

## 3. Die Wirklichkeit der Freiheit

---

### 3.1 Freiheit als kategoriale Voraussetzung des Liberalismus

#### 3.1.1 Pragmatische Lösung

Meiner freiheitsfunktionalen Definition entsprechend wird der Liberalismus dadurch charakterisiert, dass er die Freiheit des Einzelnen als zentral betrachtet. Bisher habe ich Freiheit in allen Überlegungen vorausgesetzt und dargestellt, wie sie jeweils unterschiedlich philosophisch interpretiert wurde. Damit habe ich verschiedene Auffassungen von Freiheit erörtert. Doch Freiheit als pragmatische Voraussetzung habe ich nicht thematisiert. Was ich mit der Voraussetzung von Freiheit meine, lässt sich anhand von folgenden Fragen illustrieren: Warum verstehen wir uns als freie Wesen? Oder normativ: Warum sollten wir uns als freie Wesen verstehen?

Zweifellos ist es für die politische Philosophie valide, diese grundsätzlichen Fragen zur Freiheit auszuklammern. Zumal die politische Philosophie in der Regel andere Probleme verhandelt als die Frage, wie wir von Freiheit eigentlich sprechen können. In diesem Kapitel möchte ich diese Frage nach der Freiheit jedoch thematisieren, weil daraus Einsichten hinsichtlich der positiven Bestimmbarkeit der Freiheit zu gewinnen sind. Es ist sinnvoll, wenn wir Freiheit in der politischen Philosophie pragmatisch voraussetzen. Warum das so ist, liegt in der einfachen Tatsache begründet, als dass wir uns als Menschen nicht anders denken können, als dass wir frei sind. Denn fragen wir uns, wie wir uns wahrnehmen oder uns selbst verstehen, so doch (in der Regel) als *frei* agierende Wesen.<sup>1</sup> Das heißt nicht nur als aktive Teilnehmer

---

1 Natürlich exkludiere ich bei dieser Selbstwahrnehmung bereits alle äußeren Beeinträchtigungen – alle Pflichten und Verantwortungen, die uns im Alltag oftmals den Eindruck der Freiheit rauben. Denn wenn wir in dieser Alltagswahrnehmung tiefer blicken, so können wir uns ja bereits von den vermeintlichen Pflichten und Verant-

am Weltgeschehen, d.h. als Akteure, die diese auch gestalten können, sondern auch hinsichtlich unseres eigenen Lebens, da wir über Handlungsmöglichkeiten deliberieren und anhand der Abwägung von Handlungsgründen Entscheidungen treffen. Insofern wir dies anerkennen und annehmen, dass diese Phänomenologie des Alltags zutrifft, so müssen wir zudem auch – ob implizit oder explizit – die notwendigen Bedingungen für diese Selbstdeutung anerkennen: D.h. wir müssen uns als frei verstehen.

Denn täten wir dies nicht, so wären wir nicht in der Lage eine kohärente Identität in der Welt herzustellen. Wir gerieten vielmehr in einen nicht auflösbaren Widerspruch mit uns selbst und mit der Welt. Dies liegt an der identitätsstiftenden Rolle unserer Entscheidungen und Zwecksetzungen. Ein jeder Zweck, den wir uns setzen, ist unmittelbar mit unserem Selbstverständnis in der Welt verbunden: Ein jeder Zweck konstituiert uns. Christine Korsgaard argumentiert für den notwendigen Zusammenhang zwischen Zielen und der personalen Identität über ihre Konzeption des Handelnden folgendermaßen:

Eine Handlung setzt einen Akteur voraus, jemand, dem wir die wahrgenommene Aktivität zuschreiben. Und ich glaube auch, dass es wesentlich für das Konzept des Handelnden ist, dass der Handelnde einheitlich wahrgenommen wird. Das bedeutet: eine Aktivität meines Geistes, oder meines Körpers als mir zugehörig wahrzunehmen. Ich muss diese Aktivitäten als ein Ausdruck von mir als ganze Person wahrnehmen, anstatt als ein Produkt einer Macht, die entweder in mir oder auf mich ausgeübt wird.<sup>2</sup>

Für das Verständnis des eigenen Handelns ist es demnach wesentlich, dass wir uns als Einheit wahrnehmen, das heißt, dass wir und unsere Ziele zusammenhängen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass ich, wenn ich keine identifikatorische Verbindung mehr zu meinen Zwecken aufbauen kann, d.h. wenn ich mich nicht mehr mit meinen Zielen identifizieren kann, ich nicht

---

wortungen distanzieren. Ja, wir können uns unabhängig von unserer Arbeit, unseren familiären Verpflichtungen etc. sehen.

- 2 Korsgaard (2009):18/§1.4.1. Im englischen Original: [...] »an action requires an agent, someone to whom we attribute the movement in question as its author. And I also believe it is essential to the concept of agency that an agent be unified. That is to say: to regard some movement of my mind or my body as my action, I must see it as an expression of my self as a whole, rather than as a product of some force that is at work on me or in me.« (Übersetzung durch die Autorin).

mehr an einem stabilen und kohärenten Selbst festzuhalten vermag. Korsgaard geht sogar so weit zu postulieren, dass es kein der Freiheit der Zwecksetzung vorrangiges Ich geben kann; also kein Ich, das sich unabhängig von seinen Zwecksetzungen konstituieren könnte.

Die Identität einer Person, eines Handelnden, entspricht nicht der gleichen Identität der menschlichen Tiere, welchen das Personsein zugeschrieben wird. Ich glaube, dass menschliche Wesen sich kategorisch von anderen Tieren unterscheiden. Wir sind auf eine bestimmte Art und Weise selbstbewusst: Wir sind uns der Gründe bewusst, aus denen wir handeln, und daher haben wir die Kontrolle über sie. Wenn du dir beispielsweise darüber bewusst wirst, dass du in Versuchung geführt wirst eine bestimmte Handlung auszuführen, weil du ein bestimmtes Verlangen wahrnimmst, dann kannst du dich von dieser Versuchung distanzieren und über sie reflektieren. Du kannst dich dann fragen, ob du diese Handlung aufgrund des geweckten Verlangens ausführen solltest, oder ob du die Handlung deswegen ausführen solltest, weil sie tatsächlich begehrenswert ist.

