert werden wird, besiegelt.

»Wie die Souveränität des einzelnen ist letztlich auch die Souveränität einer Gruppe oder eines politischen Körpers immer nur ein Schein: sie kann nur dadurch zustande kommen, daß eine Vielheit sich so verhält, als ob sie *einer* wäre und dazu ein *einzig*er. Solch ein Verhalten ist allerdings möglich, wie wir aus vielen Phänomenen der Massengesellschaft nur zu gut wissen, aber es besagt auch, daß es gerade Freiheit in einer solchen überhaupt nicht gibt.«¹⁸ Im Gegensatz dazu kann als Andeutung formuliert werden, dass ein Eintreten für Freiheit auf interstaatlicher Ebene bedeutet, dass eine Vielzahl von Nationen oder Gruppen für die Gewährung eines »inter homines esse«, eines starken zwischenstaatlichen und zwischenmenschlichen Beziehungsraumes, eintreten. Die Alternative hierzu wäre das For-

¹⁷ Vgl. Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, Zürich 1984. 213.

¹⁸ Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. A.a.O. 214f. Die Armee wäre ein gutes Beispiel für die Erfahrung der Einheit. Soldaten werden hergerichtet, als ob sie in der Einzahl wären.

dern von Homogenität, von einer Gesellschaft im Singular. Die Folgen wären der Kollaps der Beziehungen, der Tod, die Friedhofsruhe.

Liegt in der *Sicherheit* die Freiheit? Die Identifikation der Freiheit mit Sicherheit finden wir vor allem bei den Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts. Freiheit bedeutet Sicherheit, bzw. Sicherheit begründet Freiheit, befand selbst Montesquieu,¹⁹ der doch von Politik eine sehr hohe Meinung hatte und sicherlich im Vergleich zu Hobbes und Spinoza in seiner Unterscheidung von philosophischer und politischer Freiheit diesen Begriff sehr differenziert betrachtete. Montesquieu knüpft sein Verständnis von politischer Freiheit an die »Trefflichkeit der Strafgesetze«, was bedeutet, dass die Nichtschuld dem Bürger Sicherheit gibt, denn andernfalls wäre die Freiheit nicht sicher.²⁰ Als Konsequenz der Verknüpfung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit gilt, dass die Sicherheit auf Freiheit beruht, wobei die Freiheit besagt, dass »man zu tun vermag, was man wollen soll, und man nicht zu tun gezwungen wird, was man nicht wollen soll.«²¹ Die politische Freiheit ist also begrifflich nur innerhalb einer rechtlichen Ordnung situiert, was für Montesquieu bedeutet, dass man das tun darf, was das Gesetz gestattet. Und der Staat sollte so aufgebaut werden, dass niemand etwas gegen das Gesetz tun muss bzw. etwas unterlassen muss, was das Gesetz gestattet.

Gegenwärtig wird Freiheit eher als Bedrohung der Sicherheit verstanden, weil – mindestens im Zusammenhang einer repressiven Rechtsauffassung – die Freiheit auf Sicherheit beruht. Dieses Verständnis aber droht, eine demokratische Rechtsordnung zu untergraben, denn Maßnahmen, die die Sicherheit des Staates und seiner Bürger gewährleisten sollen, zielen eher darauf ab, die Freiheit einzuschränken. Folglich wird die Freiheit aus dem Politischen verdrängt, da sie lediglich das strategische Ziel von Politik bedeutet.

¹⁹ Charles de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart 1994. Montesquieu, der versuchte, die staatlichen Prinzipien aus der Natur herzuleiten, unterscheidet eine äußere und eine innere Freiheit: Die äußere »politische Freiheit besteht in der Sicherheit oder der Überzeugung, man habe seine Sicherheit«, die innere »philosophische Freiheit besteht in der Bestätigung des eigenen Willens« oder, wie bereits seit Aristoteles angenommen wurde, zumindest in der Überzeugung, man betätige seinen eigenen Willen. Die Sicherheit bzw. die Freiheit bezieht der Bürger vor allem von der »Trefflichkeit der Strafgesetze« (A. a. O. 255).

²⁰ Charles de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. A. a. O. 255.

²¹ Charles de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. A. a. O. 214.

Und wenn das Ziel von Politik Sicherheit ist, dann wird die Freiheit in einen apolitischen Bereich verdrängt, in dem sie beäugt von Sicherheitsinteressen im Wirtschaftsleben, in der akademischen oder künstlerischen Tätigkeit und der privaten Lebensgestaltung mehr oder weniger zugelassen wird. Sie wird mehr oder weniger zugelassen je nachdem, ob eine Regierung oder ein Staat meint, Sicherheit gewährleisten zu können. Der Staat wird im Rahmen dieses Verständnisses nicht die Freiheit schützen, sondern »Politik« betreiben, um die Lebensinteressen der einzelnen und der Gesellschaft zu schützen. Doch der Schutz von Lebensinteressen hat mit Freiheit im eigentlichen Sinne nichts mehr zu tun, denn er folgt einer inhärenten Notwendigkeit, deren Grenze die Freiheit bedeutet. Freiheit wird zu einem Grenzphänomen, das eingesperrt gehört. Einer Politik, der es vorrangig um Sicherheit und die Lebensinteressen geht, kann aus ihrer Perspektive kein Grund entgegengesetzt werden, warum sie keine Kontrollmaßnahmen und Sicherheitsvorkehrungen anordnen sollte. Selbst Maßnahmen einer Diktatur wären völlig legitim, wenn wir glauben würden, Politik ginge es vor allem um die Sicherheit.²²

Alle drei Konzeptionen dieser traditionellen Auffassungen von Freiheit, die sich in der Willensfreiheit, Unabhängigkeit oder Sicherheit weitgehend erschöpfen, missachten die Relevanz der zwischenmenschlichen Beziehungen, indem sie allein das Individuum und seine Freiheit im Blick haben. Wird Freiheit aber nicht innerhalb zwischenmenschlicher Beziehungen und in Abhängigkeit von anderen Menschen konstituiert, führt sie (notwenig) zu Misstrauen und Gewalt. Gewalt kann vielleicht »Befreiung«, aber keine Freiheit bringen.

