

suchen, die hier entscheidenden Gesichtspunkte, die in der Tradition der Philosophie ausführlich diskutiert worden sind, zusammenzufassen.

1.4.1 Freiheit als Grundbegriff der Philosophie überhaupt

„Freiheit“ gehört ohne weiteres zu den großen Grundworten der Philosophie, die immer wieder als solche auch beschworen worden sind. Johann Gottlieb FICHTE (1762-1814) beispielsweise, einer der Großen aus dem Kreis der Denker des Deutschen Idealismus, hat die Philosophie als ganze auf den Freiheitsbegriff gestellt und in diesem Sinne versichert, daß sie, die Philosophie, recht verstanden *nichts anderes* als eine „Analyse des Begriffs der Freiheit“¹ sei. Aber auch bei Immanuel KANT (1724-1804), als dessen Schüler sich FICHTE verstand, fehlt es beim Thema Freiheit an ganz singulär auszeichnenden Wendungen nicht: Freiheit, so KANT, ist zum einen das einzige jedem Menschen angeborene Recht, aus dem andere Urrechte allenfalls folgen, ohne ihr darum doch gleichgestellt zu sein. Freiheit ist nach KANT aber auch jene *eine* und ausgezeichnete Vernunft-idee, die eben nicht eine bloße Idee ist, sondern unmittelbar ihre „objektive Realität“ beweist, die also, wenn auch niemals abschließend schon verwirklicht, so doch immer erfahrbar schon da ist². Da aller guten Dinge bekanntlich drei sind, nenne ich unter den philosophischen Freunden der Freiheit noch Martin HEIDEGGER (1889-1976), der im Sommer 1930 eine Vorlesung, die der „Einleitung in die Philosophie“ gewidmet war, mit dem Titel *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* überschrieb. Das ist möglich, so HEIDEGGER, weil nach der Freiheit zu fragen nicht die Beantwortung einer Spezialfrage ist, sondern ein „ins-Ganze-Fragen“ meint, wie es für philosophisches Fragen generell charakteristisch ist³. In der Freiheitsfrage liegt sogar ein besonderer Impuls, der das „ins-Ganze-Fragen“ der Philosophie immer neu wachzuhalten geeignet ist. Im Zuge dieses Impulses kann sich zuletzt zeigen, daß auch dort, wo sich die Philosophie theoretischen Einzelfragen und praktischen Spezialproblemen zuwendet, sie dies in bestimmtem Sinne immer im Horizont der Freiheitsfrage tut. Womit wir wieder bei FICHTE wären und seinem Satz, daß Philosophie, recht verstanden, eigentlich nichts anderes ist als eine einzige „Analyse des Begriffs der Freiheit“.

Freiheit „fragt ins Ganze“ (Heidegger)

Nun verhält es sich mit den großen philosophischen Grundworten, so „angriffig“ oder wenigstens „anmutend“ sie jeweils sein mögen, doch leicht

¹ J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* [=GA] III / 4, 182.

² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe [=AA] V, 467f.

³ Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt / Main 1982, § 1.

auch so, daß man mit ihnen nur gar zu glatt *alles* und doch am Ende auch *nichts* sagen kann. „Freiheit“ ist philosophisches Grundwort, und Philosophie ist nach dem Votum gewichtiger Zeugen vor allem Auslegung, ist *Hermeneutik* dieses Grundwortes – das wäre der Punkt, von dem wir ausgehen. In welchem Sinne aber beides untrennbar zusammengehört, ja Philosophie vielleicht nicht nur Freiheitswissenschaft, sondern womöglich selbst eine Verwirklichungsweise der Freiheit ist, dies zu verstehen, ist das Ziel, auf das wir hinauswollen. Auf dem Weg dorthin werden wir auch Probleme zu mustern haben, an denen sich, wie etwa im Falle der Willensfreiheit, immerhin zeigen mag, daß der erste Wohnsitz der Philosophie eben nicht notwendig der vielberufene „Elfenbeinturm“ ist, sondern daß sie sich durchaus an den auch lebensweltlich bedrängenden Fragen zu bewähren, ja diese entschieden zu klären vermag. Noch dafür liegt der Grund in der Freiheit selbst, die, recht verstanden, eben nicht nur gedacht sein, sondern *da sein*, sich, wie KANT gesagt hat, in ihrer „objektiven Realität“ erweisen will. Sehen wir zu, worum es näher geht!

Mit dem Wort „Freiheit“ meinen wir der Grundbedeutung nach einen Selbstbesitz, ein Selbstsein-Können auch und gerade im Gegenüber zum Anderen, zum Fremden, zum möglicherweise Undurchschauten und Unbeherrschten. In diesem Sinne wurde bereits im Platonismus das Wort „frei“ (τὸ ἐλεύθερον) mit „die Herrschaft über sich besitzend“ (ἄρχον αὐτοῦ)⁴ bestimmt, während man „Freiheit“ (ἐλευθερία) als „selbständige Lebensführung“ (ἡγεμονία βίου)⁵ definieren konnte. Der ἐλεύθερος, der Freie, ist dabei zunächst auch ganz einfach derjenige, der zu den eigenen „Leuten“ gehört und der – so eine griechische Volksetymologie – „hingehen kann, wohin er will“. In beiden Aspekten – frei ist, wer zu den eigentlichen Polisleuten gehört, und frei ist ebenso, wer von niemandem in der Willkür seiner Ortsbewegung gehindert ist – klingt deutlich der politische Bezug des entsprechenden Freiheitsverständnisses an. Zu diesem Bezug gehört die Tatsache, daß unter den Gegebenheiten der griechischen Antike keineswegs alle Menschen als politisch-rechtlich „frei“ angesehen wurden; es hat, in HEGELS Worten zu reden, vielmehr eines gewaltigen „Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit“ bedurft, bis sich etwa die Kantische These von der Freiheit, also dem Selbstsein-Können auch gegenüber anderem Selbstsein, als dem einen angeborenen Recht eines jeden Menschen als Menschen überhaupt durchsetzen konnte – so weit durchsetzen übrigens, daß heute zumindest auf dem Papier praktisch jeder Staat weltweit den Gedanken der Menschenwürde, damit aber einen bestimmten materialen Freiheitsbegriff anerkannt hat. Zurück zu den Griechen: in den

Selbstsein-Können
als Grundbedeutung
von Freiheit

⁴ Ps.-Platon, *Definitionen* 415 a 3.

⁵ A.a.O. 412 d 1.