Und wenn du dich dafür entscheidest, dass du die Handlung nicht ausführen solltest, dann kannst du die Handlung unterlassen. Auch wenn wir daher auf eine gewisse Weise dem Tier die eigenen Handlungen zuschreiben können, so sind Menschen in einem tieferen Sinne mit ihren eigenen Handlungen verbunden.

Wenn du wohl überlegt darüber entscheidest, wie du in diese Welt hinein wirken möchtest, so kannst du auch darüber entscheiden, welche Ursache dieser Wirkung zugrunde liegt. Und das bedeutet: Du kannst darüber entscheiden, wer du bist. Wir sind alle jeweils mit der Aufgabe konfrontiert, eine individuelle Identität hervorzubringen; eine personelle, oder praktische Identität, welche andere Tiere nicht besitzen. Es ist diese Identität, die sowohl unser Hantieren mit Verantwortung plausibel macht als auch die Art und Weise von interpersonellen Beziehungen erklärt, die uns zu menschlichen Tieren machen.<sup>3</sup>

- 
- 3 Korsgaard (2009): 19f./§1.4.3. Im englischen Original: »The identity of a person, of an agent, is not the same as the identity of the human animal on whom the person normally supervenes. I believe that human beings differ from the other animals in an important way. We are self-conscious in a particular way: we are conscious of the grounds on which we act, and therefore are in control of them. When you are aware that you are tempted, say, to do a certain action because you are experiencing a certain desire, you can step back from that connection and reflect on it. You can ask whether you should

Wenn mich also meine Entscheidungen zu der Person machen, die ich jetzt bin, so ist es für meine praktische Identität notwendig, mich als mit diesen Entscheidungen unmittelbar verbunden zu sehen. Und da ich mich als Handelnde als eine einheitliche Person wahrnehme, impliziert die Handlungsfähigkeit, dass ich mich selbst besitze, Handlungen auf meine eigenen Zwecksetzungen und jene Zwecksetzungen wiederum auf mein eigenes freies Wollen rückbeziehe.<sup>4</sup> Ohne eine vorausgesetzte Freiheit wüsste ich damit nicht, was es für mich heißt, Zwecke, bzw. Ziele zu haben.

Und auch für das politische Denken müssen wir Freiheit voraussetzen. Denn jedes Reden und Nachdenken über politische Ordnungen setzt doch voraus, dass wir diese frei gestalten können – und a fortiori muss dies jeder Versuch tun, eine liberale Gesellschaftsordnung anzustreben. Wenn Menschen nicht frei sind, d.h. wenn sie weder einen freien Willen besitzen noch ihre Entscheidungen frei treffen können, so wären sie auch nicht in der Lage eine freie politischen Gemeinschaft aufzubauen. Ein liberales politisches System würde ad absurdum geführt. Lehnte man Freiheit als vorausgesetzte Möglichkeit ab, so wären all diese politischen Reflexionen letztlich sinnlos. Vor dem Hintergrund der getanen Überlegungen gilt es demnach Folgendes zusammenfassend sagen: Es ist sinnvoll Freiheit pragmatisch vorauszusetzen, denn phänomenologisch betrachtet ist Freiheit nicht nur unsere selbst-evidente Sicht der Welt, sondern auch eine unausgesprochene Voraussetzung eines konsistenten Verständnisses der eigenen Identität sowie jedes sinnvollen Nachdenkens über eine liberale Gesellschaftsordnung.

---

do that action because of that desire, or because of the features that make it desirable. And if you decide that you should not, then you can refrain. This means that although there is a sense in which what a non-human animal does is up to her, the sense in which what you do is up to you is deeper. When you deliberately decide what sorts of effects you will bring about in the world, you are also deliberately deciding what sort of a cause you will be. And that means you are deciding who you are. So we are each faced with the task of constructing a peculiar, individual kind of identity—personal or practical identity—that the other animals lack. It is this sort of identity that makes sense of our practice of holding people responsible, and of the kinds of personal relationships that depend on that practice.« (Übersetzung durch die Autorin).

4 Natürlich kann es auch Ausnahmen zu dieser Darstellung geben: z.B. in einem Zustand großer Emotionalisierung. Doch es sind nicht die Ausnahmen, welche die Identität konstituieren, sondern die Normalsituationen.

### 3.1.2 Erfahrbarkeit der Freiheit

Obgleich die pragmatische Lösung mit Bezug auf die Frage der Freiheit als Voraussetzung politischen Denkens valide ist, möchte ich der Frage nach der Voraussetzung von Freiheit tiefer nachgehen. Zumal ich es für möglich erachte, daraus Einsichten in die Positivität der Freiheit zu gewinnen. Dafür wird uns der Weg zunächst zurück zu Kant führen, da die Erkenntnisse zu Kants Freiheitsbegriff weiterentwickelt werden können. In Kapitel zwei wurde darauf hingewiesen, dass die Freiheit in der praktischen Philosophie Kants zwar positiv verstanden wird, aber inhaltlich leer sei. Sie ist positiv, wurde argumentiert, weil wir uns das Gesetz über die Vernunft selbst geben, aber leer, weil wir über sie in der phänomenalen Welt nicht viel aussagen können. Doch vielleicht ist damit noch nicht alles über die Freiheit bei Kant gesagt. Saša Josifović weist in seiner Monografie *Willensstruktur und Handlungsorganisation in Kants Theorie der praktischen Freiheit* zwar auch darauf hin, dass in der Kant-Forschung eine mehr oder minder stark ausgeprägte Einigkeit darüber herrscht, dass die Freiheit nach Kant niemals zum Gegenstand der sinnlichen Erfahrung werden kann.<sup>5</sup> Doch wenn wir die Auseinandersetzung Kants mit der Freiheit im Anschluss an die Transzendente Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* betrachten, so wird schnell klar, dass die Nicht-Erfahrbarkeit nicht das letzte Wort sein kann.