Folglich lautet die *dritte* These: Für die Sicherheit und den gesicherten Frieden ist nicht der Besitz von Territorien, Waffengewalt und militärischer Einsatzbereitschaft ausschlaggebend als vielmehr die *Qualität* der Beziehungen zu den Nachbarn im weitesten Sinne. Somit ist eine Neuformulierung von »Freiheit« notwendig.

²² Vgl. Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. A. a. O. 203 f. Vgl. auch den unter George W. Bush verabschiedeten »patriot act«, durch den die Überwachung der amerikanischen Bürger legitimiert wird.

3. Versuch einer Neuformulierung von »Freiheit«

Wenn es um Frieden geht, dann geht es letztlich um die Initiierung und Bewahrung der zwischenmenschlichen Bezogenheiten und Beziehungen. Die zwischenmenschliche Bezogenheit ist in der Generativität der Menschen ge- und begründet, also in der universalen und konkreten Tatsache, dass Menschen von jemandem (einer Frau) geboren werden, eine Herkunft haben und mit Menschen auf die Welt geboren werden und in dieser mitmenschlichen Welt leben.

Wird Freiheit gedacht in Zeiten des Friedens, besteht nicht die Notwendigkeit des Rückzugs aus der Welt und der Unabhängigkeit von anderen Menschen, vielmehr kann der Sinn dieser Begriffe, also Freiheit und Frieden selbst, in der Welt zur Erscheinung gebracht und erfahren werden. Das heißt, in der Formulierung einer *vierten* These:

Freiheit ist *nur* in Bezug auf andere Menschen zu denken, weil ich *nur* in Bezug auf andere Menschen frei sein und *nur* mit anderen Menschen in Frieden leben kann.

Wenn es richtig ist, dass Freiheit *zwischen* den Menschen verortet ist und vergrößert werden kann, dann muss das Augenmerk auf die Art und Weise des Zusammenlebens der Menschen gerichtet werden und dann muss zugestanden werden, dass Freiheit nicht ein Ziel jenseits von Politik sein kann, sondern in ihr selbst verankert ist.²³

Somit stehen die drei Komponenten Freiheit, Frieden und Politik in einem engen Verhältnis zueinander: Es ist die *Aufgabe* der Politik,²⁴ Bedingungen für die Freiheit bereit zu stellen: Das sind allgemeine verfassungsrechtliche Bedingungen, also ein verfassungsrechtlicher Rahmen, der die freiheitlichen Grundrechte beinhaltet sowie Rechtssicherheit in Bezug auf Werte wie Gerechtigkeit, Rechtsgleichheit, Wahrung der Menschenrechte und Meinungsfreiheit. Gemeint sind somit allgemeine Grundrechte wie die Freiheitsrechte gegen den Missbrauch der Gewalt seitens des Staates oder allgemeine Teilnahmerechte wie das Wahlrecht. Die Verfassung sollte auch eine

distributive Gleichheit ökonomischer und sozialer Güter vorsehen, die als instrumenteller Wert immer wieder politisch zu versichernde Voraussetzungen gewährleisten.²⁵ Auch ist es eine Aufgabe der Politik, für humane und kulturelle Rahmenbedingungen einer mitmenschlichen Gesellschaft und *mindestens*, so wie es auch der Artikel 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vorsieht, für die Bildung im Grundschul- und Elementarbereich zu sorgen.

Darüber hinaus richtet sich der *Sinn* der Politik auf den Bereich des menschlichen Zusammenlebens und auf den Erhalt der Sorge für eine humane Welt. Deshalb sollen durch die Politik und im Politischen konkrete Bedingungen unterstützt werden, die das Zusammenleben zwischen den Menschen fördern und die es erlauben, zwischen ihnen Freiheit erscheinen zu lassen. In diesem Zusammenhang stehen nicht Freiheitsrechte oder -ordnungen im Mittelpunkt, sondern es geht um *politische Erfahrungen des Freiseins*.

Freiheit hervorzubringen hat zum Ziel, dass sie – auch für Andere – erfahrbar ist. Der Vorgang des Hervorbringens und die Anerkennung dessen, was zur Erscheinung gebracht wurde, setzt die Welt, in der und für die etwas erscheint, und andere Menschen in ihren vielfältigen Beziehungen voraus. Wenn Freiheit das ist, was zur Erscheinung gebracht werden soll, also das, was ich *erfahre*, dann wird deutlich, dass sie *nur* in Beziehung mit Anderen erfahren werden kann. Die Erfahrung der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit können nur in Bezug auf Andere gemacht werden. *Freisein* können Menschen nur in Beziehungen miteinander, also im Bereich des Handelns und der Kommunikation. Hier erfahren sie, dass die positive

²⁵ Vgl. Herlinde Pauer-Studer: *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt a. M. 2000. 125. Pauer-Studer sieht in der Annahme dieser Voraussetzung einen Unterschied zu den meisten zeitgenössischen Konzeptionen des politischen Liberalismus, bei denen die Gleichheit einen vorrangigen Wert besitzt. Auf der Grundlage von Arendts Überlegungen würde ich gegen die liberale Position von Pauer-Studer argumentieren, dass auch diese rechtliche Voraussetzung selbst sich immer wieder neu bewähren und durchgesetzt werden muss.

Arendts Partikularismus in Bezug auf die Menschenrechtsdebatte kann mit dem Hinweis kritisiert werden, dass eine Differenzierung im Begriff des Schutzes der Menschenrechte notwendig ist. Vgl. Albrecht Wellmer: *Hannah Arendt über die Revolution*. A. a. O. 138. Wichtig im Hinblick auf die Menschenrechte ist, dass gerade das Moment der Unbestimmtheit in der Idee der Menschenrechte, das auf die Notwendigkeit der Interpretation und der rechtlichen Konkretisierung verweist, dem Menschenrechtsdiskurs seine transzendierende und kreative politische Kraft verleiht.

