

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2008
Verliehen an Quentin Skinner
Auditorium maximum der Universität Bielefeld, 30. Januar 2009



Bielefelder Wissenschaftspreis 2008

Festvortrag von Quentin Skinner

A genealogy of liberty

To speak of political liberty is to speak of one of our core political values, so it would be good if I could manage to work towards a definition on which we might all agree. This aspiration to supply purportedly neutral analyses of key concepts has been important in recent moral and political philosophy. But I am inclined to agree with Nietzsche in *The Genealogy of Morality* when he says that concepts with a history -- and especially concepts that have become locked into ideological disputes -- necessarily escape definition. And liberty is unquestionably one such concept, for its meaning and application have been contested throughout the history of the modern world. So how *should* we proceed? Perhaps the most illuminating answer, it seems to me, is the one Nietzsche himself went on to propose: that we should proceed genealogically, trying to see how the concept has developed in our culture, but also how it has been contested, how rival understandings have emerged and done battle with one other over time.

This, then, is what I shall attempt. But this is obviously a vast undertaking, so I need to do something to bring my materials under some kind of control. What I have decided to do is to concentrate on how the concept has been discussed, and contested, in Anglophone political thought. This is not because I necessarily think the Anglophone case the most interesting one. But I want to avoid presupposing that, if I were at the same time to talk about theorists who were actually speaking about *Liberté*, or *Freiheit*, and so on, I would necessarily be discussing the same concept. I might be, but it will be best to be sure that I don't assume what would have to be proved. So for that reason I'm going to limit myself to the Anglophone case.

Genealogies, unlike narratives, do not have clear beginnings, any more than they can be said to come to an end. But perhaps the least arbitrary moment at which to begin happens to be with the greatest work of political philosophy in the English language, Thomas Hobbes's *Leviathan* of 1651, this being the earliest Anglophone work in which a systematic attempt is made to analyse what Hobbes calls 'the liberty of subjects'. A further merit of beginning with Hobbes is that his understanding of civil liberty has turned out to be extraordinarily influential, so that his analysis is also a very familiar one, as you will see at once if we look at this FIRST IMAGE, on which I have tried to lay out what seems to me something like the essence of his argument. As you see, I have called this the liberal concept of individual freedom. (I ought to pause for a moment here to make a purely terminological point, which is that in this lecture I shall speak interchangeably of freedom and of liberty. This is not to say that I take these terms to be exact synonyms. But in what I shall have to say not much of philosophical interest hinges, I think, on their differences.) As you see, what we have here is a simple concept, with just two components: There must be power on the part of the individual to act in pursuit of a given option (or at least alternative) and no interference with the exercise of this power by any external agent or agencies.

Let me take those ideas in turn.

Hobbes insists -- very valuably I think -- that it makes no sense to talk about freedom of action except in relation to your having a power or ability to act. If you lack the power or ability to act in a certain way -- for example, the ability to walk on water -- then as Hobbes says you are neither free to do it nor unfree to do it, because you are simply unable to do it. The question of freedom does not arise. To put the same point the other way round -- thereby bringing out its significance -- if you *are* unfree to act in some particular way, this must be because you have been *disempowered* by some identifiable agency. Hobbes's second claim is in effect about how to understand this core idea of disempowerment. You are said to be disempowered,

and hence unfree, if and only if some other person or some other kind of agency *interferes* with you in the exercise of a power.

So on this analysis, freedom simply consists in the absence of interference by such external agencies. (By the way, this explains why, in current political theory, freedom is so often described as a ‘negative’ concept) The suggestion is that the presence of freedom is always marked by an absence, and, specifically by absence of interference. But obviously this doesn’t get us very far. For if freedom simply consists in absence of interference, it turns out that what we really need to understand is: what is to count as interference?

Now, here again Hobbes offers a straightforward analysis, which I have laid out here. According to the Hobbesian analysis, external agencies are said to *interfere* when they act on the body of an individual in such a way that an action within the power of the individual is either prevented or compelled due to the application of physical force by the external agent in such a way as to render the pursuit of any alternative by the individual impossible. So liberty, as Hobbes puts it in Chap. 21 of *Leviathan*, is simply absence of opposition, and by opposition, he adds, he means external impediments of motion, impediments that actually stop you, as he says, from acting at will.

May I just underline three points here.

First, I speak of agencies as well as agents, since on this account the external force that takes away your freedom of action could be a purely natural force.

Second, notice that you can always be disempowered from pursuing alternatives in one of two ways: you can either be stopped *from* acting in a certain way; or else forced *to* act in a certain way.

Finally, there is what you might call a deeply counter-intuitive implication of Hobbes’s analysis.

It is said to be only *bodily* interferences that takes away freedom of action. So if it is only your will that is coerced, when you thereupon act you nevertheless act freely. As Hobbes summarises, ‘fear and liberty are consistent’. Hobbes really means this, and we can illustrate his doctrine with an example often used in the c17, that of the highwayman who says: ‘Your money or your life’. When you decide, Hobbes says, to adopt the alternative of handing over your money, don’t forget that you were offered a choice. You could have decided to hand over your life, so don’t say you didn’t act willingly and hence freely. As Hobbes puts it, in a nasty joke, you’ll find when you think about it that you act in this type of case not only willingly but *very* willingly. This way of thinking about liberty remains widely endorsed.

For example, you will find, in two of the most ambitious recent treatises on the theory of freedom that it’s exactly this basic picture that they endorse. I’m thinking here of Ian Carter, *The Measure of Freedom*, (1999, and of Matthew Kramer, *The Quality of Freedom* (2003). So this genealogical line runs down into our own time.

You might think, however, that there is something amiss with this view about the compatibility of free action with coercion of the will. And the view that there is something amiss was immediately taken up in the generation after Thomas Hobbes. I now want to turn to that generation, and in particular to note the criticism to be found in the most celebrated work of political theory from that time, John Locke’s *Two treatises of government*, first published in 1690. So, pursuing my genealogy, I now want to say a word about Locke’s retort. Locke agrees of course that you are unfree to act if you are bodily prevented from exercising a power, but he insists that you are *also* unfree if your will is coerced. If a robber (I’m quoting Locke) with a dagger at my throat forces me to seal documents, so I do so freely?

Locke’s question is purely rhetorical, for what he wants to say is that in such a predicament I have no alternative. I am not free to act otherwise, and hence I do not act freely. Locke’s point is that, while coercion of the will may not render an action

within your powers *impossible* to perform, such coercion *can* make it so unappealing that you would never freely choose to do it. So the addition of Locke's analysis makes our genealogy look like this.

We now have Hobbes's analysis here on the left wing (although that is not at all where he wants to be). But we also have Locke's addition here on the right. And here -- and indeed throughout this lecture -- when I make an addition, I signal it in bold. So, in ***bold***, Locke's addition is that unfreedom, lack of liberty, arises from interference by external agents acting on the body OR on the will so as to coerce you into acting, or forbearing from acting, in some particular way.

May I underline two points here. One is that in this version of the liberal understanding of freedom the key concept turns out to be coercion, the effect of which is said to be to make actions ineligible, that is, such that you would never choose them. So on this view, if you want to understand the concept of liberty, what you really turn out to need to understand is the concept of coercion of the will.

The other point is that Locke doesn't give us an *analysis* of what he *means* by coercion, and hence ineligibility. He just offers us various examples, which he lists in paragraph 222 of the *Second Treatise*: threats, promises, offers and bribes, by all of which means other people can, as Locke says, bend your will to their designs. However, since this is as far as he carries us, let me add his specific examples.

