

Christoph Menke

THEORIE DER BEFREIUNG

Suhrkamp



Erste Auflage 2022
Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2022

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des
Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58792-8

www.suhrkamp.de

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Der Kampf der Befreiung | 9 |
| I. Ästhetik der Befreiung | 19 |
| 1. Anfangen. Der Auszug aus der Knechtschaft | 27 |
| 2. Faszination. Die Befreiung des Sehens | 109 |
| Zwischenstand I | 224 |
| II. Zwei Modelle: Ökonomie und Religion | 237 |
| 3. Befreiung zur Selbständigkeit. <i>Breaking Bad</i> | 243 |
| 4. Befreiung als Gehorsam. <i>Exodus</i> | 344 |
| Zwischenstand II | 463 |
| III. Ein Begriff radikaler Befreiung | 471 |
| 5. Im Rückblick: Eine Idee und zwei Modelle | 476 |
| 6. Die Verwirklichung der Befreiung | 525 |
| Ausblick: Politik | 577 |
| Anmerkungen | 581 |
| Dank | 704 |
| Namenregister | 705 |
| Ausführliches Inhaltsverzeichnis | 707 |

für Petra

Der Kampf der Befreiung

Leicht fanget aber sich
In der Kette, die
Es abgerissen, das Kälblein.
*Friedrich Hölderlin*¹

Wir leben in einer Zeit gescheiterter Befreiungen. Alle Befreiungen, die die Moderne seit ihrem Beginn hervorgebracht hat, haben sich – früher oder später – ins Gegenteil verkehrt. Sie haben neue Zwänge, neue Ordnungen der Abhängigkeit und Knechtschaft hervorgebracht. Wir kennen die Diagnosen, ihre Liste ist lang: Die Befreiung von äußerer Herrschaft und Bevormundung hat zu Regimen der Selbstkontrolle und Selbstdisziplin geführt; die Befreiung unserer Bedürfnisse und Interessen aus den Grenzen, die ihnen durch Tradition und Sittlichkeit gezogen waren, hat sie der Verwertungslogik der kapitalistischen Ökonomie unterworfen; die Befreiung der Schwarzen hat die rassistische Ausbeutung in rechtlicher Form reproduziert; die Befreiung der Frauen hat sie in den ökonomischen Verwertungszusammenhang integriert; die Befreiung der Sexualität hat die Kampfzonen der Konkurrenz ausgeweitet; die Befreiung der Worte, Farben und Töne hat die Kunst dem Kalkül der Wirkung unterworfen. Alle Befreiungsversuche, ob politisch, ökonomisch, rechtlich, ethisch, kulturell oder künstlerisch, haben sich in Paradoxien und Widersprüche verfangen; sie haben neue Gestalten und Strategien der Herrschaft hervorgebracht. Mehr noch ist offensichtlich geworden, dass die Befreiung in Wahrheit immer schon der Rechtfertigung von Herrschaft diene. Die eigene Befreiung rechtfertigt, die anderen zu beherrschen – um sie da-

durch zu befreien. Im Namen der Befreiung hat Europa seine Herrschaft über die Welt errichtet: den globalen Süden erobert und kolonialisiert, die alten Mächte des Ostens zur Öffnung ihrer Häfen und Grenzen gezwungen, die traditionellen Kulturen den Imperativen der Emanzipation unterworfen.

Dies bedeutet, dass die Befreiung nicht länger ein Versprechen und eine Hoffnung sein kann. Die Befreiung ist nicht die Zukunft, die erst noch kommen wird und kommen soll. Wenn die gegenwärtigen Formen von Herrschaft und Knechtschaft die Folgen gescheiterter Befreiungen sind, dann hat die Befreiung vielmehr schon stattgefunden. Die Befreiung ist unsere Vergangenheit. Daher müssen wir den Blick umwenden: Bevor wir wieder – und immer weiter – fordern und versuchen können, uns von bestehenden Formen der Knechtschaft und Unterdrückung zu befreien, müssen wir begreifen, wie dies bisher, in der Vergangenheit, unternommen worden ist. Bevor wir erneute Versuche der Befreiung entwerfen können, müssen wir zurückschauen: auf frühere Befreiungsversuche.

Darum geht es in diesem Buch: um eine Theorie der Befreiung im Rückblick; im Rückblick auf Geschichten von Befreiungen, die versucht worden und die gescheitert sind. Es geht darum zu verstehen, *wie* die Befreiung versucht wurde, *warum* sie gescheitert ist – und wie es vielleicht anders geht.

*

Wenn man zurückschaut, zeigt sich zuerst, wie unauflösbar Befreiung und Herrschaft ineinander verhakt sind. Jede Befreiungsbewegung, ob politisch, ökonomisch, rechtlich, ethisch, kulturell oder künstlerisch, kämpft gegen Verhältnis-

se, die als knechtend und unterdrückend erfahren werden. Das treibt die Befreiung an und berechtigt sie; jeder Befreiungsversuch hat recht. Zugleich hat die Befreiung – so zeigt sich im Rückblick – neue Gestalten der Knechtschaft und Herrschaft hervorgebracht; das ist ihr Scheitern. Wie ist dieses Zugleich – die Befreiung bekämpft die Herrschaft und bringt sie erneut hervor – zu verstehen? Die Frage kann auf zwei ganz verschiedene Weisen beantwortet werden. Nach der ersten Antwort ist dies der Kreislauf, der den Lauf der Geschichte bestimmt. Auf jede befreiende Durchbrechung einer Ordnung folgt die Errichtung einer neuen, die wiederum befreiend durchbrochen werden wird, und so weiter; Ordnung und Aufruhr, Polizei und Rebellion sind nur zwei Seiten desselben. Die andere Antwort hält daran fest, zwischen Freiheit und Herrschaft zu unterscheiden. Das ist die Position der Kritik. Sie sucht noch im Scheitern der Befreiung einen emanzipatorischen Gehalt aufzufinden, der ihr Scheitern überlebt – unberührt von der Herrschaft, die sie gegen ihre Absichten und Ziele hervorgebracht hat. Beide Antworten sind einander strikt entgegengesetzt, aber keine von ihnen wird dem Verhältnis von Befreiung und Herrschaft gerecht. Die erste schaut von so weit oben, dass sie nur den Zusammenhang zwischen ihnen sieht und ihre unversöhnliche Gegnerschaft aus den Augen verliert. Die zweite Antwort vertraut darauf, dass Herrschaft und Befreiung – in der Tiefe – voneinander geschieden werden können, und erkennt, dass sie einander herbeirufen, ja hervorbringen.

Ich versuche daher in diesem Buch etwas anderes. Es geht darum, die Verknüpfung von Befreiung und Herrschaft zu erkennen – wie die Befreiung durch sich selbst in Herrschaft umschlägt –, ohne ihre Entgegensetzung aufzugeben. Beides, ihre Verknüpfung mit der Herrschaft und ihre Entgegensetzung zur Herrschaft, bestimmt die Befreiung im Inneren.

Die Befreiung ist sich also im Inneren entgegengesetzt; sie ist selbst ihre Entgegensetzung. Das will die Theorie der Befreiung begreifen: Sie will verstehen, wodurch sich die Befreiung sich selbst entgegengesetzt. Die Theorie der Befreiung ist eine Theorie des Widerspruchs, des Widerspruchs der Befreiung mit sich selbst.

Auch hier geht es also darum – wie in der Antwort der Kritik –, im Rückblick auf die Befreiung zu unterscheiden. Es geht darum zu erkennen, welche Spannungen, Spaltungen und Gegensätze in Befreiungsversuchen aufbrechen. Aber ich suche diese Spaltungen nicht in ihrem Inhalt – nicht also darin, was in jenen Versuchen gefordert wurde und wie sie sich begründet haben. Sondern in ihrer Form: darin, wie sie verstehen, was es überhaupt heißt, sich zu befreien. Diese Widersprüche in der Form der Befreiung können nicht durch normative Gegensätze ausgedrückt werden, so wie die Antwort der Kritik dies will, wenn sie den emanzipatorischen Anspruch eines Befreiungsversuchs seinen repressiven, knechtenden Mitteln oder Folgen gegenüberstellt. Das ist unmöglich. Denn mit jeder solchen (»kritischen«) Entgegensetzung tut sich ein neuer Gegensatz auf, der den emanzipatorischen Anspruch wiederum von sich selbst trennt. Es gibt keinen Weg, keine Methode der Kritik, die uns zu einem normativen Gehalt führt, der frei von Herrschaft ist. Jeder Anspruch, den die Kritik in seinem Gehalt und Grund als emanzipatorisch identifiziert, ist zweideutig, widersprüchlich, der Keim neuer Herrschaft oder Knechtschaft. Wenn es ein Moment gibt, in dem die Befreiung der Herrschaft entkommt, ja, sich ihr entgegengesetzt, so liegt dieses Moment dort, wo die Befreiung die Form des Anspruchs selbst unterläuft – wo sie in ihrer Form die Festlegung auf einen gegebenen Inhalt, einen vorbestimmten Gehalt durchbricht. Die Befreiung ist die Befreiung ihrer Form.

Die Befreiung, so sehen wir dadurch, ist gar kein Gegenstand, den wir untersuchen können – indem wir ihre Eigenschaften, ihre Inhalte und Gründe feststellen, sie voneinander unterscheiden und bewertend gegeneinander ausspielen. Die Befreiung ist kein bestimmbarer Gegenstand, sondern, in jedem ihrer Elemente, ein Prozess: das Prozessieren ihres Widerspruchs. Es gibt die Befreiung also nur so, dass sie *sich* befreit: dass sie sich *von sich selbst* befreit. Das ist die Dynamik und Dialektik der Befreiung. Die Befreiung kämpft immer einen doppelten Kampf: Sie kämpft gegen die Herrschaft und zugleich kämpft sie mit und gegen sich selbst. In der Theorie der Befreiung geht es um den Kampf, den die Befreiung gegen sich selbst führen muss, wenn sie die Herrschaft bekämpfen will. Auf diesen Kampf schaut aber die Theorie nicht von außen, betrachtend und teilnahmslos – wie auf ein Schauspiel. An diesem Kampf nimmt die Theorie teil. Sie versucht den Kampf voranzutreiben.

**

Ich untersuche in diesem Buch zwei Etappen im dialektischen Prozess der Befreiung – zwei strategisch-begriffliche Konstellationen in dem Kampf, den die Befreiung mit und gegen sich selbst führt. Das sind nicht seine einzigen Etappen und Konstellationen; es gibt viele andere. Aber es sind zwei für die gegenwärtige Lage wichtige.

In der *ersten Etappe* geht es darum zu verstehen, wie diejenige Figur geboren wurde und bestimmt ist, die im Zentrum unseres – des westlichen – Begriffs der Freiheit steht. Diese Figur ist das Subjekt: nicht als die Instanz transparenter Selbstbeziehung und souveräner Weltbeherrschung (wie es missverstanden wird), sondern als Könnner, als fähiges und handelndes, als praktisches und daher immer schon soziales

Subjekt; subjektive Freiheit heißt soziale Freiheit. An ihr zeigt sich zum ersten Mal die Dialektik der Befreiung. Denn die Freiheit des Subjekts wird ebenso durch einen Akt der Befreiung hervorgebracht, wie sie in neue Herrschaft umschlägt; die emanzipatorische Figur subjektiv-sozialer Freiheit ist in ihrem Kern – ihrem Kern der Gewohnheit – knechtend. Deshalb muss die Befreiung über sie hinausgehen. Das kann sie aber nur, indem sie zu ihrem Anfang zurückgeht. Die Befreiung befreit sich von der Subjektfigur, die sie im ersten Schritt hervorgebracht hat, indem sie ihren Anfang erinnert.

Denn der Anfang ist nicht der Grund, der das Folgende trägt und sichert; er ist nicht der Ursprung, der den Verlauf lenkt und ausrichtet. Der Anfang der Befreiung ist vielmehr eine Erfahrung, die uns aus unseren Gewohnheiten herausreißt. Die Befreiung fängt damit an, dass uns etwas fasziniert: dass wir auf etwas treffen, das wir nicht erfassen und bestimmen können und das uns deshalb anzieht und fesselt. Sich zu befreien beginnt damit, dass wir in der Erfahrung befreit werden. Deshalb kann die Befreiung nicht so verstanden werden, dass wir sie *tun*; dass sie unsere »subjektive« Leistung ist, die wir unter Einsatz der Fähigkeiten hervorbringen, die wir durch soziale Teilnahme erworben haben. Die Befreiung fängt vor unserem Tun an. Sie fängt damit an, dass uns etwas widerfährt, das über unsere Fähigkeiten – auch schon über die Fähigkeit, das Erfahrene überhaupt nur zu bestimmen: es zu verstehen und zu begreifen – hinausgeht. Die Befreiung fängt in der Erfahrung an, weil die Erfahrung die Befreiung *ist*. Die Befreiung von ihrem Anfang, in der Erfahrung, in der Faszination, her zu denken heißt daher, hinter die soziale Freiheit des Subjekts zurückzugehen – das Selbst aus seiner subjektiven und sozialen Existenz zu befreien. Das ist die *radikale* Befreiung: die Befreiung, die ihren Anfang erinnert, bejaht und wiederholt – die der Erfahrung treu bleibt.

Die *zweite Etappe* wird durch Versuche bestimmt, die Idee der radikalen Befreiung zu verwirklichen. Diese Versuche sind vielfältig und von unterschiedlichster Art. Sie bilden ein unübersehbares (und wenig erforschtes) Feld, in dem ganz verschiedene, sogar einander entgegengesetzte Semantiken und Modelle miteinander im Konflikt stehen. Sie alle sind Modelle radikaler Befreiung, weil sie grundsätzlich in Frage stellen, wie wir gewöhnlich leben. Sie stellen unsere Gewohnheiten in Frage, ja, sie sind Befreiungen aus der Gewohnheit. Und sie sind radikal, weil sie dies tun, indem sie an die Wurzel gehen, weil sie also hinter unsere Gewohnheiten des Bestimmens zu der Erfahrung zurückführen, in der sich uns etwas Unbestimmtes zeigt und fasziniert (und ohne die es gar keine Gewohnheiten des Bestimmens gäbe). Aber wie sich diese Erfahrung und ihre befreiende Kraft begreifen lassen – und wie wir uns von ihr her neu verstehen müssen –, beantworten die vielen Modelle der radikalen Befreiung auf ganz verschiedene Weise.

Ich untersuche zwei solcher Modelle, die einander scharf entgegengesetzt sind, die sich aber beide in polemischer Frontstellung gegen die erste Konzeption, die Befreiung des Subjekts, als sozialem Teilnehmer befinden. Diese beiden Modelle sind: die kapitalistische Ökonomie und die monotheistische Religion. Sie sind die verfeindeten Feinde der emanzipatorischen Grundidee der Moderne, der Idee subjektiv-sozialer Freiheit. Die These lautet also, dass beide Formationen als Gestalten der radikalen Befreiung verstanden werden müssen. Diese These ist kontraintuitiv. Wenn man sich auf sie einlässt, wird aber erkennbar, dass die kapitalistische Ökonomie und die monotheistische Religion die beiden extremen, ja extremistischen Bewegungen im Kampf der Freiheit gegen sich selbst, gegen ihre Subjektfigur, sind; zwischen ihnen verläuft der Riss unserer Gegenwart. Sowohl in der ka-

pitalistischen Ökonomie (die ich in ihrer neoliberal erneuerten Programmatik analysiere) wie in der monotheistischen Religion (die ich im Spiegel einer Philosophie der Transzendenz, als Exteriorität, deute) geht es darum, sich von der Form der Subjektivität zu befreien. Nicht aber, um die Idee der Freiheit preiszugeben; das ist eine völlig falsche Deutung ebenso der kapitalistischen Ökonomie wie der monotheistischen Religion. Sondern um einen ganz anderen, radikalen Begriff der Freiheit zu gewinnen.

Nur wenn man die Ökonomie und die Religion als Modelle radikaler Befreiung versteht, versteht man daher ihre Berechtigung – was sie wollen und worin sie recht haben. Nur so versteht man auch, weshalb sie bestimmend für unsere Gegenwart geworden sind. Denn die beiden Modelle radikaler Befreiung sind keine bloß theoretischen Konstrukte: Sie sind geschichtlich wirksam. Sie sind entscheidende Faktoren in ebender Geschichte der Befreiung, die unsere Gegenwart hervorgebracht. Und daher haben sie auch die gegenwärtigen Gestalten der Knechtschaft hervorgebracht, in denen wir leben. Das ist es, was wir erkennen, wenn wir auf die Geschichte der Befreiung zurückschauen: Die gegenwärtigen Formen der Knechtschaft sind – paradoxerweise – die Effekte von Versuchen radikaler Befreiung.

Damit es eine *dritte Etappe* im Kampf der Befreiung geben kann, muss dieser Umschlag der radikalen Befreiung in erneute Knechtschaft verstanden werden. Er muss gestoppt werden. Oder die Befreiung muss darüber hinaus- und weitergetrieben werden. Das kann nur so geschehen, dass die beiden Modelle der radikalen Befreiung – die einander kaum schärfer entgegengesetzt sein könnten – auf ihren wahren Kern reduziert und dadurch in ihrem Gegensatz zusammengedacht werden. Wenn das gelänge, könnte sodann die Frage angegangen werden, wie sich die radikale Befreiung in der

Welt einrichten ließe: wie sich die subjektive Freiheit und die radikale Befreiung verbinden ließen.

Darum geht es in dieser Theorie der Befreiung: Es geht um eine Theorie der *radikalen* Befreiung. In der ersten Etappe wird die *Idee* der radikalen Befreiung entwickelt, in der zweiten geht es um zwei *Modelle* und in der dritten Etappe um den *Begriff* der radikalen Befreiung. Diese drei Etappen im Kampf der Befreiung gliedern dieses Buch. Das sind seine Teile:

Der *erste Teil* zeigt, dass die Befreiung in der Erfahrung beginnt, und kritisiert ihre gängige, herrschende Konzeption, die, von den Griechen bis zu Hegel, die Befreiung als die freie Tat eines selbstbewussten Subjekts versteht. Dem stelle ich das Konzept der radikalen Befreiung gegenüber. Das geschieht in einer Ästhetik der Befreiung. Die Ästhetik verortet die Befreiung in der Erfahrung: Wir befreien uns nicht selbst, sondern werden – immer schon – befreit, wenn wir etwas erfahren. Die Erfahrung – genauer: die Erfahrung der Faszination – ist der Anfang der Befreiung. Von Erfahrungen lässt sich aber nur erzählen. Deshalb muss die Theorie der radikalen Befreiung von Erzählungen ausgehen. Die Theorie der radikalen Befreiung ist eine ästhetische Theorie: eine Theorie, die ästhetisch verfährt.

