



EINSCHRÄNKUNGEN DER FREIHEIT

**darf es nur geben,
um die Freiheit selbst
zu schützen oder
zu fördern**

Tyrannenmord und Autonomie

Karl Hepfer

Bildliche Darstellungen der Freiheit in griechischer und römischer Zeit – auf Reliefs, Münzen oder freistehend – sind gedanklich oft mit dem Tyrannenmord verbunden. ›Eleutheria‹ und ›Libertas‹, so die antike Vorstellung, entstehen durch die Beendigung einer Gewaltherrschaft mehr oder weniger von selbst. Dieser Blick auf die Freiheit hat sich über die Zeit verändert. Unsere moderne Vorstellung der Freiheit weicht an einigen Stellen deutlich von der antiken Auffassung ab, die hier zum Ausdruck kommt.

Die moderne Wahrnehmung der Freiheit unterscheidet in diesem Zusammenhang die negative Freiheit, die ›Freiheit von‹, so wie sie etwa aus dem antiken Tyrannenmord entsteht, von der positiven Freiheit, der ›Freiheit zu‹ etwas – das heißt, von der Freiheit, sich selbst zu bestimmen. Dieser Aspekt der Freiheit, der in der antiken Vorstellung nicht präsent ist, wird spätestens seit der Aufklärung für unser heutiges Verständnis immer wichtiger. Der Königsberger Philosoph Immanuel Kant (1724–1804) etwa kontrastiert die negative Freiheit, verstanden als Unabhängigkeit »von fremden [den Willen] bestimmenden Ursachen« mit der »Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein«, also der Fähigkeit zur Selbstbestimmung.¹ Die Frage, ob es bei dieser Fähigkeit in erster Linie darum geht, durch Haltungen und Wünsche zweiter Ordnung Einfluss auf unsere Wünsche erster Ordnung zu nehmen, oder ob es hier um die Bestimmungen unserer Handlungen geht, wird bis heute diskutiert. Weitgehende Einigkeit besteht allerdings darüber, »dass einem Handelnden, der völlig außerstande wäre, Wünsche zu bewerten, der minimale Grad an Reflexionsfähigkeit fehlte, den wir mit einem menschlichen Akteur verbinden, und ebenso ein entscheidender Teil des Hintergrundes dessen, was wir als Ausübung des Willens bezeichnen«.² Andererseits gilt, dass es eben nicht selbstverständlich ist, dass die Freiheit von Fremdbestimmung – welcher Art auch immer – unvermeidlich dazu führt, dass wir fähig sind, positiv frei zu handeln.

Bevor wir uns weiteren Details zuwenden können, sind zwei grundsätzliche Fragen voneinander zu trennen. Auf der einen Seite ist dies die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens: Haben wir eine echte Wahl oder legt die Natur unsere Entscheidungen unerbittlich fest? Und auf der anderen die Frage nach der Freiheit im ge-

Karl Hepfer (Universität Erfurt);

karl.hepfer@uni-erfurt.de;

© Karl Hepfer 2024, published by transcript Verlag.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 (BY) license.

sellschaftlichen Zusammenleben. Die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit lässt sich in beiden Bereichen treffen, doch die Antworten fallen entsprechend verschieden aus, weil die Restriktionen verschieden sind. Im ersten Fall handelt es sich um metaphysische Beschränkungen, im zweiten sind es physische Beschränkungen.

Doch der Reihe nach. Die Frage der Willensfreiheit beschäftigt die Philosophie schon seit den Anfängen unserer schriftlichen Überlieferung. Sie ist mit unseren Mitteln prinzipiell nicht zu beantworten, weil sie jenseits unseres Erkenntnishorizonts liegt und eben metaphysischer Natur ist. In ihrem Kern enthält sie zudem ein unauflösbares Dilemma. Denn entweder ist der Ausgang einer Entscheidung tatsächlich offen und hängt vom Zufall ab. In diesem Fall gelingt keine Zuordnung zum Willen einer Person. Oder aber die Entscheidung ist ein Produkt unseres Willens und das kausale Ergebnis vorausgehender Gehirnzustände. In diesem Fall folgt sie den Gesetzen der Natur und ist zwar unschwer einer Person zuzuordnen, aber eben in diesem Sinn nicht frei. Die Tatsache, dass die Frage der Willensfreiheit in den zweieinhalb Jahrtausenden der abendländischen Philosophiegeschichte einer Lösung nicht entscheidend nähergekommen ist, ist nicht nur unbefriedigend, sondern hat auch dazu geführt, dass viele große Denker kurzerhand erklärten, es handle sich hier um eine durch und durch sinnlose Frage – und jede weitere Beschäftigung mit ihr sei verschwendete Zeit.

Glücklicherweise hat die Frage der Willensfreiheit aber kaum etwas mit dem Thema zu tun, um das es im Weiteren geht. So können wir sie ohne Verlust ausblenden, wenn wir Näheres über die Freiheit im Zusammenleben erfahren wollen. Denn mit Blick auf die Gesellschaft wollen wir schließlich nicht wissen, ob wir die Fähigkeit haben, uns genuin frei zu entscheiden, sondern vielmehr, wie wir ein Leben nach unseren eigenen Vorstellungen führen können, wenn wir mit anderen Menschen zusammenleben, die denselben Anspruch an ihr eigenes Leben haben.

Der Gedanke, dass das Zusammenleben Folgen für unsere Freiheit hat, schwingt zwar verdeckt bereits in der antiken Vorstellung des Tyrannenmordes mit, kommt allerdings erst in der Neuzeit wirklich zur Entfaltung. Ideengeschichtlich entscheidend dafür ist eine Veränderung des Blicks auf den Menschen, die in der Renaissance beginnt – nachweisbar etwa schon in den Schriften des Renaissancegelehrten Pico della Mirandola (1463–1494) –, sich in der Folgezeit kraftvoll artikuliert und seitdem Eingang in unser Selbstverständnis gefunden hat. Zu dieser Zeit nämlich tritt der Mensch aus dem Schatten des Kollektivs und beginnt als Einzelwesen, als Individuum wahrgenommen zu werden. Entsprechend wird die Frage nach der Freiheit in der Gesellschaft zur Frage nach der Autonomie des Individuums. Wie ist es möglich, dass der einzelne Mensch sein Leben weitgehend ungehindert nach seinen eigenen Vorstellungen gestalten und doch zugleich produktiv mit anderen in einer Gemeinschaft zusammenleben kann; mit anderen Menschen, die ebenfalls ungehindert nach ihren eigenen Vorstellungen leben wollen? Wann ist ein Individuum in diesem Sinn frei? Dass die naheliegende Antwort ›Wenn es tun und lassen kann, was immer es will‹ zu kurz greift, ist offensichtlich. Schon die Natur mit ihren Gesetzen sowie unsere Biologie ziehen uns hier klare Grenzen – noch lange bevor die Regeln und Gesetze der Gesellschaft dies tun.

Thomas Hobbes (1588–1679), der ›Vater der Politischen Philosophie‹ der Neuzeit, stellt am Anfang der entsprechenden philosophischen Debatte zwar zunächst nur fest: »Freiheit [Liberty or Freedom] bedeutet (eigentlich) die Abwesenheit von Hindernis-

sen; (mit Hindernissen meine ich äußere Faktoren, die die Bewegung einschränken); sie lässt sich nicht weniger auf vernunftlose und unbelebte Kreaturen anwenden als auf vernünftige. Denn was auch immer so gebunden oder durch seine Umwelt eingeschränkt ist, dass es sich nur in einem bestimmten Raum bewegen kann, der durch einen äußeren Gegenstand begrenzt wird, von dem sagen wir, es habe nicht die Freiheit weiter zu gehen.«³ Doch bereits sein Landsmann John Locke (1632–1704) formuliert wenig später mit Nachdruck: »Wo es kein Gesetz gibt, dort gibt es keine Freiheit«. Auch wenn er unmittelbar im Anschluss an diese Feststellung zugleich darauf hinweist, dass »es nicht Ziel des Gesetzes ist, Freiheit abzuschaffen oder zu vermindern, sondern sie zu bewahren und zu vergrößern.«⁴

Dabei geht es schon in der Bestimmung von Hobbes offensichtlich nicht um solche Hindernisse, die aus den allgemeinen Gesetzen der Naturwelt entstehen, sondern um konkrete Einschränkungen der Bewegungsfreiheit. Zu diesen gehören auch bewusst vorgenommene gesellschaftliche Beschränkungen der Freiheit. Allerdings gilt hier: Nicht alle Einschränkungen, die Menschen anderen Menschen – und sich selbst – auferlegen, sind unberechtigt. Im Gegenteil, einige Regeln und Gesetze, darauf zielt Lockes Feststellung, sind sogar unverzichtbar für ein Zusammenleben in Freiheit. Der Unterschied zwischen den legitimen und den illegitimen Einschränkungen liegt in ihrer Begründung. Sind Regeln und Gesetze willkürlich, wie in einer Tyranis, oder verringern oder untergraben sie aus anderen Gründen die Freiheit in der Gesellschaft, dann sind sie unzulässig. Dienen sie dagegen dazu, die gesellschaftliche Freiheit zu fördern, so sind sie berechtigt.

Um größere Klarheit in Lockes paradox klingenden Nachsatz zu bringen, das Ziel von – prima facie einschränkenden – Gesetzen sei es, Freiheit zu vergrößern, nicht sie zu beschneiden, ist die Unterscheidung von Freiheit und Autonomie hilfreich. Versteht man nämlich Freiheit als eine Eigenschaft einzelner Handlungen, Autonomie dagegen als etwas, das sich auf den Lebensentwurf von Menschen bezieht, so wird deutlich: Gerade dadurch, dass einzelne Handlungen – durch Gesetze und bei Strafe – verboten sind, kann sich die Freiheit aller vergrößern, ihren Lebensentwurf weitgehend frei – von Übergriffen ihrer Mitmenschen – zu verfolgen.

Noch nicht im Blick, weder bei Hobbes noch bei Locke, sind einige Eigenschaften der Freiheit, die hier entsprechend ergänzt werden müssen. Erstens kann es nicht nur um die Freiheit von äußeren Hindernissen gehen. Auch die Freiheit von inneren Hindernissen, wie sie etwa aus einer ungünstig verlaufenen Sozialisation entstehen, spielt eine Rolle. Dieser Gedanke kommt allerdings erst etwas später, mit der Entstehung der modernen Psychologie, deutlicher in den Blick. Zweitens erfordert Freiheit Bildung und den Zugang zu Information. Denn nur wer in der Lage ist, die Folgen seines Handelns wenigstens in Ansätzen zu überblicken, kann seine Lebensentscheidungen klug treffen. Drittens kommt unserer Fähigkeit zur Reflexion eine entscheidende Rolle im Zusammenhang unserer Freiheit zu. Denn erst sie versetzt uns in die Lage, aus dem Reiz-Reaktions-Schema unserer Triebe und Neigungen auszubrechen und bewusst zu agieren anstatt nur zu reagieren. Und schließlich, viertens, stellt es einen Unterschied für unsere Autonomie dar, ob die Hindernisse oder Einschränkungen solche Vorhaben betreffen, die den Kern unseres Selbstverständnisses berühren, oder solche, die eher den Randbereichen unseres Lebensentwurfs zuzuordnen sind. Ergänzt man die Definitionen von

Hobbes und Locke entsprechend, bestimmt sich Freiheit als die Abwesenheit äußerer und innerer Zwänge, also sowohl von Zwängen, die durch andere Menschen unberechtigtweise ausgeübt werden, als auch von inneren, psychologischen Zwängen und auch von solchen, die aus mangelndem Wissen und mangelnder Bildung entstehen. Sie steht zudem in direkter Beziehung zur Wichtigkeit von Vorhaben.

Für die entscheidende Frage, wann Einschränkungen durch andere Menschen, institutionalisiert durch Regeln und Gesetze, berechtigt sind und wann nicht, formuliert der britische Philosoph und Ökonom John Stuart Mill (1806–1873) bereits im 19. Jahrhundert die heute weithin akzeptierte Einsicht, wenn er schreibt: »Die einzige Freiheit, die diesen Namen verdient, ist die, unser eigenes Wohlergehen auf unsere eigene Weise zu verfolgen, solange wir dabei nicht versuchen, anderen ihre Freiheit zu nehmen, oder ihre Bestrebungen behindern, ihr Wohlergehen zu erreichen«.⁵ Das bedeutet, positiv gewendet, Einschränkungen der Freiheit darf es nur geben, um die Freiheit selbst zu schützen oder zu fördern.

Dadurch wird Freiheit zu ihrem eigenen Regulativ; sie wird zu einem Grundsatz, der sich selbst justiert. Mit Folgen. Die drei wichtigsten sind folgende. Erstens, gesellschaftliche Freiheit ist kein starres Prinzip. Sie unterliegt einem steten Prozess der Anpassung. Die verschiedenen Bereiche, auf die sie sich erstreckt – wie etwa Meinungsfreiheit, Reisefreiheit, Religionsfreiheit und andere –, regulieren sich gegenseitig. Zweitens, Freiheit steht als Grundsatz unter keinem anderen Prinzip. Einschränkungen der Freiheit aufgrund etwa von Prinzipien wie Sicherheit, Gerechtigkeit oder Gleichheit sind unzulässig. Tatsächlich müssen diese Grundsätze stets im Hinblick auf ihre Wirkung für die Freiheit beurteilt werden: Fördern sie die Freiheit oder laufen sie ihr zuwider? Denn keiner dieser Grundsätze kann für sich allein bestehen. Jeder von ihnen ist in der einen oder anderen Weise auf die Freiheit angewiesen. Sicherheit disqualifiziert sich, wenn sie als eigenständiges Prinzip verstanden wird, zudem durch ihre fragwürdigen Hintergrundannahmen, die wenigstens in einen indirekten Selbstwiderspruch führen. Wer versucht, Sicherheit durch umfassende Kontrolle – und nicht durch eine konsequente Erziehung zur Freiheit – herzustellen, muss erklären, warum autoritäre Überwachungsstaaten nicht die sichersten Orte der Welt sind. Denn wer in ständiger Furcht vor einem totalitären Sicherheitsapparat lebt, ist offensichtlich nicht sicher.

Ähnliches gilt für die Gerechtigkeit: Wie immer man diese auch definiert, es muss ungerecht zugehen, zunächst, um sie herzustellen, und dann, um sie aufrecht zu erhalten. Und auch Gleichheit disqualifiziert sich. Um diese nämlich zu garantieren, müssen einige stets »gleicher« sein als andere, nicht zuletzt deshalb, weil erstere wenigstens über die Macht verfügen müssen, um die Einhaltung der Gleichheitsregeln gegenüber ihren Mitmenschen zuverlässig durchsetzen zu können. Und drittens: Freiheit ist ein symmetrisches Prinzip. Jede Ausweitung oder Einschränkung gilt für alle Mitglieder einer Gesellschaft in gleicher Weise. Wer versucht, die Freiheit für andere Menschen einzuschränken, sich selbst aber von diesen Einschränkungen ausnimmt, verstößt gegen diesen Grundsatz.

In der Einsicht, dass Freiheit ein eigenständiges Prinzip ist, das unter keinem höheren Grundsatz steht, unterscheidet sich die moderne Konzeption der Freiheit ebenfalls von der antiken Auffassung, wie sie sich im Bild des Tyrannenmordes manifestiert. Zwar ist die Befreiung von der Gewaltherrschaft eine unverzichtbare Voraussetzung für

ein gutes oder gelingendes Leben, so wie sich dies etwa in der antiken Vorstellung von Glücklichkeit, der Eudaimonia, artikuliert. Doch dies macht Freiheit zu einem Mittel zum Zweck. Das bedeutet umgekehrt, sie ist in diesem Zusammenhang kein Selbstzweck – so wie es später in der neuzeitlichen Wahrnehmung der Fall sein wird, wo die Freiheit zum absoluten Gut wird, zu einem Prinzip, das für sich allein und über allen anderen Grundsätzen steht.

Bleibt noch die schwierige Frage zu klären, was es heißt, autonom, zu Deutsch: selbstgesetzgebend zu sein. Tatsächlich gibt es hier zwei gegensätzliche Meinungen. Die einen sind der Meinung, autonom seien diejenigen, die nach ihren eigenen Wünschen und Überzeugungen handeln. Andere behaupten das Gegenteil: Auf keinen Fall dürfen wir unseren Wünschen Einfluss auf unsere Handlungen einräumen, wenn wir wirklich autonom sein wollen. Und auch unsere Überzeugungen dürfen uns nur dann leiten, wenn sie vollkommen frei von Wünschen und Emotionen sind.

Obwohl diese zweite Haltung zunächst seltsam klingt, hilft eine kurze Überlegung, um deutlich zu machen, dass sie nicht so abwegig ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Wünsche und Gefühle unterliegen den Kausalgesetzen der äußeren Natur. Geben wir ihnen nach, handeln wir daher heteronom – fremdbestimmt – und gerade nicht nach eigenen Vorgaben. Der einzig sichere Weg, einer solchen Fremdbestimmung zu entgehen, sei es daher, sich nach der Vernunft, das heißt, nach den Gesetzen unseres eigenen Denkens zu richten, meinte deshalb bereits Kant. Gerade weil die Vernunft nicht den Kausalgesetzen der Natur folgt, sondern ihren eigenen logischen Gesetzen, erlaubt sie es uns, das Reiz-Reaktions-Schema der Naturwelt zu überwinden und eben autonom zu sein.

Doch obwohl es ohne Frage richtig ist, dass erst Überlegung und Vernunft es uns ermöglichen, von der direkten Verfolgung unserer Triebe und Neigungen zurückzutreten und der Fremdbestimmung durch die Natur zu entkommen, so führt eine Reduktion der Autonomie auf das Vernünftige – besonders, wenn Vernunft zum Vermögen der besten Lösung wird – direkt in ein Paradox, zum ›Paradox der besten Wahl‹; und in der Folge zu einer wenig überzeugenden Autonomievorstellung. Denn selbst wenn man annimmt, es gäbe tatsächlich in jeder Situation eine beste Lösung – was im Hinblick auf die Erfahrungswelt schlicht falsch ist –, dann nimmt uns in dieser Perspektive jeder Wissensfortschritt ein Stück unserer Freiheit. Und zwar weil uns, sobald wir um die beste Option wissen, unter dieser Voraussetzung tatsächlich keine Wahl bleibt. Wir müssen die beste Option wählen, wenn wir autonom sein wollen. Ein derartiger Autonomiebegriff ist wenig überzeugend und hat mit der Vorstellung, dass wir unser Leben nach unseren eigenen Vorgaben gestalten, wenig zu tun.

Weitaus plausibler ist es deshalb, sich klar zu machen, dass autonom zu sein zwar erfordert, die eigenen Handlungsgrundsätze stets auf ihre Vernünftigkeit zu überprüfen. Doch wer das Ergebnis dieser Überprüfung gelegentlich ignoriert und wider besseres Wissen handelt, untergräbt dadurch nicht zwangsläufig seine Autonomie auf breiter Front. Tatsächlich ist dies nur selten und nur bei solchen Entscheidungen der Fall, die eine auf Dauer angelegte Aufgabe der eigenen Autonomie zur Folge haben, wie etwa dem Eintritt in eine totalitäre Sekte.

Auch diese Aspekte der Freiheitsdiskussion sind in der antiken Vorstellung des Tyrannenmords offensichtlich noch nicht präsent. Die Beseitigung einer Gewaltherr-

schaft, die uns auf zahlreichen Darstellungen aus griechischer und römischer Zeit als Sinnbild der Freiheit begegnet, weist deshalb zwar auf eine wichtige Voraussetzung für eine voll ausgebildete Vorstellung der gesellschaftlichen Freiheit hin. Aber die Beseitigung einer Tyrannis allein garantiert eben noch nicht ein freies und selbstbestimmtes Leben in der Gemeinschaft, so wie wir dies heute verstehen.

Anmerkungen

- 1 »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (Kant 1785) 446ff.; vgl. dazu auch die Dritte Antinomie der »Kritik der reinen Vernunft« (Kant 1781/1787) A 444ff./B 472ff.
- 2 Taylor 1992, 27; s. dazu ausführlicher auch Frankfurt 1971.
- 3 Hobbes 1651/1996, § 21.
- 4 Locke 1690/1989, § 257.
- 5 Mill 1859/1985, 72.

Literatur

- Frankfurt 1971: H. G. Frankfurt, Freedom of the Will and the Concept of a Person, *The Journal of Philosophy* 68, 1971, 5–20
- Hepfer 2023: K. Hepfer, Freiheit – eine Inventur. Zwischen Betreuungspolitik und digitaler Selbstentmündigung (Bielefeld 2023)
- Hobbes 1651/1996: T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (London 1651/Cambridge 1996)
- Kant 1781/1787: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, *Kant's Gesammelte Schriften* 3 f. (Berlin 1902ff.)
- Kant 1785: I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, *Kant's Gesammelte Schriften* 4 (Berlin 1902ff.)
- Locke 1690/1989: J. Locke, *Two Treatises of Government* (London 1690/Cambridge 1989)
- Mill 1859/1985: J. S. Mill, *On Liberty* (London 1859/1985)
- Taylor 1971: C. Taylor, Negative Freiheit? (Frankfurt 1992)