But what about this list? Surely it is not altogether satisfactory. For example, is it really true that, if I offer you a *bribe*, I thereby *coerce* you into acting in a certain way, so that you really had no alternative? I don't think a politician taking a bribe would be allowed to offer that defence. But what this shows is that we now need something that Hobbes doesn't need at all, namely an account of what's to count as the *sort*, or the *extent*, of the bending of the will that does take away freedom to act otherwise. Now, this is not something that Locke provides. And, so far as I can see,

the earliest Anglophone philosopher to do so is Jeremy Bentham in his great treatise *Of Laws in General* of 1806.

So my genealogy now shifts from the beginning of the c18 to the beginning of the c19.

Bentham proposes that we need to distinguish two different ways of bending someone's will to make them act as you want. One is to *reward* them for *compliance* with your will. You say something like: if you do what I ask, I'll give you a million euros. So either they act in conformity with your will, in which case they are much better off. Or they refuse to comply, in which case they are no worse off, but the same as before. But the other way of bending someone's will, as Bentham says, is to *penalise* them for *non-compliance*. You say something like: if you *don't* do what I ask, I'll kill you. Here the other person *either* acts in conformity with your will, in which case they are no better off; they simply avoid death. Or they refuse to comply, in which case they are *much worse* off; indeed, they are dead.

Now what Bentham wants to say is that what coercion is, is this second way of bending the will. Faced with such a threat, it *does* make sense to say that you have no choice. Or rather, this will be so` if the threat itself fulfils various conditions: notably that it is not only *serious* -- as a threat to your life obviously *is* -- but also *credible* and *immediate*. So in that case, even if you act, you do *not* act freely, but under duress. But the other way of bending someone's will -- that is, by rewarding compliance -- Bentham suggests, is *not* coercive; it's what he calls (following Blackstone) a case of *allurement*. Here you can easily say no, so you do choose freely, and your liberty is unaffected. This seems to me a valuable suggestion, and it certainly allows us to refine Locke's list of alleged methods of coercing others, so let's see how the proposed refinement works.

So here is Bentham's refinement:

-- On the one hand, (d) [a bribe] is on this account clearly alluring and so *non-coercive*.

-- So are (c) [offers] and (b) [promises] unless they are in effect threats, as in the case made famous in the film *The Godfather* of the offer you cannot refuse.

-- But on the other hand (a) [a threat] clearly is coercive -- at least if it is serious and at the same time credible and immediate.

So let me now incorporate Bentham's proposed refinement.

Here it is: the proposal that to say your freedom of action has been coercively interfered with is at least to say that an alternative has been rendered ineligible due to a threat which is at the same time credible, immediate and serious.

Now is this, perhaps, the analysis of freedom we want? (If so, this will be a very short lecture.) Within the Anglophone liberal tradition, it was I think agreed for some time that the answer is yes, and many philosophers would nowadays accept an analysis along these lines. For example, this is the preferred analysis of liberty offered in the most influential of all recent Anglophone discussions of my theme, Isaiah Berlin's essay, *Two Concepts of Liberty*.

So this genealogical line has also come down to our own times.

However, within the liberal tradition, there arose a further complicating moment only a generation after Bentham, when John Stuart Mill published his classic essay, *On Liberty*, in 1859. One of the moves that Mill makes is to point out that the liberal tradition thus far endorses one principle that Mill thinks is questionable. Here it is, at the top of the chart: that freedom consists in the absence of interference with the exercise of your powers by external agencies -- by another person or group or natural force that either threatens you or leaves you powerless. But what Mill asks, in Chapter 3 of his essay, is: is it true that freedom is necessarily an interpersonal idea in this way? Or could it be that the agent who takes away your freedom could somehow be yourself.

As soon as you entertain that thought, the chart of the liberal tradition begins to become more complicated. And this is what happens in later nineteenth-century

social theory, as successive attempts are made to make sense of this radical extension of the notion of interference.

So here is our chart with this addition included. The whole classical liberal tradition is now over on the left, but the addition now proposed is that the self can prevent or compel its own actions due to the operation of -- well, due to the operation of what? How, that is, *can* the self undermine its own freedom of action? Here we enter deep philosophical waters, but I think that, without being too schematic, we can distinguish four leading answers that, within the tradition I am sketching, have been proffered.

First due to (a) passion. This thought is certainly present in Mill, but this is an ancient thought, a Platonist thought, and one that enters Anglophone discourse as early as Erasmus's paraphrase of Plato's *Timaeus*, first published in the 1530s. Here the key suggestion is that the will can ally itself either with the passions of the soul, in which case the resulting action is an expression not of liberty but of licence. Or else the will can ally itself with reason, in which case the resulting actions will be genuinely free. For a classic articulation of these distinctions in Anglophone philosophy in the early-modern period, you might think of John Locke's discussion in the *Essay Concerning Human Understanding* of 1690. But in fact it remains with us in several idioms in which we still speak about the passions of the soul. We say things like: 'I was beside myself with rage' -- the self somehow out of control of the self. And we say that love is blind -- that the passion stops us from acting with full control of our faculties. However, this is not I think the proximate source of Mill's insight. Rather he is moved by the fact that, as he says at the start of his essay *On Liberty*, in his time 'the yoke of law has become lighter but the yoke of opinion heavier'. It is certainly true that pleas for freedom in the c17 had generally been pleas against the power of the state. But Mill -- like his elder contemporary de Tocqueville -- is more impressed by the power of society to limit our freedom by demanding conformity to its conventions and norms. And Mill thinks that, if this demand

is very strong, as he thought it was in mid-Victorian Britain, then the effect can be to make you inauthentically internalise these social norms until you follow them in preference to your authentic desires.

So this brings me to possibility (b) on my chart: inauthenticity. As Mill expresses it in Ch. 3 of *On Liberty*: ‘The people of England think themselves free, but they choose what is customary in preference to their inclination until it does not occur to them to have any inclination except for what is customary and the mind itself becomes bound to the yoke’. I have spoken of this as Mill’s contribution, which is I think historically accurate in the Anglophone case. But we subsequently find this view much developed in existentialist moral philosophy, and in that form this line of the genealogy has also come down to our own time. Let me round off this part of my discussion by adding a word about two other possibilities, although admittedly this will cause me for a moment to skid off my strictly Anglophone track.

So here is possibility (c), which speaks of undermining our own freedom by acting contrary to our real or human interests. Notice how close Mill’s theory already comes to this idea with his observations about what he calls ‘the permanent interests of man as a progressive being’. But the classic expression of it is of course to be found in the social philosophy of Karl Marx. The key suggestion here is that if, as Marx claims in *Capital*, social being determines consciousness, and if your consciousness is determined by a society in which your freedom of action is conceived in bourgeois and hence in consumerist terms, then you will be liable to become the agent of your own servitude by endorsing a consumerist and hence, Marx wants to say, a false account of what is in your own real interests.

Finally here is possibility (d) which carries us forward a further generation in my genealogy, to the moment when Freud’s theory of the unconscious extended even further our sense of how *we ourselves* may be capable of undermining our own freedom of action. We can do so, Freud suggests, because the unconscious contains

motives that can lead us to act in compulsive and neurotic ways. But if we are made aware of the causes of these patterns of motivation, we can hope to liberate ourselves from the resulting obsessional behaviour. As Freud himself always insisted, his was a theory of liberation. As he was rather unfortunately translated as saying, he aimed 'to make ego master in its own house'.

As a footnote let me add possibility (e), which is there just to remind us, in the spirit of Foucault, that the notion of an exhaustive classification is probably an incoherent one.