²³ Eines der Hauptanliegen von Hannah Arendt (*Über die Revolution*. München/Zürich 1994) ist der Nachweis, dass Freiheit innerhalb des Politischen verortet sein muss. Siehe Albrecht Wellmer zur Problematik des Arendt'schen Politikbegriffs (Hannah Arendt über die Revolution. In: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt a. M. 1999. 125–156).

²⁴ Arendt bezieht die Aufgaben der Politik nicht auf den rechtlichen Bereich.

Freiheit *mehr* ist als die Abwesenheit von Zwang und Beschränkungen²⁶ und auch *mehr* ist als die Zuteilung von Freiheitsrechten.

Wenn Freiheit in dieser Verhältniskonstellatation – von Freiheit, Friede und Politik – thematisiert wird, dann reicht es folglich nicht aus, sie als Willkür, Handlungsfreiheit, als Freiheitsrecht oder Wahlfreiheit zu thematisieren. Es geht um eine *politische Erfahrung*, die nur bestehen kann, wenn jeder der Pole dieser dreiseitigen Verhältniskonstellatation jeweils aufrechterhalten wird.

Politik findet in einem Raum statt, der als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« konstituiert wird und in dem es um »gemeinsame Angelegenheiten« geht.²⁷ Diese sind nicht, wie Arendt etwas snobistisch verkürzt, nur die Angelegenheiten, die den privaten (damit meint sie auch wirtschaftliche) oder sozialen Interessen entgegengesetzt sind. Es sind gerade m. E. auch diese, insbesondere rechtliche, wirtschaftliche, vielleicht sogar verwaltungstechnische und bildungsrelevante Themen, nämlich die, die unter einer politischen Fragestellung verhandelt werden (können). Eine politische Fragestellung sorgt sich um Fragen wie z. B. in welcher Welt wir leben und wie wir diese Welt gestalten wollen.

Dem Verdacht, dass Arendts Politikbegriff derart unterbestimmt ist, dass er scheinbar beliebig einsetzbar ist, kann, wie Seyla Benhabib in ihrer Relektüre zeigt, mit dem Verweis auf Arendts Anleihen eines griechisch motivierten agonalen und heroischen Modells von Politik und auf ihren zweiten eher republikanisch unterlegten Diskurs einer demokratischen oder organisationsbildenden Politik begegnet werden.²⁸ Darüber hinaus muss auch gefragt werden, was die inhaltlich-thematische Bestimmung von Politik ist. Gerade in diesem Zusammenhang hat Arendt durch ihre scharfe Entgegensetzung von Privatem und Politischem den Anschein erweckt, dass alle wirtschaftlichen, verwaltungstechnischen, bildungsrelevanten und sozialen Themen in den privaten Bereich verschoben würden. Wenn man aber die Trennlinie nicht in dieser Art thematisch fasst, sondern viel konsequenter erklärt, dass *jede* Frage eine politische Frage wird, sobald sie den Raum der politischen Freiheit und der »gemeinsamen Angelegenheit« betrifft, dann wäre der Raum des Politischen einer,

der prinzipiell alle angeht und in dem prinzipiell jede Angelegenheit zum Thema werden kann.²⁹

Damit diese Fragen nicht von bereits angenommenen Notwendigkeiten und Strategien besetzt bzw. vorentschieden werden, muss der politische Raum autonom sein und die Menschen müssen in ihm frei sein können; d. h. diesem Raum sind bestimmte Freiheitsrechte als Grundvoraussetzung inne, im Wesentlichen nämlich die verfassungsmäßige Garantie von Grund- und Bürgerrechten. Freiheit selbst wird erst *in* der vielfältigen Teilnahme an den Auseinandersetzungen zu den gemeinsamen Angelegenheiten gegründet und erfahrbar, sofern diese Angelegenheiten in einer Art und Weise verhandelt werden können, die gegenüber »Eingriffen von außen« ein ausreichendes Maß an Unabhängigkeit besitzen.³⁰ Folglich ist Freiheit kein Prädikat, sie ist keine Eigenschaft von einer Person oder einem Staat; sie herrscht nicht. Deshalb kann sie auch niemandem gebracht werden wie ein neues Paar Schuhe. Freisein bezeichnet eine politische Erfahrung, der eine philosophische Begründung zugrunde gelegt werden kann.

Somit ist die *fünfte* These folgende: Freisein ist kein Seinszustand, sondern ein *Weg*, der sich zwischen den Menschen auftut; es ist ein Freiwerden, das im Handeln miteinander gegründet und erfahrbar ist. Ein Mensch, der sich nicht vor den Anderen fürchten und der den Anderen nicht beherrschen muss, ist frei, mit einem Anderen in Beziehung zu treten oder wenigstens seine prinzipielle Bezogenheit auf Andere in der Welt zu reflektieren.

4. Versuch einer Logik des Friedens

Sechste These: Für die Gründung von Freiheit ist eine grundsätzliche *Transformation* der Logik des Krieges in eine Logik des Friedens wesentlich. Einer Friedenslogik ist ein positiver Frieden inne, der einem Begriff von positiver Freiheit entspricht.

Einer Logik des Friedens geht es auch um die Gründung von Freiheit.³¹ Diese Freiheit wird als *Freisein* erfahren und setzt einen

²⁶ Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. A. a. O. 201.

²⁷ Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich 1987. 173.

²⁸ Siehe Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Hamburg 1998. 201.

²⁹ Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 1996. 89.

³⁰ Vgl. Albrecht Wellmer: Hannah Arendt über die Revolution. A. a. O. 131.