Innerhalb der Transzendentalphilosophie verhandelt Kant die Freiheitsfrage im Antinomien-Kapitel der Transzendentalen Dialektik;<sup>6</sup> explizit bespricht Kant die Freiheit in der sogenannten dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*:

Dritter Widerstreit:

Thesis:

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. [...]

Antithesis:

<sup>5</sup> Josifović (2014): 166.

<sup>6</sup> Da alle von Kant verhandelten Antinomien der reinen Vernunft in diesem Kapitel von weniger Interesse für den Casus der Freiheit sind, werde ich an dieser Stelle lediglich die dritte Antinomie verhandeln.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.<sup>7</sup>

Die dritte Antinomie der reinen Vernunft ist die Auseinandersetzung mit dem Widerstreit zwischen der Freiheit (als Spontaneität) und der Kausalität durch bloße physikalische Naturgesetze. Kant gelangt zu den Antinomien bei der Suche nach einer zureichenden Erklärung des Kosmos; also der Welt im Ganzen. Daher nennt er sie auch kosmologische Antinomien.<sup>8</sup> Da sowohl These als auch Gegenthese theoretisch bewiesen werden können<sup>9</sup> und es keine empirische Beweisgrundlage für die Freiheit gibt, gelangt Kant in seiner Auflösung der dritten Antinomie zu dem Ergebnis, dass die Freiheit logisch lediglich als Idee der Vernunft gedacht werden könne.<sup>10</sup> Vor diesem Hintergrund ergibt sich mit Bezug auf die Bestimmung der Freiheit ein Primat des Praktischen:<sup>11</sup> Denn nur in praktischer Hinsicht können wir uns unserer Freiheit gewiss sein. Dazu Kant:

Dass diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regel aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.<sup>12</sup>

Dadurch ist die transzendente Bestimmung der Möglichkeit von Freiheit nicht hinfällig, weil die praktische Philosophie diese voraussetzen muss.<sup>13</sup>

7 Kant (1974): 426/A444; B 472 (KrV).

8 Vgl. Mittelstaedt/Strohmeyer (2009): 145.

9 Vgl. Kant (1974): 429/B474-B475; A446-A447 (KrV).

10 Kant (1974): 489/B562; A534 (KrV).

11 »Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu tun sein, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine zukünftige Welt ist. Da dieses nur unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt.« Kant (1974): B829; 830/A801; 802 (KrV).

12 Kant (1974): 498/B575; A547 (KrV).

13 Hierzu schreibt Georg Geismann in seinem Artikel über die Freiheit in spekulativer und praktischer Hinsicht: »Wenn man den Menschen oder der Mensch sich selbst als unter einem Sollensanspruch, also unter Freiheits-, nicht unter Naturgesetzten stehend denkt, dann impliziert dies die Möglichkeit einer Kausalität der Vernunft. Zwar ist das Sollen nichts in der Erfahrung Gegebenes, sondern etwas Gedachtes; die Welt des Sol-

Anders gesagt: Es ist diese transzendente Idee der Freiheit, welche die praktische Freiheit überhaupt erst zulässt, schließlich würde »die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen.«<sup>14</sup> Damit wissen wir um die Zentralität der praktischen Freiheit im Denken Kants. Doch was können wir uns unter dieser praktischen Freiheit vorstellen?

Praktische Freiheit betrifft den Menschen. In praktischer Hinsicht ist die Freiheit dahingehend gerechtfertigt, dass der Wille durch die Kausalität der Vernunft bestimmt werden kann.<sup>15</sup> Auf die Frage nach der Kompatibilität von Naturgesetzmäßigkeit und Freiheit übertragen, heißt das, dass die Freiheit als Spontaneität dadurch möglich ist, dass im Menschen Freiheit und Naturgesetzmäßigkeit zusammenwirken. Freiheit kann also als Ursprung von Kausalität in Erscheinung treten und wenn dies der Fall ist, dann kann die Vernunft aus sich selbst heraus eine Wirkungskette in die Welt bringen. Über den sich selbst-gesetzgebenden Menschen wird Freiheit praktisch und Kant zufolge sogar erfahrbar.<sup>16</sup>

Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes

---

lens ist eine intelligible Welt. Aber mit dem Sollen können – und müssen sogar – die für dessen Erfüllung notwendigen Bedingungen als gegeben angenommen werden, ob sie nun ihrerseits zur Sinnenwelt oder zu einer intelligiblen Welt gehören.« Geismann (2007): 290f.

14 Kant (1974): 489f./B562-B563; A534-A535 (KrV).

15 Vgl. Kant (1974): 675; B831 (KrV). »Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und so fern dem Naturgesetze mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt.«

16 Gewiss ist diese Kantische Sicht streitbar. Es bleibt rätselhaft, wie wir uns (schon vom Energieerhaltungssatz aus betrachtet) einen Neubeginn einer Kausalkette vorzustellen haben. Diese Probleme der Zusammenwirkung von Freiheit und Naturkausalität sind letztlich von Kant nicht wirklich gelöst und die Beziehung zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit bleibt somit schillernd.

begehungswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d.i. was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.<sup>17</sup>

Kant räumt demnach die Erfahrbarkeit der Freiheit selbst ein.<sup>18</sup> Es ist die praktische Freiheit, die über die Erfahrbarkeit bewiesen werden kann. Die Erfahrbarkeit der Freiheit bezieht sich auf die innerliche Erfahrbarkeit des Sittengesetzes, bzw. dem innerlich bewussten Vermögen, sich nicht von seinen Sinnenreizen bestimmen zu lassen. Freiheit ist damit ein Bewusstseinsinhalt, aber keine empirisch überprüfbare Erfahrung. Damit können wir desgleichen mit Kant mehr über die Freiheit aussagen. Auch Josifović weist darauf hin, dass die praktische Freiheit ein Bewusstseinsinhalt des Menschen ist.

