

die moderne politische Philosophie zu schnell über ein nicht definiertes Ziel (die Freiheit) hinausgeschossen – die noch folgenden Kapitel werden einen Versuch darstellen, dieser Frage nachzugehen und eine Alternative zur rein negativen Freiheit zu entwickeln.

## 1.3 Hobbes' Metatheorie der negativen Freiheit

### 1.3.1 Materialismus und Sensualismus

Über die Abhandlungen zu den zwei Paradigmen der Freiheit ist deutlich geworden, dass die Linie der modernen politischen Philosophie durch sieben wesentliche Merkmale, die ich als Zwischenfazit<sup>93</sup> festgehalten habe, geprägt ist. Des Weiteren wurde dargestellt, dass der Entwicklungsverlauf der Freiheit auch in einen umfassenderen Rahmen soziopolitischer und kultureller Wandlungen eingebettet ist; Umwälzungen, welche die Problematik der Unterbestimmung der Freiheit noch stärker haben hervortreten lassen. Angesprochen wurden hierbei schon die mit dem Prinzip der Negativität verbundenen nihilistischen Tendenzen des Denkens und Handelns. Hier ist neben dem Orientierungsverlust des Willens auch der generelle Bedeutungsverlust der Freiheit für den Lebensvollzug des Einzelnen von philosophischer Relevanz. Denn ist die Freiheit nur negativ bestimmt, so wird der Begriff zu einem leeren Platzhalter, der mit allen möglichen semantischen Inhalten gefüllt werden kann. Dies macht ihn in der Folge zu einem austauschbaren Symbolikum. Schließlich lässt die Unterbestimmtheit der Ausrichtung der eigenen Freiheit letztere gar als Last erscheinen, zumal es so ist, dass der Wille, um sich zu orientieren, einen Zweck, und möchte er moralisch sein, auch einen höchsten Zweck, zumindest jedoch einen objektiven Zweck braucht.

Die bis dato angestellten Überlegungen zur negativen Freiheit werden mir als Gegenfolie zu meiner eigenen Herangehensweise dienen. Diese findet ihren Ursprung in der These, dass wieder ein reicherer Begriff der Moral in die politische Philosophie Eingang finden muss. Über die Analyse der Freiheit kann ich die eben postulierte Notwendigkeit der Wiederzusammenführung sehr deutlich illustrieren, denn wird sie substantiell verstanden, ist es in der Tat so, dass in ihrer Moralphilosophie, Anthropologie und politische Philosophie zusammenlaufen müssen. Das Aufwerfen metatheoretischer Fragestellungen

---

93 Siehe 1.1.3.

dient hierbei dem tieferen philosophischen Verständnis. Denn ohne die metatheoretischen Voraussetzungen zu betrachten, erscheinen die anthropologischen Grundlagen als abstrakte Setzung. Daher werde ich im Folgenden einen weiteren Schritt der Abstraktion tun und anhand der Epistemologie und der Anthropologie des Thomas Hobbes fragen, welche theoretischen Prämissen als Fundament seiner Theorie zur Entwicklung des Staates dienen und welche Konsequenzen sich aus eben jenen für die moderne Konzeption der Freiheit ergeben. Es geht mir hierbei darum zu verstehen, inwieweit die negative und unterbestimmte Konzeption des modernen Paradigmas der Freiheit bereits in den theoretischen Grundannahmen angelegt war.

Wie bereits erwähnt, wird der Hobbessche Staat aus der Konzeption der Anthropologie gerechtfertigt. Nicht aber, wie bei Aristoteles, über eine Teleologie, sondern, über das durch Hobbes postulierte umfassende Recht auf Freiheit des Einzelnen. Wenn dieses Recht allerdings politisch werden soll, so muss es Abstriche der Freiheit geben; dieser Logik entsprechend wird der Staat zum kleinsten Übel – schließlich können sich die Menschen in einem solchen ihrer relativ umfassenden Freiheit sicher sein. Er ist eben die Bedingung der Möglichkeit für die zwar relative, aber *politisch* größtmögliche Freiheitsausübung eines jeden Einzelnen. Aufgrund dieser individualistischen, zweckrationalen und naturwissenschaftlich orientierten Staatsbegründung habe ich Hobbes auch als Begründer der politischen Moderne betrachtet. Nun gilt es nach der durch Hobbes selbst vorgeschlagenen Methode weiter vorzugehen und tiefer zu blicken. (Und an dieser Stelle spiele ich primär auf die naturwissenschaftlich-materialistische Methodik an):

Was meine Methode anlangt, so habe ich mich nicht mit bloßer Deutlichkeit im Vortrage begnügt, sondern geglaubt, mit der Materie des Staates beginnen, dann zur dessen Entstehung und Gestaltung und dem ersten Ursprung der Gerechtigkeit übergehen zu müssen. Denn aus den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt.<sup>94</sup>

Ebendiese an die Naturwissenschaft angelehnte Methodik, welche philosophische Probleme als materiale Komposita betrachtet, kommt in der Hobbesschen Staatstheorie in anschaulichster Deutlichkeit zum Tragen; aussagekräftig ist alleine ein Blick auf das Umschlagsmotiv der Erstveröffentlichung des Leviathans im Jahre 1651; denn auf der Kupferstichabbildung ist bekannt-

---

94 Hobbes (1966): 67.

lich zu sehen, dass sich der Leviathan aus vielen einzelnen Menschen, aus den nämlichen Elementen des Staates zusammensetzt.

Folgt man somit der naturwissenschaftlichen Methodik, so führt die Intention der Auflösung philosophischer Probleme über die Zergliederung des Ganzen in seine Einzelteile. In der Konsequenz mündet die Frage nach der Theorie des Staates automatisch zur Frage nach dem Menschen; schließlich ist letzterer der Grundbaustein der staatlichen Macht. Es ist aber nicht nur die Frage, was der Mensch denn nun sei, die an dieser Stelle maßgeblich ist, sondern die Frage danach, wie der Mensch sich auf die Welt bezieht, wie er zu Wissen, wie zum Handeln kommt und welche Handlungen ihn auszeichnen; ja zu welchen Handlungen der Mensch überhaupt in der Lage ist? Wie bereits im ersten Teil dieses Kapitels dargelegt, stellte für Hobbes einzig die Naturwissenschaft die Grundlage der modernen Philosophie dar. Daraus ableitend ist es nur folgerichtig, dass Hobbes allein das exakte Tatsachenwissen als die einzig wahre Grundlage der Philosophie anerkennt. Dies bedeutet für Hobbes konsequenterweise, dass die Frage nach dem Menschen nicht per se über idealistische, geistige Prinzipien, sondern über die Empirie des Menschen anzugehen ist. Demnach ist es zugleich in der Natur der Sache liegend, dass Hobbes den ersten Teil seiner »Elemente der Philosophie« der Abhandlung über den Körper widmet. Doch auch die Einleitung zum Leviathan spricht eine sehr deutliche, materialistische Sprache:

Denn da Leben doch nichts anderes ist als eine Bewegung der Glieder, die sich innerlich auf irgendeinen vorzüglichen Teil im Körper gründet – warum sollte man nicht sagen können, dass alle Automaten oder Maschinen, welche wie z.B. die Uhren durch Federn oder durch ein im Innern angebrachtes Räderwerk in Bewegung gesetzt werden, gleichfalls ein künstliches Leben haben?<sup>95</sup>

Sich von der Metaphysik abwendend, charakterisiert Hobbes den Menschen als ein durch Bewegungsgesetze bestimmtes Wesen.<sup>96</sup> Wir erinnern uns dar-

95 Hobbes (2005): 5.

96 [...] »denn es ist unverständlich, was es heißen soll, die Essenz, oder das Wesen eines Dinges sei dessen Ursache; der Satz etwa »vernunftbegabt sein ist die Ursache des Menschen« ist jenen dasselbe wie »Mensch sein ist die Ursache des Menschen«, was nicht gerade viel besagt. [...] Die Zweckursache kommt nur für diejenigen Wesen in Betracht, die Empfindung und Willen besitzen; aber auch bei Ihnen ist die Zweckursache, wie später zu zeigen ist, nichts anderes als eine wirkende Ursache.« Hobbes (1967) 109f.

an, dass Hobbes die Empusa der Metaphysik über die ordentlich aufgestellten Grundlagen der Physik austreiben wollte. Die physikalische Bestimmtheit des Körpers ist es demnach auch, welche Hobbes in Bezug auf die Bestimmung des Menschen als Grundlage begreift. An dieser Stelle nimmt er auch kritischen Bezug auf den Cartesianismus:

Alle Philosophen unterscheiden aber das Subjekt von seinen Fähigkeiten und Akten, d.h. von seinen Eigenschaften und seiner Essenz. Ein anderes ist das Seiende selbst, ein anderes seine Essenz. Es könnte also sein, dass das denkende Ding zwar das Subjekt für Geist, Vernunft, Verstand, aber gleichwohl etwas Körperliches wäre. [...] Da also die Kenntnis des Satzes »ich existiere« von der Kenntnis des anderen »ich denke« abhängt und wir in diesem das Denken von einer denkenden Materie nicht trennen können, scheint die Annahme, dass die denkende Substanz materiell sei, berechtigter zu sein, als die andere, dass sie immateriell sei.<sup>97</sup>

Beide Zitate veranschaulichen den Hobbesschen Materialismus. Für Hobbes sind die Grundprinzipien der Wissenschaft, und damit auch der Philosophie, Bewegungsgesetze, die sich über das Prinzip der Kausalität erklären lassen.<sup>98</sup> Die Wissenschaft hat demzufolge immer mit der Materie zu tun; und nach Hobbes würde sich die jeweilige Zusammensetzung der Materie nach Größe und Bewegung unterscheiden. Auch der Philosoph hat sich zunächst um ebene materiale Phänomene und Erscheinungen zu kümmern, daher wäre auch die *Prima Philosophia* eine materialistische: »Folglich muss der Philosoph zuerst fragen: Was ist Bewegung und was ist Größe? Und diesen Teil der Philosophie nennt man gewöhnlich erste Philosophie.«<sup>99</sup>

Doch Hobbes Materialismus bleibt nicht bei äußeren Erscheinungen stehen, sondern dient ihm auch zur Begründung seiner Erkenntnistheorie. Hier ist zunächst noch ein anderes Prinzip seiner Philosophie zu erklären: Der sensualistische Zug seines Denkens. Nach Hobbes wissen wir allein durch die Erscheinungen von den Prinzipien der Dinge: »So ist schließlich die Empfindung das Prinzip auch der Erkenntnis dieser Prinzipien und alles Wissen stammt aus ihr. Aber die Erforschung ihrer Ursachen kann wiederum von keinem anderen Phänomen als von ihr selbst, der Sinnesempfindung, ausgehen. Aber, so möchte man vielleicht fragen, mit welchem Sinne nehmen

---

97 Hobbes (1967): 164f.

98 Hobbes (1967): 107ff.

99 Hobbes (2005): 78.

wir nun den Sinn selbst wahr? Ich antworte: Durch die Sinnesempfindung selbst.«<sup>100</sup> Dieser Sensualismus bietet keine theoretische Neuerung, sondern vielmehr eine Erweiterung und Vertiefung des materialistischen Denkens; denn schließlich führt er alle Empfindungen auf kleinste Teilchen im Körper zurück, welche in Bewegung gerieten und somit die Gefühlserregung auslösten. Bewegungen (innen wie außen) werden somit nur von einem bewegten und anstoßenden Körper hervorgerufen.

Daraus folgt, dass die unmittelbare Ursache der Empfindung oder Wahrnehmung darin besteht, dass das erste Organ der Empfindung oder Wahrnehmung darin besteht, dass das erste Organ der Empfindung berührt und gedrückt wird. Wird nämlich der äußerste Teil des Organs gedrückt, so gibt er nur nach, indem er den Teil drückt, der ihm zunächst liegt, und so wird der Druck oder die Bewegung durch alle Teile des Organs bis zu den innersten fortgepflanzt. [...] Die Empfindung ist also irgendeine innere Bewegung im Empfindenden, erzeugt von einer Bewegung der inneren Teile des Objekts und fortgeleitet durch alle Medien bis zu den innersten Teilen des Organs. Mit diesen Worten ungefähr haben wir das Wesen der Empfindung definiert.<sup>101</sup>

So könnte Hobbes' Denken, je nachdem, welcher Teil der Philosophie gerade im Vordergrund steht, entweder als ein materialistischer Sensualismus oder als ein sensualistischer Materialismus bezeichnet werden. Wenn wir also durch die Sinnesempfindungen unser Wissen bilden, so haben diese für Hobbes auch einen hohen Wahrheitswert; jedenfalls einen *natürlich höheren* als die Vernunft! Umso mehr als für Hobbes klar ist, dass uns die Vernunft nicht so angeboren ist, wie Empfindung und Gedächtnis und dass sie nicht durch bloße Erfahrung wie die Klugheit, sondern durch anhaltenden Fleiß erworben werden muss.<sup>102</sup> Für Hobbes ist die Vernunft *ein* Vermögen des Geistes. In diesem Sinne genommen ist Vernunft eine Art von Rechnen; man mag dabei allgemeine Begriffe zusammensetzen oder abziehen und diese mögen nun dazu dienen, dass wir unsere eigenen Gedanken ordnen oder anderen vorlegen: ich sage: ordnen, das geschieht, wenn wir nur für uns denken.«<sup>103</sup>

---

100 Hobbes (1967): 136.

101 Hobbes (1967): 137.

102 Hobbes (2005): 44.

103 Hobbes (2005): 39f.

Zu den Vorzügen des Menschen vor den Tieren rechnete ich vorhin die Fähigkeit, dass er nach angestellter, reiflicher Überlegung sowohl die Folgen als den für ihn möglichen Nutzen einer Sache ausfindig machen könne. Dieser Vorzug wird noch dadurch erhöht, dass er imstande ist, sich allgemeine Regeln zu entwerfen, welche Lehrsätze und Einsichten heißen; oder mit anderen Worten: er kann seine Vernunft nicht allein bei Zahlen, sondern auch bei allen übrigen Dingen, die vermehrt, oder vermindert werden können, gebrauchen.<sup>104</sup>

Ergo ist der Mensch für Hobbes ein natürliches Sinneswesen; ein Wesen, das seine Wahrnehmung und sein Empfindungsvermögen dazu gebraucht sich die Welt zu erschließen und diese zu ordnen.

Doch nicht nur epistemologisch ist diese sensualistische Ausrichtung von Belang; denn wenn der Mensch primär ein Sinneswesen ist, so ist auch seine Triebfeder des Handelns sensualistischen Ursprungs. Tatsächlich ist es Hobbes zufolge ja so, dass die natürlichen Triebe der Menschen so stark und das Verlangen der Menschen nach Ruhm oder Machtgefühl so groß sind, dass es ohne eine politische Ordnung auf der Erde nur Krieg geben könnte.<sup>105</sup> Wenn auch sekundär, so ist der Mensch aber dennoch zu vernunftgemäßen Handlungen in der Lage. Doch ist es richtig, dass diese nicht mehr sind als vernunftgemäß; sie sind eben nicht primär, sondern nur sekundär durch die Vernunft geleitet. Das heißt, dass die Vernunft für Hobbes eine instrumentelle Funktion hat, nämlich jene, die richtigen Mittel zu finden, um ein durch unsere Bedürfnisse gegebenes Ziel zu erreichen. Auch der politische Zusammenschluss beruht auf dieser Grundlage der instrumentellen Vernunft. Denn schließlich ist sie die logische Schlussfolgerung aus den zwei lexikalisch geordneten anthropologischen Prämissen:

- 1) Der Mensch hat ein vollumfängliches Recht auf alle Freiheiten.
- 2) Er besitzt die Fähigkeit zu rationaler Einsicht und nutzenorientierter Abwägung.

Aus der Hobbesschen Metatheorie können wir demnach ableiten, dass der Mensch kein *animal rationale*, sondern vielmehr ein *animal passione* ist; ein Sinneswesen, das die Welt über Empfindungen erlebt und ordnet. Unsere

---

104 Hobbes (2005): 42.

105 Hobbes (2005): 114ff.

Neigungen, Triebe und Leidenschaften sind es, die als Triebfedern für unser Handeln dienen und uns somit primär orientieren. Folglich ist es die Kombination aus sensualistischen und materialistischen Grundannahmen, welche die Grundlage des modernen Paradigmas der Freiheit darstellt.

### 1.3.2 Freiheit und Notwendigkeit

Die eben formulierten Ergebnisse gilt es nun genauer zu untersuchen und herauszuarbeiten, welche Vernunftkonzeptionen hinter dem postulierten anthropologischen Bild des animal passione stehen und welche philosophischen Diskurse eruiert werden müssen, um die negative Freiheitskonzeption meta-theoretisch hinreichend zu verorten.

Hobbes versteht unter der Freiheit nichts weiter als ein bestimmtes Handeln, ein Handeln nämlich, das genau dem entspricht, was durch den Trieb vorgegeben ist und das so weit als möglich ohne äußere Hindernisse ausgeführt werden kann. Ruft man sich zugleich ins Bewusstsein, dass die Freiheit aus mehr Teilen als nur der Handlungsausübung besteht, so wird ersichtlich, dass es entsprechend Hobbes' Logik nicht um den Willen geht. Zumal wir eben primär Sinneswesen (animales passionis) sind, die zwar ein Vermögen des Wollens besitzen, die über dieses Wollen aber nicht frei, im Sinne einer freien, vernunftgeleiteten Willkür (wie sie etwa Kant festlegt) verfügen können. Vernunftig können wir uns des Willens nur im begrenzten, äußerst begrenzten Rahmen bedienen, denn die Hobbessche Willkür ist immer schon von Notwendigkeit, d.i. einer sinnlichen Ausrichtung durchzogen:

Auch die Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen ist im Menschen nicht größer als in allen anderen Lebewesen. [...] Eine Freiheit, die Freiheit von Notwendigkeit wäre, kommt weder dem Willen der Menschen noch dem der Tiere zu. Verstehen wir aber unter Freiheit die Fähigkeit nicht des Wollens, sondern des Ausführens, dann besitzen eine solche Freiheit sicherlich beide, Mensch und Tier in gleicher Weise, soweit sie überhaupt möglich ist.<sup>106</sup>

Eine von Notwendigkeit freie Freiheit wäre Hobbes zufolge eigentlich eine irdische Unmöglichkeit. Vielmehr ist es ja sogar so, dass der Mensch, über die Hobbessche Anthropologie interpretiert, an sich freier wäre, wenn er sich nicht an die Vernunft halten müsste und tun und lassen könnte, was er wollte. Im vollen Umfang ist sie das Sich-Lossagen von äußeren Hemmnissen.

---

106 Hobbes (1967): 151.

So wird bei Hobbes die Notwendigkeit zur eigentlichen Freiheit; eine Umdeutung, die nicht radikaler hätte sein können und die, wie gezeigt, zu den gefährlichen Nietzscheanischen Deutungen auswachsen kann. Am Ende dessen steht die Autonomie auf der Grundlage der Notwendigkeit und nicht auf der Grundlage der Vernunft. Freiheit würde ad absurdum geführt und wird absolut amoralisch.<sup>107</sup>

Wie bereits aufgezeigt, spielt die Vernunft in der politischen Philosophie des Thomas Hobbes dennoch eine wichtige Rolle; doch auch in dieser wichtigen Rolle ist sie nunmehr Mittlerin. Die menschliche Freiheit beläuft sich darauf, über die zweckrationale Vernunft die richtigen Mittel für die Bedürfnisbefriedigung zu wählen und nach diesen gewählten Mitteln dann verbindlich zu handeln. Die Vernunft ist zweckrational, eben darum, weil Hobbes nicht von einer freien Zwecksetzung des Willens ausgeht (wie etwa Kant), sondern den Willen als Instrument sieht, das durch die Sinne begehrt zu erreichen. Die einzige Begrenzung ist der wiederum zweckrational begründete Gesellschaftsvertrag.

Die Zweckrationalität ist ein wichtiger Teil des menschlichen Vernunftvermögens, denn die überlegte Wahl der Mittel ist in vielen Lebenslagen unverzichtbar; wird das menschliche Vernunftvermögen *an sich* jedoch zweckrational begründet, so ist es als eine Engführung des Vernunftvermögens zu klassifizieren. Wir deliberieren ja nicht nur zweckrational, sondern auch anhand von bestimmten Werten. Das heißt, dass es um die Fragen geht, welche Werte den anvisierten Zwecken eigentlich zugrunde liegen, bzw. zugrunde liegen sollen. Dieser wertrationale Teil der Vernunft bezieht sich auf normative Fragen: Nicht *wie* tun wir etwas, sondern *warum* tun wir etwas und *wie sollen* wir etwas tun? Wird die Vernunft auf Zweckrationalität enggeführt, so

---

107 John Bramhall, der sich intensiv mit Hobbes Freiheitsverständnis auseinandergesetzt hat, beschreibt Hobbes Freiheitsverständnis in einer kritischen Replik folgendermaßen: »Judge then what a pretty kind of liberty it is which is maintained by Thomas Hobbes: such a liberty as is in little children before they have use of reason, before they can consult or deliberate of anything. Is not this childish liberty? And such a liberty as is in brute beasts, as bees and spiders, which do not learn their faculties as we do our trades, by experience and consideration. This is a brutish liberty: such a liberty as a bird has to fly when her wings are clipped; or, to use his own comparison, such a liberty as a river has to descend down the channel. What? Will he ascribe liberty to inanimate creatures also, which have neither reason, nor spontaneity, nor so much as sensitive appetite?« Bramhall (1999): 44.

stellen sich konsequenterweise keine normativen Fragen mehr. Das vernünftig Gewollte ist nunmehr nur klug, weil es zwar intelligent angestrebt, aber nicht mehr normativ begründet ist.

Das bestimmte vernünftig Gewollte, das stets nur Mittel zur Sicherung des eigenen Lebens ist, ist in seinem Mittel-Charakter für die Mittel erwägende Vernunft solange unbestimmt als der Zweck, das Leben selber, unbestimmt bleibt. Und es bleibt für eine Vernunft, die grundsätzlich nur auf die Mittel geht, nicht auf das ganz unabhängig von ihr bestehende Ziel grundsätzlich unbestimmt.<sup>108</sup>

Nun, wenn die Vernunft nicht so imaginiert wird, als dass sie sich selbst Zwecke setzen kann, dann ist die logische Konsequenz, dass das Freiheitsverständnis negativ bleiben muss.

Doch ist es eben so, dass substantielle Freiheit erst da anfängt, wo normative Fragen auch eine wichtige Rolle spielen und wir verstehen lernen, auch normativ mit unserer Konstitution umzugehen, nämlich ein vernunftbegabtes Wesen zu sein. Die Gesetze der Vernunft sind eben nicht allein und primär durch das sinnliche Begehungsvermögen vorgegeben, sondern können eben auch durch die normative Vernunft selbst erzeugt werden. Oder um es mit Honderichs passenden Worten zu beschreiben: »Was geschieht ist nicht durch Gefängnis Ketten oder dergleichen herbeigeführt, sondern durch das, was man will.«<sup>109</sup> Und dieser Wille würde nicht erschöpfend verstanden werden, wenn wir nicht auch anerkennen, dass es Handlungen gibt, die vielleicht kurzfristig unangenehm sind, aber langfristig viel Gutes erreichen können. Manchmal müssen wir eben auch unangenehme Erfahrungen machen, um zu einem größeren (da moralisch wertvolleren) Ziel zu kommen. Freiheit ist daher unweigerlich mit guten Gründen (d.h. mit Gründen, die auch wertrational überzeugen) verbunden.

Nicht zuletzt gilt Hobbes, neben David Hume, als exemplarischer Vertreter des Kompatibilismus; denn im klassischen Kompatibilismus wird die Willensfreiheit zur Handlungsfreiheit, d.h. nach der kompatibilistischen These sind Determinismus und Freiheit logisch vereinbar.<sup>110</sup>

Die klassischen Kompatibilisten behaupten, dass das Einzige, was eine freie Handlung qualifiziert, das Ausleben der eigenen Wünsche ist. D.h. eine

108 Bartuschat (1981): 26, in: Höffe (1981).

109 Honderich (1995): 142.

110 Vgl. Honderich (1995): 138.

Handlung ist dann frei, wenn sie den Wünschen des Individuums entspricht. Die Inkompatibilisten nehmen eine Gegenposition ein und würden dies verneinen und darauf verweisen, dass eine freie Handlung auf die Sonderstellung des Willens zurückgeht, oder eben auf die Vernunft.

Es sei an dieser Stelle auf eine Argumentation verwiesen, die die menschliche Verantwortlichkeit in den Mittelpunkt des Nachdenkens über Freiheit und Notwendigkeit stellt. Über diese Argumentationsfigur lässt sich meines Erachtens innerhalb des Kontinuums zwischen Kompatibilismus und Inkompatibilismus eine äußerst plausible Position beziehen, die zumindest den radikalen Pol des Kompatibilismus ausschließt.

Hierfür ist es vielleicht sinnvoll, aus dem Metadiskurs zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten herauszutreten und den Boden eines Alltagsbeispiels zu betreten. Nehmen wir einmal an, ein Mann fährt betrunken Auto und verursacht einen Unfall, bei dem ein anderer Mensch zu Schaden kommt. In der konkreten Situation des Unfalls kann aufgrund der Trunkenheit davon ausgegangen werden, dass die betreffende Person ihre Selbstständigkeit verloren hat, also auch die Möglichkeit, dass sie als Selbstursächlichkeit gelten könnte, auszuschließen wäre. Dennoch wäre der Fahrer für seine Tat verantwortlich, warum?

Weil in der Abstraktion vom Konkreten eine Situation denkbar ist, in welcher der Fahrer sowohl als Erstursache als auch als selbstständig handelnd vorgestellt werden kann. Zum Beispiel eben in dem Moment, in dem er zur Flasche greift. (Selbst, wenn er Alkoholiker sein sollte, so gäbe es auch in diesem Fall immer eine erste ursächliche Handlung, denn auch ein Alkoholiker hat irgendwann einmal zum ersten Mal zur Flasche gegriffen.)

Daher könnte man auch damit rechnen, dass es ein eindeutiges Urteil geben würde, stünde die Person vor Gericht: Er würde schuldig gesprochen werden und müsste Schadensersatz zahlen. Verantwortlichkeit ist somit ein moralisches Prinzip, dass die Grenzen der Notwendigkeit, also Prinzipien der Selbstständigkeit und der Autonomie, transzendiert werden. Dies ist eine zentrale Erkenntnis, die nämlich Folgendes anschaulich macht: Dass die radikale Position des Kompatibilismus weder mit unserer intuitiven Moral noch mit unserer Rechtsprechung in Einklang gebracht werden könnte. Denn wenn wir uns zumindest vorstellen können, dass Personen auch erste Urheberinnen einer kausalen Handlungskette sein können und wenn wir eben auf dieser Grundlage, nämlich der Annahme der Möglichkeit einer Erstausslösung, auch Menschen für Handlungen in einer Weise verantwortlich machen, dann

kann der strenge Determinismus, der die Notwendigkeit absolut setzt, nicht vernünftig angenommen werden.

### 1.3.3 Problematische Weichenstellungen der politischen Moderne

Nun ist klar herausgestellt worden, dass die (meta)theoretischen Grundlagen des negativen Freiheitsbegriffes nicht ausreichen, um die Freiheit substantiell zu verstehen, denn Freiheit impliziert eben mehr als nur die minimalsten Begründungsebenen von Moralphilosophie, Ethik und Anthropologie. Die Schwächen und Probleme eben jenes spezifisch modernen Freiheitsbegriffes liegen auf der Hand, denn welche Bedeutung hat ein Verständnis der Freiheit für den Menschen, das den Fußsteig der Freiheit um einer vermeintlichen sensualistischen Freiheit willen selbst wegvernünftelt und somit eine vernunftbasierte Willensfreiheit selbst verneint? Welche Freiheit bleibt uns, wenn wir uns nicht mehr als zwecksetzende Wesen verstehen können? Die sensualistische, materialistische Anthropologie eines Thomas Hobbes ist meines Erachtens kein wünschenswertes, ja nicht einmal ein plausibles Menschenbild, um daraus im ersten Schritt eine Konzeption der Freiheit abzuleiten und im zweiten Schritt eine politische Ordnung zu rechtfertigen. Denn die Freiheit ist nicht nur substanzlos geworden, sondern sie birgt auch tiefgreifende philosophische Probleme einer Engführung der Vernunft auf die Fähigkeit der Zweckrationalität sowie die damit verbundene Gefahr eines Werteverlustes. Aus jener metatheoretischen Grundlegung kann nämlich in der Tat nicht mehr folgen als jener Impetus: Jeder soll die Mittel zur eigenen Bedürfnisbefriedigung so frei wie möglich wählen dürfen.

Nun ist es wichtig festzuhalten, dass ich Hobbes als eine exemplarische Figur der Anfänge liberalen Denkens analysiert habe; schließlich hat mit ihm die wichtigste liberale Traditionslinie ihren Anfang genommen. Wie die Entwicklung dieser Freiheitsidee sich in den Liberalismus, den wir heute als das moderne politische Ordnungssystem begreifen, verstetigt hat, das wird im nächsten Kapitel zu illustrieren sein. Es war von Bedeutung die metatheoretischen Grundlagen der Anfänge jenes modernen Paradigmas der Freiheit offenzulegen, um ein tieferes philosophisches Verständnis zu ermöglichen und um auch jene problematischen Weichenstellungen zu verstehen, die Vittorio Hösle in seinem Zitat angesprochen hat. Denn es sind in der Tat Weichenstellungen, die zunächst einmal das negative Freiheitsverständnis in Frage stellen; aber darüber eben auch jenes Projekt, dass sich diesen Weichenstellungen

verdankt: einem Liberalismus, der nichts anderes, als eben jene Grundlage der negativen Freiheit anerkennt.