³¹ Vgl. Hannah Arendt: Über die Revolution. A. a. O. 184. Besonders das Kapitel »Die Gründung: Constitutio Libertatis«.

politischen Raum voraus. Krieg bedarf einer Rechtfertigung; Frieden bedarf keiner Rechtfertigung, er ist Selbstzweck. Die Gründung der Freiheit bedeutet, einen Weg zu suchen, der in einem Raum angesiedelt ist, in dem eine Logik des Friedens die Politik bestimmt.

Dieser Anspruch fordert dazu heraus, dass wir jenseits einer Herrschaftslogik denken, die bereits dem einen Pol einen positiven Wert und dem anderen einen negativen Wert verleiht. Die Herausforderung einer *Logik* des Differenzierens, eines nicht-wertenden Unterscheidens führt zur Anerkennung von Verschiedenheit und Vielheit, aber nicht zu einer alles zulassenden Gleich-Gültigkeit. Anders gesagt, Handeln und Denken im Rahmen einer Logik des Friedens können Menschen, die handlungsfähig und zur Kommunikation bereit sind, ohne die Notwendigkeit zu verspüren, sich zu isolieren oder den Anderen zu kontrollieren. Die Handlungsfähigkeit kann eine Transformation initiieren, die eine emotionale und geistige Haltung der Menschen beeinflusst, die nicht zur Furcht vor Anderen verleitet, sondern Offenheit und Bereitschaft ausdrückt, mit Anderen in Verbindung zu treten. Wenn wir in Termini der Bezogenheit (*linking*) denken und weniger in denen einer Rangordnung (*ranking*), können wir auf *friedvollere* Beziehungen innerhalb der menschlichen Gesellschaften besonders auch im trans-kulturellen Kontext hoffen.³²

Beziehungen werden im Handeln und Miteinandersprechen aufgenommen und gepflegt. Die Handlungs- und Mitsprachefähigkeiten bedeuten auf der Grundlage einer Logik des Friedens, einen Unterschied machen zu können, etwas in der Welt zur Erscheinung zu bringen und darüber zu reflektieren. Der Vorgang des Handelns und Sprechens und die ihnen entsprechende Weltveränderung und -gründung setzen einerseits die Beziehungen und Bezogenheit der Menschen untereinander voraus und gründen als auch bestärken andererseits Beziehungen. Wenn im Handeln und Sprechen Unter-

schiede gemacht werden, dann bedeutet dies Beginnen und Weiterführen, denen voluntaristische und performative Momente ebenso inne sind wie historische Kontingenzen oder materielle Bedingungen. Jemand fängt etwas an und Andere müssen es weiterführen, damit überhaupt ein Anfang oder eine Handlung sichtbar wird.³³ Deshalb bedeutet ein Handlungsanfang immer eine Beziehungsaufnahme und -pflege mit Anderen in möglichst »freierlicher« Weise. Die im Handeln angenommene Beziehung mit den Anderen stützt sich einerseits auf die allgemeine *grundsätzliche Bezogenheit* der Menschen aufeinander und andererseits auf die Anerkennung der Pluralität der Menschen.

Bevor ich auf die grundsätzliche Bezogenheit der Menschen eingehe, möchte ich den Aspekt der Pluralität im Hinblick auf »Freiheit« thematisieren. *Pluralität* bedeutet, dass wir gleich sind, von daher, dass wir gebürtlich und sterblich sind, und dass wir jeweils verschiedene sind von allen anderen Menschen, die je gelebt haben, leben oder leben werden. Die Unterschiede der Pluralität zeigen sich nur im jeweiligen Bezug der Menschen aufeinander. Sie würden sich zum Beispiel nicht in der Selbstlosigkeit des Für-einen-Anderen-Seins zeigen oder auch nicht in einem reinen Gegeneinander der Selbstsucht (was eher die Tendenz im liberalen und neoliberalen System ist). Pluralität wurde in der Geschichte der Philosophie, die vorgab, einen Begriff des Politischen bereits mit Platon entwickelt zu haben, eigentlich nie konsequent gedacht, da die Philosophie sich stets eher an dem Menschen im Singular orientierte.³⁴

Die Pluralität und die Beziehungen der Menschen miteinander sind die Grundlagen des politischen Handelns, das einen politischen

³² Doch im gegenwärtigen kapitalistischen System, das das wirtschaftliche Kalkül zum Leitfaden erhoben hat, ist das Pflegen von Beziehungen bestenfalls zur unterrepräsentierten Fürsorgetätigkeit von Frauen degeneriert oder wird als strategisches Mittel zur Karriereförderung eingesetzt.

Die Wichtigkeit mitmenschlicher Beziehungen hat jedoch bereits Aristoteles im Zusammenhang unterschiedlicher Konzeptionen von Freundschaft hervorgehoben. Die Form der Beziehung im Zusammenhang der beruflichen Strategie charakterisierte er mit dem Begriff der Freundschaft im Sinne der Nützlichkeit (Nikomachische Ethik. Hg., übers., erläutert von Olof Gigon. Zürich, München 1967. 8. Buch).

³³ Hannah Arendt: *Vita activa*. A. a. O. 168. In diesem Zusammenhang ist Arendts besondere Begriffsfindung von »Macht« interessant. Macht hat eigentlich keine einzelne Person, sondern sie entsteht zwischen handelnden Menschen, die sich aufeinander beziehen. Geht eine politische Gemeinschaft zugrunde, kommt dies ihrem Machtverlust gleich. Ein isolierter Mensch hat nicht teil an der Macht, da er nicht Teil des menschlichen Zwischen ist (193–199). Die strukturelle Ähnlichkeit zum Freiheitsbegriff, der in diesem Beitrag entfaltet wird, ist offensichtlich.