Freiheit und Gesetz

Zeugnissen des frühen Freiheitsbewußtseins finden wir immer wieder den Hinweis, daß sich Freiheit, und zwar gerade auch die politisch-rechtliche Freiheit, um die es hier geht, nicht abgelöst von den *Gesetzen* denken läßt, die in der Polis, dem Staat, Gestalt gewonnen haben. Ohne Gesetz (νόμος) gibt es auch keine Autonomie, keine politische Selbständigkeit der Stadt, damit aber auch keine „freien Leute“, die hingehen könnten, wohin sie wollten. Die Frage ist dann, wo die Gesetze, die die Freiheit ermöglichen, herkommen: ob sie von Gott stammen und so auch die Freiheit, wie es bei dem Dichter PINDAR einmal heißt, „in Gott gegründet“ (θεοδμάτω σὺν ἐλευθερίᾳ)⁶ ist; ob sie zufällige menschliche Satzungen darstellen, wie die Sophistik glaubte; ob schließlich eine philosophische Einsicht in die Natur guter Gesetze dergestalt möglich ist, daß aus ihr heraus auch der Grund der Freiheit freigelegt werden kann, was PLATONS Überzeugung war. Bei PLATON finden wir dabei zugleich den Übergang von einem politisch-rechtlichen zu einem nicht mehr nur äußeren, sondern zugleich inneren Freiheitsbegriff, wie er *nach* PLATON immer wichtiger wurde. Wenn bei PLATON klar ist, daß man einen guten Staat nicht mit schlechten Bürgern bevölkern kann und daß so auch nur *der* Staat wirklich frei, also die eigene Seins- und Handlungshoheit bewahrend ist, der in den Händen innerlich freier Menschen, nämlich der Philosophen liegt, verschiebt sich das Verhältnis bald um so mehr zu einer Akzentuierung der inneren Freiheit, die überhaupt keine Korrespondenz zu einer äußeren Freiheit mehr sucht. So heißt es von einem so bekannten Mann wie Diogenes – dem Bewohner der Tonne – daß er „die Freiheit allem anderen vorzog“ und sich in seiner Freiheit gerade nicht von den politischen Verhältnissen, sondern von Gott her verstand (ὑπὸ τὸν Δία)⁷; erst dies, diese Unmittelbarkeit zu Gott bzw. diese Absolutsetzung der Freiheit versetzte ihn dann auch in die Lage, so etwas wie ein Fundamentalkritiker der politischen Verhältnisse seiner Zeit zu sein. Nicht sehr viel anders liegen die Dinge in der stoischen Philosophie, die ebenfalls von der Orientierung an äußerer oder politischer Freiheit abrückt und unter dem Titel „Freiheit“ statt dessen nach jenem *vernünftigen Selbstbesitz* fragt, der auch unter unfreiesten äußeren Bedingungen noch ein sinnvolles Leben zu führen gestattet. Der Stoiker ist „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ frei, und dies schon insofern, als er sich in beiden Fällen nicht von den eigenen Leidenschaften oder auch äußeren Versuchungen knechten läßt und etwas der Vernunft Widersprechendes tut. Diese *innere* Freiheit ist dann auch die Voraussetzung dafür, sich in gleicher Distanz zu allen wirklichen Verhältnissen zu halten, sich also „kosmopolitisch“ zu verstehen. Aus dieser Akzentuierung der inneren

Freiheit als vernünftiger Selbstbesitz

⁶ Pindar, *Erste Pythische Ode* 61f. (zit. nach der Ausgabe von D. Bremer, München 1992, 112).

⁷ Diogenes von Sinope, *ep.* 7 (die „Diogenes-Briefe“ stammen freilich nicht von dem Kyniker selbst).

Freiheit heraus hat die Stoa dann die erste eigentlich universalistische Ethik geschaffen, so sehr sie auch weiß, daß die Anzahl der wirklich Freien in der wirklichen Welt doch nicht die allergrößte sein wird. In jedem Fall hat hier ein bestimmtes Freiheitsdenken auch einen ganz neuen Blick auf die Welt als ganze eröffnet, die zur umfassenden Bühne der sich bewährenden Freiheit wird. Daß Freiheit aufs Ganze geht, daß sie gegebene Horizonte sprengt, läßt sich hier an einem ersten Beispiel darstellen.

Allerdings knüpft sich an die Stoa dann auch ein durchaus neues Problem, das Problem nämlich einer möglichen Redundanz des Freiheitsbegriffs. Die Stoiker vertreten nämlich, so sehr sie die innere Freiheit empfehlen, zugleich den *Determinismus*, den Zusammenhang aller Naturphänomene, die eherne Notwendigkeit im Lauf der Welt. Der Weise soll sich, so die Stoa, den alles durchwaltenden und alles gestaltenden Logos, soll sich die *Vernunft der Welt* vor Augen führen und *dieser* Vernunft dann aus *eigener* Vernünftigkeit zustimmen. Er soll so seinen eigenen Willen zurücknehmen und sich in seiner Mitwisserschaft mit dem umfassenden Sinn der Dinge selbst genügen. „Innere Freiheit“ wird hier in der Konsequenz zu einem Beiseitreteten, zu einem sich in sich befriedigenden Anschauen der Dinge, das eben keine neuen Horizonte mehr eröffnen, vielmehr nichts anders haben will, als es der Ordnung der Dinge nach ist. „Frei“ ist im stoischen Sinne am Ende, wer gerade nicht mehr Urheber von Veränderungen sein will, wer gar nicht erst auf die Alternative sinnt, vielmehr das Unabänderliche als solches zu ehren gelernt hat. Über SPINOZA oder auch NIETZSCHE hat sich ein auf diese Weise selbst zurücknehmender Freiheitsbegriff auch noch dem neuzeitlichen Denken eingeschrieben, so willens- und novitätsorientiert es sich ansonsten darstellen mochte. Dennoch bleiben hier Fragen, die schon die Antike an die Adresse der Stoiker gerichtet hat und von denen die bekannteste lautet, ob eine Freiheit, die sich in der Meditation dessen, was es ohnehin gibt, genügt und gefällt, tatsächlich diesen Namen verdient. Wer Freiheit in diesem Sinne umdeutet, hat offenbar übersehen, daß der Sinn von Freiheit durchaus auch einschließt, sich, wie KANT sagt, als Ursache verstehen, also auch etwas ändern zu *können*. In der Tat zielt die Frage nach der *Willensfreiheit*, dem *liberum arbitrium*, die sich in gerader Linie vom Hellenismus über das Spätmittelalter und die Renaissance in die Neuzeit und auch unsere Gegenwart hinein fortgeerbt hat, ja *darauf*, zu klären, *ob* unser in der Regel ganz unproblematisch geteiltes Bewußtsein, an den Dingen, wie sie sind, etwas ändern zu können, einen Sachgrund, ein *fundamentum in re* hat, oder ob wir es hier mit einer *Illusion* zu tun haben, über deren Scheincharakter uns dann, sei es die Philosophie, sei es – wie etwa bei LUTHER, auf den wir noch kurz eingehen werden – die Theologie, sei es – wie im zeitgenössischen Feuilleton – die Neurobiologie aufzuklären hätte. Wir kommen nicht umhin, uns diese Frage ein wenig näher anzusehen.