Der *zweite Teil* untersucht die beiden Modelle der radikalen Befreiung. Das erste Modell ist die Befreiung von der Existenz als sozialer Teilnehmer, die die moderne, liberale oder neoliberale Ökonomie verspricht. Das zweite Modell ist der Auszug aus der herrschenden sittlichen Ordnung, die den religiösen Begriff der Befreiung definiert. Diese beiden Modelle der radikalen Befreiung können – aus systema-

tischen Gründen – nur von ihren Erzählungen her verstanden werden; der zweite Teil verfährt daher auf dem Weg der Lektüre. Von der ökonomischen Befreiung erzählt die Fernsehserie *Breaking Bad*, von der religiösen Befreiung die biblische Geschichte in *Exodus*. Beide Erzählungen sind nicht nur geschichtlich denkbar weit voneinander entfernt, sie denken auch den Begriff der radikalen Befreiung in entgegengesetzten Registern (ökonomisch und religiös, immanent und transzendent, als Selbständigkeit und als Hören oder Gehorsam). Gerade deshalb aber lassen sie sich vergleichen; gerade deshalb lässt sich in ihrem Vergleich begreifen, wie die Versuche radikaler Befreiung anfangen, wozu sie führen und weshalb sie scheitern.

Der *dritte Teil* schaut auf die Befreiungsbewegungen zurück, die in den ersten beiden Teilen untersucht wurden, und versucht, aus ihrem Scheitern zu lernen. Dieser Rückblick blickt zugleich voraus: auf die Dialektik der radikalen Befreiung. Darin zeigt sich, worin die beiden Modelle – aber in ganz unterschiedlicher Weise, ja in ganz unterschiedlichem Maß – wahr sind. Ihre Wahrheit liegt darin, dass sie extrem sind, sie liegt in ihrem Extremismus: Die moderne Ökonomie ist der konsequente, radikale Naturalismus, die monotheistische Religion ist der Exzess des Normativen. Beides muss zusammengedacht werden; das ist der Begriff radikaler Befreiung.

I. Ästhetik der Befreiung

Das Leiden zu sein: das heißt,
das freie Spiel jeder Fähigkeit.
*Samuel Beckett*¹

Warum überhaupt nach der Befreiung fragen? Weshalb stellt sich die Frage, wie die Freiheit wird, wie sie geworden ist oder hervorgebracht werden kann? *Ist* die Freiheit nicht – ist die Freiheit nicht ein Sein?

Das ist die erste Bestimmung der Freiheit: Die Freiheit ist ein Sein; sie ist eine Weise zu sein. Dieses Sein, das wir frei nennen, umfasst zweierlei. Wir nennen zum einen *etwas* frei: eine Handlung, eine Entscheidung, ein Leben – etwas Besonderes; eine Lebensweise, eine Institution, eine Gesellschaft – etwas Allgemeines; einen Gedanken, ein Kunstwerk, einen Stil – etwas Objektives. Und wir nennen zum anderen *jemanden* frei: einzelne oder ein Kollektiv, natürliche oder künstliche Personen. Frei ist ebenso der Vollzug wie das Selbst. Aber frei sind beide nur in ihrer Beziehung. Denn ihre Beziehung verbindet den Vollzug und das Selbst nicht nur, sondern bringt sie als freie hervor. Sie sind jeweils frei durch ihre Beziehung. Die Freiheit ist daher weder innerlich noch äußerlich. Sie ist weder das subjektive Vermögen des Täters hinter der Tat noch eine Eigenschaft des Vollzugs, die empirisch beobachtet (und daher auch empirisch bestritten) werden kann. Die Freiheit ist vielmehr das Sein des Selbst *in* seinen Vollzügen. Frei sein heißt »Insein«; es heißt, dass das Selbst in seinen Vollzügen *da* ist.

Oder frei zu sein heißt, *dabei* zu sein. Dabeisein aber heißt Außersichsein. Frei zu sein heißt, dabei zu sein, indem man außer sich ist. Ein Beispiel dafür – das Beispiel, das Theodor W. Adorno für die Freiheit des Dabeiseins gibt – ist, wie wir ein Musikstück hören, ein anderes – das Beispiel, an

dem Hans-Georg Gadamer diesen Begriff erläutert –, wie wir einem Schauspiel zuschauen.² Ein Musikstück zu hören oder einem Schauspiel zuzuschauen heißt, an einem Geschehen teilzuhaben, das sich aus sich selbst heraus vollzieht. Es heißt daher für das hörende oder zuschauende Selbst, außer sich selbst, nicht bei sich selbst, sondern bei dem zu sein, das vor ihm und mit ihm geschieht. Es heißt aber, gerade darin selbst zu sein. Die Freiheit ist ein Sein, eine Weise des Selbst, zu sein. Und frei ist ein Selbst, das in seinem Außersichsein dabei ist.

Diese erste Grundbestimmung der Freiheit enthält unmittelbar zwei weitere. Aus ihr folgt zunächst, dass die Freiheit eine Erfahrung ist und dass diese Erfahrung ein Gefühl ist. Denn wenn die Freiheit darin besteht, dass das Selbst in seinen Vollzügen da – darin und außer sich – ist, dann ist sie kein objektiver Zustand. Das Selbst erfährt sich in seinem freien Dabeisein: Wer frei ist, erfährt sich als frei. Und das heißt in seiner unmittelbaren und zugleich intensivsten Form, dass wer frei ist, sich frei fühlt. Das ist ein Gefühl der Freude, der Lust. Frei zu sein ist ein Zustand der Lust – der Lust des Selbst an sich selbst: daran, wie es in seinen Vollzügen ist. Und weil die Freiheit ein Sein ist, das lustvoll erfahren wird, folgt weiterhin, dass frei zu sein ein Zustand der Affirmation, der Bejahung ist. Denn die Lust ist bejahend; sie ist selbstbejahend, das Gefühl der – oder als – Bejahung. Indem das Selbst seine Freiheit fühlt und Lust daran hat, in seinem Außersichsein dabei zu sein, bejaht es dies also. Das heißt aber nicht weniger, als dass das Selbst darin seine Wahrheit sieht. In seinem Außersichsein dabei und also frei zu sein, ist nicht ein beliebiger Zustand, eine beliebige Seinsweise des Selbst. Frei zu sein ist sein wahres Sein.

Die erste Grundbestimmung der Freiheit lautet also: Die Freiheit ist ein Sein. Und daraus folgt, dass die Freiheit ein Gefühl der Lust, ein Zustand der (Selbst-)Bejahung ist.

Es gibt aber nicht nur das freie Dabeisein, sondern auch das Dabeisein der Hörigkeit. Es gibt nicht nur das Ja der Freiheit, sondern auch das Ja widerstandslos verinnerlichter Knechtschaft. Es gibt nicht nur das Glück der Freiheit, sondern auch das Glück der Unterwerfung. Und daher kann die Freiheit nicht nur lustvoll-affirmativ sein – sie kann nicht nur *sein* –, sondern sie muss Nein sagen. Die Freiheit sagt: »Nieder mit dem Glück der Unterwerfung.«³ Alle Bestimmungen, die das Sein der Freiheit oder die Freiheit als eine Seinsweise beschreiben – im Außersichsein dabei zu sein, dies lustvoll zu erfahren und es zu bejahen –, sind zutiefst zweideutig. Sie können Bestimmungen der Freiheit *oder* der Knechtschaft sein. Deshalb muss die Freiheit über das Sein – das Sein, das die Freiheit ist: das sie für den ist, der frei ist – hinausgehen und eine Unterscheidung treffen. Das affirmative Sein der Freiheit bedarf einer Negation; die Lust der Teilhabe verlangt ein Urteil. Die Freiheit muss über das Sein, die Lust, die Affirmation hinausgehen. Sie muss negativ, unterscheidend, urteilend werden. Diese Notwendigkeit – über das affirmative Sein hinausgehen zu müssen – *ist* nichts anderes als die Freiheit. Der Schritt hinaus über das Sein – das die Freiheit für die Freien ist – gründet selbst in der Freiheit. Er gründet darin, dass die Freiheit das Andere der Unfreiheit ist. Genauer: dass die Freiheit sich als das Andere der Unfreiheit hervorbringt. Denn die Freiheit ist nicht von der Unfreiheit unterschieden, sie unterscheidet sich von ihr. Das heißt aber nichts anderes, als dass die Freiheit nicht ist, sondern wird. Sie wird, indem sie sich von der Unfreiheit befreit. Das ist die zweite, der ersten entgegengesetzte Grundbestimmung der Freiheit: Die Freiheit ist das Werden der Freiheit – die Befreiung.

Diese zweite Bestimmung besagt, dass die Freiheit niemals aus sich heraus verstanden werden kann: dass sie also kein

unmittelbares Sein, nicht eine Seinsweise des Selbst und der Vollzüge (des Selbst in seinen Vollzügen) ist, dass sie nicht aus ihrer Lust und Bejahung begriffen werden kann. Frei zu sein wird vielmehr erst zur Freiheit geworden sein, indem es sich hervorbringt – indem es die Unfreiheit negiert. Adorno schreibt: »Erst an dem von ihm Getrennten und gegen es Notwendigen erwirbt das Subjekt [...] die Begriffe Freiheit und Unfreiheit.«⁴ Denn die Freiheit als Unmittelbarkeit und Sein – als Lust, als Bejahung – kann nicht von der Unfreiheit unterschieden werden. Sie verschwimmt mit ihrem Gegenteil; sie löst sich auf. Die Freiheit bloß als Sein verstehen zu wollen heißt, ihren Gegensatz zur Unfreiheit aufzugeben. Es heißt, die Freiheit aufzugeben.

Aber wenn die Freiheit als Sein zu verstehen in das Problem führt, dass sie nicht mehr von der Knechtschaft unterschieden werden kann und man sie deshalb als Werden, als Negation, als Befreiung begreifen muss, verstrickt man sich sogleich erneut in ein Problem, das unlösbar scheint. Es besteht darin, wie das Werden, die Hervorbringung der Freiheit – oder wie die Negation der Unfreiheit – zu verstehen sind. Ist das Hervorbringen der Freiheit oder das Negieren der Unfreiheit nicht eine Tat? Denn wenn sie keine Taten sind, müssten sie ein anonymes, objektives Geschehen sein. Aber wie soll ein Geschehen – der Inbegriff der Unfreiheit – die Freiheit hervorbringen können? Wie sollte sich – zum Beispiel – begreifen lassen, dass der evolutionäre Prozess der Naturgeschichte zur Freiheit führt? Der evolutionäre Prozess kann immer nur bis zur Schwelle, bis zu den notwendigen Bedingungen der Freiheit führen. (Und dann erfolgt ein Sprung.) Wenn das Werden der Freiheit aus der Unfreiheit also nicht geschehen sein kann, muss es getan worden sein. Aber das kann ebenso wenig richtig sein. Denn im Unterschied zu einem Geschehen ist eine Tat frei, und wenn daher

das Werden der Freiheit als Tat verstanden wird, setzt es die Freiheit, die erst werden soll, schon voraus. Es ist also ebenso unmöglich, das Werden der Freiheit so zu verstehen, dass es geschehen ist, wie dass es getan worden ist. Beide Auffassungen des Werdens der Freiheit sind selbstwidersprüchlich: Die eine Auffassung, als Geschehen, versteht nicht das Werden der *Freiheit*; sie gelangt nicht bis zur Freiheit. Die andere Auffassung, als Tat, versteht nicht das *Werden* der Freiheit; sie beginnt schon mit der Freiheit. So wie daher die erste Grundbestimmung der Freiheit als lustvoll-affirmatives Dabeisein des Selbst daran scheitert, ihre Differenz von der Unfreiheit nicht denken zu können, so verstrickt sich die zweite Grundbestimmung, nach der die Freiheit in ihrem Werden aus der Unfreiheit besteht, in einen Zirkel. Sah man sich zunächst genötigt, vom Sein zum Werden der Freiheit überzugehen, so scheint man nun wieder vom Werden zum Sein der Freiheit zurückgehen zu müssen.

Ich versuche im Folgenden, einen Ausweg aus dieser Lage von der zweiten Seite aus zu finden: von der Seite der Befreiung her. Der Versuch besteht darin, das Werden der Freiheit und damit die Negation der Unfreiheit zu begreifen, ohne sie *entweder* als eigene, selbstbewusste Tat *oder* als anonymes, selbstläufiges Geschehen zu verstehen. Das Werden der Freiheit, so wird sich zeigen, lässt sich nur begreifen, wenn man diesen Gegensatz – von Tat und Geschehen, allgemeiner: von Aktivität und Passivität – aufzulösen vermag. Die Befreiung muss sich von diesem Gegensatz befreien; sie muss das Werden befreien. Wenn dies gelingt, wenn es gelingt, das Werden der Freiheit jenseits dieses Gegensatzes zu denken, löst sich zugleich auch ihr Gegensatz zu der ersten Grundbestimmung der Freiheit, der Freiheit als Sein, Lust und Bejahung auf. Das Werden der Freiheit richtig zu verstehen heißt nichts anderes und nicht weniger, als zu verstehen, wie das Sein *und*

das Werden der Freiheit, ihre Affirmation und ihre Negativität, die Lust und das Urteil der Freiheit intern miteinander verbunden sind. Die beiden Grundbestimmungen der Freiheit müssen in ihrem Gegensatz zusammengedacht werden.

*

Die Untersuchung beginnt in diesem ersten Teil mit einer Rekonstruktion von zwei ganz verschiedenen Weisen, die Befreiung zu verstehen. Ich nenne das erste Verständnis die »griechische« oder »dialektische« Konzeption. Denn es ist das Verständnis, das sich in den Geschichten von der griechischen Entdeckung der Freiheit findet. Diesen Geschichten unterliegt eine dialektische Struktur, die Hegels Philosophie des Subjekts begrifflich auf den Punkt bringt. Dem stelle ich ein zweites Verständnis gegenüber, das in der jüdischen Erzählung vom Exodus zu finden ist und das ich deshalb eine »ästhetische« Konzeption nenne, weil sie die Freiheit als Erfahrung begreift (und weil die Ästhetik von der Erfahrung handelt). Diese beiden Verständnisse der Befreiung stehen im Gegensatz zueinander. Denn indem sie auf entgegengesetzte Weise erklären, wie die Freiheit hervorgebracht wird – entweder indem sie *entdeckt* (und reflektiert) oder indem sie *erfahren* wird –, bestimmen sie zugleich auf entgegengesetzte Weise, worin die Freiheit besteht. In der Frage danach, wie die Freiheit anfängt, geht es nicht um deren Vorgeschichte. Im Werden der Freiheit geht es um ihren Begriff.

Das erste Kapitel dieses Teils beginnt damit, die ästhetische Konzeption der Befreiung gegen die griechisch-dialektische zu verteidigen. Das setzt das zweite Kapitel fort, indem es den ästhetischen Begriff der Freiheitserfahrung – der Befreiung durch die Erfahrung – entfaltet. Das führt zu einer Gegenüberstellung der beiden Konzeptionen der Befreiung

(in Kap. 2, Abschnitt [c]), die zeigt, dass sie nicht nur die Befreiung auf entgegengesetzte Weise verstehen, sondern ebenso, was es heißt, die Befreiung *zu verstehen* – also sie zu denken. Es sind zwei verschiedene Konzeptionen des Denkens und seiner Freiheit: ein idealistisches und ein (ästhetisch-)materialistisches Konzept des Denkens. Der zusammenfassende Ausblick (»Zwischenstand I«) erläutert, worin das Problem des ästhetisch-materialistischen Begriffs der Befreiung besteht. Das Problem besteht in seiner Radikalität. Es besteht darin, dass die Befreiung, ästhetisch oder materialistisch verstanden, hinter die Freiheit des Subjekts zurück- oder über sie hinausgeht. Damit stellt sich die Frage, wie die Freiheit jenseits des Subjekts positiv gedacht werden kann. Mit dieser Frage beschäftigen sich die beiden folgenden Teile II und III. Sie werden die enormen Schwierigkeiten erkunden, diesem Anspruch gerecht zu werden.


1. Anfangen. Der Auszug aus der Knechtschaft

Im Tanz, im Lied, in den traditionellen Riten und Zeremonien entdeckt man denselben Aufschwung, dieselben Veränderungen, dieselbe Ungeduld. [...] Indem der Kolonisierte die Intentionen und die Dynamik des Kunsthandwerks, des Tanzes und der Musik, der Literatur und des mündlich überlieferten Heldengesanges erneuert, gewinnt auch seine Wahrnehmung eine andere Struktur. Die Welt verliert ihren Fluch. Alle Bedingungen für die unvermeidliche Auseinandersetzung treten zusammen.
*Frantz Fanon*⁵

Die Freiheit ist wesentlich negativ. Sie ist die Negation der Unfreiheit. Es gibt keine Freiheit, die bloß affirmativ ist: die bloß *affirmativ* ist, weil sie bloß *ist*. Die Freiheit wird erst, indem sie negiert. So lautet die Ausgangsthese, die durch zwei weitere Thesen vorgreifend bestimmt werden kann.

Die erste dieser beiden Thesen besagt, dass die Freiheit die Unfreiheit negiert, weil die Freiheit die Kraft des Anfangens ist. Wir nennen etwas oder jemanden, einen Vollzug oder ein Selbst, unfrei, wenn es oder er oder sie durch das bestimmt, also determiniert ist, was ihm oder ihr vorgegeben ist. Unfrei zu sein bedeutet, eine bloße Folge aus etwas Vorgegebenem zu sein; Unfreiheit heißt Folgsamkeit, bestimmt zu sein durchs Vorgegebene. Damit bricht die Freiheit. Die Freiheit ist die Kraft des Anfangens, weil sie Nein sagt – nicht zu dem, was ihm vorgegeben ist, sondern dazu, *dass* es ihm vorgege-

ben ist. Die Negation der Freiheit gilt der Vorgegebenheit. Sie negiert die Positivität; sie durchbricht die Herrschaft des Vorgegebenen. Die Freiheit ist die Kraft, die Kette der Folgen zu durchbrechen und von selbst anzufangen.

Die zweite These besagt, dass die Freiheitskraft des Anfangens nicht gegeben ist. Denn wenn frei zu sein heißt, dass jemand oder etwas von selbst anfängt, also nicht eine bloße Folge aus etwas Vorgegebenem ist, dann kann auch frei zu sein – also die Kraft zu haben, anzufangen – nicht etwas bloß Vorgegebenes sein: etwas, das man zu befolgen hat. Die Kraft des Anfangens kann mithin keine Eigenschaft und kein Vermögen sein, die ein Vollzug oder ein Selbst *hat* – die sie bestimmen. Die Freiheit ist kein Normalzustand, sie ist weder normal noch ein Zustand. Sondern die Freiheit des Anfangens kann es nur so geben, dass sie nicht gegeben ist, sondern anfängt. Die Kraft des Anfangens muss selbst anfangen.  Darin besteht das Werden der Freiheit. Die Befreiung ist das Anfangen des Anfangens.