³⁴ Hannah Arendt schrieb in einem Brief an Karl Jaspers, dass die »abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von dem Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte« (Lotte Köhler/Hans Saner (Hg.): Briefwechsel. 1926–1969. München 1993. 203). Auf Arendts oder auch Giorgio Agambens Diskussionen zu möglichen Verstrickungen, die die abendländische Geschichte in den Holocaust haben könnte, werde ich hier nicht eingehen.

Raum hervorbringen kann, in dem die Menschen frei sein können und aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit ein Beziehungsnetz aufrechterhalten. Dieser Raum, den Arendt auch als »Insel der Freiheit« bezeichnet und gegen das »Meer der Notwendigkeit«³⁵ abgrenzt, ist in Gefahr, wenn Pluralität *einem* Willen, sei es einer Person, einer Gruppe oder einer Denkweise, unterstellt werden soll. In dem Arendt'schen Szenario der politischen Räume wird die Freiheit nicht eingesperrt, denn die Bewegung ist eine andere: Sie betont nicht die Notwendigkeit der Sicherheitsvorkehrungen; die Freiheit selbst quillt den (scheinbaren) Notwendigkeiten entgegen, versucht das Meer der Notwendigkeit und der Kontrollstrategien einzudämmen.

Eine handelnde Person bleibt immer in Verbindung mit Anderen, sie ist niemals souverän.³⁶ Wer handeln kann ist frei bzw. wer frei ist kann auch handeln. Im Handeln wird das Freisein erfahren.³⁷ Freisein ist nicht eine Bedingung für Unabhängigkeit, sondern für Handeln, Denken, Leben, Existieren. Somit wird ein Freiwerden oder Freisein nur in *Verbindung* mit Anderen erreicht, nämlich in einer Verbindung, in der die Menschen ihre sexuellen, ethnischen, kulturellen Unterschiede leben können, ohne dass sie oder irgendjemand von diesen Merkmalen schamvoll berührt sein müssten bzw. sie durch ein hierarchisierendes Denken aufgrund ihrer Verschiedenheit herabgewürdigt würden. Der Begriff des Handelns, so wie er von Arendt verstanden wird, ist deshalb wesentlich durch die Erfahrung des Freiseins bestimmt. Diese Erfahrung des Freiseins wird durch den *voluntativen* Aspekt des Neuanfangens bestimmt, der von Phantasie, Handlungsbereitschaft, Bildung und Urteilskraft der Individuen abhängt und durch *performative* Aspekte des wechselseitigen Versprechens und Vergebens, wechselseitiger Bestätigung der Urteilskraft, geteilter Erfahrungen des politischen Raums initiiert wird. Letztlich werden diese Aspekte auch durch historische Kontingenzen, materielle Rahmenbedingungen, kulturelle Traditionen und günstige Umstände befördert.

Die politische Freiheit ist, wie bereits erwähnt wurde, wesentlich davon abhängig, ob es den Menschen gelingt, eine Angelegenheit zu

einer »politischen Angelegenheit« zu machen. Der Weg zu dieser »Gemeinsamkeit« ist aber nicht nur durch die genannten voluntativen und performativen Aspekte gekennzeichnet, sondern er gründet auch auf der Struktur der prinzipiellen Bezogenheit, d. h. einer *generativen* Ebene, die dem Beziehungsnetz, das den Raum der politischen Freiheit strukturiert, seine historische und temporale Dimensionalität verleiht. Wird eine »Angelegenheit« auf ihre Vorgeschichte und ihre Gründe hin befragt oder wird sie im Rahmen von Überlegungen der zukünftigen Weltgestaltung diskutiert, werfen zwangsläufig die zeitlichen Perspektiven von Vergangenheit und Zukunft und die generative Ebene Fragen auf, wie z. B. »woher und von wem kommen wir her?« und »wohin wollen wir gehen?« oder »wer möchte ich sein?« und »mit wem möchte ich sein?«.

Der Begriff »Bezogenheit« (*linking*) sollte nicht nur im Sinne der Beziehung (*relation to*) der direkten Kommunikation oder des Verständnisses aufgefasst werden. Eine »Bezogenheit« ist jenseits des Verständnisses oder der Kontrolle der Einzelnen, des Gesprächs oder der Beziehung mit Anderen vorhanden. Eine Bezogenheit besteht auch zwischen Menschen, die sich nicht kennen, die sich vermutlich nie kennen lernen werden, die aber durch geographische, klimatische, ökonomische oder rechtliche Ordnungsgefüge miteinander in Verbindung stehen.

Das Konzept der Bezogenheit setzt voraus, dass die Menschen nicht *nur* als Sterbliche, sondern auch als Geborene wahrgenommen werden. Würde der Mensch nur als sterblich betrachtet, so führte dieses Verständnis – wie die abendländische Philosophiegeschichte zeigt – dazu, ihn als isoliertes Subjekt zu betrachten, dessen Autonomie und Unabhängigkeit auch Kennzeichen seiner Individualität sind. Dieser Bestimmung des Menschen als Dasein zum Tode möchte ich das Verständnis der Menschen als Geborene gegenüberstellen. Der Blick auf die Geburt offenbart, dass niemand alleine auf die Welt kommt, dass jeder und jede von jemandem auf die Welt geboren wurde und dass somit die Beziehung der Anfang ist.³⁸ Aus dieser Perspektive ist sogar der Tod nicht einfach ein natürliches Merkmal der Menschen, sondern selbst in die Welt eingebettet. Der *Anfang ist die Beziehung* bedeutet die – vielleicht einzige – universale Tatsache,

³⁵ Hannah Arendt: Über die Revolution. A. a. O. 354.

³⁶ Nicht betroffen von dieser Kritik ist m. E. die Beobachtung, dass jemand sehr souverän sein kann; in diesem Zusammenhang hat der Begriff »souverän« eher die Bedeutung von »Gelassenheit« im Umgang mit Sachverhalten oder anderen Menschen.

³⁷ Arendt bezeichnet Handeln und Freisein als Synonyme. Ich würde den politischen Bereich dem privaten nicht in dieser ihr eigenen Schärfe gegenüberstellen.