Freiheit vs.
Determination (Stoa)

1.4.2 Unterscheidungen beim Freiheitsbegriff in praktischer Hinsicht

Wir halten zunächst fest, daß die Frage nach der Willensfreiheit, so populär sie immer sein mag, nur einen *Teilaspekt* des Freiheitsproblems betrifft und daß man deshalb auch gut daran tut, das Freiheitsproblem niemals auf diesen *einen* Aspekt zu verkürzen. Die Gefahr, die in dieser Verkürzung liegt, besteht vor allem darin, daß man „Freiheit“ nur allzu umstandslos zu einem Thema des theoretischen Denkens macht und so am Ende meint, sie unter den Objekten, die uns umgeben, als selbst *objektive Größe*, als theoretisch doch irgendwie fixierbaren Gegenstand, finden zu müssen. Freiheit ist jedoch, gerade als Selbstseinkönnen in Relation auf Anderes verstanden, nichts gegenständlich „Fixierbares“, und alle Versuche, die es seit EPIKUR gegeben hat, sie in irgendwelchen Schlupflöchern unserer Weltbilder doch irgendwie als „Objekt“ unter anderen Objekten einzuquartieren, haben stets nur gezeigt, daß sie eben keine auf diese Weise sein Quartier suchendes Gespenst sein kann. Wenn wir fragen, wo wir die Freiheit denn sonst, wenn nicht unter den Objekten, antreffen sollen, dann wäre eine fürs erste orientierende Antwort die: in jenem *Könnensbewußtsein*, über das wir alle verfügen, sofern wir nur ein praktisches Bewußtsein haben und an das einstmals schon SOKRATES, im Gefängnis sitzend, das verdinglichende Denken erinnerte⁸. Das verdinglichende Denken kann nicht denken, daß SOKRATES *auch nicht* im Gefängnis sitzen könnte, wenn er sich anders entschieden hätte. Es kann nicht das Wirkliche und seine Negation *zugleich* denken, wie es das Könnensbewußtsein des Handelnden tut. Wir formulieren hier die These, daß dieses *Könnensbewußtsein*, auf das wir uns nicht zuletzt auch mit dem Begriff der Willensfreiheit beziehen, ein schlechthin zentrales Moment des Selbstbewußtseins des *Vernunftwesens* ist, als das sich der Mensch versteht. Worum es hier näher geht, machen wir uns im Ausgang von einem aktuellen Beispiel deutlich!

Im Feuilleton wurde im Kontext einer der jüngeren Freiheitsdebatten die nicht ganz neue Frage erörtert, ob „das Strafrecht geändert“ werden muß, „weil Hirnforscher die Möglichkeit von Freiheit, Schuld und Verantwortlichkeit bestreiten“⁹. Für eine entsprechende Änderung zumindest der Grundbegriffe des Strafrechts hat sich schon vor Jahren zum Beispiel der bekannte Frankfurter Hirnforscher Wolf Singer ausgesprochen¹⁰. Singer hat

⁸ Platon, *Phaidon*, 98 d.

⁹ W. Hassemer, „Haltet den geborenen Dieb!“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. Juni 2010, S. 35.

¹⁰ Wir beziehen uns hier auf folgende zwei Artikel von W. Singer: „Unser Menschenbild im Spannungsfeld zwischen Selbsterfahrung und neurobiologischer Fremdbeschreibung“, in: *Das Design des Menschen. Vom Wandel des Menschenbildes unter dem*

Freiheit als Könnensbewußtsein

Einwände aus der Hirnforschung

sich dabei mit dem Slogan „Keiner kann anders als er ist“ vor allem dafür eingesetzt, das Strafrecht nicht mehr an die Vorstellung von einer Eigenverantwortlichkeit des Täters, sondern an soziale Ziele, also an Dressurinteressen der Gesellschaft bezüglich ihrer Mitglieder, zu knüpfen (wobei wir übrigens auch der Gesellschaft bei der Identifizierung ihrer Ziele werden freie oder besser unfreie Hand lassen müssen, denn natürlich kann auch sie „nicht anders, als sie ist“). Alles andere jedenfalls, so Singer, sei „inhuman“ – so, als ob es inhuman heißen könnte, den Menschen eben nicht als schädliches Tier zu behandeln, sondern, wie es zumindest der klassische Rechtsgedanke auch tut, auf sein Könnensbewußtsein anzusprechen. Darauf nun hat der ehemalige Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts, Winfried Hassemer, vorgebracht, daß es sich immer um ein zweifelhaftes Hegemoniestreben der Humanbiologie handle, wenn diese sich auch in den Kartographien der Rechtswissenschaft wiederfinden wolle. Tatsächlich, so Hassemer, liege hier ein „Kategorienfehler“ vor, der darin bestehe, daß in derselben Sprache, in denen wir Phänomene im Sinne der modernen Biologie beschreiben, nun auch der „soziale Umgang“ von Menschen miteinander beschrieben werden solle, ein „Umgang“, der wesentlich in der „Anerkennung als Personen“ bestehe, nicht in der Konfrontation von Systemen „aus Knochen, Muskeln und Nerven“, wie die Verdinglichung sie alleine erkennt. Das Argument Hassemers ist philosophisch gesehen zutreffend und durchaus weiterführend, etwa insofern hier überhaupt auf einen Multiperspektivismus der Wissenschaften rekurriert wird, der nicht leichtfertig zugunsten einer Einheitswissenschaft aufgegeben werden sollte. Wichtig ist ebenso, daß hier daran erinnert wird, daß wir uns als Menschen faktisch bis in die Alltagspraxis hinein eben nicht als einer gesetzmäßigen Erklärung zugängliche *Dinge*, sondern als *Personen* begegnen, was keineswegs etwa damit zu tun hat, daß uns meistens die besonderen Gesetz für den konkreten Fall der Begegnung fehlten, sondern damit, daß wir Begegnung primär gerade nicht als Erkennens-, sondern als Anerkennensakt vollziehen. Wir *begegnen* einander im eigentlichen Sinne nicht so, daß wir uns gegenseitig unter Begriffe subsumieren, sondern nur so, daß es hier jeweils ein Könnensbewußtsein mit einem anderen Könnensbewußtsein zu tun hat, *beide* sich aber *je* ihr Können und *sie gemeinsam* sich gerade die damit gegebene *Unbestimmtheit im Sein* zugestehen. Der freie Wille ist diese Unbestimmtheit im Sein, die aber nicht als Defekt, sondern als höherstufige Weise zu sein zu denken ist. Wichtig ist dabei noch folgendes: die das Könnensbewußtsein freigebende Anerkennung des Anderen, der als Könnender nicht nur formal, sondern tatsächlich ein *Anderer*, Uneinholbarer ist, bedeutet nicht etwa,

Einfluß der modernen Naturwissenschaft, hg. von W. Frühwald / Kardinal Karl Lehmann / W. Singer u.a., Köln 2004, 182-216; „Keiner kann anders als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. Januar 2004, Nr. 6, S. 33.