Wenn die Freiheit des Anfangens die Negation der Unfreiheit ist (erste These); wenn es die Freiheit des Anfangens aber nur so gibt, dass sie nicht ist, sondern wird (zweite These), dann ist die Unfreiheit nicht nur das Andere der Freiheit, dem sie gegenübersteht und das sie hinter sich zurücklässt. Sondern die Unfreiheit ist als das Andere der Freiheit der Anfang der Freiheit. Die Freiheit fängt mit der Erfahrung der Unfreiheit an. Die Hervorbringung der Freiheit fängt also damit an, dass ein Zustand *als* unfrei erfahren wird – als ein Zustand, in dem die Freiheit unterdrückt oder geraubt ist, als ein Zustand der Knechtschaft. Die Erfahrung der Knechtschaft ist der erste, grundlegende Schritt im Werden der Freiheit. Sie ist nichts anderes als der Schritt von der Natur zur Gesellschaft. Der natürliche Zustand ist ein Zustand der Nichtfreiheit – ein Zustand, in dem es keine Frei-

heit gibt und sie daher auch nicht unterdrückt oder geraubt werden kann. Im natürlichen Zustand gibt es weder Freiheit noch Unfreiheit, sondern nur Stärke und Schwäche (und die Beherrschung der Schwachen durch die Starken). Die Hervorbringung der Freiheit beginnt damit, dass dieser Zustand aufhört natürlich zu sein (oder natürlich zu scheinen) und die Abwesenheit der Freiheit als Unfreiheit erfahren wird: als Negation der Freiheit, als Knechtschaft. Das macht diesen Zustand zu einem nichtnatürlichen; zu einem Zustand, in dem nicht frei zu sein heißt, der Freiheit beraubt zu sein. Mit dieser Erfahrung befinden wir uns zum ersten Mal – in der Gesellschaft. Die erste wahrhaft gesellschaftliche Erfahrung, die erste Erfahrung eines nichtnatürlichen Verhältnisses, ist die Erfahrung der Unfreiheit. Damit fängt das Werden der Freiheit an. Der Anfang der Freiheit ist die Erfahrung der gesellschaftlichen Negation der Freiheit.

So geht die Beraubung der Freiheit ihrer Hervorbringung vorher: Die Freiheit wird hervorgebracht, indem wir erfahren, dass wir ihrer beraubt sind. Also entsteht die Freiheit erst im Einspruch gegen ihre Negation. Die Freiheit gibt es nicht, bevor sie negiert und im Widerspruch gegen ihre Negation hervorgebracht wird. Darin besteht die Befreiung; die Befreiung ist die Hervorbringung der Freiheit aus der Erfahrung der Knechtschaft: die Hervorbringung der Freiheit durch die Negation ihrer Negation.

*

Mit dieser These – die Freiheit ist die Befreiung, weil die Freiheit nur durch die Erfahrung der Unfreiheit, der Knechtschaft, gewonnen wird – ist aber noch nichts gewonnen. Alles kommt darauf an, wie sie verstanden wird.

Dafür müssen wir uns im ersten Schritt klarmachen, dass

das Verständnis der Freiheit als Befreiung nicht weniger als das Grundprogramm unserer Kultur ist – der Kultur des Westens (aus anderer Perspektive: des Nordens). Die westliche Kultur versteht sich als die Kultur der Freiheit, und das heißt, sie versteht die Freiheit als ihre kulturelle Errungenschaft, nicht als eine natürliche Gegebenheit und schon gar nicht als eine Gabe, die sie von einem anderen empfangen hat. Die westliche Kultur hat ihre Freiheit selbst hervorgebracht. Sie ist nichts anderes als diese Hervorbringung: Sie ist die Kultur der oder *als* Befreiung.

Was wir damit meinen, wenn wir dies von uns glauben, können uns die Erzählungen sagen, die zeigen, wie in der griechischen Kultur im fünften Jahrhundert vor unserer Zeit die Freiheit »entdeckt« (Kurt Raaflaub) oder »hervorgebracht« (Orlando Patterson) wurde.⁶ Die Freiheit als Befreiung zu verstehen, so zeigen diese Erzählungen, hat eine griechische Genealogie. Hier (oder damals) wurde die Freiheit zuerst »zu einem erstrangigen Politikum entwickelt, das die ganze Gemeinschaft betraf und zur Stellungnahme zwang«.⁷ Hier wurde die Freiheit zum ersten Mal »politisiert« und dadurch zu einem grundlegenden geteilten »Wert«, das heißt, zu einem »Ideal, das *aktiv* zu verfolgen ist«.⁸ Hier zeigt sich deshalb auch zum ersten Mal und daher in aller Klarheit, wie die westliche Kultur dies von nun an verstehen wird. Sie versteht es so, dass die Freiheit nur »aus der Erfahrung der Knechtschaft hervorgebracht« werden konnte; dass also die Freiheit ein Effekt der Befreiung ist.⁹ Und sie versteht vor allem diesen Akt der Befreiung so, dass er nur möglich ist, ja in nichts anderem besteht, als dass uns die Freiheit *bewusst* wird. Dabei heißt Bewusstsein Selbstbewusstsein. Die Befreiung besteht darin, *sich* der eigenen Freiheit bewusst zu werden. Das Sein der Freiheit ist das Bewusstsein – der Begriff – der Freiheit. Das ist die griechische Konzeption der Freiheit als

Befreiung, die die Matrix und das Programm der westlichen Kultur bildet. »Befreiung« heißt hier und seitdem, durch die Erfahrung ihrer Negation zum Bewusstsein der Freiheit zu gelangen. Die Grundoperation in der griechischen Entdeckung der Freiheit ist die »Emanzipation des Bewusstseins« (Herbert Marcuse)¹⁰: durch die Emanzipation des Bewusstseins zum Bewusstsein, zum Wissen und Wollen, der Emanzipation zu gelangen.

Diese – griechische, europäische, westliche – Verbindung von Freiheit und Selbstbewusstsein werde ich im folgenden Abschnitt (a) zuerst rekonstruieren. In ihr liegt das Besondere der westlichen Kultur – ihre Leistung und Errungenschaft –, und in ihr gründet ihre Zweideutigkeit, ja ihr Widerspruch. Denn durch die Bindung der Freiheit an das Freiheitsbewusstsein schlägt die griechisch-westliche Konzeption der Befreiung in neue Herrschaft um. Sie reproduziert die Knechtschaft, gegen die sie sich richtet, in anderer, neuer Gestalt: in der Gestalt des Subjekts, das diese Befreiung hervorbringt. Solange die Befreiung daher nur von ihrer griechischen Erzählung her und in ihrer westlichen Gestalt gedacht und durchs Selbstbewusstsein definiert wird, bleibt sie kraftlos, reproduziert sie die Knechtschaft, ja, ist die Befreiung nichts anderes als ein Mechanismus der Knechtschaft. Sie muss daher von einer anderen Erzählung her weitergedacht und radikalisiert werden. Eine dieser anderen Erzählungen ist die jüdische Szene und Erfahrung: die Befreiung des Exodus (Abschnitt [b]). Der Exodus bindet die Befreiung nicht ans Bewusstsein, sondern an die Erfahrung. Er denkt die Befreiung, indem er die Erfahrung vom Bewusstsein befreit. Die Lehre des Exodus ist: Die Erfahrung der Befreiung ist die Befreiung der Erfahrung. Darin ist der Exodus eine Konzeption radikaler Befreiung. Der Exodus schneidet die Knechtschaft an ihrer Wurzel ab.

(a) Die Freiheit des Subjekts. Griechischer Ursprung

Die griechische Genealogie der Freiheit besteht in einer fundamentalen semantisch-begrifflichen Transformation. Darin wird aus dem Freisein *die Freiheit*; aus einem natürlich verstandenen Status oder gar Sein wird ein Wert und Ideal. Wie und wodurch das geschieht, rekonstruiert im Folgenden der erste Schritt. In ihm erweist sich, dass diese Transformation zutiefst zweideutig ist. Der westliche Wert der Freiheit ist von seinem griechischen Anfang her durch einen Gegensatz markiert, der sein zweideutiges Verhältnis zur Herrschaft ausmacht. Das zeigt exemplarisch die Kontroverse zwischen Raaflaub und Patterson. Im zweiten und dritten Schritt soll im Anschluss an Patterson die Dynamik nachgezeichnet werden, in der sich die Freiheit gegen ihre eigene Kontamination mit der Herrschaft wendet. Das bringt einen neuen, »praktischen« Begriff der Freiheit hervor. Er versteht die Freiheit als die Macht zu handeln: die Freiheit des Subjekts.

Die Entdeckung der Freiheit

Wie geschieht es, dass das griechische Wort *eleuthería* zum weitverbreiteten Begriff der Freiheit wird – dass also »Freiheit« Freiheit bedeutet? Um diese Frage geht es in der Erzählung davon, wie in Griechenland die Freiheit »entdeckt« wurde. Wie wird ein Wort, das Wort *eleuthería*, das eine alte indoeuropäische Wurzel hat, zum Ausdruck für die neue Idee der Freiheit, derer die griechische Kultur (und hier besonders Athen) sich rühmt? Was treibt diese Entwicklung an? Und wie wird durch den Prozess, in dem *eleuthería* diese Bedeutung gewinnt, in dem die Freiheit also *gedacht* wird, die Freiheit bestimmt? Was ist die Freiheit am Ende und als Pro-

dukt dieses Prozesses? Das sind die beiden zentralen Fragen, die beantwortet werden müssen: die Frage nach dem Werden und die Frage nach der Bestimmung der Freiheit (durch ihr Werden).

Die Frage, wie und wodurch *eleuthería* »Freiheit« zu bedeuten beginnt, stellt sich exemplarisch für die erste (adjektivische) Verwendung des Ausdrucks, die sich im Epos, und zwar nur in der *Ilias*, findet. Dort gebraucht Hektor das Wort, als er das Schicksal beklagt, das seiner Gattin Andromache durch die Niederlage Trojas droht:

Sein wird der Tag, wo einst zugrundegeht die heilige Ilios
Und Priamos und das Volk des lanzenguten Priamos.
Doch nicht der Schmerz um die Troer wird mich hernach so
kümmern,
Selbst um Hekabe nicht und Priamos, den Herrscher,
Noch um die Brüder, die da viele und edle
In den Staub hinfallen werden unter feindlichen Männern,
So wie um dich, wenn einer von den erzgewandten Archaern
Dich Weinende wegführt und raubt dir den Tag der Freiheit
[*eleútheron ēmar*],
Und du in Argos webst für eine andere am Webstuhl
Und Wasser trägst von der Quelle Messeis oder Hypereia,
Viel widerstrebend, doch ein harter Zwang liegt auf dir.¹¹

Es ist signifikant, dass hier von *eleútheros* in einer Klage die Rede ist: der Klage über einen – nach Hektor: den schlimmsten – Verlust, der Andromache bevorsteht; darauf komme ich gleich zurück. Aber was ist die ausgezeichnete Qualität, die Qualität des Tages, der für Andromache bald für immer vergangen sein wird, die Hektor mit diesem Wort bezeichnet? Dieses Wort ist hier auf ganz verschiedene Weisen übersetzt und damit gedeutet worden. Auf der einen Seite stehen

Deutungen, die mit seiner ersten Verwendung unmittelbar auch schon den Begriff der Freiheit gegeben sehen: Was Andromache verlieren wird, ist der »Tag der Freiheit«.¹² Dieser Freiheitssinn ergibt sich aus der Entgegensetzung zu der Knechtschaft, die ihr droht: für andere und nach ihrem Willen arbeiten zu müssen. Dem stehen Deutungen gegenüber, die Hektors (oder Homers) Verwendung noch die alte, archaische Bedeutung geben, die das Wort *eleútheros* von seiner indoeuropäischen Wurzel her hat. Von dieser Wurzel her bedeutet es, *at home* (Modestus van Straaten) zu sein: *Eleútheron ěmar*, dessen Andromache beraubt werden wird, »ist der heimatliche Tag, an dem man sein Leben zu Hause leben konnte«¹³ unter seinesgleichen. Denn Andromache wird als Sklavin in die Fremde verschleppt werden. Die Beraubung der Heimat, der Zugehörigkeit, der Seinigen oder aber die Beraubung der Freiheit: das sind die beiden verschiedenen Lektüren, die *eleútheron ěmar* eröffnet. Die Verwendung des Wortes weist hier geschichtlich in zwei verschiedene Richtungen. Sie weist zurück zur indoeuropäischen Wurzel und voraus zu seiner Politisierung, als Wert und Ideal. Homers Verwendung steht auf der Schwelle.

In seiner alten, archaischen Verwendung bezeichnet *eleuthería* die Zugehörigkeit zur guten, weil eigenen Gemeinschaft. *Eleútheros* ist der »Gemeinfreie«. »Die Grundbedeutung von ἐλεύθερος ist demnach ›zum Volk (Stamm) gehörig.«¹⁴ Diese Zugehörigkeit des – im archaischen Sinn – »Freien« ist durch Abstammung definiert und gesichert. *Eleútheros*, »frei«, ist, wer die richtige oder gute Abstammung hat und daher zugehörig ist. Darin weist das griechisch-archaische Verständnis von *eleuthería* auf die indoeuropäische Wurzel des Worts zurück, deren Grundbedeutung Émile Benveniste darin sieht, dass es »die Geburt in der Kontinuität der Generationen [ist], die den ›freien‹ Zustand des Menschen garantiert«.¹⁵ »Frei«

zu sein hat hier den positiven Sinn der richtigen, guten Herkunft, die zugleich den richtigen Aufwuchs, das gute Wachstum umfasst: »Das Wort *eleuthería* hat daher zwei Hauptbedeutungen, die in ihrer Verbindung zu begreifen sind: die Zugehörigkeit zu einem ethnischen Stamm (das Volk, die Leute) und die Idee eines Wachstums, das zu einer vollendeten Form führt, die ihr Ende in voller Blüte erreicht.«¹⁶ »Frei« sagt man »von einer Pflanze, die sich in ihrem Wachstum vollendet«.¹⁷ Im archaischen Sinn, der den der indoeuropäischen Wurzel fortschreibt, ist die Freiheit als *eleuthería* nicht »politisch, sondern biologisch« (Romano) definiert. Die archaische Freiheit ist ein natürliches Sein.

Das impliziert bereits – aber es *impliziert* erst auch nur – die Unterscheidung des Freien vom Sklaven. Die archaisch-biologische Definition des Freiseins impliziert diese Unterscheidung, weil es innerhalb der durch gemeinsame Abstammung gesicherten Gemeinschaft weder Herren noch Sklaven gibt (aber selbstredend eine Vielzahl von Machtverhältnissen unter Ungleichen: zwischen Eltern und Kindern, Männern und Frauen, Herren und Knechten, Reichen und Armen). Die Sklaven, die es gibt, kommen von außen oder werden zu Fremden gemacht. Daher kann einer, der *eleútheros*, einer von uns oder guter Abstammung ist, kein Sklave sein. Aber diese Differenz definiert nicht den archaischen Begriff des Freien; definiert wird dieser Begriff immanent, durch die biologisch gegebene Verbindung der Freien untereinander. Die Freiheit ist archaisch nicht das Andere der Unfreiheit; sie ist hier noch »kein Kontrastbegriff« (wie Dieter Nestle gegen Max Pohlenz festhält).¹⁸ Damit aber, so Kurt Raaflaub in *Die Entdeckung der Freiheit*, ist die archaische »Freiheit« überhaupt noch kein Begriff der *Freiheit*. Sie kennt keine »positive Typologie des Freien«; sie dient nicht dazu, »den [zur Knechtschaft] gegenteiligen, positiven Zustand als solchen«

zu erfassen und herauszuheben.¹⁹ Das kann erst geschehen, wenn die Freiheit als das Andere der Knechtschaft erfahren wird. »[Das] Bewußtsein vom Wert jeder Art von Freiheit (und damit die Fähigkeit, einen entsprechenden Terminus zu prägen) [setzt] die Existenz eines kräftigen Bewußtseins vom Unwert der entsprechenden Art von Unfreiheit (und damit in der Regel die entsprechende Negativterminologie) voraus.«²⁰ Es kommt erst zu einer positiven Bestimmung der Freiheit, wenn es zu einer negativen kommt, genauer: wenn die Freiheit *negatorisch*, sich entgegensetzend, gefasst wird.

Darin besteht der Schritt, der über die archaische Verwendung des Worts hinausführt und durch den *eleutheria* die Freiheit, das heißt: den *Begriff* der Freiheit, zu bezeichnen beginnt. Die Freiheit zu begreifen heißt, sie im Gegensatz zur Unfreiheit zu begreifen. Die Entdeckung der Freiheit – der Freiheit als dem entscheidenden »Wert« – geht aus der Erfahrung der Unfreiheit hervor. Nur indem das unmittelbare Freisein von der Unfreiheit her gesehen wird, wird es gewusst und gewollt – und damit ganz neu und anders verstanden. Frei zu sein, der natürliche, durch Geburt garantierte Status, wird dadurch erst zur Freiheit, dem Wert, Ideal oder Begriff: Der *eleútheros*, der von guter Abstammung und damit einer von uns ist, wird zu einem, der sich der Knechtschaft entgegengesetzt denkt und daher keinen Herrn über sich duldet. Die »Politisierung« der Freiheit ist beides in einem: Die Freiheit wird zum Wert *und* zum Gegensatz der Unfreiheit oder Knechtschaft – zur »Negation eines Negativums« (Raaflaub). Die Freiheit wird zum Wert, weil sie nur so besteht, dass sie sich der Unfreiheit entgegensetzt. Das heißt: Wenn die Freiheit sich der Erfahrung der Unfreiheit entgegensetzt, *ist* sie nicht mehr bloß, sondern muss behauptet, gar hervorgebracht werden.