³⁸ Adriana Cavarero: Schauplätze der Einzigartigkeit. In: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Wien 1997. 207–226, hier 212.

dass alle Menschen geboren wurden und dass bereits vor der Geburt, nämlich in der Schwangerschaft, bereits eine Beziehung – egal, ob diese gut oder schlecht war – zu einer Frau bestand. Wäre ein Kind gleich nach der Geburt in die »Unabhängigkeit« ausgesetzt, dann würde es schlicht nicht überleben.

Diese prinzipielle Bezogenheit gehört zur *conditio humana* aller Menschen und erstreckt sich auf die erste Beziehung des Geborens bis hin zur Bezogenheit auf die Menschenwelt im allgemeinen Sinne. Wie allerdings diese Bezogenheit gelebt und gestaltet wird ist sehr unterschiedlich. Letztlich ist das In-Beziehung-Sein eine notwendige Bedingung des Lebens, des Wachsens (nicht nur des körperlichen, sondern auch des seelischen, geistigen, sozialen Wachsens) bis hin zum Altwerden. Das In-Beziehung-Sein gehört zur menschlichen Existenz, demnach ist die Frage der Freiheit, nicht schlicht entlang der Unterscheidung von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, frei oder unfrei zu klären. Es geht vielmehr darum, unterschiedliche Grade, Weisen und Ursachen von Bezogenheit zu unterscheiden.³⁹ So müssen Abhängigkeiten, die aus der *conditio humana* oder aus dem Freisein entspringen, von denen unterschieden werden, die Menschen über andere Menschen verhängen und erzwingen. Zu untersuchen sind unterschiedliche Konstitutionsbedingungen und Verständnisse von Freiheit: Schlicht gesagt, das autonome Subjekt sieht eine Abhängigkeit als Bedrohung und sucht die Souveränität und die Kontrolle über eine Situation oder über einen Anderen, um seine Freiheit verwirklichen zu können. Es versucht niemals in die Lage der Abhängigkeit zu geraten, und wenn dies passiert, versucht es, sich zu befreien. Ein Mensch, der die Bezogenheit (an)erkennt, konstituiert seine Freiheit als Freisein *in* der Bezogenheit und zwar im Hinblick auf die Frage, was sinnvoll in ihr ist und inwiefern er/sie sich *in* ihr frei gestalten oder inwiefern er/sie miteinander handeln und Beziehungen aufnehmen kann. In Anerkennung einer grundsätzlichen Bezogenheit der Menschen ist das »gelungene« menschliche Beziehungsgefüge selbst Ziel des Engagements für Freiheit.

Werden Menschen als Geborene verstanden, kommt auch das *generative* Beziehungsgefüge in den Blick. Denn in diesem wird entsprechend eines *anthropologischen strukturellen Universalismus* deutlich, dass alle Menschen von jemandem geboren werden und

mit jemandem auf die Welt kommen. Diese strukturelle Tatsache bildet die Grundlage der Pluralität und der Bezogenheit der Menschen aufeinander zu Ungunsten einer angenommenen Vereinzelung oder Isolierung des Menschen, Hierarchisierung oder Abwertung der Menschen voneinander bzw. einer Verschmelzung aller in den Singular »Der Mensch«. Das Augenmerk auf das generative Beziehungsgefüge zu richten, bedeutet auch die Öffnung der zeitlich-historischen Dimension. Denn »wer sich auf die Friedenslogik einläßt, [ist] aufgefordert, die aktuelle Gegenwart aus dem verdinglichten Gerüst von Hier und Jetzt zu lösen und als einen Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft aufzunehmen, wodurch sich die Wege der Lösung eines zur Zeit gewaltmäÙig verknöteten Problems sofort vervielfältigen und sich alle Freund-Feind-Erklärungen, die unzweideutige moralische Positionen für eine der Kriegsparteien herausfordern, als menschenfeindliche Abstraktionen von in sich äußerst differenzierten Lebensverhältnissen darstellen.«⁴⁰ Hatte die Logik des Krieges von der Notwendigkeit der Gegenwart aus operiert, so wird mit der Perspektive der Generativität jeder Mensch, jede Gruppe oder Kultur in den jeweiligen historischen und zeitlichen Kontexten verortet. Folglich drängen sich Fragen nach der Ursache und den Bedingungen der Gegenwart *sowie* der Vergangenheit und Zukunft auf.

Das Prinzip der Bezogenheit muss auf der Grundlage einer Logik gebildet werden, die somit nicht auf die Gegenwart fixiert bleibt und die nicht in asymmetrischen Gegensatzspannungen, die einseitig abwerten, arbeitet. Wenn es stimmt, dass weder das Eigene noch das Fremde, weder Männer noch Frauen, weder Menschen noch Geschichten bestimmt und formalisierbar sind, dann haben wir eine Denkweise zu respektieren, die das »Beispiel eines nicht-thetischen Bewußtseins [bietet], d. h. eines Bewußtseins, das nicht im Besitz der vollen Bestimmtheit seiner Gegenstände ist, einer lebendigen Logik, die von sich selbst keine Rechenschaft ablegt, einer immanenten Bedeutung, die nicht für sich klar ist und nur in der Erfahrung [...] kenntlich ist. Dem objektiven Denken bleiben dergleichen Phänomene unfasslich [...]«.⁴¹ Ein Denken, das vom *Prinzip der Bezogenheit*

³⁹ Vgl. Andrea Günter: Weltliebe. Gebürtigkeit, Geschlechterdifferenz und Metaphysik. Königstein i. Ts. 2003. 255.

⁴⁰ Oskar Negt: Das moralische Dilemma des Golf-Krieges. In: Frankfurter Rundschau vom 23.2.1991. 6.