Es ist naheliegend, dass die Erfahrung, auf die sich Kant als Beweis für die praktische Freiheit beruft, darin besteht, dass sich ein vernunftfähiger Akteur während der Ausübung seiner freien Willkür die Tatsache bewusst machen kann, dass er nicht bloß infolge eines gegebenen Antriebes der Sinnlichkeit, sondern unter Berücksichtigung der Attraktivität möglicher Konsequenzen handelt. Somit kann er sich speziell die Tatsache bewusst machen, dass er imstande ist, die Antriebe der Sinnlichkeit zu überwinden und nach eigenen Präferenzen zu handeln. Es handelt sich also um eine auf Introspektion beruhende, intrasubjektive Erfahrung. [...] In Abgrenzung von dem strengen oder engen Erfahrungsbegriff, den Kant in spekulativer Hinsicht vertritt und der lediglich die Erfahrbarkeit raumzeitlicher Phänomene umfasst, handelt es sich hier um einen weiten Erfahrungsbegriff, der die introspektive, psychologische Dimension umfasst, die nicht auf raumzeitliche Phänomene, sondern auf die Sphäre der psychologischen Freiheit referiert, von der Kant sagt, dass ihr Begriff »größtenteils empirisch«<sup>19</sup> sei.<sup>20</sup>

17 Kant (1974): 675/B831; A803 (KrV).

18 Bei Kant gilt die Wahrnehmung primär als zur phänomenalen Welt gehörig. Doch in der *Kritik der reinen Vernunft* gesteht er auch zu, dass es eine Art transzendente Erfahrung geben könnte. Auch unter unseren Erfahrungen sind Erkenntnisse, die einen apriorischen Ursprung haben. Vgl. Kant (1974): 45ff. B1,2/B3,4 (KrV).

19 Vgl. Kant (1974): B476 (KrV).

20 Josifović (2014): 170.



Die praktische Freiheit ist bei Kant also introspektiv-empirisch erfahrbar und kann somit nicht einfach bestritten werden.<sup>21</sup> Wenn wir die praktische Freiheit also durch Erfahrung erkennen können, so müssen wir die Aussage über die Positivität der Freiheit bei Kant erweitern: Die Freiheit ist nicht nur positiv, weil sie über die sich selbst gesetzgebende Vernunft bestimmt ist, sondern weil wir uns dieser Freiheit bewusst sind; inwieweit dieses Bewusstsein von Freiheit eine Variante empirischer Erfahrung ist, ist jedoch eine offene, sehr komplizierte Frage, die an dieser Stelle nicht verhandelt werden soll. Was an dieser Stelle für die Fragestellung der Arbeit von Relevanz ist, betrifft die schlechte Erfahrbarkeit der Freiheit. Der Inhalt der positiven Freiheit ist somit nicht nur die Möglichkeit »moralisch wollen und handeln zu sollen«<sup>22</sup>, sondern auch die introspektive Gewissheit, dass ich in dem was ich will und tue tatsächlich frei bin. Manfred Baum deutet diese introspektive Gewissheit der Freiheit als eine »psychologische Freiheit«<sup>23</sup> und stellt mit Bestimmtheit fest, dass sie für uns »durch Selbsterfahrung feststeht.«<sup>24</sup>

Ich möchte an diese Überlegung indirekt anknüpfen und dafür argumentieren, dass wir Freiheit in der Tat nicht nur logisch denken können, sondern dass Freiheit auch wirklich werden kann. Ich gehe aber weiter als Baum oder Josifović und wende mich daher auch von Kant internen Fragen ab. Es geht mir mit der Frage nach der Wirklichkeit der Freiheit daher nicht um eine Kant interne, sondern um eine systematische Frage. Wenn wir Freiheit in der politischen Philosophie voraussetzen, so ist das sinnvoll: Wir erfahren uns als frei. Auch Kant stellt dies in seinen Überlegungen zur praktischen Freiheit fest. Doch damit ist noch nicht alles über die Positivität der Freiheit gesagt. Vielmehr fängt die Frage an eben dieser Stelle an: Was heißt es genau, wenn wir Freiheit erleben und wie lässt sich positive Freiheit besser bestimmen?

### 3.1.3 Die Wirklichkeit der Freiheit

Wenn Freiheit nicht nur Bewusstseinsinhalt, sondern auch praktisch erfahrbar sein soll, so bedeutet das, dass Freiheit dann wirklich wird, wenn wir sie durch unser Handeln ausdrücken. An dieser Stelle weiche ich von Kant ab,

21 Vgl. Geismann (2007): 293.

22 So definiert beispielsweise Manfred Baum in seinem Artikel »Positive und negative Freiheit bei Kant« die praktische Freiheit bei Kant als positiv. Vgl. Baum (2008): 52.

23 Baum (2005): 37.

24 Baum (2005): 37.

denn mir scheint, dass die Erfahrbarkeit von Freiheit nicht an die strenge Vorstellung der Autonomie geknüpft ist, sondern dass Freiheit auch vor einem schwächeren Begriff der Selbstbestimmung her verständlich gemacht werden kann. Damit meine ich, dass Freiheit als Handlungsfreiheit erfahrbar werden kann. Daher möchte ich einen Begriff der Selbstbestimmung fruchtbar machen, der den Menschen als handelndes Wesen ernst nimmt. Ein solcher ist meines Erachtens für die positive Bestimmung von Freiheit vonnöten. Wie genau dieser bestimmt werden soll, dies wird uns im weiteren Verlauf des Kapitels beschäftigen. An dieser Stelle soll die Erfahrbarkeit von Freiheit in den Fokus der Untersuchung gerückt werden.

Wie können wir uns dies nun also vorstellen, dass Freiheit wirklich werden kann? Ich meine, dass die Wirklichkeit der Freiheit darüber erklären können, dass wir die Erfahrbarkeit von Freiheit an die Handlung aus Gründen binden. Mit anderen Worten erklärt sich die Wirklichkeit der Freiheit darüber, dass ich mich dort als frei erfahre, wo ich etwas um eines Grundes willen tue und dies auch artikulieren kann. In der Abgrenzung zu Kants Vorstellung von Autonomie würde ich auch das Handeln aus »schwächeren« Gründen als ein Handeln aus Gründen begreifen. Das inkludiert jene Gründe, die dem Handelnden als eben solche einleuchten und zu denen der Handelnde sich über eine kritische Evaluation verhalten kann. Diese Aussage ist phänomenologisch eingängig. Dennoch möchte ich einen tieferen Blick darauf werfen, um genauer zu verstehen, wie die Freiheit für uns als handelnde Wesen in der Welt verstanden werden kann. Für die Erklärung der Wirklichkeit der Freiheit möchte ich auf intentional-erklärende Konzepte zurückgreifen. Diese basieren auf der Idee, dass Menschen aus Gründen handeln. Wenn ich von Gründen-basierten Ansätzen spreche, so spreche ich im Allgemeinen von handlungstheoretischen Ansätzen, da ich mich auf diese berufe. (Bsp. Elizabeth Anscombe, Philippa Foot)

Gründe-basierte Ansätze in der Handlungstheorie beziehen sich auf die Annahme, dass unser Handeln durch Gründe bewegt werden kann. Die These, welche diese Überlegungen bündelt, lautet folgendermaßen:

*Die Wirklichkeit der Freiheit erklärt sich dadurch, dass wir Wesen sind, die im Allgemeinen aus Gründen handeln.*<sup>25</sup>

---

25 Das »Allgemeine« bezieht sich auf die Tatsache, dass diejenigen menschlichen Akte, die auf Gründen und der Deliberation über Gründe basieren, diejenigen sind, über die wir die Freiheit am besten fassen können. Denn natürlich gibt es auch menschliche Akte, die nicht in diese Kategorie fallen, diese erachte ich aber als weniger interessant

Um diese These darzulegen, werde ich zwei Schritte tun: Im ersten Schritt werde ich erklären, was ich unter einer Handlung verstehe und im zweiten Schritt werde ich darüber hinaus erklären, wie ich eine Handlung aus Gründen auffasse. Was also ist eine »Handlung«? Eine Handlung ist differenziert zu verstehen. Sie ist nicht einfach nur Bewegung oder Aktivität. Handlung ist ein zielgerichtetes Tun – d.h. sie impliziert eine Handlungsabsicht, d.h. mit einer bestimmten Handlung ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Eine Handlungsabsicht setzt eine Reflexion über Handlungsgründe voraus. Das entspricht der Deliberation über Gründe (sowohl instrumentelle als auch zweckbegründete), warum ich etwas Bestimmtes mache. Somit ist die Handlung über die Handlungsabsicht und jene, über die Reflexion über Handlungsgründe zu verstehen. Die Reflexion über Handlungsgründe ist demnach die Voraussetzung jener Handlungsabsicht, welcher einer Handlung implizit ist.<sup>26</sup> Mit Rückgriff auf Anscombe gehe ich damit davon aus, dass Handeln folgenderweise zu verstehen ist:

- 1) Handlung ist zielgerichtetes Tun.
- 2) Handlung erfordert die Deliberation über Handlungsgründe.
- 3) Handlung impliziert eine Handlungsabsicht.

---

für die Freiheit, wenn nicht gar als unfrei. Denn Handeln aus Gründen setzt einen volitionalen Akt voraus, sich gegen einen Sinneseindruck zu wenden, oder sich für einen anderen zu entscheiden. Diese Fähigkeit ist in der politischen Öffentlichkeit liberaler Demokratien im 21. Jahrhundert entscheidend – schließlich gilt es zwischen der Wichtigkeit der Eindrücke/der Informationen zu unterscheiden; z.B. zu verstehen, dass Twitter-Nachrichten kaum als legitime politische Information gelten können und dass politische Entscheidungen, z.B. wählen zu gehen und sich für eine bestimmte Partei oder einen bestimmten Kandidaten zu entscheiden, voraussetzungsfull sind. Sie erfordern Respekt gegenüber der Entscheidung und des Verantwortungsbewusstseins für die jeweilige Entscheidung. Welche Konsequenzen ein Verlust des Verantwortungsbewusstseins beim politischen Handeln haben kann (und dies schließt sowohl die politischen Repräsentanten wie auch die Wählenden ein), zeigt sich in zahlreichen liberaldemokratischen Gesellschaften leider nur zu gut. Wir sollten jedoch wissen, dass wir ohne Verantwortungsübernahme nichts weniger als die eigene und die Freiheit als allgemeinen Wert aufs Spiel setzen.

- 26 Die empiristische Tradition erklärt das menschliche Handeln anders. In der Nachfolge Humes wird die These vertreten, dass Menschen aus »desires« handelten. Ob somit Handeln aus vernünftigen Gründen überhaupt möglich ist, wird von vielen Autoren der empiristischen Tradition infrage gestellt. Vgl. Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*. Blackwell-Wiley: Oxford

- 4) Handlung kann über die Warum-Frage artikuliert werden. (Warum machst du das?)<sup>27</sup>

Insofern wird Handeln als eine praktische Konsequenz einer Deliberation von Handlungsgründen, aus welchen eine Handlungsintention hervorgeht, verstanden. Wenn eine Handlung indes so gedeutet wird, bedeutet dies, dass der Handelnde in der Lage sein muss, die Intentionen bzw. Ziele seiner Handlungen angeben zu können. Anscombe folgert daraus, dass der Handelnde (um seine Handlung erklären zu können) auf *praktisches Wissen* zurückgreifen muss.<sup>28</sup> Praktisches Wissen zu haben setzt voraus, dass der Handelnde seine Intention begreifen, artikulieren und in eine Handlung umsetzen können muss. Was Anscombe mit dieser Referenz auf das *Wissen* meint, bedarf einer Erläuterung.

Elizabeth Anscombe spricht in ihrer Monographie *Intentions* von einem notwendigen formalen Zusammenhang zwischen einer intentionalen Handlung und dem praktischen Wissen: »Absichtliche Handlung setzt immer jenes Wissen voraus, das als »Sich-Auskennen« bezeichnet werden könnte, und zwar in jenen Sachen, die beschrieben werden. Dieses Wissen wird in der Handlung ausgeübt.«<sup>29</sup> Das, was der Handelnde tut, ist somit die Ausführung einer Absicht; und eine Absicht haben setzt Gründe voraus, die in der Warum-Frage zum Ausdruck gebracht werden können. Das praktische Wissen erklärt somit die Wirklichkeit einer Handlung aus Gründen. Die Gründe können dabei auch implizit sein, etwa, wenn ein Mensch einen tugendhaften

27 Zu den Warum-Fragen bekennt Anscombe Folgendes: »Warum-Fragen können als Kunstgriff betrachtet werden, der die Ordnung aufdeckt, welche sich in dem Chaos verbirgt.« Anscombe (1986): 127/§43. Mit dem Chaos referiert sie auf die Komplexität einer menschlichen Handlung. Daher plädiert sie für die Formalisierung der Handlung, um die der Handlung inhärenten Ordnung habhaft zu werden und sich dadurch von menschlichen Handlungen einen Begriff machen zu können. Über die Warum-Frage wird der Handelnde dazu aufgerufen sein Handeln zu artikulieren und die Gründe für sein Handeln zu bedenken. Die Deliberation über Gründe kann sowohl instrumentell, als auch zweckabwägend geschehen. Die tieferliegende Frage, ob die allerursprüngliche Entscheidung sich auf Gründe einzulassen selbst rational oder irrational ist, werde ich ausklammern. Mich interessiert lediglich, dass das Handeln aus Gründen über die Warum-Frage explizit gemacht werden kann und dass sich über das Handeln aus Gründen ein wesentlicher Gehalt der Freiheit ausdrückt.

28 Anscombe (1957): 89. Im englischen Original: »Practical knowledge is exercised in the action.«

29 Anscombe (1986): 140/§48.

Charakter ausgebildet hat; ein tugendhafter Mensch verfolgt ein zweckbe-  
gründetes Ziel ohne vorhergehende explizite Deliberation über Gründe.

Natürlich gibt es auch Fälle, die weder eine explizite noch eine implizite  
Deliberation über Gründe erfordern. Dies sind beispielsweise Fälle, in wel-  
chen Menschen keinen tieferen Sinn in ihren Handlungen sehen. An einer  
exemplarischen Warum-Frage kann explizit dargelegt werden, was ich mei-  
ne:

-Warum hast du das gemacht?

-Keine Ahnung! Ich habe das einfach gemacht!

Eine solcher Fall kann natürlich auf verschiedene Weise interpretiert wer-  
den.<sup>30</sup> Doch solche Handlungen möchte ich nicht in meine Überlegungen  
zur Verwirklichung von Freiheit mit einbeziehen, denn in einem solchen Fall  
handelt es sich nicht um eine tatsächlich intendierte, aus praktischer Delibe-  
ration und praktischem Wissen hervorgehende Handlung.

Und gewiss ist es auch so, dass Handlungsabsichten scheitern können,  
doch dies tut der Tatsache keinen Abbruch, dass der jeweils Handelnde aus  
Gründen und praktischem Wissen heraus gehandelt hat.<sup>31</sup> Die Verbindung  
des praktischen Wissens mit dem Handeln aus Gründen ist dem Verständnis  
einer Handlung der Annahme Anscombes' entsprechend *implizit*. Der Han-  
delnde *weiß* seine Gründe zu handeln und dadurch, dass er sie weiß, sind sie  
für den Handelnden richtig bzw. gut genug, um ihnen entsprechend zu han-

---

30 Eine mögliche Interpretation wäre, dass eine Handlung in Verbindung mit einem Zu-  
stand starker Emotionalität, bzw. Leidenschaftlichkeit steht. Denn wenn eine Person  
von einer starken Emotion oder Leidenschaft ergriffen ist, dann fragt sie nicht mehr,  
ob das, was sie tut, wirklich gut ist; sie tut es einfach. Vgl. Watson (1975). Auch Gefühle  
können daher ein Handlungsimpuls sein. Zum Beispiel könnte sich ein solcher Hand-  
lungsimpuls in der einfachen Frage ausdrücken: »Warum gingst du in die Küche?« »Ich  
hatte Hunger«. Doch sowohl das ziellose Tun als auch das Tun aus einem emotiona-  
len Handlungsimpuls heraus sehe ich nicht als paradigmatische Handlungen für die  
Erklärung einer Verwirklichung von Freiheit. Freiheit erfordert ein Abstand-Nehmen  
vom Handlungsimpuls. Erst, wenn ich mich selbst Stellung zu meinem Handlungs-  
impuls nehmen kann und darüber reflektieren kann, habe ich die Möglichkeit von einem  
freien Handeln zu sprechen.

31 Vgl. Anscombe (1986): 137/§48.

deln.<sup>32</sup> Praktisches Wissen ist demzufolge nach Anscombe mit guten Gründen verbunden. Doch natürlich müssen unsere Handlungsgründe nicht im höchsten normativen Sinne gut sein. Wenn Gründe für uns Handlungsgründe sind – oder werden – so müssen sie zumindest in dem schwachen Sinne gut sein, dass sie uns gut erscheinen. Ganz gemäß dem scholastischen Lehrsatz: *Quidquid appetitur, appetitur sub specie boni* – was immer erstrebt wird, wird unter dem Anschein des Guten erstrebt. Anscombe bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck: »Bonum est multiplex. Das Gute ist vielfältig und alles, was für unseren Begriff das Wollens erforderlich ist, besteht darin, dass ein Mensch dasjenige, was er will unter dem Aspekt eines Guten sehen muss.«<sup>33</sup>

Doch es bedarf noch einer weiteren differenzierenden Illustration, denn *sub-specie-boni* ist noch zu vage, um als Handlungserklärung auszureichen. Es gilt zwischen (a) wert-rationalen und (b) instrumentell-rationalen Handlungen zu unterscheiden:<sup>34</sup>

**(a)** Handeln Menschen wertrational, so setzen sie sich selbst normative Zwecke als Ziele ihres Tuns und es kommt so zu freien und durch Gründe bestimmte Handlungen; und zwar durch solche Gründe, die sich nicht alleine zweckrational erklären lassen, sondern normativ erörtert werden müssen. Ein wertrational Handelnder fragt daher nach dem unbedingten Eigenwert

---

32 Damit wird auch eingeschlossen, dass das Wissen nicht unbedingt bewusst sein muss. Der Handelnde kann seine Gründe auch implizit wissen, nämlich dann, wenn er sich seiner Gründe bewusst wird, in dem Moment, in dem er gefragt wird.

33 Anscombe (1986): 119/§39.

34 Wie bereits am Beispiel Thomas Hobbes dargelegt, beläuft sich die menschliche Freiheit bei Hobbes darauf, über die instrumentell-rationale Vernunft die richtigen Mittel für die Bedürfnisbefriedigung zu wählen und nach diesen gewählten Mitteln dann verbindlich zu handeln. (Vgl. Kapitel 1) Die instrumentelle Rationalität ist natürlich ein wichtiger Teil des menschlichen Vernunftvermögens, denn die überlegte Wahl der Mittel ist unverzichtbar; wird das menschliche Vernunftvermögen *an sich* jedoch zweckrational begründet, so ist es als eine Engführung des Vernunftvermögens zu klassifizieren. Neben dem Teil gibt es nämlich auch noch den zentralen Teil der Wert-rationalität – jenes Vermögen der Vernunft, das sich damit beschäftigt, welche Werte den anvisierten Zwecken eigentlich zugrunde liegen, bzw. zugrunde liegen sollen. D.h. dass der wertrationale Teil der Vernunft derjenige ist, der normative Fragen verhandelt: Nicht *wie* tun wir etwas, sondern *warum* tun wir etwas und *wie sollen* wir etwas tun? Wird die Vernunft auf Zweckrationalität enggeführt, so 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.

eines bestimmten Sichverhaltens, und das kann auch unabhängig vom Erfolg sein.<sup>35</sup>

Wertrational zu handeln heißt, sich normativ leiten lassen: Es geht nicht primär darum, wie etwas gemacht oder erreicht werden kann, sondern warum wir etwas tun bzw. erreichen sollen. Erst davon wird abgeleitet, wie wir dieses Ziel erreichen können. Ein Beispiel für eine solche Wirklichkeit der Freiheit, die sich an Formen des Guten orientiert, ist bei Anscombe ein Versprechen, das Philippa Foot in ihrer Monographie »Die Natur des Guten« aufnimmt. Darin stellt Foot den Fall eines Revolutionärs aus Kropotkins Memoiren dar. Es geht um den Geographen und Anthropologen Miklucho-Maklaj, welcher von Russland im 19. Jahrhundert entsandt wurde, um die einheimischen Völker des Malaiischen Archipels zu studieren:

Als er [...] die Malaiische Halbinsel bereiste, begleitete ihn ein Eingeborener, der unter der ausdrücklichen Bedingung in seine Dienste getreten war, dass er niemals fotografiert würde. Bekanntlich wännen die unzivilisierten Völker, es würde ihnen mit ihrem Bilde etwas von ihrer Person weggenommen. Wie Maklai, der anthropologisches Material sammelte, selbst bekennt, fühlte er sich einmal, als sein Begleiter fest schlief, stark versucht, ihn zu fotografieren, und die Versuchung war umso größer, als der Malaie für einen typischen Vertreter seines Stammes gelten konnte und niemals erfahren haben würde, dass er fotografiert worden sei. Aber Maklai gedachte seines Versprechens und brach dieses weder damals noch je bei späterer Gelegenheit.<sup>36</sup>

Die eigene Handlung wie Maklai an einem normativen Wert (beispielsweise an dem Wert des Versprechens) zu orientieren und dabei die Wert-Orientierung über die Nutzen-Abwägung zu stellen ist wertrationales Handeln.

---

35 Vgl. Weber (1972): 12. In seiner Monographie *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie* macht Max Weber die Unterscheidung zwischen Wertrationalität und Zweckrationalität. Da der Zweck in der kantischen Begrifflichkeit aber eine dezidiert normative Bewertung enthält, wähle ich den Begriff der instrumentellen Rationalität, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Dabei schließe ich mich an Max Horkheimer an. Vgl. Horkheimer (2007).

36 Foot (2004): 70. (Aus: Kropotkin, P., »Memoiren eines Revolutionärs«).

(b) Natürlich geschieht nicht alles Sich-Orientieren, Beabsichtigen und Handeln wertrational. Doch auch ein instrumentell rationales Vorgehen ist ein Handeln aus Gründen und stellt einen Fall einer Verwirklichung von Freiheit dar. Der Mensch handelt hier instrumentell rational: Die Deliberation von Handlungsgründen beläuft sich auf die Frage, wie sie ein bestimmtes Ziel erreichen kann. Der entscheidende Grund ist somit keiner, welcher wertrational verstanden werden kann, sondern einer, der dem subjektiven Nutzenprinzip folgt. Sicherlich wird in einem solchen instrumentellen Umgang mit der Rationalität auch Freiheit wirklich.

Machen wir dies an einem Beispiel deutlich: Bei Maklaj kann man sich natürlich ohne Probleme ein Szenario vorstellen, in dem das Versprechen gebrochen wird – z.B. in dem geschilderten Moment größter Versuchung. Setzen wir voraus, dass wir die Situation rein zweckrational betrachten, so hätte keiner Schaden davongetragen; denn es ist unwahrscheinlich, dass der Malaie jemals von dem Versprechensbruch erfahren haben würde. Der Nutzen hingegen für die Anthropologie sowie für Maklei selbst wäre maximiert. Maklei hätte es vielleicht sogar zu Ruhm bringen können. Doch würden wir ihn auf gleiche Art und Weise moralisch achten? Ich denke nein, die moralische Achtung ihm gegenüber müsste geringer sein. Und genau hier zeigt sich der hohe Wert einer wertrationalen Handlung und einer auf normativen Gründen verwirklichten Freiheit. Was wäre eine Welt, in der uns eine solche Verwirklichung der Freiheit (um des Guten willen), nicht die höchste moralische Achtung abnötigt? In einer Welt, in der es nur rein instrumentell rational Handelnde gibt, würden Menschen sich nicht nur wechselseitig instrumentalisieren, sondern normatives Handeln auch über Kosten-Nutzen Bilanzen evaluieren.<sup>37</sup> Wertrationales Handeln ist für die Konstitution normativer Verbindlichkeit zentral. Dies kann an einer zentralen menschlichen Fähigkeit illustriert werden: dem Versprechen-Geben.<sup>38</sup>

Und diese normativen Verbindlichkeiten sind auch für die Konstitution einer freien politischen Gemeinschaft von unabdingbarer Wichtigkeit. Nicht

---

37 Für eine umfassend ausgearbeitete kritische Analyse der instrumentellen Handlungsmaxime siehe: Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Übersetzt von Alfred Schmidt. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch.

38 Auch Hannah Arendt geht auf die Wichtigkeit der menschlichen Fähigkeit des Versprechen-Gebens für die Konstitution normativer Verbindlichkeiten ein. Vgl. Arendt (2019).



nur für den dauerhaften moralischen Bestand (worauf ich schon über Ernst-Wolfgang Böckenförde hingewiesen habe), sondern auch zuvorderst für die Konstitution eines liberalen Ordnungssystems, schließlich erfolgt keine Konstitution ohne wechselseitiges Vertrauen.

Durch den Nachweis, dass wir Wesen sind, die im Allgemeinen aus Gründen handeln, wird eine fundamentale anthropologische Beschreibung des Menschen versucht: Menschen sind Vernunftwesen (*animales rationales*), weil sie aus Gründen handeln (können). Wir verstehen uns als Wesen, für welche die Vernunftfähigkeit zentral ist. Und ein Grund ist mehr als einfach eine rationale Übersetzung emotionaler Befindlichkeiten. Was es ausmacht, eine Person zu sein, liegt nicht im Wollen, sondern in der Vernunft:

[...] Die vollkommen rationale Person lässt ihr Handeln durch Gründe leiten. Als Personen gewinnen wir unsere Freiheit dadurch, dass wir den von uns akzeptierten Gründen folgen. Die charakteristische Freiheit der Person ist eine durch Gründe konstituierte Freiheit, durch Gründe, die naturalistisch unterbestimmt sind.<sup>39</sup>

Die Aussage von Nida-Rümelin versucht eine allgemeine Charakterisierung der rationalen Lebensform des Menschen. Was ich damit meine, ist Folgendes: Dass sich Menschen im Reich der Freiheit und der Vernunft aufhalten – einem Reich, in dem der Mensch sich mittels Gründen deutet und orientiert.<sup>40</sup> Thomas Hoffmann drückt dies folgendermaßen aus:

Ist nämlich menschliches Wollen im Allgemeinen Beabsichtigen und ist menschliches Tun in der Regel Handeln, das verkörpertes Beabsichtigen ist, dann ist für gewöhnlich menschliches Wollen ebenso wenig dranghafte Begierde, wie menschliches Tun verkörperte dranghafte Begierde ist. Vielmehr ist das Wollen und Tun des Menschen im Allgemeinen die in Freiheit vollzogene Ausübung praktischer Rationalität. Denn sein Beabsichtigen und Handeln ist die freie Manifestation einer Bewegungsform, die eine Form der Bewegung im Raum der Gründe ist. [...] Daher kann der Mensch nicht nur in seinem Denken die Ziele die Mittel seines Handelns als solche begreifen und kritisch reflektieren. Vielmehr kann er sich in seinem Beab-

39 Nida-Rümelin (2005): 91.

40 Vgl. Hoffman (2014): 149.

sichtigen auch frei und selbst setzen und so sein Handeln durch Gründe bestimmen.<sup>41</sup>

Somit ist die Erfahrbarkeit der Freiheit als Wirklichkeit verständlich gemacht worden. Diese Resultate zeigen anschaulich, dass wir der praktischen Frage, d.i. was soll ich tun? – Oder politisch: Was sollen wir tun? – nicht aus dem Weg gehen können. Doch es gibt auch eine normative Schlussfolgerung: Aus pragmatisch-politischen Gründen sind wir sogar dazu aufgefordert uns als mehr zu sehen als durch Bedürfnisse und Emotionen gesteuerte Wesen. Denn was daraus resultiert, wenn wir Erwartungen bzgl. der Rationalität, Verantwortlichkeit der Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung aus dem Privaten wie aus dem Öffentlichen verdrängen wollen, zeigt sich aktuell wohl an vielen politischen Meinungsträgern und politischen Öffentlichkeiten. Daher ist es nicht nur plausibel und sinnvoll, sondern auch wünschenswert, für die Freiheit zu argumentieren: Wir sind und bleiben freie und rationale Wesen und sollten uns auch als solche anerkennen.

## 3.2 Das Paradigma der positiven Freiheit

### 3.2.1 Positive Freiheit

Nachdem die Erfahrbarkeit der Wirklichkeit der Freiheit betrachtet wurde, geht es darum, die angestellten Überlegungen zur Wirklichkeit weiterzuführen und an bereits existierende philosophische Diskurse anzuschließen. Hierfür möchte ich zunächst das bekannte Differenzierungsschema »positiv-negativ« aufnehmen, um daran anknüpfend positive Freiheit genauer zu bestimmen. Die Unterscheidung zweier Hinsichten der Freiheit geht bis weit in die Ideengeschichte zurück. Ein Denker, der die Kategorisierung entscheidend vorangetrieben hat, ist Benjamin Constant, worauf im ersten Kapitel bereits hingewiesen wurde. Bisher habe ich lediglich das moderne Paradigma mit dem Begriff der negativen Freiheit assoziiert und diese negative Freiheit anhand der politischen Theorie Thomas Hobbes ausgearbeitet. Auf den positiven Freiheitsbegriff bin ich nur peripher eingegangen. Ich habe die Positivität der Freiheit lediglich über die Wirklichkeit der Freiheit plausibilisiert.

---

41 Hoffmann (2014): 153.