Die weitreichenden Konsequenzen dieser Transformation,

die Raaflaubs begriffsgeschichtlicher Erzählung eingeschrieben ist, treten darin hervor, wie Orlando Patterson an sie anknüpft, ja, weshalb er sich überhaupt für die griechische Hervorbringung der Freiheit interessiert. Patterson hat in *Slavery as Social Death* eine große, weltgeschichtliche Untersuchung der Sklaverei vorgenommen, die diese als einen Zustand absoluter Entfremdung, als »sozialen Tod«, bestimmt. Dies führt Patterson zur Frage nach der Freiheit. Aber nicht – oder nicht einfach nur –, weil die Freiheit das Gegenteil der Sklaverei ist. Sondern weil sich Patterson der abgründige Gedanke aufdrängt, dass dieses »Ideal, das der Westen gegenüber allen anderen am höchsten schätzt, als eine notwendige Folge aus der Erniedrigung der Sklaverei und der Anstrengung, sie zu negieren, hervorgegangen ist.«²¹ Ohne die Erfahrung der Sklaverei keine Freiheit: Die Freiheit entsteht (und besteht) nur in der Negation – in der Tat: in der Negation einer Negation. Das ist der Hegel'sche Gedanke, um den Pattersons Analyse der Sklaverei kreist: »Freiheit – Leben – ist eine doppelte Negation; denn sein [des Sklaven] Zustand ist schon eine Negation des Lebens, und die Zurückgewinnung dieses Lebens muss daher eine Negation der Negation sein.«²² Diese Struktur erkennt Patterson in Raaflaubs griechischer Entdeckungsgeschichte der Freiheit wieder: Die Freiheit wird zum Wert, indem sie den Zustand der Sklaverei negiert, der darin selbst bereits als eine erste Negation erscheint; die Freiheit ist die Negation der Negation, die die Sklaverei ist.

Liest man Raaflaubs griechische Entdeckungsgeschichte der Freiheit mit Patterson (und also mit Hegel), dann tritt aber nicht nur in aller Schärfe hervor, dass es die Freiheit überhaupt nur als ein Resultat – also nicht als unmittelbares Sein – einer doppelten Negation – der Negation ihrer Negation – gibt: dass also der Existenz der Freiheit ihr Verlust

vorausgeht (und die Freiheit deshalb allein als Befreiung existiert). Patterson betont auch die Konsequenz, die Hegel daraus zieht. Diese Konsequenz formuliert Hegel im Begriff des Neuen: Die aus der Negation der Unfreiheit geborene Freiheit ist neu – eine »neue Form« (so sagt Hegel über das »Resultat« der »bestimmten« Negation: der Negation, die produktiv ist²³). Die Freiheit ist neu, weil sie nicht immer schon da ist; so wie es das archaische Freisein war, das nicht gewonnen oder erkämpft, sondern biologisch ererbt ist. Die Freiheit, die ein »Wert« oder »Ideal« ist, existiert nicht von sich aus und von selbst, sondern muss immer erst hervorgebracht werden. Aber deshalb, so hebt Patterson, wiederum mit Hegel, hervor, gewinnt die durch Negation gesetzte Freiheit auch einen neuen Inhalt. »[D]ie Freiheit ist mehr als bloß eine doppelte Negation. Sie ist fortdauernd aktiv und schöpferisch.«²⁴ Die Befreiung ist also nicht deshalb die Negation der Negation, weil sie zu dem ursprünglichen Zustand zurückkehrt, so wie er vor der ersten Negation – der Sklaverei als Negation – bestand. Wer die Erfahrung der Unfreiheit gemacht hat und diese Negation ihrerseits negiert, »wird für sich selbst ein neuer Mensch« (ebd.). Er versteht sein Freisein – sein Freigewesensein – vor der Unfreiheit auf ganz neue Weise. Darin ist die Befreiung schöpferisch: dass sie das Alte neu zu sehen lernt.

Das bedeutet es, mit Raaflaub zu sagen – wenn wir es mit Pattersons Augen lesen –, dass die Freiheit von den Griechen »entdeckt« wurde: Dass die Griechen den Wert der Freiheit entdeckt haben, heißt, dass sie (i) die Freiheit der Sklaverei entgegengesetzt, darin (ii) die Sklaverei als Negation verstanden und damit (iii) die durch die Sklaverei negierte alte Existenz ganz neu beschrieben haben. Die Griechen lernen durch die Erfahrung der Unfreiheit zu sehen, was an der Existenz, die sie bloß deshalb »frei«, *eleútheros*, nannten, weil sie darin

unter sich, *chez soi* oder *at home* waren, wahrhaft oder »positiv« (Raaflaub) frei war, weil sie dies nun negatorisch verstehen, als Entgegensetzung zur Unfreiheit. Die Setzung der neuen Freiheit ist, griechisch oder dialektisch verstanden, eine Umbeschreibung, eine schöpferische Aneignung des alten Seins: Selbsterfahrung als (Selbst-)Bewusstwerdung.

Damit ist klar, weshalb und in welchem Sinn die griechische Entdeckung der Freiheit die »Emanzipation des Bewusstseins« (Marcuse) ist. Sie ist die Emanzipation *durchs* Bewusstsein. Es gibt keine Freiheit, als Wert, Ideal oder Idee, ohne sich der Freiheit bewusst zu sein, und sich der Freiheit bewusst zu sein heißt, sie der Unfreiheit entgegenzusetzen. »Freiheit« heißt *Begriff* der Freiheit; die Entstehung der Freiheit und die ihres Begriffs sind eins. Die Befreiung besteht darin, ein Bewusstsein, einen Begriff von dem, was man ist, zu gewinnen: ein Bewusstsein davon, was am Freisein Freiheit ist. Und das ist ein geschichtlicher Prozess, also ein Prozess, der durch die (Negation der) Negation hindurchführt; denn wenn die Geschichte der »Übergang« ist, in dem »neue Formen« entstehen (Hegel), dann ist die Geschichte ein Prozess der Negation. Die Befreiung ist die Emanzipation des Bewusstseins, weil sie eine begreifende, schöpferisch neudeutende Aneignung des vormaligen Seins ist – des Frei(gewesen)seins, das sich dadurch, retrospektiv und prospektiv zugleich, in die Freiheit verwandelt haben wird. Die griechische Entdeckung der Freiheit ist dialektisch (oder die Dialektik ist griechisch).

An dieser Stelle, mit dieser dialektischen Struktur, endet die Übereinstimmung zwischen Raaflaub und Patterson. Patterson knüpft an Raaflaub an, weil dessen Erzählung ihm am griechischen Beispiel vorführt, was er am Schluss seiner Sklavereianalyse vermutet hatte: dass die Freiheit aus der Unfreiheit geboren wird, dass die Geburt der Freiheit eine dialek-

tische Struktur hat. Aber Patterson streitet mit Raaflaub darüber, wer, wann und weshalb das archaische Sein der Freiheit zuerst in einen zentralen Wert transformiert hat. In dieser Kontroverse geht es vordergründig um die historiographische Evidenz.²⁵ Es geht darum, durch welche – und wessen – Erfahrung der Unfreiheit die Freiheit entdeckt wurde. Ist es, wie Raaflaub zeigt, die »Auseinandersetzung mit der andersgearteten Gesellschafts- und Herrschaftsstruktur und dem ausgeprägten Herrschaftsanspruch nichtgriechischer Völker« – also eine Bedrohung von außen?²⁶ Oder wurde, wie Patterson meint, »die Freiheit [...] aus der Erfahrung der Sklaverei geboren«,²⁷ die die neue Gattung der Tragödie in aller Drastik vor Augen zu stellen vermochte? Die Konsequenzen dieses Unterschieds sind weitreichend.²⁸ Durch sie wird die historiographische Kontroverse zwischen Patterson und Raaflaub – darüber, wer aus welcher Perspektive die Freiheit erfunden hat – zu einer begrifflichen. Es geht darin um einen Unterschied, ja Gegensatz, der dem westlichen Freiheitsbegriff eingeschrieben ist – der diesen Begriff ausmacht.

Auf der einen Seite steht Raaflaubs These, dass durch die Perserkriege im frühen 5. Jahrhundert v. u. Z. die Freiheit zu einem zentralen griechischen Wertbegriff wurde. Der Krieg gegen die Perser wird von den Griechen als Freiheitskampf beschrieben; in diesem Krieg geht es nach Herodot um nicht weniger als darum, ob »aus dem freien Hellas ein geknechtetes« wird. Es geht darum, »die Athener zu Sklaven [zu] machen oder [zu] befreien«.²⁹ Durch diese Auseinandersetzung, so kommentiert Christian Meier Herodot, wurde »Europa von Asien »abgespalten«.³⁰ Sie bringt die Griechen dazu, ihr eigenes Leben als ein Leben der Freiheit zu beschreiben. Das definiert nach Raaflaub die Struktur der griechischen Freiheitsentdeckung: Sie erfahren die Unfreiheit in der Form

einer Herausforderung, die bedroht und gefährdet, was sie sind und haben. Daher heißt den Wert der Freiheit hervorbringen für die Griechen, sich gegen diese Herausforderung zu behaupten; Freiheit heißt Selbstbehauptung. Sie ist der Vorzug, den die Griechen entdecken, indem sie sich gegen die fremde Bedrohung erfolgreich verteidigen.³¹ Frei zu sein besteht demnach darin, eine tödliche Gefahr – wie die Gefahr, die den Griechen von der persischen Tyrannei drohte – siegreich zu bestehen. Und weil dies bedeutet, sich selbst beherrschen zu können; weil »Freiheit« also Selbstbeherrschung heißt, beansprucht der Freie, auch über andere zu herrschen. Die Freiheit, die man sich nach Athener Ansicht im Kampf »verdient« hat, begründet für sie einen »Anspruch auf die Herrschaft«. Wir sehen hier, so Raaflaub, »wie rasch diese aus bitterer Erfahrung gewonnene Einsicht [in die Bedrohung der Freiheit] zum Schema erstarrt, durch ›Ideologie‹ und Propaganda pervertiert und zur Konstruktion einer von der Realität weit abweichenden Überlegenheitsillusion und eines daraus abgeleiteten Herrschaftsanspruchs der freien Griechen gegenüber den orientalischen ›Sklavenvölkern‹ mißbraucht worden ist«. Das ist Raaflaubs griechische Genealogie der Freiheit: Die Freiheit wird in der Selbstbehauptung geboren, und deshalb heißt frei zu sein hier, zu herrschen. »Wirklich frei konnte nur sein, wer selber herrschte.«³²

Ganz anders Pattersons Erzählung von der griechischen Hervorbringung der Freiheitsidee. Hier erweist sich am geschichtlichen Fall, was in Pattersons Sklavereibuch noch eine bloß spekulative These war: dass zu dem Gedanken der Freiheit nur gelangt, wer den Terror und Horror der Sklaverei erfahren hat. Denn nach Patterson (und gegen Raaflaub) zeigt die griechische Geschichte des Freiheitsbegriffs: »Die Sklaverei hat zumindest anfangs die Idee der Freiheit hervorgebracht.«³³ Diese Hervorbringung aber ist ein komplexer Prozess. Denn

weder führt bereits das Erleiden der Sklaverei dazu, den Wert oder die Idee der Freiheit auszubilden. Noch kann das zufriedene oder glückliche Bewusstsein, das diejenigen, die als Gleiche guter Abstammung zusammenleben, von ihrem privilegierten Status als »Freie« haben, schon mit dem Gedanken der Freiheit gleichgesetzt werden. Vielmehr bringt erst eine radikal neue Weise, die Sklaverei darzustellen und zu erfahren, die Idee der Freiheit hervor.

Das Medium dieser neuen Erfahrung ist die Gattung der Tragödie. Während in Raaflaubs Geschichte der griechischen Freiheit Herodots Historien und Pindars Lieder, die Darstellungen des Sieges und die Dichtungen der Sieger, im Zentrum stehen, ist nach Patterson die griechische Entstehung des westlichen Freiheitsbewusstseins nur aus der ganz anderen Erfahrung der Unfreiheit zu verstehen, die erst die Tragödie möglich gemacht hat. Denn die Tragödie erzählt nicht von einer siegreich überwundenen Gefahr, sondern vom Schicksal der Versklavung. Genauer: Sie erzählt von der Versklavung, die die Frauen im Krieg erleiden; die Tragödienerfahrung der Versklavung ist weiblich.³⁴ Das ist eine ganz andere Erfahrung der Unfreiheit als die der männlichen Griechen, die von den Persern in ihrer politischen Selbständigkeit bedroht wurden. Sie ist anders, weil die in der Tragödie dargestellte Unfreiheit ebenso real wie total ist. Sie ist der wirkliche und gänzliche Verlust des vorherigen Status, nicht nur die von außen drohende Gefahr, eines Privilegs – des Privilegs der politisch Aktiven, also von Männern – beraubt zu werden. Dieser radikale Verlust, den die versklavten Frauen erleiden, bringt die Tragödie so zur Erfahrung, dass er von den Zuschauern als ihr eigener erlebt wird. Auch die Historien, ja selbst schon das Epos kannten Darstellungen der Sklaverei und des Leidens an ihr. Aber erst die mimetische Logik der Tragödie, die nicht mehr von etwas berichtet, son-

dern es gegenwärtig vorstellt, macht die Sklaverei zum Gehalt einer Erfahrung, in der sie den Zuschauern als ihr eigenes – mögliches oder wahrscheinliches – Schicksal lebhaft vor Augen gestellt wird.

Damit verändert sich das Verhältnis zur Sklaverei grundlegend. Es wird von einem Verhältnis der Entgegensetzung zu einem Verhältnis der Empathie. Die »Entgegensetzung [*contradistinction*] zum Nichteinheimischen, dessen extremer Fall der Sklave war«, definierte, wie gesehen, bereits das archaische Verständnis der Gemeinfreiheit. »Die Masse der griechischen Männer hat diese wertvolle Unterscheidung niemals aus den Augen verloren.«³⁵ Aber das heißt nur: Ein Sklave – wie die Fremden – wollte man selbst auf keinen Fall sein oder werden (sondern sich weiter des »heimatlichen Tags« erfreuen); das ist die Einstellung, aus der Solon die Schuldknechtschaft abschaffte und aus der die drohende Tyrannei der Perser bekämpft wurde. Die Einstellung zu den versklavten Frauen, die die Tragödie aufführt, ist eine ganz andere. Es ist die Einstellung der Empathie, des Mit- oder Nachvollzugs ihres Schicksals. Deshalb ist auch die Idee der Freiheit, die aus der mimetischen Identifikation mit den versklavten Frauen geboren wird, eine ganz andere als in der »kontradistinktiven« Beziehung der griechischen Männer zur Knechtschaft. Erst hier kommt es zu einer wahrhaft schöpferischen Neubeschreibung des verlorenen »heimatlichen Tags«; erst hier wird entdeckt, was ihn zu einem freien gemacht hatte – ohne dass es damals jemand gewusst hatte und zu schätzen vermochte. Um frei zu werden, musste der heimatliche Tag erst verloren werden. Das belegt für Patterson – wie er bereits mit Hegel (und Paulus) vermutet hat –, dass erst die Erfahrung des totalen Verlusts, des Verlusts von allem, das einem wichtig und wertvoll ist, ja von allem, das man *ist*, die Freiheit hervorbringen konnte. Oder dass nur das »Freiheit« ge-

nannt werden sollte, das aus dieser Erfahrung des totalen Verlusts hervorgeht.

*

Das also ist die Alternative, die zwischen Raaflaub und Patterson zur Entscheidung steht. Sie betrifft die Erfahrung der Unfreiheit, aus der die griechische Idee der Freiheit hervorgebracht wurde. Handelt es sich um eine Gefahr, um die Drohung einer – möglichen oder wahrscheinlichen – Beraubung? Oder handelt es sich um einen gegenwärtigen Zustand totalen Selbst- und Seinsverlusts, der, wenn schon nicht wirklich erfahren, so doch wenigstens empathisch-mimetisch nachempfunden wird? Daraus, wie die Unfreiheit erfahren wird, folgt, wie die Freiheit und ihre Entdeckung selbst verstanden werden. Wird die Freiheit in der Erfahrung entdeckt, sich angesichts einer tödlichen Gefahr selbst beherrschen zu können, dann besteht sie darin, über andere zu herrschen. Wird die Freiheit hingegen von denen entdeckt, die erfahren haben, worin der »soziale Tod« eines Lebens in gänzlicher Ohnmacht besteht, und daher wissen, was es heißt, wahrhaft selbstbestimmt zu leben, dann richtet sie sich nicht nur gegen meine oder unsere Knechtschaft, sondern gegen *die* Knechtschaft – gegen jede Knechtschaft überhaupt. Ist also die Freiheit »eine Erfindung herrschender Stände« (wie Nietzsche sagt) und damit die Freiheit von Anfang an ein »zentraler Rechtfertigungsbegriff von Herrschaft«?³⁶ Oder ist »der Anfang« der Freiheit die »Furcht des [Knechts vor dem] Herrn«, wie Hegel sagt? Hat die Freiheit also eine »niedrige, servile Quelle«³⁷ und ist sie damit die Negation der Negation – die Negation derjenigen Negation, die die Knechtschaft ist?

Auf diese Fragen gibt es keine einfache Antwort. Es gibt sie nicht, weil die Freiheit nicht einfach – nicht einfach Frei-

heit *oder* Herrschaft ist. Freiheit und Herrschaft sind in der Idee der Freiheit – die Meier die Idee Europas und Patterson die des Westens nennt – miteinander verzahnt. Die Befreiung ist von Anfang an eine Rechtfertigung von Herrschaft; das zeigt Raaflaubs Genealogie. Aber sie ist zugleich – das ist die andere Seite, die Patterson herausstellt – die Bewegung, die die Herrschaft angreift und in Frage stellt. Die Befreiung führt zur Herrschaft und sie führt über die Herrschaft hinaus. Die Befreiung führt also über sich selbst hinaus. Sie tut dies, wenn sie aus der Erfahrung der Knechte hervorgeht. Die Freiheit ist also nicht einerseits mit der Herrschaft im Bunde und andererseits deren Infragestellung (wie es den Anschein hat, wenn man Raaflaubs und Pattersons Geschichten nebeneinanderlegt). Die Freiheit ist die Bewegung, die Bewegung der Befreiung, von der einen zur anderen Seite. Oder die Freiheit ist die Bewegung, die die Befreiung radikalisiert, von ihrer Komplizenschaft mit der Herrschaft zu befreien versucht. Sie ist die Befreiung der Befreiung.

Das geschieht nach Patterson, wenn die Erfahrung der Unfreiheit, aus der die Freiheit geboren wird, konsequent und fundamental und damit die Freiheit nicht als das Vorrecht herrschender Stände, sondern von ihrer niedrigen, knechtischen Quelle her gedacht wird. Wir müssen nun zunächst sehen, wie die Freiheit dann bestimmt wird. Und wir werden danach sehen, dass damit die Verzahnung von Freiheit und Herrschaft nicht aufgelöst ist. Die westliche Freiheitsidee wird dieses Problem nicht los; die Knechtschaft kehrt im Inneren der Freiheit wieder.