⁴¹ Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung. Hg., übers. R. Böhm. Berlin 1966. 73.

mit anderen Menschen geleitet wird, muss seine Fassung, aber auch seine Gelassenheit, angesichts der Verschiedenheit der Anderen und Überschreitung durch die Anderen wahren. Die Privilegierung der Bezogenheit vor der Isolierung, des Wettstreits oder der Hierarchisierung mit dem Ziel des Ausschlusses, begründet auch Möglichkeiten der trans-kulturellen Beziehungen und Kommunikationsformen.

Die Struktur der Bezogenheit beruht auf einem anthropologischen Universalismus; sie wird aber jeweils partikular unterschiedlich ausgestaltet und gelebt. Vier Dimensionen, die kreuzartig zueinander stehen, bilden eine Struktur, in der alle Menschen leben. Aufgrund der Universalität dieser Struktur bieten sie eine prinzipielle Grundlage für ein Denken in Termini der Bezogenheit und für eine Anknüpfung an die Andersheit anderer Menschen, die strukturell ebenso in einem vierdimensionalen Kontext leben, aber ihn faktisch anders mit Bedeutung füllen. Folgende vier Dimensionen müssen beachtet werden, um zu einer Entfaltung der Struktur der Bezogenheit im Rahmen eines Logos des Friedens zu gelangen:

1. Die *horizontale* Dimension ist eine der Gegenwart, in der die erwähnten voluntativen und performativen Aspekte des Handelns und Sprechens der Menschen zur Geltung gebracht werden können. Indem Menschen ihre Fähigkeiten, anzufangen und Beziehungen zu knüpfen, erkennen und umsetzen, bringen sie ein Netz der Bezogenheit zur Erscheinung. Es ist ein Netz der Bezogenheit, das in vielerlei Hinsichten – kulturell, generativ, wirtschaftlich usw. – bereits besteht und geprägt ist. Diese horizontale Ebene unterstützt den Arendt'schen Aufruf zum direkten Handeln, das Kreativität und Einsatzbereitschaft der einzelnen Menschen voraussetzt. Es geht darum, über Grenzen, Leerstellen und Konflikte hinweg und aufgrund der Anerkennung der grundsätzlichen Bezogenheit der Menschen neue Beziehungen aufzunehmen.
2. Auch die *vertikale* Dimension ist eine der Gegenwart, denn in ihr geht es um die Fragen, *wie* die Struktur der Bezogenheit, *wie* die geknüpften Beziehungen tatsächlich hierarchisch aufgebaut sind. In diesem Zusammenhang sind Fragen nach den Motiven und der Weise, wie Beziehungen aufgenommen und gelebt werden, relevant: Wer wurde in einem Land als Gesprächspartner ausgewählt? Warum zählen bestimmte Beziehungen, z. B. wirtschaftliche, mehr als andere? Muss z. B. die UNO die Herrschaftsverhältnisse des jeweiligen Krisengebietes anerkennen? Wie werden Beziehungen gepflegt – auf der Basis von Drohungen oder Vertrauen, in Gleich-

heit oder Ungleichheit? Diese wenigen Beispielfragen machen deutlich, dass es hier um Fragen zu Herrschaftsverhältnissen und um die kritische Hinterfragung der Art und Weise geht, wie die politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Beziehungen zustande gekommen sind und gepflegt werden.

3. Eine Dimension der *Tiefe* umfasst die Vergangenheit, die erinnert und auf die Bezug genommen werden kann. Die Generativität, nämlich die Tatsache, dass alle Menschen von jemandem geboren sind und die Frage stellen können »woher komme ich?« bzw. »woher kommen wir?«, bedeutet, dass ihnen bestimmte historische und biographische Zusammenhänge vorausgehen, die ihrerseits als Geschichten miteinander verknüpft sind. Entsprechend muss nach den Ursachen und der Geschichte bzw. den Geschichten eines Konflikts aber auch der friedlichen Beziehungen gefragt werden. Die Beachtung der zeitlichen Dimension befördert ein Verstehen einer »gemeinsamen Angelegenheit« und verhindert, dass einem Konflikt mit schlichter Symptomorientierung begegnet wird.
4. Im Rahmen einer *Zukunftsdimension* werden Fragen nach einer zukünftigen Welt erörtert. Wohin möchten wir gehen? Wie möchte(n) wir/ich leben? In welcher Welt möchten wir leben? Wie können (erneut) Beziehungen geknüpft werden? Mit wem und mit welchen weiteren Personen sollte in einem Konfliktfall verhandelt werden?

Die unterschiedlichen Fragen der vier Dimensionen berühren einander und müssen im Zusammenhang gestellt und erörtert werden.

Der bereits in der sechsten These genannte Begriff der *Transformation* deutet an, dass sich dieser auf eine Änderung der Denkweisen richtet. Eine Änderung, die so radikal ist, dass sie den Logos der praktischen Welt – das politische, rechtliche, kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche System – umstrukturieren würde.⁴² Transformation setzt die Anerkennung einer Distanz zwischen dem Selbst und der Gesellschaft voraus; auch wenn das Selbst stets mit der Gesellschaft verbunden ist, in sie hineingeboren wurde und in sie hineinwächst, so hat es dennoch die Fähigkeit, aus dem Unterschied *zwischen* Selbst und Gesellschaft, zwischen dem Selbst und anderen Selbst heraus zu handeln. Sobald der einzelne Mensch nicht mehr mit einer Gesellschaft, einer Kultur oder einem Land in eins gesetzt

⁴² Siehe Drucilla Cornell: Transformations. New York 1993.

wird, ist er freigesetzt als Mensch und prinzipiell zum Handeln und Sprechen mit Anderen fähig. Wie Judith Butler formuliert: »What we might call ›agency‹ or ›freedom‹ or ›possibility‹, is produced by gaps opened by the regulatory norms in the process of their self-repetition.«⁴³ Es gilt also diese »gaps«, diese Lücken, zu nutzen, zu verschieben oder zu füllen.

Systemänderungen gehen einher mit einer Transformation der Denkweisen selbst – nämlich hin zu einem Logos des Friedens, hin zu einem Denken, das ›linking‹ zu Ungunsten von ›ranking‹ privilegiert. Da eine Friedenslogik eine Form des Beziehungsdenkens ist, möchte ich ihre Grundprinzipien, wie eingangs bereits angedeutet, in einigen ›Vorbemerkungen‹ zusammenfassen.

Friedenslogik (Vorbemerkungen)

1. Eine Logik des Friedens bezieht notwendig mindestens mehr als einen Standpunkt ein.⁴⁴ Deshalb beherbergt sie eine Pluralität. Diese Vielstimmigkeit des Logos macht einigen Menschen Angst, weil er von einem Standort her nicht kontrollierbar ist. Pluralität, die Basis der Freiheit, entzieht sich der Kontrolle, deshalb hegen einige ein Misstrauen gegen sie und versuchen, ihr mit einer Politik des Misstrauens bzw. der Kontrolle zu begegnen. Dagegen geht eine Logik des Friedens eher mit einer Politik des Vertrauens einher.
2. Eine Logik des Friedens legt die para-pacem-Maxime zugrunde. Eine Friedenslogik reflektiert die gewaltträchtige Problemlage und die damit verbundene Kriegslogik, aus der heraus es immer wieder zu Erschütterungen des inneren und zwischenstaatlichen Friedens kommt: wie Machtbesessenheit und Expansionismus, politische Diskriminierung, Missachtung der Menschenrechte, öko-

nomische Disparitäten und Ausbeutungsmechanismen, Strategien der Manifestierung von Ungleichheit, autistische Orientierungen, Feindbildprojektionen. Eine Logik des Friedens initiiert die Aufnahme von Beziehungen, auch solchen, die möglicherweise ungewohnt sind oder die bestehenden Machtstrukturen durchkreuzen und verändern.

3. In Zeiten des Friedens sollte das Gelände des Denkens eine Friedenslogik sein, die sich auf bestimmte Parameter des Erhalts und der Kreativität richtet, die in einer Kriegslogik (notwendig?) vernachlässigt werden.
4. Frieden ist/wird, wenn die Gesellschaft von einer Logik des Friedens geleitet wird und Freiheit gegründet werden kann. Frieden muss gestiftet werden, und zwar nicht nur von der Politik, sondern auch von weiteren gesellschaftlichen und kulturellen Kräften der Gesellschaft selbst.
5. Es gibt keinen autochthonen Logos des Friedens. Er muss immer wieder neu erdacht und gebildet werden.

Frieden ist kein Zustand, er ist ein Weg,⁴⁵ der Grundprinzipien folgt, die er (der Frieden) selbst entwirft. Dieser Weg muss durch eine rechtliche Verfassung und wirtschaftliche Ordnung gestützt werden. Die verfassungspolitischen, institutionellen, materiellen und emotionalen Rahmenbedingungen, wie z. B. von Dieter Senghaas unermüdlich hervorgehoben wird, sind ohne Zweifel wichtig für einen Friedensprozess,⁴⁶ aber in diesem Prozess ist nicht zu vergessen, dass Frieden letztlich Freiheit ist und dass Freiheit eine Erfahrung bedeutet, die nur in Beziehungen und im Kontext mit anderen Menschen gemacht werden kann. Deshalb müssen immer wieder erneut die Voraussetzungen und Möglichkeiten geklärt werden, wie Beziehungen gestiftet und gepflegt werden können und wie der Struktur der Beziehung angemessene Bedeutung verliehen werden kann.

Folglich behält eine Theorie des Friedens notwendig den Status einer *Prolegomena*, weil sie nicht von vornherein auf Regeln, Nor-

⁴³ Judith Butler: *The Burning of Gender* (unveröffentlichtes Manuskript). Zitiert in Cornell: *Transformations*. A. a. O. 4.

⁴⁴ Ähnlich formuliert Wimmer auch seine Minimalregel für die Praxis seines Konzeptes eines Polylogs, einer Gesprächsform, die besonders geeignet ist, im transkulturellen Bereich unterschiedlichen Positionen, Gehör zu verschaffen. Die (negative) Minimalregel ist folgendermaßen formuliert: »halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren« (Franz Martin Wimmer: *Polylog der Traditionen im philosophischen Denken*. In: Ram A. Mall/Notker Schneider (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam u. a. 1996. 39–51, hier 50).

⁴⁵ Den Prozesscharakter des Friedens hat schon Ernst-Otto Czempiel (*Schwerpunkte und Ziele der Friedensforschung*. Mainz, München 1972) hervorgehoben. Vgl. auch Karlheinz Koppe: *Der vergessene Frieden*. A. a. O. 327.

⁴⁶ Dieter Senghaas: *Frieden als Zivilisierungsprojekt*. In: Dieter Senghaas (Hg.): *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*. Frankfurt a. M. 1995. 196–226, 198 ff. Obwohl Senghaas wiederholt auf den Prozesscharakter des Friedens aufmerksam macht, wirkt sein Entwurf eines zivilisatorischen Hexagons doch etwas starr.

men und eine bestimmte Ordnung festgelegt ist bzw. werden kann. Das Denken und Handeln im Frieden erkennt an und bewirkt eine Verbundenheit (Bezogenheit und Beziehung) der Menschen untereinander, in der die Erfahrung von sich gründender Freiheit mit ihren voluntativen, performativen und kontingenten Momenten möglich ist.

Ein Denken im Rahmen einer Kriegslogik gibt keine Hoffnung auf friedliche Beziehungen zwischen den Menschen; ein Denken im Rahmen eines Logos des Friedens, nämlich in Termini der Bezogenheit, lässt auf ›bessere‹ Beziehungen innerhalb der Gesellschaft und im transkulturellen Kontext (mindestens) hoffen.