Fichtes Argument:
Zusammenhang
zwischen rationaler
Erkenntnis und
Freiheit

daß es jetzt keine Verantwortungsrelationen mehr gäbe – das Gegenteil ist der Fall. Wer sich entschuldigt, sagt, daß er auch anders gekonnt hätte, und wer sich mit *Gründen* für sein Handeln verantwortet, sagt ebenfalls schon, daß er auch anders *könnte*. Der „freie Wille“, das *liberum arbitrium* besteht insoweit auch keineswegs darin, daß wir uns sozusagen auf eine eruptive Spontaneität unserer Handlungen zurückziehen könnten. Der „freie Wille“ ist vielmehr gerade insofern frei, als er selbst das, was er tut, nur als *eine* von mindestens zwei Möglichkeiten ansehen kann bzw. es ihm zugemutet werden kann, die *andere* Möglichkeit ebenso in Betracht zu ziehen. Wir berühren damit das zentrale und für meine Begriffe noch immer uneingeschränkt tragfähige Argument für die Willensfreiheit, das FICHTE in seiner *Sittenlehre* von 1798 vorgetragen hat¹¹: das Argument nämlich, daß ein Wesen, das überhaupt zu denken vermag, das also des *Allgemeinbegriffs* fähig ist, deshalb auch niemals auf eine einzige Handlungsoption festgelegt sein kann. Der Allgemeinbegriff konfrontiert ebenso mit dem besonderen Gegebenen wie mit dessen Anderem, er bestimmt sich vom Gegebenen wie von dessen Negation her. Der Begriff des *Menschen* etwa umfaßt ebenso die aktual gegebenen Menschen in der Besonderheit ihrer Gegebenheit wie die anderen Menschen, also die früheren und die künftigen. Der Allgemeinbegriff umgreift ebenso das, was ist, wie das, was nicht ist, aber eben dadurch setzt er ein Möglichkeitsbewußtsein frei, das in *praktischer* Wendung, d.h. im Zuge der Frage nach der Realisierung dieses Begriffs, ein unmittelbar personenkonstitutives *Könnensbewußtsein* ist. Das Prinzip des freien Willens ist mithin ein „Du kannst, denn du denkst“, und zwar in Allgemeinbegriffen, in denen jeweils die Negation dessen, was ist, schon enthalten ist. Aus genau diesem Grunde hat sich, seit der Mensch die Erde betreten hat, das Antlitz dieser Erde auch massiv geändert, und es sind an die Stelle der auf den ersten Blick vielleicht „alternativlosen“ Gegebenheit mancherlei durchaus alternative Perspektiven, ja neue Gegebenheiten getreten, deren letzter Existenzgrund in nichts anderem als dem *Könnensbewußtsein* des Menschen liegt, in seiner Bezogenheit auf einen *Möglichkeitshorizont*, in welchem die simple Wiederholung des jeweils Wirklichen bereits durchbrochen und ganz andere Aussichten als die auf das immer Gleiche bereits eröffnet sind. Insofern ist das *theoretische* Allgemeinheitsbewußtsein eben keineswegs ein praktisch harmloses Prinzip. Im Allgemeinen bzw. in der Reflexion über es liegt so schon die Kritik der besonderen Welt, die in möglichen Handlungen jederzeit wirklich werden und die gegebene Besonderheit über den Haufen werfen kann. Der Mensch, hat NIKOLAUS VON KUES gesagt, ist darin Ebenbild seines Schöpfers, daß er in der Welt selbst schaffend auftritt, also das Wirkliche ins Licht des Möglichen stellt und sich gerade im Umschaffen des Wirklichen selbst besitzt.

¹¹ Vgl. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 2.

Dennoch ist das Könnensbewußtsein und mit ihm das Bewußtsein der Freiheit nicht schon die ganze Wahrheit über das menschliche Selbstbewußtsein. Gerade, wenn es um die Realisierung des Könnens, also um die realiter schaffende Freiheit geht, tritt ihm ebenso ein Bewußtsein des realen Nichtkönnens und der wirklichen Unfreiheit entgegen, das sehr verschiedener Auslegungen fähig ist. Der Determinismus kann dies als Hinweis darauf verstehen, daß die Freiheitsambitionen als solche illusionär sind, und er hat dies seit Beginn der Neuzeit im Sinne einer forcierten Naturalisierung auch des Selbstbewußtseins immer wieder getan. Ich gehe jetzt nicht auf das Problem ein, das in der Naturalisierung des Selbstbewußtseins grundsätzlich liegt, das Problem nämlich, daß hier das Denken als der Ursprungsort des Allgemeinen vielmehr nicht als das Allgemeine, sondern als etwas aufgefaßt wird, das „von einer Art“ ist, über welche „Art“ wir dann über wie auch immer zustande gekommene, doch wieder allgemein sein sollende Gesetze irgend etwas erfahren können sollen.

Ich möchte statt bei einer äußeren Beschreibung des Selbstbewußtseins als unfrei lieber bei der noch einmal bedrängenderen *Selbstwahrnehmung* dieses Bewußtseins als unfrei und fremdbestimmt ansetzen, bei einer Wahrnehmung, wie sie sich exemplarisch in LUTHERS berühmter Schrift über den unfreien Willen – *De servo arbitrio* – von 1525 Ausdruck gegeben hat. LUTHER gelangt in dieser Schrift zu der Spitzenaussage, daß der hohe Titel eines „freien Willens“ alleine dem in der Tat autarken Subjekt, nämlich Gott, beigelegt werden könne (*liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati*)¹², während der Mensch immer ein in die ein oder andere Richtung Getriebener und Unfreier, so auch niemals zu echter Tathoheit gelangendes Subjekt sei. Während es für Gott, so LUTHER, keinen *Unterschied* zwischen Wollen und Vollbringen geben könne, das Wollen hier vielmehr unmittelbar schon die Realisierung exakt des Gewollten sei, schiebt sich beim Menschen hier eine schmerzlich fühlbare, niemals wirklich zu überbrückende *Differenz* ein, die sich in unserer Alltagserfahrung etwa darin meldet, daß wir zwar ununterbrochen tausend Dinge *wollen*, diese dann aber doch nicht *tun*, ebenso vieles außerdem nicht wollen, das wir uns dennoch tun und verrichten sehen – so, als ob da draußen, auf der Bühne des Lebens, ein Clown unter unserem Namen aufträte, der zwar alles, was wir als innere Menschen beschlossen haben, zu seinem Gegenteil parodiert, zugleich aber auch der einzige autorisierte Geschäftsträger ist, den wir in der äußeren Welt haben, so daß wir entsprechend in vollem Umfang für das haften, was er anfängt und anstellt. Unser Wille, heißt dies, findet sich im *wirklichen* Handeln einer Fremdbestimmung, einer Heteronomie ausgesetzt, die auch dann nicht behoben ist, wenn wir die Verhältnisse umkehren und den äußeren Menschen als den *wirklichen*, den innerlich wol-

Unfreiheitsbewußtsein
bei Luther

¹² M. Luther, *De servo arbitrio*, Weimarer Ausgabe Bd. 18, 636.