Ich kann

Die Spannung, die den Begriff der Freiheit von seiner griechischen Entdeckung her durchzieht, und der Schritt, der von der einen zur anderen Seite führen kann, zeigen sich exemplarisch am Begriff der Demokratie. Denn die Freiheit, sagt Aristoteles, ist ihr »bestimmende[s] Kennzeichen«. Die Freiheit definiert die »Würdigkeit« in der Demokratie – sie ist es, was die Demokratie hochschätzt, ja, worin sie nach Perikles ihr »Glück« sieht.³⁸ Aber wie sich an den Genealogien von Raaflaub und Patterson zeigt, kann das auf zwei ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Weisen verstanden werden.

Das erste Verständnis (das Raaflaub hervorhebt) ist politisch. Es definiert, so Herodot, die demokratische Freiheit als die »Herrschaft des Volkes« durch die »Gleichberechtigung aller«; demokratische Freiheit heißt, so erläutert Thukydides, dass »in den Streitigkeiten der Bürger alle ihr gleiches Teil« haben.³⁹ So ist es zu verstehen, dass die Freiheit in der Herrschaft besteht: Sie besteht darin, dass jeder den gleichen Teil an der Herrschaft hat. Freiheit und Herrschaft bedingen sich daher in der Demokratie gegenseitig. Und deshalb schließt die demokratische Freiheit aus, ein Sklave zu sein – aber sie schließt nicht aus, Sklaven zu haben, und auch nicht, über andere, andere Menschen und andere Städte, zu herrschen. Die Freiheit des demokratischen Athens – so erklären es seine Gesandten den Spartanern⁴⁰ – berechtigt es, Herrschaft auszuüben.

Das zweite Verständnis der demokratischen Freiheit (das Patterson entfaltet) hingegen ist »persönlich«. Es bedeutet, dass jeder »Erlaubnis hat [...] zu tun was er will« – »dass man lebt wie man will«.⁴¹ Diese zweite Bestimmung demokratischer Freiheit setzt sie der Sklaverei – der Sklaverei als solcher oder überhaupt – entgegen; »wenn es denn zutrifft, daß es für ei-

nen Sklaven charakteristisch ist, nicht leben zu können, wie er möchte«.⁴² Wer dies, sei es am eigenen Leib oder empathisch-mimetisch am Schicksal einer anderen, erlebt hat, will nicht nur die Freiheit, die in der gleichen, demokratischen Beteiligung an der Herrschaft – der kollektiven Selbstregierung – besteht. Die Demokraten wollen noch mehr und anderes. Sie wollen »nicht unter der Macht eines anderen stehen oder nicht durch die Macht eines anderen gehindert werden, das zu tun, was wir möchten«.⁴³ Sie wollen ihre persönliche Freiheit.

Diese beiden Definitionen demokratischer Freiheit, die die Griechen aus der Erfahrung der Unfreiheit hervorbringen, stehen von Anfang an in Spannung. Die griechischen Kritiker der Demokratie, Platon und Aristoteles, sehen in der persönlichen Freiheit – zu handeln und leben, wie man will – eine Gefährdung der politischen; sie führt in die Anarchie, die Ablehnung des Gesetzes.⁴⁴ Patterson dreht dieses Urteil um: Es ist die erste Definition demokratischer Freiheit, die bei ihrer Gleichsetzung mit der Herrschaft stehen bleibt, welche in Unfreiheit umschlägt (so wie es, mehr noch als in Athen, in Sparta geschah, dessen »Herrenklassen-Verständnis der Freiheit« zum »herrschenden Modell der westlichen Freiheit« wurde⁴⁵). Das »persönliche« Verständnis der demokratischen Freiheit steht daher nicht neben dem ersten, politischen. Es ist vielmehr der Ausdruck einer »revolutionären Entwicklung« (Patterson), die die Bedeutung der Freiheit im Ganzen verändert: die einen neuen Begriff der Freiheit schafft; die Befreiung von der falschen, autoritären Freiheit, die im ersten Schritt hervorgebracht wurde.

Damit ist aber noch nicht erklärt, worin die – von Patterson so genannte – »persönliche« Freiheit, die Freiheit jenseits der herrschenden und herrschaftlichen Freiheit, besteht. Die Grundformel, die Platon und Aristoteles prägen – so

handeln oder leben, wie man will –, gibt darüber noch keine Auskunft (und verleitet überdies zu negativen, individuellen, kurz: liberalen Fehldeutungen). Sie gewinnt ihre Bedeutung aber aus Aristoteles' Hinweis, dass es genau dies ist, was den Freien vom Sklaven unterscheidet. Denn der Sklave kann nicht so leben, wie er möchte. Das scheint klar; denn der Sklave lebt unter dem Befehl des Herrn. Die Versklavten sind ohnmächtig, weil sie der unbeschränkten Macht der Herren ausgeliefert sind. Sie müssen »nach dem Willen eines anderen leben«, sie sind das »Instrument«, ja der »Ausdruck des Seins eines anderen«.⁴⁶ Aber erst eine genauere Erläuterung der Kondition, des Zustands der Versklavten kann klären, worum es in der Freiheit, zu tun, was man will, geht: worin die Freiheit, die die Demokraten hochschätzen – die ihr Ideal ist –, in ihrem Wesen besteht.

Dass die Versklavten ohnmächtig sind und nur das Sein eines anderen ausdrücken, heißt, dass sie kein eigenes Sein haben; ihr Sein ist ihr – soziales – »Nichtsein«. Der Sklave ist nach Pattersons Definition eine »sozial tote Person«, die Sklavin ist »desozialisiert und entpersonalisiert«, eine »Nichtgeborene (*non-né* [Claude Meillassoux])«, eine lebende Tote oder tote Lebende.⁴⁷ Die Ohnmacht der Versklavten reicht daher viel weiter oder tiefer, als nur des eigenen Willens – der Macht, selbst entscheiden zu können, was man tun will – beraubt sein. Ihre Ohnmacht ist nicht weniger als ihre »soziale Negation«⁴⁸: die Zerstörung oder Bestreitung jeglicher sozialen Existenz, die darin besteht, etwas *tun* zu können – irgend etwas tun zu können, das sozial zählt; das einen Unterschied machen, einen Anspruch erheben kann. Es ist unzureichend und daher in der Konsequenz irreführend, den Zustand der Versklavten so zu beschreiben, dass sie der Macht beraubt sind, selbst zu entscheiden, wie sie handeln wollen (denn es wird sogleich auf den Einwand stoßen, dass dies in einem gewissen

Maß für jeden, auch für die Herren, gilt). Die Ohnmacht der Versklavten reicht viel tiefer: Sie können überhaupt nicht handeln. Denn zu handeln heißt nicht, sich zu bewegen, sondern etwas zu vollbringen, und das ist sozial definiert: durch soziale Anerkennung. Was immer die Versklavten – in einem elementaren, unspezifischen Sinn des Wortes – tun mögen, sie *handeln* nicht.

Deshalb sind die Versklavten, umgekehrt, zugleich die ersten, die erfahren, was Handeln ist und weshalb Handeln Freiheit ist. Weil man sie der Fähigkeit zu handeln beraubt hat (und sie so behandelt und ansieht, als hätten sie diese Fähigkeit gar nicht und wären deshalb zu Recht Sklaven, »Sklaven von Natur« [Aristoteles]), deshalb sind es die Versklavten, die zum ersten Mal begreifen, was diese elementare, gewöhnliche, eben daher übersehene Fähigkeit zu handeln ausmacht und weshalb es nichts anderes als diese Fähigkeit ist, die den Kern unserer Freiheit ausmacht. Das ist die Konsequenz von Pattersons Erzählung davon, wie aus der Erfahrung der Sklaverei die Freiheit hervorgebracht wird: Die Erfahrung des sozialen Todes der Sklaverei führt zu einer schöpferischen Neubeschreibung des verlorenen Zustands, die im Gewöhnlichen und Gewohnten – in den alltäglichen Verrichtungen, in unseren geläufigen Tätigkeiten – eine Freiheit entdeckt, die denen, die ihren Verlust nicht erleiden mussten und ihn nicht mit- oder nachzuempfinden wagen, unbekannt bleiben muss. Die Befreiung ist die Verklärung des Gewöhnlichen durch seinen Verlust – die Affirmation des Gewöhnlichen als die Negation seiner Negation.

Worin aber besteht die Freiheit zu handeln, die die Versklavten als verlorene, ihnen geraubte und abgesprochene erinnern und daher hochschätzen, ja verklären? Weshalb – in welchem Sinn – heißt handeln zu können, frei zu sein? Die Antwort findet sich in Aristoteles' Bestimmung des Han-

delns. Aristoteles definiert: Jede Handlung »geschieht [...], wann sie geschieht, freiwillig«; in seinem Vollzug ist das Handeln freiwillig. Aristoteles' Begründung dafür lautet: »Denn das Prinzip [*arché*], das [...] die Glieder des Leibes bewegt, liegt in dem Handelnden selbst. Liegt aber das Prinzip der Handlung in ihm, so steht es bei ihm, sie zu verrichten oder nicht.«⁴⁹ Handlungen sind also Bewegungen, »die bei uns stehen«⁵⁰ und dass sie bei uns stehen (und wir daher entscheiden können, ob wir sie ausführen oder nicht), heißt, dass Handlungen Bewegungen sind, die »in unserer Macht stehen«. Dadurch definiert das Handeln die Freiheit im ebenso elementaren wie fundamentalen Sinn: Freiheit oder Handelnkönnen heißt, »daß der Mensch das Prinzip und der Urheber seiner Handlungen sei«.⁵¹

Entscheidend an dieser Handlungs- als Freiheits-Definition ist der Begriff des »Prinzips«, *arché*. Das darf insbesondere nicht als Ursache (im neuzeitlichen Sinn: als verursachendes Ereignis) verstanden werden; zu handeln heißt nicht, etwas zu verursachen. Was *arché*, handlungstheoretisch verstanden, bedeutet, zeigt sich deutlich vor dem Hintergrund der Wortgeschichte. Nach Heidegger meinte *arché* traditionell zweierlei: »[E]inmal das, von woher etwas seinen Ausgang und Anfang nimmt; zum anderen das, was zugleich als dieser Ausgang und Anfang über das Andere, was von ihm ausgeht, wegreift und so es einbehält und damit beherrscht.«⁵² *Árchein* heißt also traditionell erstens, etwas anzufangen – etwa, indem man anführt oder befiehlt –, und zweitens, etwas zu beherrschen – etwa, indem man die Ausführung kontrolliert. *Arché* ist also einerseits die Macht des Anfangens und andererseits die Macht des Beherrschens. Mit dieser traditionellen Aufteilung bricht Aristoteles' Handlungsdefinition. Darin besteht nach Reiner Schürmann ihre »Innovation«: Sie verbindet »die beiden Bedeutungen, An-

fangen und Beherrschen, in ein und demselben abstrakten Begriff«.⁵³ Der Handelnde ist das »Prinzip«, *arché*, der Handlung, weil er sie nicht nur anfängt, sondern zugleich auch – und zwar ebendadurch, dass er sie anfängt – über sie, bis zu ihrem Ende, herrscht. Handelnkönnen ist die Fähigkeit, in der das traditionell Unterschiedene, die Macht, anzufangen, und die Macht, das Angefangene zu beherrschen, in eins fallen.

Weshalb (und in welchem Sinn) dies bedeutet, dass Handelnkönnen Freiheit heißt, zeigt sich daran, dass durch Aristoteles' Bestimmung der Handlung mit der ersten Unterscheidung, der von Anfangen und Beherrschen, zugleich auch eine zweite aufgehoben wird, die für das traditionelle Verständnis der *arché* konstitutiv war. Denn zwischen der Macht des Anfangens und der Macht des Beherrschens zu unterscheiden impliziert zugleich, zwischen dem Anfangen und der Ausführung zu trennen. Das zeigt sich nach Hannah Arendt darin,

dass sowohl das Griechische wie das Lateinische zwei Wörter für das Wort »handeln« hat, denen zwei voneinander streng geschiedene Vorgänge entsprechen. Im Griechischen handelt es sich um die Wörter ἀρχεῖν (*archein*; anfangen, führen und herrschen) und πράττειν (*prattein*; etwas durchführen und es vollbringen). Dem entsprechen im Lateinischen die Wörter »agere« (etwas in Bewegung setzen) und »gerere«, jenes tragende und ertragende Weiterführen, das dann in den »res gestae« zu den Taten und Ereignissen wird, die wir geschichtlich nennen.⁵⁴

Die beiden Unterscheidungen – zwischen Anfangen und Beherrschen sowie zwischen Anfangen und Ausführen – bedingen einander: Nur wenn Anfangen und Ausführen ge-

schieden sind, bedarf es der von der Macht des Anfangens unterschiedenen Macht der Beherrschung (nämlich: der Beherrschung des Ausführens). Nun steht aber hinter der Unterscheidung zwischen dem Anfangen und dem Ausführen nichts anderes als die Unterscheidung zwischen *den* Anfangenden und *den* Ausführenden:

Das Anfangen kann nur dem zufallen, der Herrscher bereits ist, und dies hieß in Griechenland einem Mann, der einem Sklavenhaushalt vorstand, sich durch Herrschaft von den Notwendigkeiten des Lebens befreit hat und so frei geworden ist für sein Leben in der Polis unter Seinesgleichen; das Anfangen selbst aber fällt mit dem Andere-Anführen zusammen, denn nur mit Hilfe der anderen kann der Anfangende etwas vollbringen (πράττειν).⁵⁵

Die begriffliche Unterscheidung in Anfangen und Beherrschen impliziert eine hierarchisch-positionelle Unterscheidung – die Unterscheidung von Herr und Knecht (der Klassegegensatz ist ubiquitär). Wenn daher im Handeln – nach Aristoteles' Neubestimmung – Anfangen und Beherrschen ineinsfallen, dann heißt dies zugleich, dass der Handelnde ebenso der Anfangende wie der Ausführende ist. Handeln heißt, etwas anzufangen, ohne dass es anderer – Knechte – bedarf, um »seine Befehle auszuführen, seine Entschlüsse zu vollstrecken [...] Im Handeln gehen Anfangen und Vollbringen ineinander über.«⁵⁶ Der Handelnde ist weder Herr noch Knecht – oder er ist zugleich sein eigener Herr und sein eigener Knecht.

Darin besteht die Freiheit der Handelnden: Die Handelnden sind frei, weil sie von Anfang bis Ende *in* ihrem Handeln sind oder weil die Handlung *ihre* ist. Die Macht zu handeln ist nicht die Macht der Verursachung (Kausalität aus Freiheit

oder Freiheit als Kausalität), sondern die Macht der Verwirklichung. Die Handelnden fangen an und führen selbst aus, was sie anfangen. Dazu müssen sie *sich* führen; als Ausführende ist ihr Führen nicht auf andere bezogen, die sie befehligen und die sie beherrschen, sondern auf sich selbst. Handeln heißt, sich selbst so zu führen, dass man selbst ausführt, was man angefangen hat. Oder die *arché*, die Macht des Handelnden, besteht darin, sich Zwecke zu setzen, das heißt, (etwas) zu wollen; denn der Wille ist die Macht der Verwirklichung. Die Freiheit des Handelns ist die Freiheit, etwas und darin sich – beides ist im Handeln dasselbe: der Zweck – zu verwirklichen.

Damit ist klar, weshalb der Sklave nicht handelt (und weshalb es ebendeshalb allein die Versklavten sind, die aus dieser radikalen Beraubung heraus die Handlungsmacht als Handlungsfreiheit zu erschließen vermögen). Selbstverständlich bewegt sich die Sklavin und bewirken diese Bewegungen etwas. Aber dieses Sichbewegen und Bewirken hat nicht die Struktur der Verwirklichung. Das gilt in beiden Richtungen: Ihre Bewegungen verwirklichen nicht ihre eigenen Zwecke; der Anfang ihrer Bewegungen liegt außerhalb von ihr und ihnen – in dem Befehl des Herrn. Und daher sind die Veränderungen, die ihre Bewegungen bewirken, auch nicht ihre eigenen Taten; sie werden ihr nicht gutgeschrieben – die Sklavin erfährt keine Anerkennung.⁵⁷ Umgekehrt macht genau diese Logik der Verwirklichung, die das Handeln als Handeln definiert und die die Sklavin nicht realisiert, die – zweite – Bestimmung der demokratischen Freiheit aus: so leben oder handeln, wie man will. In der Macht, diese Entsprechung – dieses »So-wie« – herzustellen, besteht die neue Freiheit, die die Versklavten in ihrer alten, verlorenen Existenz entdecken. Sie entdecken im Rückblick, wie unendlich bedeutsam und wertvoll es gewesen ist, sich im Handeln führen und ver-

wirklichen zu können, und machen dies zum Zentrum einer neuen freien Lebensform (die sie »Demokratie« nennen).

Diese Neubestimmung der Freiheit lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen. Der erste Punkt ist strukturell, der zweite genealogisch. Den ersten Punkt macht Arendt. Sie hält fest, dass die entscheidende griechische Bestimmung der Freiheit im Handeln besteht (und das heißt: nicht im Willen): Es geht um ein »Freisein, das nur im Handeln erfahren wird.« Dies bedeutet, die Freiheit als ein »Prädikat des Könnens« zu begreifen.⁵⁸ Das ist nach Arendt, trotz der christlichen Abtrennung des Wollens vom Können, auch noch oder wieder die Grundbestimmung der Freiheit »für uns«: »Wille, Willensmacht und Wille zur Macht sind für uns nahezu identische Begriffe.«⁵⁹ Diese Macht richtet sich gegen jede – äußere oder innere – »Notwendigkeit«, die »blockiert, dass ich tue, was ich weiß und will«: »[D]ie Macht, die diesen Umständen begegnet, die also gleichsam Wollen und Wissen von ihrer Unterwerfung unter die Notwendigkeit befreit, ist das Ich-kann. Nur wo das Ich-will und das Ich-kann zusammenkommen, wird die Freiheit Wirklichkeit.«⁶⁰ Die Freiheit ist Macht: die Macht, zu handeln – selbst anfangen und selbst ausführen zu können.