We now have a complex array of different theories of freedom, and definitely a genealogy rather than a linear narrative. But notice that they all have one basic element in common: they all explicate freedom as absence of interference, and hence as a matter of fending off intrusions of various kinds. But towards the end of the nineteenth century -- which is where my genealogy has now reached -- a number of Anglophone political philosophers began to argue that this vision is radically incomplete. Drawing on the philosophy of Hegel, they began to argue that the idea of liberty as nothing more than absence of interference merely gives us the negative moment in a dialectic of freedom. Freedom, that is, may require absence of impediment, but we still need to know what it is that we want to be unimpeded from doing. One obvious retort to this is the one we already find at the top of our chart: we want to be unimpeded from pursuing whatever options we may happen to entertain for ourselves.

But I next want to focus on a very different answer that rose to prominence in Anglophone political theory as a critique of liberalism at the end of the c19, and remains with us to this day. According to this view of things, we want to be free not merely in order to be able to act at will, but rather in order to act in such a way as to realise the essence of our natures. As a leading late c19 exponent of this view, T. H. Green, was to put it, 'to be free is to have realised that which we have it in ourselves to become'. According to this view of freedom, we ought therefore to char-

acterise as free -- that is, as truly and fully free -- only those persons who, as Green puts it, have in fact acted in such a way as to realise their natures. Here we find ourselves staring into a large conceptual gulf separating this view of freedom from the kinds of theories I have so far discussed.

The theories I am now considering do not construe freedom as an absence, and hence as a negative concept. Rather they assign to the idea of free action a positive content. We have entered the realm of what Isaiah Berlin famously called positive liberty. As the Canadian philosopher Charles Taylor has expressed and defended this idea in his treatise *Sources of the Self*, freedom is not merely an opportunity concept: it does not merely consist, that is, of opportunities opened up to us by absence of interference. Rather, freedom is an exercise concept: it consists in exercising our powers in a certain way. So here is the idea that freedom consists in self-realisation, realisation of the essence of your nature. You may not think it makes sense to speak of some activities as fully human, and others as inhuman, or less than fully human. But if you are willing to think that human nature may itself be normative in this way, then it's clear that there are going to be as many different theories of positive liberty as there are coherent views you can adopt as to what constitutes the essence of human nature.

And, within the broad intellectual frameworks we have inherited, there have been, I think we may say, two main candidates for filling out the positive content of the idea of liberty in this way. One candidate stems from classical philosophy, and the other from the subversion of classical philosophy by Christianity.

Here is possibility (a) the classical view: that as Aristotle phrases it, man is the political animal, so that you realise the essence of your nature most fully, and hence count as most truly and fully a free person, when you exercise your talents in the public sphere. But according to the Christian view that, historically, challenged this vision of human nature, we realise our natures most fully not in the service of the community but in the service of God.

So here is possibility (b) on our chart: that your essence is spiritual. Now obviously this latter view has historically been of the utmost importance, but equally clearly this is not a political idea at all; rather it embodies a repudiation of politics in the name of a higher life. If we turn back to possibility (a), however, we arrive at the heart of so-called positive views of political liberty, and they remain important in our time. The philosopher who has most famously taken this view in our time has been Hannah Arendt, especially in her essay on freedom in *Between past and future*. Freedom, as Arendt puts it, consists in politics, since the activity of self-government, and the social virtues this requires, is the activity in which we most fully realise our natures, and freedom consists in such self-realisation. So too Charles Taylor and his view of freedom in *Sources of the self*. As he puts it, ‘freedom resides at least in part in collective control over the common life’, because the exercise of such control is the form of activity in which the essence of our humanity is most fully realised.

So this strand in the genealogy has likewise come down to our own time. And may I, as a footnote, again just add this, that is, possibility (c) to remind you that I’m not claiming this classification as exhaustive.

I want to pause at this point, for I think it would be generally agreed that we now have on our chart about as full an analysis as can coherently be given of the concept of liberty. But it seems to me that this is to miss something absolutely vital in the genealogy of liberty. I can best begin to suggest what is I think still missing by making a point about Hobbes’s argument that commentators on Hobbes’s political theory rarely stress. This is that, when he insisted that liberty is simply absence of interference, he was making an intensely polemical point. He was trying to discredit a completely different way of understanding negative liberty, and he managed so successfully that the alternative has become largely lost to sight. But I want to end by trying to resurrect it, for I have come to think that it is the most important point of all, and that it is a serious matter that we have lost sight of it. The key contention

that Hobbes was trying to discredit is one that we find most clearly articulated in the Codex of Roman law, which marks a basic and hugely influential distinction between the figure of the free man or woman, the *liber homo*, and the figure of the slave. Now, accordingly to this view of freedom, anyone living in servitude is *ex hypothesi* unfree. But the key question is obviously: what is it that makes a slave unfree? It's crucial to see that the answer is *not* that those living in servitude are necessarily interfered with in the pursuit of their goals. A slave who only ever does his master's or ruler's bidding may never suffer any coercive interference at all. So what makes slaves unfree? It is the fact, according to this Roman law analysis, that they are obliged to live in dependence on the will of someone else. The mere fact of your being dependent on, and thus subject to, the arbitrary will of someone else is what takes away your liberty. The reason is that you do not have power to act at will. When you act, it is always by the leave and hence with the implicit permission of your master or ruler. Your entire behaviour is thus controlled by someone else, the master or ruler at whose mercy you live. And that is servitude by contrast with liberty.

Furthermore, as soon as you become aware of your dependence, you will self-censor: that is, shape and adapt your behaviour in just such a way as to minimise the risk that your master or ruler will intervene in your life in a detrimental way. This is a view of freedom that closely connects it with equality, since it claims that the mere fact of living in a state of inequality, by way of living in dependence on the will of a ruler or master, in itself takes away liberty. So it is easy to see why defenders of the absolute power of states such as Hobbes did their very best to discredit this rival, essentially classical, view of liberty. You can see the profound ideological forces at work in Hobbes's confrontation with this classical theory if we now go on to ask: who, then, according to the classical theory, are in fact condemned to live as slaves?

So let us go on to that question. The claim is -- so let me add it -- that freedom is NOT a matter of 'no interference' but of 'no dependence', for you will not be a *liber homo* but a slave if there *could* be interference, contrary to your interests, due to your dependence on the arbitrary will and power of others. Who, then, live as slaves? Let me first note the main answer that was given to Hobbes in the seventeenth century, for example by James Harrington, the greatest of the English republican writers, in his *Oceana* of 1656: [SLIDE 17]: (a) all who live as subjects of monarchs live as slaves. All monarchs, as Harrington argues, have prerogatives, and hence discretionary powers. But to the extent that they do, their subjects depend on their arbitrary will. But to be dependent is to be unfree. The crucial implication, which John Milton was likewise to draw soon afterwards in his *Ready and Easy Way to Establish A Free State* of 1660, is that it is therefore possible to live in freedom only under a self-governing republic. Next, we find an extension of this argument in the early eighteenth century. (b) all who live under unchecked executives live as slaves. This is the attack mounted by the so-called English commonwealthmen whose writings were so crucial to the defence of the American revolution of 1776. As they point out, executive power, without the control of an elected Legislative, is discretionary. But all discretionary power leaves us in dependence on the will of those who exercise it. And such dependence in itself undermines our freedom to act, especially because we are sure to self-censor in the face of such unchecked power.