lenden aber für den Clown dazu anzusehen. Uns soll es hier nicht um eine nähere Diskussion der These LUTHERS von der Selbstentfremdetheit und darum auch konstitutiven Unfreiheit des Menschen in *theologischer* Hinsicht, d.h. im Sinne der Betonung der unendlichen Differenz zwischen der reinen Subjektivität Gottes und der Nichtsubjektivität, sondern Materialität, immer der äußeren Formung ausgesetzten Stofflichkeit des Menschen gehen. Uns interessiert vielmehr zum einen der Gedanke, daß an der Schwelle zur Neuzeit bei LUTHER vor der Inthronisierung des cartesischen Subjekts als des Selbstbewußtsein des Denkens sich ein reales, unglückliches Bewußtsein meldet, das sich selbst gerade aus der *Differenz* gegen die Subjektivität und dabei als unfrei bestimmt. Zum anderen aber interessiert uns die Dialektik, in der sich dieses Bewußtsein der Unfreiheit doch auch artikuliert: so, wie der Reformator den eigenen Namen gern von griechisch „Eleutherios“, also „der Freie“ oder „der Freiheit Verpflichtete“, ableitete, ist der Sinn seiner Rede von der Unfreiheit des Menschen ja nicht der, ihn darin zu belassen. Sagen wir es gleich in allgemeinerer Hinsicht: der pragmatische Sinn einer ernstgemeinten Rede von der Unfreiheit des Menschen kann nur in der Stimulierung seines Freiheitsbewußtseins liegen, während für den vollkommen und in jeder Hinsicht Unfreien eben die Feststellung seiner Unfreiheit gerade *keinerlei* Bedeutung besitzen kann, erst recht keine pragmatische. Ein wesentlich unfreies Wesen darüber *belehren* zu wollen, daß es unfrei ist, enthält die Paradoxie, ein solches Wesen dazu auffordern zu wollen, sich selbst anders zu denken als bisher der Fall, ohne schon an das zu appellieren, was es doch nicht besitzen soll, an seine Freiheit. Zwar wird der Determinist jetzt sagen, daß ich mit meiner Belehrung natürlich niemanden *auffordere*, sich *selbst* anders als bisher zu denken, sondern daß ich ihn mit Worten *veranlasse*, ja *nötige*, dies zu tun. Ohne hier auf die Frage einzugehen, ob damit nicht schon das menschliche Sprechen grundsätzlich mißverstanden ist, würde doch auch in diesem Falle gelten, daß ein Bewußtsein, das sich zuerst als frei und dann als unfrei dächte in seinem Denken bereits wieder jene Alternative vollzogen haben müßte, in welcher das an die Allgemeinheit des Denkens geknüpfte *Könnensbewußtsein* liegt, von dem wir bereits gesprochen haben. Wenn wir *Tiere* nicht über ihre Unfreiheit belehren (oder dies höchstens nonverbal tun wie der Reiter mit der Kandare das Pferd), dann deshalb nicht, weil wir bei ihnen gerade ein im Allgemeinbegriff ihrer Situation begründetes *Könnensbewußtsein* nicht voraussetzen. Den Menschen hingegen sprechen wir eben auch dann, wenn wir ihn über reale, bestimmte Unfreiheit aufklären wollen, immer auf sein Könnensbewußtsein hin an. Das ist für den Bereich der äußeren oder politischen Freiheit ohnehin klar, denn Freiheitsrechte für unfreie Wesen zu fordern oder gar wesentlich unfreie Wesen dazu motivieren zu wollen, sich Freiheitsrechte zu erringen, ist zwar ein Unterfangen, dessen die menschliche Freiheit auch noch fähig ist, dessen Bedeutung aber allenfalls in einer reflexiven Neupositionierung des Freiheitswesens unter den anderen Wesen, nicht in

einer realen Befreiung des Unfreien bestehen kann. Aber auch für die *innere* Freiheit gilt, daß wir selbst dann, wenn wir sie weitestgehend in Abrede stellen, dies doch wesentlich nur in Berufung auf einen *Horizont von Freiheitlichkeit* tun, den wir immer zugleich schon affirmieren. Wenn dies bei LUTHER gilt, der die Unfreiheit des menschlichen Willens gerade *deshalb* so stark herausstreicht, weil er als Theologe doch zugleich eine *Bestimmung* des Menschen zur Freiheit kennt und den in allen bei ihm selbst beginnenden Akten unfreien Menschen auf das freie Geschenk einer Freiheit vorbereiten will, die gerade nicht in der Tatherrschaft des Menschen, sondern in seinem absoluten Anerkanntsein (theologisch: in der Versöhnung mit Gott) gründet, so ist dies prinzipiell auch in nicht-theologischen Kontexten gar nicht anders. Denken wir nur noch einmal an das Strafrecht, das ja durchaus bestimmte Negationen der Freiheit, also reales Unfreisein kennt und in Rechnung stellt. Im deutschen Strafgesetzbuch handelt es sich hier unter anderem um krankhafte seelische oder Bewußtseinsstörungen, die eine rechtswirksame Schuldfeststellung ausschließen können. Eine Unzurechnungsfähigkeitsfeststellung führt im Kontext des Rechts jedoch nicht dazu, daß dem Betreffenden grundsätzlich der Status, ein zur Freiheit bestimmtes Wesen zu sein, abgesprochen würde. Auch der Unzurechnungsfähige bleibt Rechtsgenosse, steht weiterhin unter dem Schutz der Menschenwürde und ihrer ersten Folgen wie etwa dem Lebensrecht und ist dementsprechend auch im Sinne einer anzustrebenden Wiederherstellung seines *Könnensbewußtseins*, also seiner Freiheit, zu behandeln. An diesem Punkt wird dann nochmals der Unterschied zu einer Position wie derjenigen Singers evident, bei dem es der Sinn der Rechtssanktionen ist, jene Werte, die die Gesellschaft, weil sie nicht anders kann, eben will, auch zur Durchsetzung zu bringen, während die Person des Delinquenten hier alles andere als ein Selbstzweck und eine normative Schranke ist. Wenn HEGEL davon gesprochen hat, daß der Mensch durch die Zumutung von Verantwortung und so auch durch die Strafe hindurch eben als Mensch geehrt, d.h. eben nicht nur als gefährliches Tier behandelt wird, geht es genau um diesen Punkt, daß auch *Freiheitsdefekte* nur im Horizont von Freiheitlichkeit thematisiert und allenfalls korrigiert werden können. Der Begriff, sagt ARISTOTELES, macht jeweils sich selbst wie auch sein Fehlen offenbar und enthält insofern die Möglichkeit beider¹³. Das gilt auch für den Freiheitsbegriff, in dessen Licht wir ebenso die Phänomene der Freiheit wie die der Unfreiheit erkennen und der insofern *beide* denkbar werden läßt. Umkehren läßt sich dieses Verhältnis nicht, die Privation ist kein möglicher Anfang des Denkens.

Wesentliche Bestimmung des Menschen zur Freiheit

Freiheitsdefekte sind nur im Horizont von Freiheit wahrnehmbar

¹³ Aristoteles, *Metaphysik* Θ 2, 1046 b 7-9.

1.4.3 Die Selbstverwirklichung des Freiheitsbewußtseins in der philosophischen Ethik

An dieser Stelle halten wir als erstes Ergebnis fest: daß es schlechterdings kein ursprüngliches menschliches, also des Allgemeinbegriffs fähiges Selbstbewußtsein geben kann ohne darin schon enthaltenes ursprüngliches Freiheitsbewußtsein. Mit dieser These ist, wie wir gerade gesehen haben, dann keineswegs zwingend der Satz verbunden, daß es nicht Unfreiheiten auf allen denkbaren inneren und äußeren Ebenen bis hin zu vollständig fehlender Tathoheit geben könne. Unserem konkreten Könnensbewußtsein ist vielmehr eben mit seiner Konkretion immer ein ebenso konkretes Nichtkönnensbewußtsein eingeschrieben. In der Spannung zwischen beiden Polen aber, die mit KANT als die Spannung zwischen Freiheit als Idee und Freiheit als objektiver Realität aufgefaßt werden kann, liegt dann die Aufgabe der praktischen Philosophie. Diese Aufgabe, auf die wir nun noch kurz näher eingehen, besteht darin, die Bahnen nachzuzeichnen, in denen das Könnensbewußtsein zu einem Realbewußtsein von Freiheit, mögliche Freiheit also in wirkliche Freiheit transformiert werden kann.