Den zweiten, genealogischen Punkt macht Patterson. Er besteht in der These, dass diese praktische Freiheitsbestimmung nur verstanden werden kann, wenn sie als *neue* Bestimmung, als die Bestimmung einer neuen Freiheit, begriffen wird. Dass frei zu sein »Ich-kann« heißt, ist gerade nicht die »Wurzel« der griechischen *eleuthería*, die seine Etymologie aufdeckt (wie Arendt an anderer Stelle schreibt⁶¹). Denn am Anfang meint *eleuthería* gar nicht die Freiheit beziehungsweise die Freiheit der *eleuthería* meint etwas ganz anderes: Sie meint zuerst den Zustand (oder Status), einer von gleicher, guter Abstammung zu sein, der sich von den Frem-

den unterscheidet, die deshalb Sklaven sein können. Und dann, später, meint die Freiheit der *eleuthería* die Macht der Selbstbehauptung gegen Gefahren und Drohungen von außen: die Selbstbehauptung aufgrund der Macht, sich selbst beherrschen zu können, die einen dazu befähigt und berechtigt, auch über andere zu herrschen. Erst der – geistig-politische – Sklavenaufstand, der sich nach Patterson im Medium der Tragödie zuträgt, befreit die Freiheit und ihre Macht von der Herrschaft. Denn indem die Freiheit »empathisch« aus dem Erleiden des sozialen Todes gebildet wird, setzt sie sich nicht mehr – »kontradistinktiv«, wie nach Patterson die Demokratie der Männer – der eigenen Knechtschaft entgegen, sondern der Sklaverei: der Sklaverei als solcher, überhaupt. Das geschieht durch eine Operation kritischer, genauer: reflexiver Erinnerung. Die Befreiung ist Erinnerung, und die Erinnerung ist hierin eine Operation kritischer Reflexion.⁶² Darin beziehen sich die – real oder mimetisch – Versklavten auf ihre vormalige Freiheit zurück, aber dieser Rückbezug ist nicht restaurativ, sondern transformativ. Sie werden sich dessen in ihrem früheren Leben vor ihrer Versklavung bewusst, was nicht mit Herrschaft kontaminiert war – was sich aus der Kontamination mit der Herrschaft retten lässt (denn vor ihrer Versklavung sind die Frauen, deren Schicksal die Tragödie beweint, selbst Herrinnen, also Sklavenhalterinnen gewesen). Das bringt das neue Verständnis der *arché* als Handlungsmacht hervor. Sie ist der Effekt einer kathartischen Erinnerungsarbeit, einer reflexiven Bewusstwerdung, die durch die empathische Entgegensetzung zur Sklaverei die Freiheit von der Herrschaft – das heißt: jeder Herrschaft – reinigt, mit der sie bisher immer verbunden war.

Deshalb endet mit der schöpferischen Entdeckung der neuen Freiheit des Handelns auch die Scheidung in Herren und Sklaven. Der Sklave kann nicht handeln (denn er ist so-

zial tot), aber die Herrin kann es auch nicht. Soll das bedeuten, dass ebenso Sklaven wie Herrinnen gar nicht handeln? Nein – und ja: Nein, denn selbstverständlich tun beide irgendetwas und bewirkt dieses Tun irgendetwas. Ja, denn soweit sie, ebenso von anderen wie von sich selbst, *als* Sklaven oder Herrinnen beschrieben werden, kann das, was sie tun – ihr Sichbewegen –, nicht als Handeln und das, was sie können – zum Beispiel: verursachen, dass sie sich bewegen –, nicht als Handlungsmacht oder gar Handlungsfreiheit bezeichnet werden. Für den Sklaven gilt das, weil er sozial tot ist – also von allen so behandelt wird und sich daher selbst so erfährt. Für die Herrin gilt das, weil sie die Anführende und Beherrschende ist – ebenfalls, weil sie von allen so behandelt wird und sich daher selbst so erfährt. Sklave und Herrin sind soziale Tatsachen, die begrifflich konstituiert sind, und es sind die Begriffe »Sklave« und »Herrin« (und damit die soziale Wirklichkeit, die sie ausmachen), die es ausschließen, dasselbe Individuum mit den Begriffen »Handeln«, »Handlungsmacht«, »Handlungsfreiheit« zu beschreiben. Das heißt umgekehrt, dass die – neu geschaffenen, neu definierten – Begriffe des Handelns, der Handlungsmacht als Handlungsfreiheit, ihrerseits die Begriffe und damit die Wirklichkeit von Sklaven und Herren negieren. Die Handelnde ist weder Herrin noch Sklavin. Sie steht jenseits dieses Gegensatzes, sie schafft ihn ab. Nur in der Freiheit des Handelns erfüllt sich der Anspruch des persischen Demokraten Otaues, von dem Herodot berichtet: »Ich will nicht herrschen und will nicht dienen.«⁶³ Nur das Ich, das handelt, fängt selbst an – und dient daher nicht – und führt selbst aus – und herrscht daher nicht. Dieses demokratische, praktische Ich, das weder dient noch herrscht, ist das Produkt der griechischen Befreiung: der Befreiung der Freiheit von ihrer eigenen, inneren Herrschaft. Diese Befreiung vollzieht sich dialektisch: aus der Erfahrung

der Unfreiheit, als Negation ihrer Negation. Deshalb kann man diesem praktisch-freien Ich, das sich in Aristoteles' Begriff des Handelns ankündigt, auch seinen modernen Hegelschen Namen geben: »Subjekt«.⁶⁴

Die Arbeit der Befreiung

Die griechische Genealogie der Freiheit, die Orlando Patterson entwirft, zeigt, wie der Begriff der »persönlichen« – mit Hegels Wort: subjektiven – Freiheit aus der empathischen Erfahrung der Sklaverei gebildet wird. Diese Bildung des Begriffs der Freiheit ist ein Akt der Befreiung. Sie ist die Befreiung von der Freiheit: von der – alten, archaischen – Freiheit der Gutgeborenen durch einen schöpferischen Akt verändernder Bewusstwerdung. In diesem Akt der erinnernden Befreiung oder befreienden Erinnerung entdecken wir die – wahre, subjektive – Freiheit, die in unserem Handelnskönnen, in der Macht des Handelns, bereits enthalten ist. Wir werden uns ihrer (und damit unserer selbst) bewusst. Wir werden uns dessen bewusst, dass wir durch unsere Macht des Handelns schon frei sind.

Aber damit entdecken wir noch mehr und anderes. Wir entdecken nicht nur, dass wir die Macht zu handeln haben und darin auf eine bisher unbekannte, ungedachte Weise frei sind. Wir entdecken auch, wie diese Macht, derer wir uns bewusst werden, hervorgebracht wurde: dass wir sie nur haben, weil wir uns zu ihr befreit haben. Wir befreien uns, indem wir uns bewusst werden, dass wir uns schon befreit haben; wir befreien uns, indem wir uns der Befreiung bewusst werden, in der wir zu denen wurden – nämlich: zu Subjekten –, als die wir uns nun zu begreifen lernen. Die Befreiung durchs Bewusstsein ist das Bewusstsein der Befreiung. Denn nicht

nur der *Begriff* des Subjekts, sondern das, worauf er sich bezieht, die Subjektivität als die Macht des Handelns, ist ein Effekt der Befreiung. Diese Befreiung – derer wir uns bewusst werden – hat aber eine andere Logik und Dynamik als die Befreiung, die sich dadurch vollzieht, dass wir uns bewusst werden. Zum Begriff des Subjekts, zu unserem Selbstverständnis als Subjekte, befreien wir uns durch einen Akt transformativer Bewusstwerdung. Zur Subjektivität, zur Freiheitsmacht des Handelns, hingegen haben wir uns durch die Arbeit befreit.⁶⁵ Wir befreien uns, indem wir uns der Befreiung bewusst werden, die wir bereits erarbeitet haben. Die Befreiung zum Bewusstsein der Subjektivität beruht auf der Befreiung durch die Arbeit.

Exkurs: Selbstbeherrschung und Disziplin

Die These, dass die Befreiung zur demokratisch-freien Subjektivität durch die Arbeit erfolgt ist, ist selbst eine demokratische These. Es ist das Selbstverständnis der demokratisch Freien, dass sie sich ihre Freiheit selbst erarbeitet haben. Ihre aristokratischen Kritiker bestreiten das. Deren Gegenthese lautet, dass es vielmehr ohne Herrschaft – Herrschaft, nicht Arbeit – gar keine Freiheit gibt. Man muss Herrschaft über sich selbst ausüben können, um wahrhaft frei zu sein. Die aristokratische Parole lautet: ohne Herrschaft, *enkrátēia*, keine Freiheit; sei es die »despotische Herrschaft« der Seele über den Körper oder die »politische oder königliche« Herrschaft der Vernunft über das Begehren.⁶⁶ Subjektivität wird durch Herrschaft konstituiert – in Nietzsches Reformulierung dieses antidemokratischen Arguments: »Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen.« »Das, was ›Freiheit des Willens‹ genannt wird, ist wesentlich der Überlegen-

heits-Affekt in Hinsicht auf den, der gehorchen muss: ›ich bin frei, ›er‹ muss gehorchen« – dies Bewusstsein steckt in jedem Willen.«⁶⁷ Wenn die Demokraten glauben, sich durch die Arbeit selbst befreit zu haben, dann verdrängen sie demnach die entscheidende Wahrheit, dass die Freiheit die Macht der (Selbst-)Beherrschung verlangt, ja, dass sie diese Macht *ist*. Sie verdrängen diese Wahrheit, weil sie zur Selbstbeherrschung zu schwach sind; sie sind herrschaftsvergessen, weil sie herrschaftsunfähig, akrotisch, sind. Deshalb verkommt ihre Freiheit zu neuer Knechtschaft.

Der aristokratische Einwand gegen das demokratische Freiheitsbewusstsein ist eine Art umgekehrter, affirmativer und nach innen gewendeter »Repressionshypothese« (Michel Foucault). Er beklagt nicht die Repression, sondern ihr Fehlen: weil es ohne Selbstbeherrschung und Selbstunterdrückung keine Freiheit des Handelns gebe. Dabei übersieht der aristokratische Einwand aber das Entscheidende: dass ein Akt bloßer Beherrschung und Unterdrückung nicht produktiv sein kann. Ein solcher Akt kann auch dann, wenn er als *Selbstbeherrschung* und *Selbstunterdrückung* gedacht wird, nicht erklären, wie die – neue, nichtnatürliche – Macht und Freiheit zu handeln hervorgebracht und gebildet wird. Dafür bedarf es eines ganz anderen Verständnisses davon, wie die Handelnden sich auf sich selbst beziehen. Auch für die Macht, die das Subjekt über sich selbst ausübt – die über sich selbst auszuüben die Subjektivität ausmacht –, gilt, was Foucault über die Macht sagt, die auf das Individuum im Prozess seiner Subjektivierung von außen einwirkt (die aber nach Foucault nie nur von außen einwirken kann, wenn sie ein Subjekt hervorbringen soll): »Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben [...]. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirk-

liches.«⁶⁸ Ein Name für diese produktive Arbeit des Selbst an sich selbst, die die praktische Freiheit des Subjekts hervorbringt, ist »Disziplin«.

Weil die subjektive Freiheit praktisch ist und in der Macht zu handeln besteht, wird sie in Prozessen der Befähigung erarbeitet. Befreiung heißt Befähigung, nicht (Selbst-)Beherrschung, Handlungsmacht heißt nicht Herrschaft, sondern Fähigkeit. Dabei sind Fähigkeiten durch eine doppelte Integrationsleistung bestimmt: durch die (»innere«) Einheit von Geist und Körper und durch die (»äußere«) Einheit von Individuum und Gesellschaft. Jede Fähigkeit ist ein Medium und eine Instanz dieser doppelten Einheit – die Einheit dieser beiden Einheiten – und daher zugleich geistig-körperlich und individuell-sozial. Durch diese doppelte Einheitsleistung bilden die Fähigkeiten die Einheit, die wir »Subjekt« nennen; Subjektivität ist nichts anderes als die praktische Macht (und Freiheit), die durch Fähigkeiten gebildet wird. – Dazu drei kurze Erläuterungen.⁶⁹

(i) *Die Macht der Führung*: Die beiden Aspekte der Fähigkeit – Einheit von Geist und Körper; Einheit von Individuum und Gesellschaft – bestimmen die praktische Freiheitsmacht des Subjekts in zwei Hinsichten. Eine Fähigkeit zu haben heißt erstens, *sich selbst führen* zu können. Das gilt zunächst für die Bewegungen des eigenen Körpers. Diese Bewegungen werden zu Handlungen, indem sie unter der Führung eines Subjekts stehen; und sie stehen unter der Führung eines Subjekts, wenn es sich so bewegt, dass es darin eine Fähigkeit ausübt. Deshalb bedeutet, sich in seinen körperlichen Bewegungen selbst zu führen, stets zugleich, die eigenen Antriebe, das eigene Begehren und Streben – seine Psyche – selbst zu führen. Das heißt: Indem es Fähigkeiten ausbildet, bildet das Subjekt den Willen; nur indem ich etwas kann,

kann ich es auch wollen, das heißt mein Streben in die Form bringen, sich selbst, also selbstbewusst, den Zweck zu setzen, durch den die Fähigkeit definiert ist; »Fähigkeit« heißt Selbstbewusstsein, Geist. Der Begriff des Zwecks impliziert, dass eine Fähigkeit zu haben zweitens heißt, sich so selbst führen zu können, dass man dadurch *etwas ausführt*. Etwas auszuführen bedeutet nichts anderes, als eine Handlung gelingen zu lassen, und worin das Gelingen einer Handlung und damit die Handlung selbst besteht, ist durch die Praxis, den Handlungszusammenhang bestimmt, zu dem sie beiträgt. Praktiken aber sind soziale Tatsachen; die Standards, die ihr Gelingen definieren – und damit was es heißt, etwas zu tun –, bilden die normative Textur einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. Der zweite Aspekt – nach dem eine Fähigkeit zu haben heißt, etwas ausführen zu können – bedeutet daher nichts anderes, als dass handeln zu können darin besteht, etwas – nach sozialer Definition – Gutes tun zu können.

(ii) *Zweite Natur*: Die Fähigkeiten, die das Subjekt ausmachen, bilden seine zweite Natur. Der Ausdruck »zweite Natur« bestimmt den Ort des Subjekts in den beiden Hinsichten seines Könnens – Sich-führen- und Etwas-ausführen-Können – zwischen erster Natur und sozialer Normativität. Wenn wir das Subjekt als zweite Natur verstehen, verstehen wir es als das Dritte, die Beziehung, die Einheit, von erster Natur und sozialer Normativität. Indem ein Subjekt zu sein erstens heißt, sich selbst führen zu können, bedeutet Subjektivität, sich seinen Körper angeeignet und dadurch einen Willen (und generell den Geist, das Selbstbewusstsein) gebildet zu haben. Beides geschieht, wie gesehen, zugleich: Ich kann nur wollen, was mein Körper ausführen kann. Ich kann daher überhaupt nur etwas wollen, wenn mein Körper es ausführen kann. Ich muss daher meinen Körper befähigt haben, ihn ontologisch oder modal von einer Gegebenheit in ein

Medium praktischer Möglichkeiten verwandelt haben, um mir überhaupt Zwecke setzen zu können, statt bloß von meinen Antrieben umgetrieben zu werden. Die Verwandlung des Körpers und die Bildung des Willens sind eins; sie beschreiben zusammen, was es heißt, die erste Natur eines Individuums in die zweite Natur des Subjekts transformiert zu haben (und deshalb kann ihr Verhältnis, das Verhältnis von Geist und Körper, nicht kratisch nach Platons oder Nietzsches Modell verfasst sein; siehe oben, »Exkurs«). Indem ein Subjekt zu sein zweitens heißt, etwas gut ausführen zu können, besteht die Macht der Subjektivität weiterhin darin, die sozialen Normen erfüllen zu können, die definieren, was »etwas ausführen« zu können besagt – und damit immer zugleich, es gut ausführen zu können: was das praktisch Gute ist. Das Subjekt ist mithin dasjenige Individuum, das sich an sozial gegebenen Maßstäben orientieren, sie anwenden, deuten und verwirklichen kann. Das Subjekt ist das Individuum, dem die Maßstäbe sozialer Normativität zur – zweiten – Natur geworden sind. Oder es ist das Individuum, das zum Teil, also Teilnehmer, einer sozialen Welt geworden ist. Die subjektive Freiheit ist sozial.

(iii) *Disziplin*: Dass die Subjektivität, als Handlungsmacht, die zweite Natur des Individuums ist, besagt, dass sie geworden ist. Sie ist die zweite Natur, weil sie das Produkt einer Kunst ist – der Kunst der Erziehung, Bildung, Pädagogik oder Disziplin, ohne die es keine Freiheit gibt; das Subjekt als zweite Natur ist ihr Werk. Dieses Werk der Subjektivität kann nur von außen hergestellt werden; ohne eine Adressierung des Individuums von außen ist die Bildung zum Subjekt unmöglich. Sie kann aber nicht allein von außen – nicht von außen allein – hergestellt werden. Denn die Logik dieser Bildung ist ein Prozess der doppelten Aneignung: der Aneignung der inneren Natur und der Aneignung der sozialen

Normativität. Beides kann immer nur zugleich geschehen. Sich seine somatisch-psychische Natur, seinen Körper und seine Seele anzueignen und sie in die geistige Fähigkeit der Zwecksetzung und Zweckverwirklichung zu verwandeln heißt, sich zur Instanz des sozial definierten Guten zu machen; Subjektivierung heißt Sozialisierung. Und umgekehrt heißt, sich die soziale Normativität anzueignen und sie zum inneren Maß und eigenen Zweck zu machen, seinen Körper und seine Seele in den Sitz und das Medium praktischer Fähigkeiten zu verwandeln; Sozialisierung heißt Subjektivierung. Diese subjektivierend-sozialisierende Bildung der zweiten Natur kann man auch den Prozess der »Gewöhnung« nennen. Denn sie ist der Effekt einer doppelten Einrichtung und Einwohnung: des Individuums in seinem Körper und seiner Seele und des Individuums in der sozialen Welt. Die Subjektivität ist nichts anderes als eine – oder *die* – Gewohnheit.

*

Die griechische Definition der Befreiung besagt, dass die Befreiung in der Emanzipation des Bewusstseins besteht. Dadurch begreifen wir uns als Subjekte, die selbst – und das heißt hier: frei – handeln können. Dieser Befreiung zum Bewusstsein geht – so zeigt sich nun – die Befreiung der Gewöhnung voraus. Die Befreiung zum Subjekt gründet in der noch nicht bewussten Subjektivierung, die sich in der Arbeit der Disziplinierung vollzieht. Die Befreiung vollendet die Subjektivierung, die als Disziplinierung beginnt. Das Subjekt wird frei, indem es sich bewusst wird, dass es schon frei (gemacht worden) ist: indem es versteht, dass es die Macht und die Freiheit zu handeln durch Gewöhnung erworben hat (und dadurch den *Begriff* des Subjekts bildet).