Next, chronologically, we find the claim that became crucial with the rise of the European Empires in the same period: (c) all who live in colonies under imperial powers live as slaves. This, for example, was the argument used against the British by the thirteen American colonies in 1776, and by such English defenders of the American cause as Joseph Priestley, Thomas Paine and Richard Price. The common core of their argument is that, if you are governed and especially taxed by a colonial power, but have no representation in the Legislative imposing those taxes, then this is to say that you are entirely dependent on the good will of that Legisla-

tive for the level of taxation imposed. But this dependence, as the colonists claimed in the Declaration of 1776, serves in itself to take away liberty, since it leaves you entirely at the mercy of the imperial power. Which explains why the Declaration is called a Declaration of Independence. Independence from what? From dependence, of course, dependence upon the arbitrary powers of the British crown -- and hence independence from servitude. A further answer began to come powerfully to the fore in the revolutionary decade of the 1790s. (d) that on this analysis all women who lack independent means live as slaves. As Mary Wollstonecraft already stresses in her pioneering *Vindication of the Rights of Women* in 1792, women have to know how to commend themselves to men, upon whom they depend, and are thereby rendered servile in their attitudes. To which John Stuart Mill was to add, in his essay *The Subjection of Women* of 1869, that because women's property passes to their husbands upon marriage, they thereupon become wholly dependent, lacking even the legal right to make their own wills. So that, as he says in the opening chapter of his essay, 'such women are no different from bondslaves'. And of course I need to add one further possibility, possibility (e), not just for the same reasons as before, but also by way of asking if we can be so optimistic as to suppose that this form of unfreedom is unknown to us in the liberal democracies of the present day. We are currently living in conditions in which our Executives have been claiming more and more discretionary powers. Quite apart from the dangers of self-censorship to which this may give rise, the mere presence of such arbitrary power, on the analysis I am considering, has the effect in itself of undermining our liberty.

Here I begin to draw to a close, so I should like to try to bring out what I take to be the point of these remarks.

I want in fact to make two points. The first is that the sort of genealogy I've been tracing is always critique, and particularly of conceptual analysis. The way this critique works in the present case is I think as follows. We're repeatedly told, at least in current Anglophone political philosophy, that there can only be one coherent

view of liberty: liberty must be a negative concept, and must consist in the absence of interference on some analysis of what is meant by interference. But I have spoken of writers like Arendt, like Taylor, who insist that liberty ought not to be construed as a negative concept at all. And I have spoken of a tradition which insists that, even if liberty is construed as a negative concept, it does *not* have to be construed as absence of interference. And, as I've tried to show, each of these positions seems to me coherent in its own terms.

My second point: while each of these accounts is coherent, you cannot simply combine them. You're going to have to make some choices, because these stories do not fit together. Take the view that freedom essentially consists in independence. As I've said, one immediate implication is that there can be lack of freedom even if there is no coercive interference. But contrast this with the Hobbesian view that freedom is taken away only by bodily interference. One implication here is that there can *be* freedom even if there *is* coercive interference. But contrast this in turn with mainstream liberalism, which says that there can be *no* freedom if there is coercive interference. And, most dramatically, if you're a positive libertarian you are committed to the view that, even if your actions are independent, and unimpeded, they may *still* be less than fully free, because they may fail to realise your nature. So, if you now look finally at my genealogy in full array -- and here, finally, it is -- you find yourself confronting some choices. Which choice, then, should you make?

That question brings me, finally, to the most important point I want to make in this lecture. It seems to me that University teachers, like myself, ought not to tell people what to think about the issues they discuss. They ought to try to open up issues, to show how one might think about them. And that is what I have tried to do in this lecture. I have tried to present you with information relevant to answering the question: What is civic liberty? But as for what answer we should give, I must leave that to you.

Vielen Dank.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2008

Axel Honneth, Laudatio auf Quentin Skinner

Es wird wohl kaum einen zweiten Ort in Deutschland geben, der für eine Ehrung von Quentin Skinner besser geeignet wäre als der Hörsaal, in dem wir uns im Augenblick versammelt haben. Die Universität Bielefeld ist über Jahrzehnte hinweg ein wissenschaftliches Laboratorium für die Behandlung all der Probleme und Fragen gewesen, die auch unseren Preisträger von Anfang an in den Bann geschlagen haben. Hier hat Reinhart Koselleck seit 1973 sein ehrgeiziges Projekt einer Begriffsgeschichte verfolgt, mit dem er der Tatsache Rechnung tragen wollte, dass uns geschichtliche Entwicklungen immer nur im Lichte von erfahrungsgestützten und zugleich erwartungstiftenden Begriffen gegeben sind; hier hat Niklas Luhmann in etwa demselben Zeitraum an seinen Studien zur Wissenssoziologie gearbeitet, in denen er den semantischen Wandlungen nachgegangen ist, die den sozialgeschichtlichen Durchbruch zur modernen, funktional differenzierten Gesellschaft begleitet haben; und hier ist schließlich unter Anstoß von Eike von Savigny eine Art Zentrum der deutschen Wittgenstein-Forschung entstanden, in dem vor allem diejenigen späteren Schriften des großen Philosophen behandelt wurden, die für Quentin Skinner bis heute eine wesentliche, ja vielleicht die wichtigste Inspirationsquelle bilden. Die Universität Bielefeld ist *der* intellektuelle Ort in Deutschland, an dem die Spannung zwischen Historik und systematischer Philosophie, zwischen geschichtlichem Kontingenzbewusstsein und rationalen Universalitätsansprüchen institutionell auf Dauer gestellt wurde; nur hier ist zur Sache einer akademischen Dauerreflexion geworden, was auch die Triebkraft und das bohrende Thema der Schriften von Quentin Skinner ausmacht.

Insofern wäre es ein Leichtes für diese Universität gewesen, in ihren eigenen Reihen einen Laudator für den Preisträger des heutigen Abends zu finden; dass sie hingegen mir, einem Frankfurter, die ehrenvolle Aufgabe angetragen hat, eine Preisrede zu halten, nehme ich als Aufforderung wahr, eine etwas andere, eher für

meine Universität typische Perspektive zu verfolgen. Der Anlass unserer akademischen Feier verlangt zwar sicherlich eine Erinnerung an die außerordentlichen Leistungen, mit denen Quentin Skinner auf die Richtung der Ideengeschichte und politischen Theorie in den letzten beinahe fünfzig Jahren maßgeblich Einfluss genommen hat. Im Weiteren möchte ich aber die Frage zu klären versuchen, inwiefern Skinner mit und durch seine fulminanten Untersuchungen zur Ideengeschichte der frühen Neuzeit auch unser Verständnis von Gesellschaftskritik verändert hat. Schließlich soll die Geschichtsschreibung, wie unser Preisträger immer wieder versichert, auch einen Beitrag leisten können zur Kritik der gegenwärtigen Lebensverhältnisse.

Das, was im Nachhinein die „Skinnerische Revolution“ im Feld der politischen Ideengeschichte genannt wurde, zeichnet sich schon früh im intellektuellen Entwicklungsweg des englischen Gelehrten ab. Bereits als junger, hochtalentierter Student an der Universität Cambridge entwickelt er erste Vorbehalte gegen die methodische Einstellung, in der damals auf das politische Denken der großen, kanonischen Autoren Bezug genommen wurde; so zu tun, als gäben deren Schriften Antworten auf einige ganz grundsätzliche, perennierende Fragen, die auch noch die unseren sein sollten, erschien ihm von Beginn an als Ausgeburt einer theoretisch undurchschauten Fiktion. Mit der berühmten, von ihm stets hochgehaltenen Formulierung Collingwoods im Rücken, derzufolge die Philosophie kein eigenes Sachgebiet besitze, sondern nur sich wandelnde Antworten auf historisch immer neue Fragen kenne, macht Skinner sich noch während seines Studiums auf die Suche nach methodischen Alternativen; dabei kommt ihm der Umstand zu Hilfe, dass zu jener Zeit einige britische Ideenhistoriker wie Peter Laslett und der nur wenig ältere John Pocock darangegangen waren, von sich aus die überkommene Methode einer bloß gegenwartsbezogenen, auf uns zulaufenden Geschichtsschreibung zeitloser Doktrinen in Frage zu stellen und die entsprechenden Schlüsselautoren viel stärker in ihrem sozialhistorischen Kontext zu betrachten – innerhalb von nur wenigen Jahren begann sich damals in den 1960er Jahren das Bild etwa von John Locke oder von

Machiavelli zu ändern, weil mit den geschichtlichen Zeitumständen auch zu Tage trat, dass jene Denker theoretische Absichten und Ziele verfolgt hatten, die mit den von uns in sie hineinprojizierten Paradigmen nur wenig zu tun hatten. Im Unterschied zu den Vertretern dieser Vorreitergeneration besitzt Skinner aber von Hause aus ein ungleich größeres Interesse an methodologischen, originär philosophischen Fragestellungen; ihn beschäftigen die metatheoretischen Probleme einer angemessenen Form der Ideengeschichte ebenso sehr wie deren materiale Herausforderungen, so dass er schon bald die Gewohnheit entwickelt, systematisch-methodische Studien und historische Untersuchungen sich abwechseln zu lassen. In dieser Doppelung von philosophischen und ideengeschichtlichen Absichten, in dieser Aufhebung der Arbeitsteilung zwischen systematischer Theoriebildung und archivarischer Tätigkeit ist die einzigartige Leistung von Quentin Skinner begründet; aus ihr erwächst im Laufe der Jahre jene theoretische Neuerung, die sich im Rückblick als eine Revolution in der Denkungsart über unsere politisch-philosophische Vergangenheit begreifen lässt.

Nachdem er im Laufe der Sechziger Jahre bereits einige Aufsätze zum ideologischen Hintergrund der Hobbesschen Staatskonstruktion vorgelegt hatte, veröffentlicht Skinner im Jahre 1969 eine methodologische Abhandlung, die ihm sofort die Aufmerksamkeit einer weit über den Kreis der Ideenhistoriker hinausgehenden akademischen Öffentlichkeit sichert; unter dem Titel „Meaning and understanding in the history of ideas“ geht er darin der Frage nach, wie wir es beim Verstehen der Texte klassischer Autoren des politischen Denkens vermeiden können, bloß unsere eigenen Fragestellungen und Problemhorizonte unbedacht in sie hineinzuprojizieren. Wer sich diese brillante Abhandlung heute aus einem Abstand von vierzig Jahren noch einmal vornimmt, wird überrascht feststellen, wie viele methodische Operationen sie im Ausgang mit der zeitgleich veröffentlichten „Archäologie des Wissens“ von Michel Foucault teilt: Wie Foucault, so möchte auch Skinner den hermeneutischen Fiktionen nachspüren, die entstehen, wenn wir einen beliebigen Text der Vergangenheit vorweg in begriffliche Schemata pressen, die den interpretatori-

schen Gepflogenheiten unserer eigenen Epoche entstammen; es wird dann nämlich der falsche Eindruck erzeugt, als gehörten jene historisch fernen Äußerungen bereits unserem heutigen Spiel des Nehmens und Gebens von Gründen an, so dass sie wie kohärente Antworten auf die uns bedrängenden Fragen erscheinen müssen. Skinner spießt in seinem Aufsatz drei solche Fiktionen auf, die er in dem Sinn als „Verdinglichungen“ begreift, dass durch sie die historischen Texte dem Fluss der sozialen Auseinandersetzungen ihrer Zeit entzogen und wie vorgefertigte Theoriegebäude behandelt werden: Wir nehmen die verstreuten, vielfältigen Äußerungen klassischer Autoren, sobald wir sie unbedacht in unser eigenes Diskursuniversum einbeziehen, erstens als auf unsere Fragen antwortende „Doktrinen“ wahr, fassen sie zweitens als Elemente eines „kohärenten Ganzen“, eines einheitlich durchdachten Theorieentwurfs auf, und erliegen drittens der Suggestion einer geschichtlich bereits wirksamen Prolepsis oder Vorwegnahme der uns beschäftigenden Probleme. Wo Foucault dann aber am Ende seiner Studie in der Verlängerung all dieser Dekonstruktionen nur noch auf anonyme Äußerungen stößt, die sich als intentionslose Textelemente in irgendwelchen Archiven finden lassen sollen, verfügt Skinner damals schon über ein theoretischer Instrument, das ihm einen ganz anderen, vom Autor der „Archäologie des Wissens“ später im übrigen selbst praktizierten Zugang zum historischen Material verschafft. Inzwischen nämlich hatte sich Quentin Skinner, getrieben durch seine philosophischen Interessen, mit den „Philosophischen Untersuchungen“ von Wittgenstein auseinandergesetzt, war auf deren Fortsetzung in der Sprechakt-Theorie von John Austin aufmerksam geworden und hatte sich aus diesen Entdeckungen einen Reim auf die methodologischen Probleme der Ideengeschichte gemacht: Wenn wir schriftliche Äußerungen wie Sprechakte betrachten, mit denen wir eine Handlung in der sozialen Welt vollziehen, dann können wir die Texte der Klassiker, so schloss er, als Stellungnahmen in ihrem jeweiligen politischen Kontext auffassen, ohne dem Mythos einer geschichtslosen Wahrheit zu verfallen. Skinner beginnt dementsprechend damit, das theoretische Feld der Ideengeschichte systematisch umzupflügen, indem er die behandelten Schriften und Traktate in den zeitgeschichtlichen Horizont zurückversetzt, in dem

sie entstanden waren; dort werden sie dann als lokal gebundene, direkt adressierte Stellungnahmen verständlich, mit denen die Autoren Veränderungen in den politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit bewirken wollten. An die Stelle einer, wie wir mit Nietzsche sagen können, „monumentalistischen Geschichtsbetrachtung“, die in der Vergangenheit nur nach „ewigen Vorbildern“ für die Gegenwart sucht und dabei dem Trug „verführerischer Ähnlichkeiten“ verfällt, soll eine differenzbewusste Geschichtsschreibung treten, die den zurückliegenden Dokumenten ihre Eigenart belässt, indem sie deren strategischen, ja konfrontativen Äußerungscharakter ernst nimmt.

Es ist nicht schwer zu sehen, dass eine solche Absicht zunächst einmal auf die Art von Geschichtsbetrachtung hinauszulaufen scheint, die sich wiederum mit Nietzsche wohl am besten als „antiquarisch“ bezeichnen lässt; von ihr heißt es im Zweiten Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, dass sie ein „Hindurchfühlen und Herausahnen“ praktiziert, „ein Wittern auf fast verlöschten Spuren, ein instinktives Richtiglesen der noch so überschriebenen Vergangenheit, ein rasches Verstehen der Palimpseste, ja Polypseste“. Es ist mir nicht ganz klar, ob Quentin Skinner einer solchen Methode der Ideengeschichte gleich zu Beginn dieselbe Skepsis entgegengebracht hat, mit der Nietzsche ihr sofort gegenüberstand; diesem zufolge sieht der antiquarische Historiker „das Wenige, was er sieht, viel zu nahe und isoliert ...; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles als gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig.“ Was Nietzsche hier als Gefahr einer kontextversessenen und daher maßstablosen Geschichtsschreibung anmahnt, ist auch in den geschichtstheoretischen Auseinandersetzungen der Gegenwart häufig vorgebracht worden, um Skinners Methode der Rekonstruktion politischer Theorien in Zweifel zu ziehen: Je stärker sich eine derartige Ideengeschichte bei der Erklärung historischer Texte nur auf die Rationalitätsstandards beschränkt, die zu deren Zeit einer bestimmten Äußerung ihre illokutionäre Kraft verliehen haben, desto weniger scheint sie jenen Texten noch irgendeine Bedeutung entnehmen zu können, die für uns heute von informierender oder erhellender Relevanz wäre. Es lässt sich sogar

noch einen Schritt weitergehen und mit Gadamer fragen, ob wir uns bei den Bemühungen um ein Verstehen historisch zurückliegender Texte überhaupt soweit von unserem gegenwärtigen Wissens- und Denkhorizont befreien können, dass wir deren Sinn gewissermaßen vorurteilsfrei zu fassen bekommen. Wie immer Bedenken solcher Art damals auf Skinner eingewirkt haben mögen, sie konnten ihn auf jeden Fall nicht davon abhalten, zunächst einmal das Geschäft des Antiquars aufzunehmen und uns die Schriften der Vergangenheit in dem gleißenden Licht zu deuten, das auf sie fällt, wenn sie in die politisch-ideologischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit einbezogen werden. Ja, so können wir getrost von heute aus sagen, es ist paradoxerweise gerade diese von Nietzsche gescholtene Methode des Sich-Versenkens in den historischen Kontext gewesen, der wir eine Reihe der profunden Beiträge Skinners zur Methode und Durchführung der Ideengeschichte verdanken.

Im Laufe der Siebziger Jahre veröffentlicht Skinner in schneller Abfolge eine Vielzahl von Aufsätzen und Büchern, in denen die inzwischen gewonnenen Einsichten weiterentwickelt und substantialisiert werden; wiederum wechseln sich in der für ihn typischen Weise theoretische Beiträge und historische Studien einander ab, so dass er die Debatten sowohl in den Sozial- als auch in den Geisteswissenschaften maßgeblich zu beeinflussen vermag. Das zweibändige Werk über die „Foundations of Modern Political Thought“ revolutioniert mit einem Schlag das Bild, das bislang von der Entstehung des modernen politischen Denkens bestanden hatte; nun erweist sich in der Form ideengeschichtlicher Archivarbeit, welchen Wert es hatte, die „monumentalistische“ durch die „antiquarische“ Perspektive abzulösen und die Texte der Vergangenheit in ihren politisch-strategischen Entstehungskontext zurückzuverlagern. Skinner gelingt der detaillierte Nachweis, ermöglicht nur durch eine nahezu spielerische Beherrschung des Lateinischen, dass sich die Entstehung der Renaissance dem Versuch einiger Gelehrter in den norditalienischen Städten des 11. Jahrhunderts verdankt, durch die Wiederaneignung römischer Werte einen freiheitlichen Bürgergeist zu erzeugen, mit dessen Hilfe die päpstliche oder imperia-

le Vorherrschaft abgeschüttelt werden sollte; und ihm gelingt es, wohl zum ersten Mal in dieser historischen Dichte, den Durchbruch zum modernen politischen Denken als das Resultat eines begrifflichen Neuschöpfungsprozesses zu erklären, durch den der Staat nicht länger als Inbegriff der Verhaltensweisen eines Herrschers, sondern als eine unpersönliche Machtagentur begriffen werden konnte. Hinter jeder dieser bahnbrechenden Thesen stand damals die Kritik und Abwehr einer weit zurückreichenden Tradition ganz anders gelagerter Deutungen: Die Ideen der Renaissance als geistiges Ergebnis eines politischen Unabhängigkeitskampfes zu interpretieren bedeutete, ihnen den Anschein zeitlos-schöner Erbaulichkeit zu nehmen, das politische Denken der Moderne auf die begriffliche Innovation eines funktionstüchtigen Staatsapparates zurückzuführen sollte bezwecken, darin nicht die Heraufkunft der von uns geschätzten Gerechtigkeitsnormen hineinzupekulieren. Jedesmal bringt Skinner die Subversion eingespielter, „monumentalistischer“ Sichtweisen durch eine radikale Historisierung der Entstehungskontexte und Ausgangsmotive politischer Ideen zustande: Dadurch, dass sie wie Handlungen als sprachliche Manöver in normativ-ideologischen Auseinandersetzungen analysiert werden, verlieren sie die Aura geschichtsloser Doktrinen und werden als theoretische Instrumente im Kampf um symbolische Deutungshoheit erkennbar.

Diese Amalgamierung politischer Ideen an Mittel eines moralischen Deutungskampfes treibt Skinner in demselben Zeitraum aber nicht nur in der materialen Geschichtsschreibung voran, sondern macht sie auch für das Feld der Sozialtheorie fruchtbar. Bis heute haben die zahlreichen Aufsätze, in denen er damals der Logik solcher politisch-normativen Konflikte auf die Schliche zu kommen versuchte, nichts von ihrer Brisanz und Aktualität verloren: In Form einer Generalisierung von Einsichten Max Webers wird hier theoretisch umrissen, wie soziale Akteure ein bereits bestehendes Vokabular von ethisch positiv konnotierten Begriffen rhetorisch heranzuziehen vermögen, um damit ihre eigenen, noch neuen und fragwürdigen Verhaltenspraktiken auszuzeichnen und auf diesem Wege allmählich öffentlich zu legitimieren. Erst die letzte Stufe in einem derartigen, konfliktreichen Prozess

der ethischen Umwertung stellt dann das dar, was wir ein wenig artifiziell und objektivierend als eine neuartige politische Idee begreifen können: Es handelt sich dabei stets um dasjenige Konglomerat von innovativen Begriffen, das kulturell bestehen bleibt, wenn eine veränderte Sichtweise oder Lebensform erfolgreich mit althergebrachten Wertungen überzogen worden ist. Im Rückblick wünschte man sich häufig, dass diese dreißig Jahre zurückliegenden Überlegungen Skinners schon viel früher die theoretischen Wirkungen gezeigt hätten, die ihnen heute wie selbstverständlich eingeräumt werden; wie viele an unfruchtbaren Debatten über den Ideologiebegriff und die geschichtliche Rolle der Moral wären uns erspart geblieben, wenn die Funktion sozial legitimierender Umwertungen bereits kurz nach dem Verfall des orthodoxen Marxismus so klar bestimmt worden wäre wie in diesen wegweisenden Aufsätzen unseres Preisträgers.

Trotz all ihrer Originalität, trotz ihrer schnell spürbaren Erfolge wohnt den Schriften Skinners aus den 70er Jahren aber doch ein seltsames Unbehagen inne; immer wieder finden sich Stellen, an denen er sich wie in einer Art von Selbstberuhigung gegen den Vorwurf zu verteidigen scheint, dass sein Unternehmen am Ende doch nur auf eine quietistische, antiquarische Geschichtsbetrachtung hinausläuft. Es ist, als fiele der lange Schatten Nietzsches auch auf das Schaffen Skinners in dieser mittleren Periode, um hier immer wieder die Zweifel daran wiederkehren zu lassen, worin denn all das Herumstöbern in den historischen Archiven je einen Beitrag für uns heute in unserem Selbstverständnis leisten könne. Für einen Autor wie Quentin Skinner, in dem sich historische Wahrheitssuche und kritische Zeitgenossenschaft mindestens die Waage halten, müssen solche Rückfragen damals einen ständigen Stachel des Antriebs zur Weiterarbeit und konzeptuellen Umgestaltung gebildet haben; und wenn es auch pure Spekulation sein mag, so glaube ich doch, dass es die Reibung an der beunruhigenden Skepsis Nietzsches war, die ihn dann schließlich zum Übergang von einer „antiquarischen“ zu einer „kritischen“ Geschichtsbetrachtung bewogen hat.

Gewiss, all das, was wir vom Werk Skinners bislang schon kennengelernt haben, stellt als solches bereits eine enorm imponierende Leistung dar; unter der historisierenden Perspektive, die er zur Anwendung bringt, verlieren die politischen Schriften der Vergangenheit ihren starren, bloß gleichnishaften Charakter, werden in das konstellative Umfeld ihrer ursprünglichen Entstehung zurückversetzt und gewinnen dadurch jene illokutionäre Lebendigkeit und Kraft zurück, die sie einst wohl einmal ausgezeichnet hat; nicht minder bedeutsam ist auch der gleichzeitig unternommene, soziologische Versuch, diesen Entstehungskontext politischer Ideen in seiner strategischen Konflikthaftigkeit weiter zu erschließen, indem die Logik einer interessegeleiteten Umwertung bestehender Vokabularien des Schätzens und Gutheißen stufenweise freigelegt wird. Aber doch bleibt beim Lesen all der damit gemeinten Arbeiten Skinners der zwiespältige Eindruck zurück, dass mit jedem weiteren Schritt einer solchen Historisierung die Kluft zwischen unserer Gegenwart und der Vergangenheit des politischen Denkens nur immer größer und unüberbrückbarer wird: Je tiefer sich unser Autor in den ursprünglichen Entstehungsort der alten Texte und Kampfschriften hineinbegibt, je skrupulöser er dort nach ihren ideologischen Anlässen, Gegnerschaften und rhetorischen Absichten sucht, desto weniger sprechen sie noch zu uns in unseren Nöten und Problemen, desto maßloser wird die Distanz zwischen uns und ihnen. Dieses Unbehagen, ein schwacher Abglanz der Zweifel Nietzsches, ist nach meinem Eindruck auch Quentin Skinner nicht gänzlich fremd geblieben; einen Ausweg findet er freilich erst, als er damit beginnt, den von ihm wiederentdeckten Begriff der republikanischen Freiheit auch als methodischen Schlüssel für sein eigenes Tun in der Geschichtsschreibung zu verwenden.

Schon früh hatte Skinner ein Interesse an dem Begriff der Freiheit herausgebildet, der in mehr oder weniger klarer Gestalt dem politischen Selbstverständnis der norditalienischen Republiken zugrunde gelegen hatte: Die Freiheit, die der einzelne Bürger genießen sollte, wurde hier nicht als dessen eigene Leistung begriffen, sondern als Resultat der politischen Verfassung des ganzen, ihn beheimatenden Ge-

meinwesens, das sich durch die gemeinsam praktizierten Tugenden der Gemeinwohlorientierung und wechselseitigen Opferbereitschaft eine Unabhängigkeit von jeder Fremdherrschaft zu bewahren wissen sollte. Mit Beginn der Achtziger Jahre beginnt das Interesse an diesem Freiheitsbegriff bei Skinner zu wachsen und sich zu einem eigenständigen Strang seiner Forschungen zu entwickeln: in der ideengeschichtlichen Studie über „Machiavelli“, 1981 auf Englisch veröffentlicht, widmet er dessen Betrachtungen zur Gefahr des Freiheitsverlustes durch Sittenverfall ein ganzes Kapitel, drei Jahre später lässt er der historischen Untersuchung einen systematischen Ansatz folgen, in dem die begrifflichen Errungenschaften Machiavellis mit Hilfe der von Isaiah Berlin stammenden Unterscheidung von „negativer“ und „positiver“ Freiheit weiter geklärt werden sollen. Die Idee, die von nun an im Denken Skinners immer klarere Konturen annehmen wird, besteht in der Vorstellung, dass die Äußerungen Machiavellis nur eine Stimme in einer wesentlich umfassenderen, „neo-römischen“ Tradition bilden, in der die individuelle Freiheit in einer sich unseren modernen Distinktionen nicht fügenden Weise begriffen wurde: Zwar war die Freiheit des Einzelnen hier zunächst nur rein negativ bestimmt, weil sie als Abwesenheit von Hindernissen bei der Verfolgung individuell gewählter Ziele aufgefasst wurde, zugleich aber sah man dabei als ein entscheidendes Hindernis den Mangel an kooperativen Einstellungen an, so dass sie insgesamt doch an die Voraussetzung öffentlicher, gemeinwohlorientierter Tugenden gebunden blieb. Für Skinner liegt mithin das Besondere an dieser, in der Renaissance wiederbelebten Freiheitsauffassung darin, dass sie den Vollzug von bloß individueller Wahlfreiheit an die Bedingung gemeinsam ausgeübter Praktiken knüpft: Der einzelne Bürger kann nur dann nach Gutdünken seine individuellen Präferenzen verfolgen, wenn er simultan in Kooperation mit seinen Mitbürgern die Tugenden praktiziert, die dafür sorgen, dass das geteilte Gemeinwesen unabhängig von Fremdherrschaft bleibt. Seitdem der damit umrissene Begriff der Freiheit zum ersten Mal von ihm im Rückgriff auf Machiavelli formuliert wurde, ist Skinner in immer neuen Veröffentlichungen darangegangen, ihm deutlichere, auch philosophisch haltbare Konturen zu verleihen; so hat er im bereits vertrauten Wechselspiel zwischen ideengeschicht-

lichen und systematischen Studien Hobbes als den Autor ausgemacht, der durch seine bahnbrechende Souveränitätskonstruktion jener neo-römischen Freiheitstradition endgültig den Garaus gemacht hat, und ist gleichzeitig dem Versuch nachgegangen, das Verhältnis dieser republikanischen Freiheitsidee zu derjenigen der „negativen“ Freiheit weiter zu klären. Inzwischen sind die Ergebnisse all dieser Untersuchungen zur Inspirationsquelle und Triebfeder einer ganzen, so lässt sich wohl sagen, Theoriebewegung in der politischen Philosophie geworden: Flankiert durch die Studien von Philip Petit wird hier der Gedanke der Nichtbeherrschung zur Grundlage eines alternativen Freiheitsmodells gemacht, das sich weder auf den Nenner einer bloßen Wahlfreiheit noch auf den einer positiven Freiheit bringen lassen soll. Ich will auf die Zweifel, die ich gegenüber diesem republikanischen, irgendwie jedoch für ethisch neutral gehaltenen Begriff der Freiheit hege, hier nicht weiter eingehen; eine Preisrede ist gewiss nicht der Ort, um komplizierte, zwischen den Beteiligten noch offene Probleme auszutragen. Mich interessiert stattdessen die Frage, ob und inwiefern Skinner durch das von ihm an Machiavelli entdeckte und dann weiterverfolgte Freiheitsmotiv dazu bewogen wurde, einen etwas anderen Blick auf seine eigene Form der Geschichtsschreibung zu werfen. Welche Veränderung bewirkt die Idee der Nicht-Beherrschung, so will ich zum Schluss fragen, an dem Selbstverständnis, in dem Skinner seine ideengeschichtlichen Studien betreibt?

Tatsächlich mehren sich im Laufe der späten Achtziger und frühen Neunziger Jahre die Anzeichen, dass Quentin Skinner zugleich mit seinem wachsenden Interesse am republikanischen Freiheitsmodell auch die methodologische Beschreibung seines eigenen Tuns zu ändern beginnt. War bislang, auch gegen innere Vorbehalte, immer nur trotzig davon die Rede, dass die Historisierung der Ideengeschichte einen Wert an sich besäße, weil sie der Vergangenheit ihr Eigenrecht zurückerstatte, so finden sich nun Äußerungen, die in eine ganz andere Richtung weisen: Zum ersten Mal wird jetzt rein polemisch von einer bloß archivarischen Geschichtsschreibung gesprochen, zum ersten Mal wird erwähnt, dass der Ideengeschichte auch eine Funktion für unsere Gegenwart zukommen müsse. Allerdings dürfen diese ver-

streuten Bemerkungen keinesfalls so verstanden werden, dass sie eine Abkehr von der zuvor entwickelten Methode der Kontexterschließung signalisieren sollen; weiterhin und bis heute ist Skinner davon überzeugt, dass wir den Sinn von politischen Texten der Vergangenheit nur verstehen können, wenn wir uns deren strategische Absicht im Ideenkampf ihrer eigenen Zeit klarzumachen vermögen. Wenn sich aber an ihrem historisierenden, „antiquarischen“ Charakter selbst nichts ändern soll, wie ist dann zu verstehen, dass die Ideengeschichte von irgendeinem Interesse für unser heutiges Selbstverständnis sein soll? Nietzsche glaubte, dass aus Gründen der Selbstkorrektur auf die „antiquarische“ eine „kritische“ Geschichtsbetrachtung zu folgen habe, die die Kraft besitzen müsse, wie es bei ihm heißt, „die Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen; wir sollten, um in der Gegenwart ohne Irritationen leben zu können, so war er überzeugt, die historischen Archive hinter uns lassen, indem wir sie vor Gericht ziehen und dort im Lichte unserer eigenen Maßstäbe verurteilen. Aber auch das kann gewiss nicht die Lösung sein, die Skinner vor Augen schwebt, ist er doch viel zu sehr vom Eigenrecht und gedanklichen Wert der politischen Zeugnisse unserer Vorgeschichte überzeugt. Skinner hat nicht vor, die „antiquarische“ durch eine „kritische“ Geschichtsbetrachtung zu ersetzen, sondern er will der antiquarischen Ideengeschichte selbst eine kritische Funktion beimessen. Wie aber soll das möglich sein, wenn doch eine solche Geschichtsforschung sich allein um den Sinnhorizont vergangener Zeiten zu bemühen scheint?

Die Lösung, zu der Skinner nach meinem Eindruck inzwischen gelangt ist, zeichnet sich ab, wenn wir prüfen, welche Rückwirkung das von ihm enthusiastisch verfolgte Freiheitsmotiv auf sein eigenes Selbstverständnis als Ideenhistoriker haben musste. Zwei Schritte waren es, die er in seiner gedanklichen Entwicklung hat vollziehen müssen, um hier einen systematischen Zusammenhang herstellen zu können. Zunächst war es nötig, die historische Einsicht in die mit Hobbes einsetzende Unterdrückung des republikanischen Freiheitsbegriffes irgendwie mit dem Thema der Freiheit in eine Art von Verbindung zu bringen; ein erster Hinweis ergibt sich in seinen Schriften dort, wo er davon spricht, dass wir uns heute in unserer politi-

schen Selbstverständigung eingeschränkt wissen können, weil wir über jene alternative Freiheitskonzeption der Renaissance nicht mehr verfügen. Bestimmte Denkhorizonte, so ist das zu verstehen, können sich unter *der* Bedingung als Freiheitseinschränkung verstehen lassen, dass sie uns den Blick auf Alternativen verstellen, die in der Vergangenheit schon einmal formuliert worden sind; wir sind dann gewissermaßen, um mit Wittgenstein zu sprechen, in einem fixen Bild gefangen, das uns davon abhält, andere Möglichkeiten in Betracht zu ziehen. Wenn wir diese, zunächst nur am Beispiel des republikanischen Freiheitsverständnisses entwickelte These verallgemeinern, so lässt sich sagen, dass sich Denk- und Werthorizonte immer dann als Formen der Beherrschung verstehen lassen, wenn sie uns historisch bereits einmal gedachte Alternativen nicht mehr in den Blick nehmen lassen; solche gedanklichen Ausschlüsse und Blockierungen können uns in derselben Weise zu Sklaven werden lassen wie eine demokratisch nicht mehr kontrollierte Staatsführung oder eine von außen oktroyierte Herrschaft. Skinner wendet in diesem ersten Schritt, so ließe sich sagen, das republikanische Freiheitsverständnis an, um damit dessen eigene Verdrängung in der europäischen Ideengeschichte als eine Form der Freiheitseinschränkung zu beschreiben: Dass wir heute kaum mehr Zugang zum originären Freiheitsverständnis der neo-römischen Tradition haben, stellt eine Form der Fremdbeherrschung dar, der wir uns aus Gründen unserer eigenen Freiheit entgegenzusetzen haben.

Es ist nun die Besinnung darauf, wie eine solche Entgegensetzung beschaffen sein könnte, die Skinner zu seinem zweiten Schritt gelangen lässt; dieser ergibt sich als Antwort auf die Frage, welche theoretische Einstellung oder Disziplin geeignet sein könnte, uns von den freiheitseinschränkenden Denkhorizonten der Gegenwart zu befreien. Es ist klar, dass eine bloß „monumentalistisch“ verfahrenende Geschichtsbetrachtung eine derartige Aufgabe nicht erfüllen könnte; denn sie würde uns in der Vergangenheit nur wie in einem Spiegel all die Ideen und Gedanken wiedererkennen lassen, über die wir schon heute verfügen und die uns doch gerade eingeschränkt sein lassen. Insofern bedarf es einer Form der Geschichtsbetrachtung, die

uns das zurückliegende Gedankengut in einer Weise erschließt, die es in seiner Fremdheit, uns zunächst kaum verständlichen Bedeutung bestehen lässt; nur dann nämlich, wenn wir in den Ideen der Vergangenheit die Alternativen zu unserem eigenen Denkhorizont zu erkennen vermögen, können wir uns mit deren Hilfe von den gedanklichen Beschränkungen unserer Selbstverständigung befreien. Die Aufgabe einer Emanzipation von freiheitseinschränkenden Paradigmen kann daher nur durch eine historisierende Ideengeschichte geleistet werden: Je stärker wir uns in den gedanklichen Kontext vergangener Zeiten hineinversetzen, desto eher werden wir uns solcher Ideen und Konzepte bewusst, die sich als Alternativen zu dem von uns Gedachten verstehen lassen. Skinner möchte heute, wenn ich es richtig sehe, seine eigene, archivarisches Form der Geschichtsschreibung mit genau diesem Selbstverständnis versehen; sie soll uns durch Historisierung zurückliegende Denkmöglichkeiten vor Augen führen, mit denen wir uns aus undurchschaute Abhängigkeiten der Gegenwart befreien können. Lässt man seine intellektuelle Entwicklung noch einmal Revue passieren, so hat Quentin Skinner entgegen aller Bedenken Nietzsches das Kunststück vollbracht, der „antiquarischen“ Geschichtsbetrachtung einen kritischen, ja emanzipatorischen Sinn zu verleihen.