Negative vs.
qualifizierte Freiheit

Wir haben bereits gesagt, daß das Gewicht der Frage nach dem „freien Willen“ nicht überschätzt werden soll, auch wenn es sich hier natürlich um ein *notwendiges* Moment in der Beantwortung unserer Frage handelt. Die Freiheitsfrage ist damit in ihrem ganzen Umfang aber gerade noch nicht beantwortet. Das Könnensbewußtsein alleine begründet, wie man in der Regel sagt, zwar *negative*, aber noch keine qualifizierte Freiheit; es eröffnet die Dimension einer *Freiheit von ...*, aber noch nicht die andere einer *Freiheit zu* Als *Könnender* bin ich frei von dem Zwang, wie das instinktgeleitete Tier nur immer ein und dasselbe tun zu müssen. *Was* ich dann jedoch tue, ist mit der Könnensfreiheit als solcher noch nicht gesagt. Man kann sich den Unterschied, um den es hier geht, leicht an einem simplen Beispiel klarmachen, das für viele andere eintreten mag. Willkürfreiheit erfahre ich zum Beispiel darin, daß ich mit einer französischen Grammatik, die vor mir auf dem Schreibtisch liegt, sehr verschiedenes anstellen kann. Ich kann sie beispielsweise verschenken, als Unterlage für eine Pflanze verwenden oder im Ofen verheizen. Ebenso kann ich sie natürlich studieren und mir mit ihrer Hilfe die fremde Sprache anzueignen versuchen – aus Sicht der reinen Willkürfreiheit ist hier eines so viel wie das andere, und sicher nötigt mich nicht das Buch auf dem Tisch, mit ihm das eine oder das andere zu tun. Trotzdem sind die genannten Optionen, gerade auch in bezug auf das freie Handeln, *nicht* einfach gleich. Denn nur in dem letzten Fall, wenn ich also die Grammatik *ihrem Zweck entsprechend* als Mittel zur Erlernung der Fremdsprache gebrauche, kommt es gleichsam durch die freie Handlung hindurch zu einer qualitativen *Steigerung*, einer Intensivierung meines Freiheitsbewußtseins derart, daß ich

Freiheit als Zweck

ganz neue Freiheitserfahrungen zu machen in die Lage gesetzt bin. Eine Fremdsprache beherrschen, heißt ja vor allem, sich in fremden Lebensräumen freier als bisher bewegen zu können, heißt sich Gesichtspunkte zu erschließen, die – mit HUMBOLDT zu reden – an die Weltansicht einer bestimmten Sprache oder auch der durch sie geprägten Kultur gebunden sind. Freiheit verwirklicht sich so nicht nur formal, als dem Könnensbewußtsein entsprechende Aktfreiheit, sondern ebenso *material*, als Selbstbestimmung zu einer Selbständigkeit, die konkrete Inhalte und ein ebenso konkretes Profil hat. Unser Beispiel konfrontiert uns dabei auch mit der nicht unwichtigen Tatsache, daß die materiale oder qualifizierte Freiheit offenbar ihr Gegenteil, die bestimmte Unfreiheit oder den Zwang, nicht aus-, sondern auf bestimmte Weise einschließt. Qualifizierte Freiheit besteht insofern in der Kompetenz, zu bestimmter und bejahter Unfreiheit ein nochmals freies Verhältnis einzunehmen. Wieder am Beispiel: Wenn ich die französische Sprache erlernen will, heißt dies nicht, daß ich die französische Grammatik ganz frei und nach Gutdünken erfinde. Es heißt vielmehr, daß ich mich bereits etablierten Regeln fügen muß, einen vorhandenen Zwang bejahe, dies jedoch um willen der Realisierung meiner Freiheit tun kann. Ohne die geforderte Freiheitsentäußerung werde ich mich weder in Frankreich noch in der französischen Literatur wirklich frei bewegen können, so wie ich ohne diese Entäußerung die hier eröffnete Freiheit auch mit anderen nicht werde *teilen* können. Nicht anders ist es beim Recht, das die Institution gewordene Ausgestaltung einer äußeren qualifizierten Freiheit ist, in die sich eine Gemeinschaft von Freiheitswesen teilen. Ich kann zwar im Sinne der negativen Freiheit darauf beharren, mich *keiner* Rechtsordnung zu unterwerfen. Allerdings habe ich eben damit auf alle konkreten Freiheiten, die nur in der Partizipation an der konkreten Anerkennungsordnung des Rechts zu haben sind, schon verzichtet: auf gesicherte Eigentumstitel ebenso wie auf jene Bewegungsfreiheit, die mir ein Paß verschafft, zuletzt auf den Personstatus und so überhaupt auf die Chance, in großem Maßstab unter den objektiven Zwängen des Lebens dennoch Subjekt zu bleiben. Wenn KANT sagt, daß im Rechtssinne Freiheit die „Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür“¹⁴ sei, dann heißt das nicht, daß Freiheit die Unabhängigkeit von *jeder Art* Nötigung sei; ausgeschlossen ist die Nötigung durch die *Willkür*, nicht aber die durch das Gesetz. Qualifizierte Freiheit steht insoweit einer Institutionalisierung der Freiheit offen – was eine ebenso bleibende Offenheit für die Institutionenkritik, von der oben bereits die Rede war, keineswegs ausschließt. Möglich ist diese Kritik gerade deshalb, weil Freiheit nicht das Gegenteil, sondern der Horizont ihrer eigenen Institutionalisierung ist und diese so an jenem gemessen werden kann. Wir haben zu Beginn am Beispiel des Diogenes gesehen, daß eine Institutionenkritik im Namen der

¹⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, AA VI, 237.

Beispiel: Spracherwerb schränkt die Freiheit nicht ein, sondern erweitert sie

Freiheit nicht erst ein Projekt der Neuzeit ist. Aber man kann am Beispiel des Kynikers auch ablesen, wo die Grenzen eines solchen Projekts liegen. Das Projekt endet in der abstrakten Freiheit der Selbstbehauptung des einzelnen, dessen Lebensinhalt es gleichsam wird, der existierende Einspruch gegen die herrschende Unfreiheit zu sein. Übersehen ist dabei, daß das Freiheitsbewußtsein eben noch den Horizont auch der Wahrnehmung der Unfreiheit bildet. Nehmen wir nochmals das Sprachbeispiel: Eine Freiheit, die sich zynisch gegen jede *Grammatik* entschiede, würde im selben Moment verstummen müssen – und damit bewirken, was sie verhindern wollte, nämlich das Verlöschen des Freiheitsbewußtseins. Das Bewußtsein qualifizierter Freiheit holt dagegen die scheinbare Heteronomie, die in den Institutionen der Freiheit auftritt, in den Freiheitshorizont ein und durchdringt sie von ihm aus. Auch das läßt sich auf die Sprache beziehen: denn natürlich kann man die Sprache schon wegen ihrer syntaktischen Regelmäßigkeit und mehr noch wegen ihrer anonym konstituierten Semantiken pauschal als Medium von Entfremdung ansehen. In der Tat reden wir, wenn wir den Mund auftun, in vieler Hinsicht oft gar nicht selbst, sondern wir reproduzieren zu einem gehörigen Teil nur anonyme Schemata und herrschende Vorurteile, eingespielte Vorstellungsassoziationen und oft auch einfach leere Zeichen. Dennoch ist die Sprache nicht nur mit ihren eigenen Mitteln auch der Sprachkritik fähig; man kann, ja muß man sie vielmehr ebenso als Medium auffassen, in dem sich *primär* nicht die Selbstverdinglichung, sondern das konkrete Freiheitsbewußtsein des Menschen schon immer artikuliert hat – und auch stets aufs neue artikuliert. Die Sprache ist so einer der Orte, an dem sich Freiheitshorizont und konkretes Freisein samt konkretem Unfreisein jeweils verschränken – und an dem die Freiheit deshalb in besonderer Weise auch schon da und nicht nur eine Verheißung ist. Die Palette konkreter sprachlicher Freiheitsartikulationen reicht dabei, so zumindest für den Blick einer philosophisch geschulten Phänomenologie der sprachlichen Artikulationen eines vernünftigen Selbstbewußtseins, von den einfachsten deskriptiven Verwendungen der Sprache, in denen wir uns überhaupt zu Welt ins Verhältnis setzen, über die Normartikulationen in Recht und Moral bis hin etwa zum Sprachkunstwerk, in dem am vielleicht unmittelbarsten das absolut Ungegenständliche der Freiheit „Gegenstand“ wird. Nicht anders verhält sich dies übrigens im *philosophischen Text*, der, sofern er denn seinen Zweck erreicht, existierende qualifizierte Freiheit ist. Darin liegt dann aber schon die Affinität zwischen Philosophie und dem Freiheitsbegriff, nach der wir eingangs gefragt haben: darin, daß in der Sprache der Philosophie in *jedem* Fall, das heißt bei *jedem* gegebenen Thema und auf *jeder* Stufe der Gedankenentwicklung der Freiheitshorizont als solcher sich (reflexiv) ins Thema setzt und über das Thema auch als solcher *gegenständlich*, d.h. ein Teilhabeangebot an die Adresse anderer wird. In der Sprache der Philosophie, wo sie denn tatsächlich spricht, drängt insofern der Standpunkt der Freiheit zu einer Verwirklichung, die selber wieder befreiend wirken

möchte: befreiend aus den Vorstellungsgefängnissen, in denen sich ganze historische Perioden aufhalten können, befreiend aus falschen Dogmatismen, die wissenschaftlich auftretenden eingeschlossen, befreiend aber auch aus Zuständen, in denen der Freiheit der äußere Resonanzraum, die Institution, der Leib schlicht fehlt und ihre Behauptung deshalb nur zynisch zu Werke gehen kann. In der Sprache der Philosophie ist, so sie denn spricht, nicht nur das innere Meinen, sondern auch dieser Resonanzraum bereits enthalten, in dem immer auch eine ganze Freiheitsgeschichte widerklingt. Und in der Sprache der Philosophie pflanzt sich so auch die Freiheitsgeschichte fort, die im Zeichen einer Idee steht, welche – nochmals KANT – schon über „objektive Realität“ verfügt. Das bedeutet am Ende, daß Freiheit, das Grundwort der Philosophie, von sich aus zur Sprache drängt. Und wenn dies so ist, ist dies die beste Voraussetzung, sich auf ihre immer neue Explikation auch einzulassen. Die erste Explikation des Freiheitsbegriffs, mit der wir es nun zu tun bekommen, ist die *ethische*.

1.4.4 Zusammenfassende Thesen zum Freiheitsbegriff

Wir fassen die Überlegungen zum Freiheitsbegriff in folgende Thesen zusammen:

1. Freiheit ist Grundbegriff der praktischen Philosophie überhaupt, gleichzeitig aber auch Grundwort der Philosophie im ganzen, also auch der theoretischen Philosophie. Ohne Rekurs auf sie, ist Ethik nicht sinnvoll entfaltbar.

2. Mit dem Wort „Freiheit“ meinen wir der Grundbedeutung nach einen Selbstbesitz, ein Selbstsein-Können auch und gerade im Gegenüber zum Anderen, zum Fremden, zum möglicherweise Undurchschauten und Unbeherrschten. In diesem Sinne wurde bereits im Platonismus das Wort „frei“ (τὸ ἐλεύθερον) mit „die Herrschaft über sich besitzend“ (ἄρχον αὐτοῦ) bestimmt, während man „Freiheit“ (ἐλευθερία) als „selbständige Lebensführung“ (ἡγεμονία βίου) definieren konnte.

3. Schon in den Zeugnissen des frühen Freiheitsbewußtseins finden wir immer wieder den Hinweis, daß sich Freiheit, und zwar gerade auch die politisch-rechtliche Freiheit, um die es hier geht, nicht abgelöst von den *Gesetzen* denken läßt, die in der Polis, dem Staat, Gestalt gewonnen haben. Ohne Gesetz (νόμος) gibt es auch keine Autonomie, keine politische Selbständigkeit der Stadt, damit aber auch keine „freien Leute“, die „hingehen könnten, wohin sie wollten“.

4. Im stoischen Verständnis von Freiheit als *vernünftigem Selbstbesitz* geht es um eine innere Freiheit, die die Voraussetzung dafür ist, sich in gleicher Distanz zu allen wirklichen Verhältnissen zu halten, sich also

„kosmopolitisch“ zu verstehen. Aus dieser Akzentuierung der inneren Freiheit heraus hat die Stoa dann die erste eigentlich universalistische Ethik geschaffen.

5. Die Frage nach dem *liberum arbitrium* betrifft zwar eine notwendige Seite des Freiheitsproblems, verkürzt dieses jedoch, wenn sie isoliert gestellt wird, auf einen einzelnen Aspekt.

6. Generell gilt, daß das Problem der Willensfreiheit zentral die Art und Weise der Begegnung von Freien, d.h. von Personen betrifft: Wir *begegnen* einander im eigentlichen Sinne nicht so, daß wir uns gegenseitig unter Begriffe subsumieren, sondern nur so, daß es hier jeweils ein Könnensbewußtsein mit einem anderen Könnensbewußtsein zu tun hat, *beide* sich aber *je* ihr Können und *sie gemeinsam* sich gerade die damit gegebene *Unbestimmtheit im Sein* zugestehen. Der freie Wille ist diese Unbestimmtheit im Sein, die aber nicht als Defekt, sondern als höherstufige Weise zu sein zu denken ist.

7. Ein in der Sache zentrales Argument für die Willensfreiheit hat FICHTE in seiner *Sittenlehre* von 1798 vorgetragen hat: das Argument nämlich, daß ein Wesen, das überhaupt zu denken vermag, das mithin des *Allgemeinbegriffs* fähig ist, eben deshalb auch niemals auf eine einzige Handlungsoption festgelegt sein kann. Der Allgemeinbegriff konfrontiert ebenso mit dem *besonderen Gegebenen* wie mit *dessen Anderem*, er bestimmt sich vom Gegebenen wie von dessen Negation her. Der Begriff des *Menschen* etwa umfaßt ebenso die aktual gegebenen Menschen in der Besonderheit ihrer Gegebenheit wie die anderen Menschen, also die früheren und die künftigen. Der Allgemeinbegriff umgreift ebenso das, was ist, wie das, was nicht ist, aber eben dadurch setzt er ein Möglichkeitsbewußtsein frei, das in *praktischer* Wendung, d.h. im Zuge der Frage nach der Realisierung dieses Begriffs, ein unmittelbar personenkonstitutives *Könnensbewußtsein* ist. Das Prinzip des freien Willens ist mithin ein „Du kannst, denn du denkst“, und zwar in Allgemeinbegriffen, in denen jeweils die Negation dessen, was ist, schon enthalten ist.

8. Dennoch ist das Könnensbewußtsein und mit ihm das Bewußtsein der Freiheit nicht schon die ganze Wahrheit über das menschliche Selbstbewußtsein. Gerade, wenn es um die Realisierung des Könnens, also um die realiter schaffende Freiheit geht, tritt ihm ebenso ein Bewußtsein des realen Nichtkönnens und der wirklichen Unfreiheit entgegen, das sehr verschiedener Auslegungen fähig ist.

9. Allerdings hat auch jede Erinnerung an konkrete Unfreiheiten, hat die Aktualisierung eines Nichtkönnens-Bewußtseins (wie z.B. bei LUTHER in *De servo arbitrio*) immer den letzten Sinn, Freiheit nach Möglichkeiten zu

maximieren (bzw. – bei LUTHER – im Sinne einer „geschenkten Freiheit“ sich vollenden zu lassen).

10. Unserem konkreten Könnensbewußtsein ist in der Tat zusammen mit seiner Konkretion immer ein ebenso konkretes Nichtkönnensbewußtsein eingeschrieben. In der Spannung zwischen beiden Polen aber, die mit KANT als die Spannung zwischen Freiheit als Idee und Freiheit als objektiver Realität aufgefaßt werden kann, liegt dann die Aufgabe der praktischen Philosophie.

11. Das Könnensbewußtsein alleine begründet zwar *negative*, aber noch keine *qualifizierte* Freiheit; es eröffnet die Dimension einer *Freiheit von ...*, aber noch nicht die andere einer *Freiheit zu* Als *Könnender* bin ich frei von dem Zwang, wie das instinktgeleitete Tier nur immer ein und dasselbe tun zu müssen. *Was* ich dann jedoch tue, ist mit der Könnensfreiheit als solcher noch nicht gesagt.

12. Qualifizierte, nicht nur negative Freiheit schließt ihr Gegenteil, die bestimmte Unfreiheit, nicht aus-, sondern auf bestimmte Weise ein. Qualifizierte Freiheit besteht insofern in der Kompetenz, zu bestimmter und bejahter Unfreiheit ein nochmals freies Verhältnis einzunehmen. Mit einem Beispiel zu reden: Wenn ich die französische Sprache erlernen will, heißt dies nicht, daß ich die französische Grammatik frei und nach Gutdünken erfinde. Es heißt vielmehr, daß ich mich bereits etablierten Regeln fügen muß, einen vorhandenen Zwang bejahe, dies jedoch um der Realisierung meiner Freiheit willen auch tun kann.

13. Qualifizierte Freiheit steht eben darum auch einer Institutionalisierung der Freiheit offen – was eine ebenso bleibende Offenheit für die *Institutionenkritik* keineswegs ausschließt. Möglich ist diese Kritik deshalb, weil Freiheit (z.B. als Prinzip des Rechts und der Rechtsordnung) nicht das Gegenteil, sondern der Horizont ihrer eigenen Institutionalisierung ist und diese so an jenem gemessen werden kann. Das Bewußtsein qualifizierter Freiheit holt dagegen die scheinbare Heteronomie, die in den Institutionen der Freiheit auftritt, in den Freiheitshorizont ein und durchdringt sie von ihm aus.

14. Wenn Philosophie als eine einzige „Analyse des Begriffs der Freiheit“ verstanden werden kann, dann meint dies auch, daß sich der Philosophie in *jedem* Fall, bei *jedem* gegebenen Thema und auf *jeder* Stufe der Gedankenentwicklung der Freiheitshorizont als solcher (reflexiv) ins Thema setzt und über das Thema auch als solcher *gegenständlich* wird. In der Philosophie, wo sie sich denn tatsächlich artikuliert, drängt immer der Standpunkt der Freiheit zu einer Verwirklichung.

1.4.5 Systematische Unterscheidungen beim Freiheitsbegriff

Die jetzt zu behandelnden Themenfelder der praktischen Philosophie betreffen konkrete Realisierungsweisen der Freiheit, bei denen das Wort „Freiheit“ nicht immer dieselbe Bedeutung haben muß – in historischer, aber auch in systematischer Hinsicht.

Historischer Wandel
bei der Stellung des
Freiheitsbegriffs

Historisch ist in jedem Fall darauf zu achten, daß der Freiheitsbegriff in der Praktischen Philosophie nicht immer jene Zentralstellung innegehabt hat, die er in der neueren Praktischen Philosophie vor allem seit KANT besitzt. Er ist z.B. ARISTOTELES zwar nicht einfach fremd, insofern ARISTOTELES in der Ethik etwa Freiwilligkeit von Zwang oder auch eine richtige und eine falsche Zielwahl unterscheiden kann, was ohne Voraussetzung von Freiheit als Horizont von Praxis keinen Sinn ergibt. Dennoch erfolgt bei ARISTOTELES die *Motivation* des Handelns nicht aus einem Freiheitsbewußtsein heraus; sie ist vielmehr über ein Bewußtsein des *Guten* vermittelt – wir kommen auf diesen Punkt gleich zurück.

Systematisch können wir unabhängig von den historischen Differenzen oder Entwicklungslinien unterschiedliche Dimensionen des Freiheitsbegriffs unterscheiden, die sich im wesentlichen aus dem bereits Gesagten ableiten lassen und die jeweils auch in bestimmter Beziehung zu den einzelnen Themenfeldern der Praktischen Philosophie stehen. Wir können dazu folgende Übersicht aufstellen:

Freiheit überhaupt als Selbstbesitz im Sinne eines Könnens-Bewußtseins

1) negative Freiheit /
liberum arbitrium
(„Freiheit von ...“)

2) qualifizierte Freiheit
(„Freiheit zu ...“)

2.1 äußere Freiheit

2.1.1 politische Freiheit

2.1.2 rechtliche Freiheit

2.2 innere (moralische) Freiheit

2.2.1 als stoische Unabhängigkeit

2.2.2 als moralische Autonomie

2.3 absolute Freiheit

Zu dieser Übersicht mögen an dieser Stelle einige wenige erläuternde Bemerkungen genügen. Bezüglich der Disziplinenzuordnung wird man zunächst unschwer erkennen können, daß die Ethik den Bereich der inneren Freiheit abdeckt, während sich die Rechts- und Politische Philosophie auf äußere Freiheitsräume beziehen. Die Wirtschaftsphilosophie dagegen

bezieht sich zumindest *auch* auf den Bereich der Willkürfreiheit, insofern die Dynamik modernen Wirtschaftens im Sinne eines Unternehmertums, das auf „freie Märkte“ hin agiert, zwar nicht einfach losgelöst von konkreten Freiheitsräumen, wie sie die Rechtsordnungen schaffen, gedacht werden kann, dennoch aber wesentlich auf das „anarchische“ Moment der spontanen Handlung bzw. Entscheidung und deren exploratorische Kraft setzt. Der Begriff der absoluten Freiheit schließlich, der in der Philosophiegeschichte immer wieder aufgetaucht ist (z.B. bei FICHTE oder auch SARTRE), stellt zunächst einen Grenzbegriff derart dar, daß in ihm in gewisser Weise das Zusammenfallen aller Freiheitsdimensionen gedacht ist. „Absolute Freiheit“ ist darüber hinaus ein zumindest motivierender Zielbegriff der Kunst (gerade zur Dechiffrierung der Gegenwartskunst besitzt er eine nicht geringe Bedeutung), der Religion („absolute Freiheit“ ist hier verstanden als eine Freiheit, die sich im Absoluten selbst gegründet weiß) und auch der Philosophie, jedenfalls insofern in dieser der Mensch das unendliche Ziel seiner Selbsterkenntnis verfolgt und dabei von allen endlichen Instanzen zu abstrahieren versucht.

Absolute Freiheit