Wie kommt es dazu, dass die Erfahrung dieser Freiheit ge-

macht und das Subjekt entdeckt wird? Die Antwort, die sich Pattersons griechischer Genealogie der westlichen Freiheit entnehmen lässt, lautet: Es geschieht durch eine schöpferische Neubeschreibung des verlorenen Status eines frei Geborenen – eine Neubeschreibung, zu der nur fähig ist, wer, real oder mimetisch, die Erfahrung des Verlusts jenes Status im sozialen Tod der Sklaverei gemacht hat. Also durch eine transformative, ja reinigende, kathartische Bewusstwerdung, die aus der Schale der Herrschaft den Kern der Freiheit herausprengt: Das Bewusstsein ist befreiend, weil es die Freiheit befreit. Wenn aber die von der Herrschaft befreite Freiheit die praktisch-subjektiv-soziale Freiheit ist, die Freiheit des Handelns, dann werden sich die Versklavten nicht nur dessen bewusst, sie vormals besessen (wenn auch damals nicht gewusst und geschätzt und daher nicht gewollt) zu haben, als sie noch nicht Sklavinnen, sondern Herrinnen waren. Sondern sie entdecken, dass sie diese Freiheit auch noch oder schon als Sklavinnen hatten. Dass die Sklaven sozial tot sind, ist nur die halbe Wahrheit und deshalb unwahr. Es ist die Wahrheit der Sklavenhalter und damit der Gesellschaft, in der die Sklavenhalter herrschen (und der Philosophen, die diese Herrschaft legitimieren). Sich ihrer Subjektivität bewusst zu werden, wie es nur die Versklavten können, heißt, dieser Wahrheit die andere Wahrheit, ihre Wahrheit, entgegenzusetzen, die in der einfachen Proklamation besteht: Wir – die Sklaven – *handeln*, also *können* wir handeln, wir *besitzen* die Macht und die Freiheit zu handeln. Das galt nicht nur damals, bevor wir versklavt wurden. Es gilt in Wahrheit – und gegen eure unterdrückerische Wahrheit, dass wir sozial tot sind – auch jetzt noch, da wir Sklaven sind.⁷⁰

Darin besteht die Befreiung der Sklaven. Sie befreien sich, indem sie die Definition, den Begriff des Sklaven abschütteln; durch das Selbstbewusstsein, dass sie die Freiheit immer

schon und immer noch haben – gerade wo sie ihnen geraubt und bestritten wird, indem sie als sozial tot behandelt werden und dies als ihre »Natur« behauptet wird.⁷¹ Und wenn die Macht und Freiheit zu handeln, die die Subjektivität ausmachen, das Produkt einer Arbeit der Befreiung ist, dann befreien sich die Sklavinnen, indem sie sich dessen bewusst werden, dass sie sich befreit haben. Wenn die Sklaven sich befreien – wenn sie sich selbst als Subjekte begreifen (und dann die anderen dazu zwingen, dies auch zu tun) –, haben sie sich schon befreit. Sie haben sich bereits in jedem Moment befreit, indem sie – tatsächlich – getan haben, was sie nach Auffassung der Sklavenhalter, ihrer Gesellschaft und ihrer Philosophen gar nicht tun können: indem sie gehandelt haben.

Aber genau hier, an diesem höchsten oder tiefsten Punkt der griechischen Geschichte der Befreiung, an dem Punkt, an dem sie das Subjekt hervorbringt, liegt ihr Problem, ja ihre Grenze – die Sackgasse, in die sie führt. Denn die Befreiung zur Subjektivität führt in eine neue Knechtschaft. Diese Knechtschaft ist ganz anders als die, deren Erfahrung der griechischen Geschichte der westlichen Freiheit zugrunde liegt. Nach Raaflaubs These gründet die griechische Freiheit in der Erfahrung der Knechtschaft, die uns, uns Griechen, von den Persern droht; nach Pattersons These gründet sie in der Erfahrung der versklavten Herrin, die die Tragödie zu unser aller Erfahrung macht. In beiden Deutungen besteht die Knechtschaft darin, durch einen anderen der Freiheit beraubt und seinem Befehl unterworfen zu werden. Die Knechtschaft der einen ist, griechisch verstanden, nichts anderes als ihre Beherrschung durch die anderen.⁷²

Es gibt aber noch eine ganz andere Erfahrung der Knechtschaft. Das ist die Erfahrung der Knechtschaft als Gewohnheit und der Gewohnheit als Knechtschaft. Diese Erfahrung der Knechtschaft ist anders als die, die der griechischen Idee

der Freiheit zugrunde liegt, und zugleich ist sie dieser Idee der Freiheit immanent. Sie ist die innere Knechtschaft der griechischen Freiheit, die Knechtschaft, die sie in sich enthält und aus sich hervorbringt, indem sie die Freiheit an das Bewusstsein und damit an das Subjekt bindet.

(b) Die Knechtschaft der Gewohnheit. Jüdische Erfahrung

Die Macht der Gewohnheit von Millionen und aber
Millionen ist die fürchterlichste Macht.
*Wladimir Iljitsch Lenin*⁷³

Die griechische Definition lautet, dass »wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist«; »es ist ein Kennzeichen eines freien Mannes, nicht in Abhängigkeit von anderen zu leben.«⁷⁴ Ein unfreier Mensch hingegen ist, wer um eines andern willen lebt, von dem er daher abhängt. Die griechische Definition der Unfreiheit ist relational; sie bestimmt die Unfreiheit als Knechtschaft und die Knechtschaft als Beherrschung durch einen anderen, den Herrn. Das ist auch die Grundbestimmung des römischen Rechts, das zwischen zwei Klassen von Personen unterscheidet: »Einige Personen sind nämlich eigenen Rechts (*sui iuris*), einige sind fremdem Recht unterworfen (*alieno iuri subiectae*).«⁷⁵ Diese Unterscheidung bestimmt, wie die gesamte republikanische Tradition (seit der frühen Neuzeit) Freiheit und Unfreiheit, Herrschaft und Knechtschaft definiert. Spinoza schreibt: »Ein Sklave ist, wer den Befehlen des Herrn, die nur den Nutzen des Befehlenden im Auge haben, gehorchen muß.«⁷⁶ Die griechisch-republikani-

sche Definition der Unfreiheit ist relational und personal: Unfreiheit heißt nach dieser Definition, in der Gewalt, *in potestate*, eines Herrn zu sein. Umgekehrt besteht genau darin die Freiheit des Herrn: Ein »Element« seiner Freiheit ist »die Freiheit, andere zu versklaven.«⁷⁷

Die Relation der Herrschaft besteht darin, seine (Freiheits-) Macht über Knechte auszuüben. Das geschieht auch zum eigenen Vorteil des Herrn, seinem ökonomischen Profit. Wie Patterson unter Verweis auf Nietzsche gezeigt hat (oben, Anm. ■■■), geht es dem Herrn aber stets auch, wenn nicht gar zuallererst und darüber hinaus, um den psychologischen Mehrwert einer gesteigerten, intensivierten Macht- und Selbsterfahrung. Aber auch in diesem weiteren Zweck geht die Unterdrückung und Beherrschung der Knechte durch den Herrn nicht auf. Das ist die Erfahrung, die Israel während seiner Knechtschaft in Ägypten macht. Die ägyptische Herrschaft ist nicht bloß instrumentell, sondern selbstbezüglich: Sie hat ihren Zweck in sich selbst. So erzählt es das zweite Buch Mose (*Exodus*).

Israels Murren

Vor Generationen hatte Gott Jakob, wie zuvor bereits Abraham und Josef, versprochen, dass seine Nachkommen in Ägypten »zum großen Volk« würden. Gott hatte zu Jakob gesagt: »[F]ürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen [zu seinem Sohn Josef, der dort schon seit längerem lebt und zum Verwalter ganz Ägyptens aufgestiegen ist]; denn daselbst will ich dich zum großen Volk machen.« (Gen 46,3)⁷⁸ Zur Besiegelung dieses Versprechens erhält Jakob einen neuen Namen: den Namen Israel. In Ägypten aber wird das Volk Israel, zu dem Jakobs Nachkommen geworden sind und das

Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier.²

Anmerkungen

Der Kampf der Befreiung

- 1 In: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M., Basel: Stroemfeld 2008, Bd. 20, S. 312.

I. Ästhetik der Befreiung

- 1 Samuel Beckett, *Proust*, in: ders., *Proust – Three Dialogues*, London: Calder & Boyars 1965, S. 7-95, hier S. 20 (dt.: *Marcel Proust. Essay*, übers. v. M. u. P. Pörtner, W. Morlang, Zürich, Hamburg: Arche 2001, S. 17 [Übers. mod.]).
- 2 Adorno schreibt: »Der Begriff des musikalischen Subjekts wäre in sich zu differenzieren. Mit potentiellen Hörern hat er überhaupt nichts zu tun, alles mit dem Menschenrecht auf das, was Hegel Dabeisein nannte; dem Recht darauf, daß Subjektivität in Musik selbst, als Kraft ihres immanenten Vollzugs, gegenwärtig ist, anstatt von der losgelassenen ausgesperrt zu werden. Dies Recht involviert nicht die Hybris, den Aberglauben, das Subjekt könne die Musik rein von sich aus schaffen, in ihr sich abbilden, während es musikalisch in jedem Augenblick von der Musik gesetzt wird, der das Subjekt dort am meisten gehorcht, wo es am meisten sich anspannt.« (Theodor W. Adorno, »Vers une musique informelle«, in: ders., *Gesammelte Schriften* [GS], hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 ff., Bd. 16, S. 493-540, hier S. 538 f.) Bei Gadamer heißt es: »Das Fest ist nur, indem es gefeiert wird. Damit ist keineswegs gesagt, daß es subjektiven Charakters sei und nur in der Subjektivität der Feiernden sein Sein habe. Vielmehr feiert man das Fest, weil es da ist. Ähnlich galt auch für das Schauspiel, daß es sich für den Zuschauer darstellen muß, und doch ist sein Sein durchaus nicht bloß der Schnittpunkt von Erlebnissen, die Zuschauer haben. Vielmehr ist umgekehrt das Sein des Zuschauers durch sein ›Dabeisein‹ bestimmt. Dabeisein ist mehr als bloße Mitwesen-

heit mit etwas anderem, das zugleich da ist. Dabeisein heißt Teilhabe. [...] Erst abgeleiteterweise bedeutet Dabeisein dann auch eine Weise des subjektiven Verhaltens, das »Bei-der-Sache-Sein.« (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1975, S. 118.) Es ist nicht klar, ob Gadamer, wie Adorno, das Dabeisein als Bestimmung der Freiheit versteht. Denn um dies klarzumachen, bedarf es des Schritts zur Negativität, zum Werden der Freiheit. Das wird sich gleich zeigen.

- 3 Heiner Müller, *Die Hamletmaschine*, in: ders., *Werke*, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 543-554, hier S. 554.
- 4 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (GS, Bd. 6), S. 219.
- 5 Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, übers. v. T. König, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, S. 186. Die Stelle in der Auslassung lautet: »Lange vor der politischen oder bewaffneten Phase des nationalen Kampfes kann ein aufmerksamer Leser also spüren und sehen, wie sich die neue Kraft, der bevorstehende Kampf ankündigt. Ungewohnte Formen des Ausdrucks, neue Themen, denen nicht mehr nur die Macht der Anrufung eignet, sondern die der Versammlung, der Zusammenrufung »im Hinblick auf ...«. Alles trägt dazu bei, die Sensibilität des Kolonisierten zu wecken, die kontemplativen oder verzweifelten Haltungen unaktuell und unannehmbar zu machen.«
- 6 Kurt Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München: C.H. Beck 1985, S. 320-322; Orlando Patterson, *Freedom*, Bd. 1: *Freedom in the Making of Western Culture*, New York: Basic Books 1991, S. xiii. – Zur These von der griechischen Genealogie der westlichen (oder »europäischen«) Freiheit siehe Christian Meier, *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?*, München: Siedler 2009, S. 18-24. So auch entschieden Patterson, *Freedom*, S. 20: »Die Freiheit war ein eigentümlich westlicher Wert und Ideal.« Im Unterschied zu Meier betont Patterson die vermittelnde Rolle des Christentums: »ohne Paulus' Christentum, keine Tradition der Freiheit im Westen.« (Orlando Patterson, »Paul, Slavery and Freedom. Personal and Socio-Historical Re-

flections«, in: Allen Dwight Calahan, Richard A. Horsley, Abraham Smith [Hg.], *Slavery in Text and Interpretation*, Atlanta: The Society of Biblical Literature 1998, S. 263-279, hier S. 266.). Aber zugleich weist Patterson darauf hin, dass Paulus »das zu seiner Zeit vorherrschende weltliche [also: griechische, C.M.] Konzept der Freiheit als metaphorische Quelle« nutzte (S. 271; mit Verweis auf *Freedom*, Kap. 19).

- 7 Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 56.
- 8 Patterson, *Freedom*, S. 42. Zur »Politisierung« der Freiheit siehe Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 20 f., 333 (im Anschluss an Christian Meier, »Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.«, in: ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 275-325, hier v. a. S. 289-291, 297 f.).
- 9 Patterson, *Freedom*, S. xiii.
- 10 Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, übers. von R. u. R. Wiggershaus, unter Mitw. v. A. Schmidt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, S. 89 u. 152.
- 11 Homer, *Ilias*, übers. v. W. Schadewaldt, Frankfurt/M.: Insel 1975, VI, 448-458.
- 12 So verstehen auch Raaflaub (*Die Entdeckung der Freiheit*, S. 29) und Patterson (*Freedom*, S. 52) *eleútheron emar*. Raaflaub begründet dies so: »Dieses formelhafte *eleútheron emar* hat eine genaue Entsprechung in *doulion emar* (»Tag der Knechtschaft«).« (S. 29) »*Eleutheros* bildet somit von seinem ersten Auftreten in der griechischen Literatur an ein Gegensatzpaar mit *doulos*.« (S. 30)
- 13 Dieter Nestle, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Teil 1: *Die Griechen*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1967, S. 11. Van Straatens Formulierung zitiert Claude Romano, Art. »Eleutheria«, in: Barbara Cassin (Hg.), *Vocabulaire Européen des Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris: Édition du Seuil 2019, S. 341-349, hier S. 342.
- 14 Nestle, *Eleutheria*, S. 7 (Zitat Otto Schrader).
- 15 Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit 1969, Bd. 1, S. 327. Zum Folgenden ebd., S. 323 f.

- 16 Romano, Art. »Eleutheria«, S. 342. (Das germanische »Leute« entstammt derselben indoeuropäischen Wurzel *leudh, auf die *eleuthería* zurückzuführen ist. Frei zu sein heißt demnach, zu unseren Leuten zu gehören.)
- 17 Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Bd. 1, S. 323.
- 18 Nestle, *Eleutheria*, S. 7 u. 9, gegen Max Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1955, S. 7.
- 19 Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 53 u. 35. Den Grund dafür sieht Raaflaub darin, dass die Unterscheidung der Freien von den Sklaven zwar objektiv gegeben, zugleich jedoch relativ unbedeutend, ja, im gesellschaftlichen Leben sogar »außerordentlich relativiert« (S. 21) war: »In der gesamten bei Homer und Hesiod gespiegelten gesellschaftlichen und politischen Lebenswirklichkeit der aristokratisch bestimmten Gemeinwesen zwischen dem ausgehenden 9. und dem frühen 7. Jh. waren der Bewußtwerdung von Freiheit als Wertbegriff enge Grenzen gesetzt. [...] Auch hierfür muß der Grund einerseits im Dominieren der Scheidung zwischen Adel und Nichtadel liegen, die alle andern Unterschiede vergleichsweise nivelliert erscheinen ließ. Noch wichtiger aber dürfte gewesen sein, daß im täglichen Leben nicht so sehr dem Sklaven der Freie, sondern dem Knecht der Herr gegenüberstand [...].« (S. 53)
- 20 Ebd., S. 314.
- 21 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study* [1982], Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 2018, S. 341. Dazu ders., »Paul, Slavery and Freedom«, S. 264f., 275.
- 22 Ebd., S. 98.
- 23 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (*Theorie-Werkausgabe*), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969ff., Bd. 3, S. 74.
- 24 Patterson, *Slavery and Social Death*, S. 98.
- 25 Kurt Raaflaub, »Freedom for the Messenians? A Note on the Impact of Slavery and Helotage on the Greek Concept of Freedom«, in: Susan Alcock, Nino Luraghi (Hg.), *Helots and Their Masters*

in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures, Washington, D. C.: Center for Hellenic Studies 2003, S. 169-90, hier S. 178-183, und Patterson, »Reflections on Helotic Slavery and Freedom«, in: ebd., S. 289-309, hier S. 299-307. In dieser Kontroverse betont Raaflaub ihre Differenz (S. 176f., 182f.) und Patterson ihre Übereinstimmung (S. 300, siehe aber S. 304).

- 26 Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 103.
- 27 Patterson, *Freedom*, S. xiii.
- 28 Dabei ist festzuhalten, worin Raaflaub und Patterson noch übereinstimmen. Beide weisen die Ansicht zurück, dass das Aufbegehren der Athener gegen die Schuldknechtschaft zu Anfang des 6. Jahrhunderts für die Bildung des griechischen Freiheitsbewusstseins entscheidend gewesen ist (*Die Entdeckung der Freiheit*, S. 54-70; *Freedom*, S. 64-72). Und zwar bestreiten sie dies aus demselben Grund: weil die Reformen Solons so rasche und nachhaltige Abhilfe schufen. Solon beschreibt sich zwar auch als einen Befreier: »Aus Sklaverei, in die sie Willkür oder Recht gezwungen, führt' ich viele nach Athen zurück ins gottgeschenkte Vaterland; und andre auch, die vor dem Schuldwang fliehend in die Fremde rings umirrten, schon der att'schen Sprache Klang entwöhnt; auch denen, die daheim der Knechtschaft hartes Joch ertrugen, zitternd vor der Willkür mächt'ger Herrn, gab Freiheit ich zurück.« (Solon, *Dichtungen*, übers. v. Eberhard Prieme, München: Heimeran 1945, S. 31; dazu Pohlenz, *Griechische Freiheit*, S. 10f.) Aber einen Begriff der Freiheit brachte dies nach Raaflaub und Patterson nicht hervor. Wichtiger für Solon als der Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit ist der von *eunomia* und *dysnomia*, Wohl- und »Schlechtgeordnetheit« (Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 68f.). Solons Abhilfe bestand darin, die elementare Gleichheit der Athener Bürger zu sichern und die Sklaverei wieder zu externalisieren. Seine Reformen richteten sich gegen die Möglichkeit, dass ein Athener Bürger durch Verschuldung zum Sklaven würde, und schufen gerade damit die Grundlage für eine ungekannte Zunahme der Sklaverei in Athen (Patterson, *Freedom*, S. 74, 79f., 98f.). Solons »Programm bezog sich nicht auf Nicht-Athener«, schon gar nicht war es »gegen die Sklaverei als solche gerichtet« (Mo-

- ses Israel Finley, »Between Slavery and Freedom«, in: *Comparative Studies in Society and History*, 6:3 [1964], S. 233-249, hier S. 235).
- 29 Herodot, *Historien*, übers. v. A. Horneffer, Stuttgart: Kröner 1971, IX.45 (S. 602) u. VI.109 (S. 421).
- 30 So nach Meier (*Kultur, um der Freiheit willen*, S. 30) Herodot.
- 31 Die Griechen sahen »einen wesentlichen Grund für die persische Niederlage in der Überlegenheit sowohl der natürlichen Freiheitlichkeit des griechischen Menschen gegenüber den orientalisches-barbarischen ›Sklavennaturen‹ als auch der freiheitlichen Staatsform der griechischen Poleis gegenüber dem persischen Despotismus.« (Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 104).
- 32 Ebd., S. 223, 125, 323.
- 33 Patterson, »Reflections on Helotic Slavery and Freedom«, S. 303.
- 34 Siehe Patterson, *Freedom*, Kap. 7: »A Woman's Song: The Female Force and the Ideology of Freedom in Greek Tragedy and Society.« Pattersons Beispiele sind Aischylos' *Agamemnon* (darin Cassandra) und *Sieben gegen Theben* (der Frauenchor), Sophokles' *Aias* (Tekmessa) und vor allem Euripides (*Andromache*, *He-kuba*, *Die Schutzflehenden*). Pattersons These, »dass Frauen sehr stark an der ursprünglichen Entdeckung der Freiheit beteiligt waren« (»Reflections on Helotic Slavery and Freedom«, S. 304), bestreitet Raaflaub (»Freedom for the Messenians?«, S. 178-182).
- 35 Patterson, *Freedom*, S. 78.
- 36 Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 232. – Nietzsche bestimmt die Herkunft der Freiheitsidee »im gesellschaftlich-politischen Gebiete« so: »[D]ort ist der starke Mann auch der freie Mann, dort ist lebendiges Gefühl von Freud und Leid, Höhe des Hoffens, Kühnheit des Begehrens, Mächtigkeit des Hassens das Zuhör der Herrschenden und Unabhängigen, während der Unterworfenen, der Sklave, gedrückt und stumpf lebt. – Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände.« (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, 2.9, in: ders., *Kritische Studienausgabe [KSA]*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: dtv 1999, Bd. 2, S. 545.) Zur Analogie zwischen Nietzsches und Raaflaubs Genealogie der Freiheit siehe Olivier Clain, »The Ideal of Freedom in Mod-

- ern Times and Beyond«, (http://live-critical-theory.pantheon.berkeley.edu/wp-content/uploads/2016/06/Clain_The-Ideal-of-Freedom-in-Modern-Times-and-Beyond.pdf); letzter Zugriff: 10.8.2021, S. 17.
- 37 Patterson, *Freedom*, S. 20. – Hegel schreibt, dass »die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist« (*Phänomenologie des Geistes*, S. 153). Diese »Weisheit«, die in der Furcht gründet, ist im ersten Schritt die Einsicht der Knechte, dass in Wahrheit die Herren von ihnen abhängig sind. Daraus entsteht sodann die weitere Einsicht in die »wahre Selbständigkeit«, zu der sich ihre Knechtschaft »umkehren« wird (S. 152).
- 38 Aristoteles, *Politik*, übers. v. E. Schütrumpf, Hamburg: Meiner 2012, IV.8, 1294a; *Nikomachische Ethik*, übers. v. E. Rolfes u. G. Bien, Hamburg: Meiner 1972, V.6, 1131a. Perikles sieht das Besondere des demokratischen Athens darin, dass wir »das Glück in der Freiheit sehen« (Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, übers. v. G. P. Landmann, Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 2002, II.43, S. 116).
- 39 Herodot, *Historien*, III.80, S. 218; Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II.38, S. 112.
- 40 Ebd., I.75-76, S. 48f.; siehe Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, S. 233-245.
- 41 Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. F. Schleiermacher, hg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt/M., Leipzig: Insel 1991, Bd. IV, 557b; Aristoteles, *Politik*, VI.2, 1317b. Zu dieser Formel Mogens Herman Hansen, »Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle«, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50 (2010) S. 1-27, hier S. 6, 15-17.
- 42 Aristoteles, *Politik*, VI.2, 1317b.
- 43 Orlando Patterson, »Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte«, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt/M.: Fischer 2005, S. 164-218, hier S. 167 u. 166.
- 44 Platon, *Politeia*, 557e; 559d-561e; Aristoteles, *Politik*, V.9, 1310a. Zu Platons Kritik der Demokraten siehe Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin: Suhrkamp 2012, Teil I.

- 45 Patterson, »Reflections on Helotic Slavery and Freedom«, S. 306 u. 307.
- 46 Patterson, *Slavery and Social Death*, S. 77f., 337. Darin geht es dem Herrn mehr als um »materielle Bedürfnisse« um »das psychologische Bedürfnis zu herrschen« (S. 88): »Die wahre Süße der Herrschaft lag für den Sklavenhalter nicht unmittelbar im Profit, sondern in der Erhebung der Seele, die mit der Erkenntnis einhergeht, dass zu seinen Füßen ein anderes, menschliches Wesen liegt, das nur für einen selbst lebt und atmet, als Surrogat der eigenen Macht, als lebendige Verkörperung der eigenen Männlichkeit und Ehre.« (S. 78)
- 47 Ebd., S. 38.
- 48 Ebd.
- 49 *Nikomachische Ethik*, III.1, 1110a. Aristoteles kritisiert zwar die demokratische Freiheit, nach der jeder lebt, wie er will (oben, Anm. ■). Aber »kann er die demokratische Formel *grundsätzlich* bestreiten? Wohl kaum.« (Nestle, *Eleutheria*, S. 105). Nestle begründet diese Einschätzung dadurch, dass jene Formel »offensichtlich ein Element seiner eigenen Bestimmung der Eudämonie, ζῆν κατὰ προαίρεσιν«, Leben nach eigener Wahl, enthält (ebd.). So nennen wir nach Aristoteles »den Menschen frei [...], der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist« (*Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, bearb. v. H. Seidl, Hamburg: Meiner 1978, Buch I, 982b). Und obwohl es völlig einleuchtend ist, mit Aristoteles zu sagen, dass die Freiheit des Wählens nicht mit der Freiwilligkeit des Handelns zusammenfällt (S. 111), sind sie unablösbar voneinander: Die Freiheit des Handelns – die Aristoteles entwickelt – ist der Grundbegriff, von dem her die der Wahl und daher auch die »persönliche« Freiheit der Demokraten allein zu verstehen ist.
- 50 *Nikomachische Ethik*, 1112a.
- 51 Ebd., 1113b. Aristoteles erklärt: so »wie er auch der Vater seiner Kinder ist«.
- 52 Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1«, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/M.: Klostermann 1978, S. 237–300, hier S. 245.
- 53 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Prin-*

- ciples to Anarchy*, Bloomington: Indiana University Press 1990, S. 97. Diese Verbindung geschieht nach Schürmann in Aristoteles' *Physik*, die aber die Natur nach dem Modell des Handelns, genauer: der Herstellung, begreife. Das »Prinzip« ist hier der »Zweck« (S. 102–104).
- 54 Hannah Arendt, »Freiheit und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, übers. v. U. Ludz, München: Piper 2012, S. 201–226, hier S. 217f.
- 55 Ebd., S. 218.
- 56 Ebd., S. 224.
- 57 Daher entsprechen die Bewegungen, die die Sklaven ausführen, auch nicht dem Fall der Handlungen von »gemischter Natur«, die Aristoteles unter anderem am Beispiel der Tyrannei erläutert: wenn »etwas aus Furcht vor größeren Übeln oder wegen etwas Gutem getan wird – z. B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, eine schimpfliche Handlung von uns verlangte und jene geschont würden, wenn wir die Handlung verrichteten, dagegen sterben müssten, wenn wir uns weigerten«. Diese Handlungen sind einerseits freiwillig, andererseits unfreiwillig: freiwillig, denn »auch das Prinzip, das bei derartigen Handlungen die Glieder des Leibes bewegt, liegt in dem Handelnden selbst«; unfreiwillig, »da niemand sich für derartiges an sich entscheiden würde« (*Nikomachische Ethik*, III.1, 1110a). Das Beispiel zeigt noch einmal, was es heißt, dass »das Prinzip im Handelnden liegt«. Es heißt, dass die Handlung ein Urteil darüber verwirklicht, was zu tun richtig, gut oder nützlich ist. Das gilt auch dann, wenn die Urteilsbildung unter Zwang – der Drohung des Tyrannen – erfolgt; die Drohung geht als eine Prämisse in eine Überlegung darüber ein, was zu tun ist. Und das gilt für die Versklavten nicht. Das heißt: So werden ihre Bewegungen nicht gesehen. Dass sie tun, was man ihnen sagt, wird nicht als Ausdruck einer Überlegung – einer Überlegung darüber, was vorzuziehen ist – angesehen. Denn die Furcht, die das Leben des Sklaven regiert, ist nicht ein Teil ihrer Überlegung, sondern verhindert jegliche Überlegung. Daher hat Aristoteles völlig recht, wenn er sagt: »Der Sklave besitzt die Fähigkeit zu praktischer Vernunft überhaupt nicht« und ist

deshalb »vom Glück und Leben nach persönlicher Entscheidung ausgeschlossen« (*Politik*, I.13, 1260a; III.9, 1280a). Nur beschreibt Aristoteles damit natürlich nicht, wie der Sklave »von Natur« aus, sondern wie er in der (Sklaven-)Gesellschaft ist. So ist er hier: Er ist hier so, dass er nicht ist – dass er nicht das Prinzip seiner Bewegungen ist. Denn dafür müsste er sich Zwecke setzen, also urteilen können. Und das heißt: Seine Bewegungen müssten als Verwirklichung seiner Zwecke und Urteile angesehen, also *anerkannt* werden. Das aber passiert in einer Sklavengesellschaft nie.

- 58 Arendt, »Freiheit und Politik«, S. 217 u. 212.
 59 Hannah Arendt, »What Is Freedom?«, in: dies., *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press: 1961, S. 143-171, hier S. 158. (Diese und die folgende Formulierung fehlen in der deutschen Fassung.)
 60 Ebd., S. 159.
 61 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, übers. v. H. Vetter, München, Zürich: Piper 1998, S. 258. In einer Fußnote zu dieser Stelle (in der sie auf Nestle verweist) schreibt Arendt: »Bemerkenswert scheint, daß die moderne Etymologie dazu neigt, das Wort »eleutheria« von einer indogermanischen Wurzel abzuleiten, die Volk oder Stamm bedeutet, wonach nur die Angehörigen desselben Volkes oder Stammes von ihren Genossen als »frei« erkannt werden können. Ähnelt diese Frucht der Gelehrsamkeit nicht fatal den Vorstellungen deutscher Wissenschaft in den dreißiger Jahren, der Zeit ihrer Entstehung?« (S. 479) Man könnte zurückfragen, ob die Wurzel von *eleutheria*, die Gelehrte wie Benveniste aufgewiesen haben, nicht eher die Fatalität der Freiheit selbst bezeichnet, die ihren Ursprung in der Zugehörigkeit zu Volk und Stamm hat und sich davon allenfalls spät, und vielleicht nie ganz, befreit. An ihrem Ursprung war die Freiheit nicht frei.
 62 Im Unterschied zu einem ganz anderen Sinn von befreiender Erinnerung, auf den wir viel später stoßen werden; siehe unten, Kap. 6 (b), S. ■-■.
 63 Herodot, *Historien*, III.83 (S. 220).
 64 Nach Hegels Definition im Moralityskapitel der *Grundlinien*

der *Philosophie des Rechts* (*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 7) bezeichnet der Begriff des Subjekts (§ 105) die Freiheit der »Tätigkeit«, der »Handlung« (§§ 109, 113) und damit denjenigen, der »[n]icht Sklave, nicht Leibeigener« ist (§ 105 N).

- 65 Das ist Hegels These (*Phänomenologie des Geistes*, S. 153f.), die Patterson zurückweist, weil »Sklave [nicht] notwendig Arbeiter bedeutet«: »Nichts im Wesen der Sklaverei verlangt, dass der Sklave ein Arbeiter sein muss.« (*Slavery and Social Death*, S. 99) Aber dieser Einwand versteht den Begriff der Arbeit zu eng. Es geht bei Hegel nicht – bzw. nicht nur oder vor allem – um die Arbeit als Herstellung, als Produktion, sondern um die Arbeit, in der der Arbeitende »sich selbst transformiert und bildet, [...] indem er die Dinge und die Welt transformiert« (Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Iring Fetscher, übers. v. T. König, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 42) Es geht um die Arbeit der Selbstformierung. Diese Arbeit muss nicht produzierend sein. Sie ist aber – nach Hegels und Kojèves Analyse – nicht ohne den Bezug zu Gegenständen, zu den Dingen der Welt oder eine Welt der Dinge, möglich. Simone Weil begründet denselben Gedanken so: »Ohne Disziplin kann es keine Selbstbeherrschung geben, und es gibt für den Menschen keinen anderen Ursprung der Disziplin als die Anstrengung, die durch äußere Hindernisse notwendig wird.« (Simone Weil, *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung*, übers. v. T. Laugstien, Zürich: Diaphanes 2012, S. 66.)
 66 So reformuliert Pohlenz, *Griechische Freiheit*, S. 73-75, 95-101, ein Argument bei Platon und Aristoteles.
 67 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (KSA, Bd. 5), Nr. 19, S. 33 u. 32.
 68 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. W. Seitter, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 250. Pirmin Stekeler-Weithofer liest Hegels Überlegungen zu »Herrschaft und Knechtschaft« (in der *Phänomenologie des Geistes*) als die Kritik eines solchen »kratischen« Bilds der Subjektivität: »Das Bild löst sich auf« – wenn wir die subjektive Praxis des Urteilens und Handelns zu verstehen versuchen (Pirmin

Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 418).

- 69 Die folgende Skizze resümiert eine Analyse der Gewöhnung, die sich übereinstimmend bei sehr unterschiedlichen Autoren findet. Ich folge hier Hegels Überlegungen zur Anthropologie und Psychologie in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Theorie-Werkausgabe, Bd. 10) und Foucaults Untersuchung der Subjektivierung in *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Teil III.
- 70 Zur Relativierung des Bilds vom sozialen Tod der Sklaven – es ist relativ auf die Gesellschaft der Sklavenhalter, die Perspektive der Herren – siehe (im Anschluss an Fred Moten) Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2022, Kap. 4: »Politische Optik« (hier S. 88). Wie Rebentisch zeigt, bedarf die verbreitete Diagnose der »Unsichtbarkeit« einer kritischen Überprüfung. Dann tritt auch die eigentümliche, andere Form der Sozialität der sklavischen Existenz hervor. Diese ist aber in sich widersprüchlich. Denn die Handlungsfähigkeit (*agency*), die die Sklavinnen und Sklaven erfahren und ausüben, entfaltet sich in einem Feld der Praktiken (*practice*), »[which] are determined by, exploit and exceed the constraints of domination« (Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford: Oxford University Press 1997, S. 54). Auf dieses Problem komme ich unten mit Hartman zurück; siehe S. ■-■. Hartman (*Scenes of Subjection*, Kap. 1 u. 2) beschreibt die Handlungserfahrung vor allem im Bereich der Performances, Treffen und Feiern, in denen die Versklavten ihre Lage *darstellen*: Im Zentrum ihrer Handlungserfahrungen stehen Darstellungspraktiken. Siehe dazu auch das Motto dieses Teils aus Fanon, oben, S. ■.
- 71 Diese Möglichkeit der Befreiung ist selbst Aristoteles' Begriff des Sklaven »von Natur« eingeschrieben. Denn da der Sklave ein Mensch ist und dies seine Natur ist, ist er auch von Natur aus niemals ein »Gefangener« seiner Natur«. Er kann sie »transzendieren«, durch die *paideia*, die Gewöhnung (Barbara Cassin,

»Aristotle with and Against Kant on the Idea of Human Nature«, in: dies., *Sophistical Practice. Towards a Consistent Relativism*, New York: Fordham University Press 2014, S. 136-163, hier S. 144 u. 145f.).

- 72 Der positiven Bestimmung der griechischen Freiheit – selbst der Urheber seiner Handlungen, also ein Subjekt zu sein – entspricht die negative, nicht von anderen beherrscht zu werden: die Freiheit der »Nicht-Beherrschung«, die »Abwesenheit der Beherrschung durch andere« (Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press 1997, S. 51). Das ist nicht eine Freiheit ohne Einschränkungen und Zwänge, sondern *ohne Herren*: Die subjektive Freiheit der Nicht-Beherrschung ist nicht liberal, sondern republikanisch (Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 69-71 u. 80-99).
- 73 Wladimir Iljitsch Lenin, *Der »linke Radikalismus«, die Kinderkrankheit im Kommunismus*, in: ders., *Ausgewählte Werke*, Berlin: Dietz 1970, Bd. III, S. 389-485, hier S. 415.
- 74 Aristoteles, *Metaphysik*, I.2, 982b; ders., *Rhetorik*, übers. v. F. G. Sieveke, München: Fink 1980, I.9, 1367a (Übers. mod.).
- 75 Okko Behrends, Rolf Knüttel, Bertold Kupisch, Hans Hermann Seiler, *Corpus Iuris Civilis/Die Institutionen*, Heidelberg: C.F. Müller 2007, 1.8 (S. 12). Diese Unterscheidung ist nicht identisch mit der, die *Die Institutionen* als die »oberste Einteilung des Rechts der Personen« einführen: »daß alle Menschen entweder Freie sind oder Sklaven (*aut liberi sunt aut servi*)« (I.3; S. 6). Fremdem Recht unterworfen zu sein oder nach dem Willen eines anderen zu leben, gilt in einer patriarchalischen Ordnung auch für die Ehefrau und die Kinder; sie unterstehen der Herrschaft des Ehemanns und Vaters. Es gibt vielfache Abstufungen der Unfreiheit.
- 76 Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, übers. v. C. Gebhardt, neu bearb. von G. Gawlick, in: Spinoza, *Werke*, Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 483.
- 77 Finley, »Between Slavery and Freedom«, S. 244.
- 78 Ich zitiere die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert