

JANA KATHARINA FUNK

LIBERALISMUS ALS POLITISCHES ORDNUNGSSYSTEM

POSITIVE FREIHEIT
UND DIE FRAGE NACH
DEM GUTEN LEBEN

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Jana Katharina Funk
Liberalismus als politisches Ordnungssystem

Edition Moderne Postmoderne

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Jana Katharina Funk (Dr. phil.), geb. 1987, arbeitet nach Forschungsaufenthalten in den USA und Südamerika als politische Bildnerin. In ihrer Bildungs- und Forschungstätigkeit beschäftigt sie sich mit Fragen gesellschaftlicher Transformation. Nebenbei bildet sie sich als Beraterin und Coachin weiter.

Jana Katharina Funk

Liberalismus als politisches Ordnungssystem

Positive Freiheit und die Frage nach dem guten Leben

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© Jana Katharina Funk

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6598-7

PDF-ISBN 978-3-8394-6598-1

<https://doi.org/10.14361/9783839465981>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

- Einführung: Liberalismus, Freiheit und die Frage nach dem guten Leben 11
- 1. Entwicklungsgeschichte der Freiheit 17
 - 1.1 Freiheit vor dem Liberalismus..... 17
 - 1.1.1 Zwei Paradigmen der Freiheit 17
 - 1.1.2 Das antike Paradigma 18
 - 1.1.3 Das moderne Paradigma 26
 - 1.1.4 Das Paradigma der negativen Freiheit 33
 - 1.2 Spezifika der Moderne 35
 - 1.2.1 Säkularisierung und politische Freiheit 35
 - 1.2.2 Freiheit als vollumfängliches Negativum? 41
 - 1.2.3 Die Besonderheit der politischen Moderne 49
 - 1.3 Hobbes’ Metatheorie der negativen Freiheit..... 51
 - 1.3.1 Materialismus und Sensualismus 51
 - 1.3.2 Freiheit und Notwendigkeit 57
 - 1.3.3 Problematische Weichenstellungen der politischen Moderne 61
- 2. Freiheit, das liberale Rechtsprinzip und der Liberalismus 63
 - 2.1 Die Kantische Philosophie als Weiterentwicklung des Liberalismus 63
 - 2.1.1 Freiheit als Selbstgesetzgebung..... 63
 - 2.1.2 Das Kantische Rechtsprinzip 68
 - 2.1.3 Glück und Moral 74
 - 2.1.4 Die Kantische Philosophie als Weiterentwicklung des modernen Liberalismus 78
 - 2.2 Freiheit als politische Ordnung 81
 - 2.2.1 Die Idee des Liberalismus 81
 - 2.2.2 John Rawls’ normativer Liberalismus 86
 - 2.2.3 Der politische Liberalismus 93

2.2.4	Stärken des Liberalismus	98
2.2.5	Antinomie des Liberalismus	102
3.	Die Wirklichkeit der Freiheit	103
3.1	Freiheit als kategoriale Voraussetzung des Liberalismus	103
3.1.1	Pragmatische Lösung	103
3.1.2	Erfahrbarkeit der Freiheit	107
3.1.3	Die Wirklichkeit der Freiheit	111
3.2	Das Paradigma der positiven Freiheit	120
3.2.1	Positive Freiheit	120
3.2.2	Selbstbestimmung als Voraussetzung positiver Freiheit	128
3.2.3	Selbstbestimmung als komplexe Fähigkeit	134
3.2.4	Verteidigung positiver Freiheit	136
3.3	Moderne Paradigmen der Freiheit	140
3.3.1	Das Paradigma der Triade	140
3.3.2	Das Paradigma der Nicht-Beherrschung	144
3.3.3	Qualitatives Paradigma	149
4.	Liberalismus, positive Freiheit und das gute Leben	155
4.1	Liberalismus und das gute Leben	155
4.1.1	Das Gute und das Gerechte	155
4.1.2	Die Frage nach dem guten Leben	158
4.1.3	Fähigkeiten und positive Freiheit	160
4.1.4	Das gute Leben	165
4.1.5	Ein Liberalismus positiver Freiheit	170
4.2	Staat und positive Freiheit	179
4.2.1	Institutionelle Ordnung	179
4.2.2	Tugendstaat und Paternalismus	190
	Schlussbetrachtungen und Ausblick	199
	Bibliographie	201
	Nachwort und Danksagung	225

Für all jene Menschen, die das Leben lebenswert und schön machen.

*Die Menschen sind selber schuld; ihnen war das Paradies gegeben, sie aber
wollten Freiheit.*

Fjodor Dostojewskij

Einführung: Liberalismus, Freiheit und die Frage nach dem guten Leben

Ja, wir wollen die Freiheit. Warum? Weil wir glauben, dass ein freies Leben ein besseres Leben ist.

Doch was wir eigentlich mit der Freiheit meinen, oder was es heißt ein gutes Leben zu leben und in welchem Verhältnis die Freiheit zu diesem guten Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft steht, sind Fragen, die wir eher vermeiden wollen, weil sie kompliziert sind. Diesen schwierigen Fragen möchte ich in dieser Studie nachgehen und hoffe ein wenig Licht ins Dunkel der Verhältnisbestimmung zwischen dem guten Leben, dem Liberalismus und der Freiheit zu bringen.

Im Zentrum meines Fragens stehen eine ideengeschichtliche wie begriffstheoretische Auseinandersetzung mit der Freiheit. Doch dies soll nicht heißen, dass sich die Frage nach der Freiheit in dieser Studie in einem abstrakten Diskurs philosophischen Denkens erschöpfen wird. Freiheit möchte wirklich werden und insofern sie dies möchte, ist sie immer auch schon politisch. Daher wird auch das Politische der Freiheit im Zentrum der Analyse stehen. Wenn Freiheit politisch ist, dann hat das unterschiedliche Dimensionen. Die interessanteste und anspruchsvollste Struktur, die jedoch entstehen kann, wenn Freiheit politisch wird, ist die Institutionalisierung der Freiheit in Form eines politischen Ordnungssystems – schließlich bedeutet dies nicht weniger, als dass die Freiheit als Wertgrundlage des Politischen und politische Macht zusammen bestehen können. Ein ebensolches politisches Ordnungssystem nennt sich Liberalismus.

Der Liberalismus tritt im Namen der Freiheit auf: Er beansprucht ein politisches Ordnungssystem zu sein, welches den Bürgern die Freiheit zuspricht und ihnen garantiert, sich selbst zu regieren und zu verwalten. In diesem Gewand der Freiheit strebt der Liberalismus nach hehren, vielleicht den hehrs-

ten Zielen: Der umfassenden politischen Verwirklichung von Freiheit. Doch löst der Liberalismus seinen eigenen Anspruch kohärent ein?

Diese Studie ist ein Ergebnis des Zweifels und kann dementsprechend auch als ein Versuch der Selbstaufklärung über den Liberalismus verstanden werden, als ein Versuch, das Unbehagen am Liberalismus systematisch zu untersuchen. Der zentrale Wert, welcher bei dieser Untersuchung vorausgesetzt sein soll, ist die Freiheit. Da Freiheit im Zentrum des Liberalismus steht, erscheint es nur folgerichtig, vor allem nach ihr zu fragen. Was meinen wir, wenn wir Freiheit sagen? Worin besteht der Wert der Freiheit?

Eine freiheitliche politische Gemeinschaft stellt eine große Errungenschaft dar und gerade deshalb sind diese Fragen nach dem Wert der Freiheit in liberal-demokratischen Gesellschaften zu wichtig, um diese nicht in den Raum des philosophischen Nachdenkens zu holen. Daher soll hier eine ideengeschichtliche und systematische Studie der freiheitstheoretischen Grundlagen des liberalen Denkens unternommen werden, die als philosophische Studie nicht nur deskriptive, sondern auch normative Fragen stellt. Das bedeutet aber *weder*, dass die Vorgehensweise einer Grundsatzkritik des politischen Systems gleichgesetzt werden darf, noch dass sie als politisches Programm misszuverstehen ist. Als Philosophin möchte ich grundsätzliche Fragen stellen und dabei frei denken. Natürlich muss hinzugefügt werden, dass es mir in dieser Studie nicht möglich sein wird, die ganze Ideengeschichte der Freiheit, d.h. insbesondere jene der freiheitstheoretischen Grundlagen des Liberalismus zu betrachten. Es wird mir darum gehen, eine große Linie der Entwicklung liberalen (bzw. freiheitlichen) Denkens darzulegen, die meines Erachtens für die politische Moderne von prägender Bedeutung war, ist und sein wird.¹ Entscheidend ist dabei vor allem, welche systematischen Veränderungen die Idee der Freiheit in der politischen Ideengeschichte durchlaufen hat.

Dass die Frage nach dem guten Leben aus der Auseinandersetzung mit der Freiheit hervorgeht, ist folgerichtig, schließlich sind wir in der freien politischen Ordnung der Moderne mehr denn je auf uns selbst zurückgeworfen; ein Wurf, der mit der permanenten Aufforderung verbunden ist, unser

1 Insbesondere werde ich mich daher mit folgenden Denkern und Denkerinnen beschäftigen: Thomas Hobbes, John Locke, Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Benjamin Constant, Friedrich Nietzsche, Leonard Trelawny Hobhouse, John Rawls, Amartya Sen Martha Nussbaum, Claus Dierksmeier und Philip Pettit. (In ideengeschichtlicher Reihenfolge)

Leben ganz individuell und selbstbestimmt zu gestalten. Gleichzeitig gibt es jedoch kaum mehr Anhaltspunkte, die uns diese freie Lebensorientierung einfach machen könnten – schließlich haben die traditionellen, überspannenden Welterklärungs- und Deutungsformen (wie etwa die Religionen) einen drastischen Autoritätsverlust hinnehmen müssen. Die Welt, in der wir leben, ist wie ein leeres Glas, das wir mit jenen Bedeutungen füllen, die unserem eigenen Weltbild am meisten entsprechen.

Die liberale Theorie hat auf dieses Problem insoweit *nicht* reagiert, als sie Fragen des guten Lebens und die damit verbundenen höchsten menschlichen Zwecksetzungen ausklammert. Der Hintergrund für diese Ausklammerung ist die Interpretation des modernen Pluralismus inkommensurabler Weltanschauungen: Wenn es so viele, sich widersprechende Vorstellungen des Guten gibt, so die These, müsste der kleinste gemeinsame Nenner gefunden werden, sodass ein gesellschaftliches Zusammenleben möglich bleibt. Die Rahmenbedingungen der liberalen politischen Ordnung werden somit nicht mehr über eine Vorstellung des Guten, sondern nun mehr über ein prozedurales, konsensuelles Verfahren begründet.²

Vor dem Hintergrund des Autoritätsverlustes traditioneller Weltdeutungen und der gleichzeitigen Ausklammerung der Frage nach dem Guten durch den Liberalismus, drängt sich das Problem jedoch auf, wie wir mit jener modernen, radikalen Freiheit umgehen, ja, wie wir denn gut leben sollen? Offensichtlich wird diese Frage nicht unwichtiger, wenn sie aus dem Bereich des öffentlichen Diskurses des Liberalismus ausgeschlossen wird.

Jene Frage nach dem guten Leben war eine der zentralen Fragen der antiken Philosophie, aber weil sie in der modernen politischen Philosophie nicht mehr gestellt wurde, verlagerte sie sich aus dem öffentlichen Diskurs in den Bereich der eigenen, individuellen Lebenswelt. Anders gesagt: Die Frage nach dem guten Leben wurde privatisiert. Erst in jüngerer Zeit ist sie, durch die moderne Tugendethik, wieder in den philosophisch-politischen Diskurs zurückgekehrt.³

Ich möchte nur indirekt an diesen Diskurs anknüpfen, indem ich Gedanken dieser modernen Tradition der Tugendethik aufnehme und sie für die

2 Bedeutsam ist hierbei natürlich vor allem die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit und deren Weiterentwicklung als Theorie des politischen Liberalismus. Vgl.: Rawls (1979, 1994, 2003 und 2012).

3 Vgl. MacIntyre (1995), Foot (2004), Nussbaum (2012).

politische Philosophie fruchtbar mache, indem ich den Menschen und die Frage nach dem guten menschlichen Leben in den Mittelpunkt rücke.

Die Frage nach Sinn und Zweck des menschlichen Daseins, soll für mich in dieser Arbeit ein wichtiger Dreh- und Angelpunkt sein.

Eine meiner Thesen lautet, dass die modernen Minimalkonzeptionen von Metaphysik, Moralphilosophie und Anthropologie in der politischen Philosophie nur sehr reduzierte theoretische Überlegungen zulassen, die die praktische Wirklichkeit des menschlichen Zusammenlebens in ihrer Komplexität und Fülle nicht mehr erfassen können. Für die politische Philosophie ist dies insoweit ein Problem, als sich der Erklärungsgehalt der Theorien vielfach in Prozeduralität erschöpft. Jenseits dessen fehlen zentrale Wertbegriffe, was dann wiederum auch zu praktischen Problemen führt, die von Ernst Wolfgang Böckenförde in seinem berühmt gewordenen Theorem folgendermaßen zusammengefasst wurden: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist.«⁴ Dieses philosophische Versäumnis der modernen, liberalen politischen Philosophie substantielle Grundlagen für die eigene politische Theorie und Praxis zu entwickeln, kann über den Begriff der Freiheit sehr eingängig illustriert werden.

Für liberale Philosophen stand die negative Freiheit – die Freiheit von allen äußeren Einschränkungen – im Mittelpunkt. Vor allem vor dem Hintergrund der ideengeschichtlichen Entwicklung des Liberalismus ist das zunächst plausibel. Die negative Freiheit ist ein wichtiger Baustein und nicht geringzuschätzen. Der zentrale theoretische Impuls, der aus der negativen Freiheit hervorging, lag daher auf der Rechtfertigung staatlicher Gewalt gegenüber dem Individuum. Dies ist ein zentraler Punkt freiheitlichen Denkens und sollte es bleiben. Das Verhältnis zwischen Individuum und Staat ist immer wieder aufs Neue auszuhandeln. Schließlich wird auch die große Frage des Politischen, jene nach der guten, nach der richtigen politischen Ordnung de facto niemals endgültig geklärt sein. Auch die institutionelle Konsequenz der theoretischen Grundsätze liberalen Denkens sind unabdingbar – schließlich bilden diese bis zum heutigen Tage das Fundament des Rechtsstaates. Die negative Freiheit, welche sich aus der Legalität ableitet, ist eine, die den Menschen eine Grundsicherheit des wechselseitigen Minimalrespekts zuspricht und die Zugriffsmacht des Staates auf den Einzelnen so weit wie möglich einschränkt, sodass die Hürden, die der freien Ausübung des je individuellen

4 Böckenförde (2016): 60.

menschlichen Seins im Wege stehen können, so weit wie möglich abgebaut werden.

Dieses primär negative Verständnis der Freiheit und damit gleichermaßen der liberale Theorieentwurf, wie die metatheoretische Fundierung, greifen jedoch zu kurz, um die Bedeutung der Freiheit für das Leben der Menschen – auch für das politische Zusammenleben – zu verstehen. Freiheit impliziert und erfordert mehr als nur die äußere Sicherheit und die legale Ordnung des Staates. Die positive Freiheit, die menschliche Fähigkeit sich autonom für gute und wertvolle Ziele zu entscheiden und diese auch zu erstreben – Ziele und Erfolge, die für das gute Leben konstitutiv sind – ist ein zentraler Bestandteil der *Conditio humana*. Dies ist wichtig – denn die Freiheit ist durch jenes Komplement von negativer und positiver Freiheit definiert, durch die Sicherheit auf der einen Seite – denn natürlich können wir nur dann frei sein, wenn wir von Übergriffen durch andere Menschen geschützt sind – und durch die Fähigkeit zur selbstbestimmten Lebensführung im Sinne des guten Lebens auf der anderen Seite.

Die Bedeutung der positiven Freiheit kann über die praktische Philosophie Kants aufgezeigt werden. Ich werde daher im Folgenden Kants Idee der Autonomie als Ausgangspunkt nehmen, um diesen Freiheitsbegriff in den Kontext der Frage nach dem guten Leben zu stellen. Das erfordert eine kritische Relektüre von Kants Konzept der Autonomie sowie einer Weiterentwicklung des positiven Verständnisses von Freiheit als Selbstbestimmung. In Anlehnung an Charles Taylor wird positive Freiheit als ein Verwirklichungskonzept verstanden, das als eine komplexe Fähigkeit interpretiert wird.

Wie eine solche Konzeption der positiven Freiheit politisch werden kann, haben Martha Nussbaum und Amartya Sen veranschaulicht. Nussbaum und Sen haben gezeigt, dass Freiheit bedingt ist und dass ein Staat, der sich auf der Freiheit gründet, die Mitglieder der Gesellschaft dazu befähigen muss frei zu sein. Denn nur ein selbstbestimmtes Leben ist ein freies Leben und nur ein freies Leben kann – in liberaler Perspektive – als ein gutes Leben gelten.

Für die einzelnen Kapitel ergibt sich dabei folgende Grundstruktur:

Kapitel 1 beinhaltet eine ideengeschichtliche Abhandlung der Freiheit vor dem Liberalismus. Benjamin Constants Unterscheidung zwischen einem antiken und einem modernen Paradigma dient dabei als systematisches Differenzierungsschema. Exemplarisch werde ich dabei auf Aristoteles (antikes Paradigma) und Hobbes (modernes Paradigma) eingehen. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt in der Darstellung der Herausbildung eines spezifisch modernen Paradigmas der Freiheit. Dies werde ich anhand eines geschicht-

lichen Abrisses der Säkularisierung und im Anschluss daran anhand von Hobbes Freiheitstheorie darlegen.

Kapitel 2 bietet eine systematische Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants. Entsprechend der inneren Logik des Kantschen Werkes werde ich dessen praktische Philosophie in ihren Grundzügen darstellen und als Grundlage für politisches Denken erörtern. Daran anschließend wird John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit veranschaulicht. Aufbauend auf eine begriffstheoretische Betrachtung des Liberalismus werde ich in Form einer These systematische Anfragen bezüglich der Zentralität der Freiheit an den Liberalismus stellen.

In Kapitel 3 werde ich mich systematisch mit der Freiheit als kategoriale Voraussetzung für politisches Denken auseinandersetzen. In kritischer Auseinandersetzung mit Kant wird ein Konzept positiver Freiheit als Selbstbestimmung vorgeschlagen, welches den Menschen als politisches und handelndes Wesen ernst nimmt. Ausgehend von der Analyse verschiedener Freiheitstheorien (Benjamin Constant, Isaiah Berlin, Gerald MacCallum, Philipp Pettit und Claus Dierksmeier) geht es weiterhin darum, die freiheitstheoretische Grundlage der von mir vorgeschlagenen positiven Freiheit zu untersuchen.

Aufbauend auf der Darlegung der positiven Freiheit liegt der inhaltliche Schwerpunkt des 4. Kapitels in der systematischen Verbindung von liberaler Theorie und Fragen des guten Lebens. Dabei wird dargelegt, dass sich Fragen über das gute Leben und das liberale Neutralitätsgebot nicht notwendigerweise ausschließen müssen. Wenn Freiheit als ein zentraler Wert liberalen Denkens anerkannt wird, so wird ein selbstbestimmtes Leben als ein besseres Leben betrachtet. Doch ein selbstbestimmtes Leben ist nicht voraussetzungslos zu haben. Vielmehr müssen Menschen dazu befähigt werden. In Anlehnung an diese Einsicht werde ich mit Sen und Nussbaum eine Konzeption des Liberalismus vorschlagen, die positive Freiheit in den Mittelpunkt stellt. Ein liberales Ordnungssystem muss demzufolge den Einzelnen zur Freiheit befähigen. Darüber hinaus gilt es die Entscheidungsfreiheit zu schützen: Es liegt am Einzelnen sich für seine Version des guten Lebens zu entscheiden; aber der Einzelne muss es auch können.

Bamberg, im Oktober 2020
Jana Katharina Funk

1. Entwicklungsgeschichte der Freiheit

1.1 Freiheit vor dem Liberalismus

1.1.1 Zwei Paradigmen der Freiheit

Das Nachdenken über die Freiheit setzte in der Ideengeschichte natürlich nicht mit dem Liberalismus ein. Vielmehr ist es bis in die Antike zurückgehend tief mit der Geschichte des philosophischen und politischen Denkens verwoben. Im Rahmen dieser Studie ist der Blick in die Ideengeschichte natürlich nicht Ziel, sondern lediglich ein wichtiges Hilfsmittel, ein Instrument zur klärenden und informierteren Erforschung des Freiheitsbegriffes. Es ist mir darum zu tun, 1. die inhaltlichen Verknüpfungen zwischen dem Begriff der Freiheit, dem Liberalismus und dem guten Leben scharf herauszuarbeiten, sowie 2. deren Implikationen zu skizzieren und kritisch zu diskutieren.

Daher geht es zunächst um ein geschichtsbegriffliches Verständnis und im Weiteren um eine schärfere inhaltliche Bestimmung des Freiheitsbegriffs. Ein solch inhaltliches Verständnis hat auch etwas mit der Ideengeschichte gemein, denn als Menschen sind wir immer in einer je einzigartigen Zeit beheimatet, und auch gewillt, diese theoretisch zu erfassen. Daher sind philosophische Theorien auch Ausdruck ihrer Zeit. Das gilt insbesondere für die politischen Belange der Menschen, schließlich erfahren gerade diese mit der Zeit eine radikale Wandlung. Daher stehen theoretische Begriffe vielleicht auch in einer engeren Verbindung mit der praktisch-politischen Realität, als gemeinhin angenommen wird.

Mit seiner berühmt gewordenen Rede aus dem Jahre 1819 »de la liberté des anciens, comparé à celle des modernes« hat Benjamin Constant durch

die Gegenüberstellung zweier Paradigmen des Freiheitsdenkens¹ – das »antike« (frz. anciens) und das »moderne« – die inhaltliche Ausdifferenzierung des politischen Freiheitsbegriffs philosophisch vorangetrieben.

Es erscheint aus mehreren Gründen wichtig und interessant zu sein die Intention Constants zu verstehen und seine Idee zu erforschen: Zum einen, weil es Anliegen dieser Studie ist, die Probleme und Schwächen des spezifisch modernen (liberalen) Freiheitsverständnisses herauszuarbeiten²; und zum anderen, weil es darüber hinaus gerade nicht darum geht, antikes Denken und moderne Philosophie zu scheiden, sondern integrativ zusammenzudenken und einen Blick auf ein solch integratives Paradigma zu werfen.

1.1.2 Das antike Paradigma

Über das antike Freiheitsverständnis trifft Constant 1819 folgende Aussage:

So ist also bei den Alten der Einzelne fast durchwegs Herrscher in öffentlichen Angelegenheiten, jedoch Sklave in allen seinen privaten Beziehungen. Als Bürger entscheidet er über Krieg und Frieden; als Privatmann ist er überwacht, eingeschränkt und unterdrückt in allen seinen Bewegungen.³

In anderen Worten heißt das: Wenn wir Constant mit dem modernen Freiheitsverständnis erklären, dann sieht er im antiken Freiheitsverständnis eine Subordination des Einzelnen unter das Ganze der politischen Gemeinschaft. Dabei verliert der Einzelne zwar seine private, erlangt dabei aber gerade eine bestimmte Vorstellung von Freiheit.⁴

1 Mit dem Begriff des Paradigmas möchte ich mich an Thomas Kuhns Theorie der »Wissenschaftlichen Revolution« anlehnen. Vgl. Kuhn, Thomas S. (2012): *The structure of scientific revolution*. University of Chicago Press: Chicago/London.

2 Ich denke hier mit Quentin Skinner, dass es notwendig ist, eine Art »Archäologie« der Kategorien des politischen Denkens zu betreiben. Denn, wenn wir die Ideengeschichte der Begriffe außer Acht lassen, so kann es sein, wie Skinner feinsinnig schreibt, dass wir mit Konzepten umgehen, die wir eigentlich nicht mehr verstehen können. Vgl. Skinner (1998): 110ff.

3 Constant (1946): 30.

4 Mit Bezug auf die Interpretation der Freiheit »bei den Alten« bleibe ich nah an Constants Verständnis. Ich möchte mich nicht mit der Frage beschäftigen, ob Constant mit seinem Verständnis der antiken Freiheit richtigliegt. Mir geht es an dieser Stelle um eine systematische, ideengeschichtliche Herangehensweise, die einen weiten Blick einnimmt und nach strukturellen Besonderheiten der Entwicklung des Freiheitsverständnisses und respektive der Entwicklung des Liberalismus fragt.

Vor dem Hintergrund der für das antike politische Denken maßgebenden, aristotelischen Vorstellung des Menschen als *zoon politikón*⁵ ist die Interpretation Constants zunächst plausibel, denn sie besagt die naturwüchsige Kohärenz von Menschsein und Staatlichkeit. Der aristotelischen Philosophie zufolge ist der Mensch demnach *qua Natur* durch und durch politisch – ein politisches Tier.

Was mit dieser Bezeichnung zum Ausdruck gebracht werden soll, ist, dass in der antiken Vorstellung einer politischen Gemeinschaft der Einzelne der Zweck des politischen Lebens ist: Die Gemeinschaft ist nur dann glücklich, wenn der Einzelne glücklich ist und das allgemeine Gut ist der Zustand, wo alle glücklich sind und alle ihre Vermögen entwickeln können.

Doch die Subordination, die Constant auszumachen scheint, ist natürlich auch dem Blick der Neuzeit auf die Antike geschuldet, denn gerade die angesprochene anthropologische Bestimmung des Menschen lässt darauf schließen, dass es Aristoteles als logische Unmöglichkeit erschien, die menschliche Freiheit unabhängig von der Dimension des Politischen zu denken. Auch Aristoteles' Selbstverständnis würde hierfür sprechen. Einer selbstreflexiven Aussage entsprechend betrieb Aristoteles nämlich eine »Philosophie der menschlichen Dinge.«⁶ Dieses Zeugnis ist ein erster, interessanter Zugang zum aristotelischen politischen Denken, denn es verweist auf die Natürlichkeit der Vorstellung einer Verschmelzung von Anthropologie und Politik. Zusätzlich gilt gemäß der Idee der praktischen Philosophie des Aristoteles, dass die menschlichen Dinge nicht rein deskriptiv, sondern auch normativ zu verstehen sind. Schließlich möchte er die Menschen mithin nicht nur über sich selbst aufklären, sondern auch normative Aussagen über deren beste Entwicklung treffen. Es ist jene gute Entwicklung, die das Ziel des aristotelischen praktischen Denkens darstellt; daher wird es auch nicht als Selbstzweck, sondern um des höchsten Zweckes, um des guten Lebens willen betrieben.⁷ Daher birgt die Natürlichkeit der menschlichen Dinge sogar eine Trias, bestehend aus Anthropologie, Politik und Moralphilosophie.⁸ Insoweit wird die anthropologische Bestimmung des Menschen (*zoon politikón*) zugleich auch zu seiner normativen Zwecksetzung. Dem aristotelischen

5 Aristoteles (1990): 1253a 29 (Pol).

6 Aristoteles (2013): 1181b 15f. (NE).

7 Vgl. die Idee der praktischen Philosophie des Aristoteles; Aristoteles (2013): 1095 a 5f. sowie 30ff. (NE) und 1098a 33 – b8 (NE).

8 Aristoteles (2013): 1094a 7 – 1095b 13 (NE).

Begriff des Natürlichen kommen in diesem anthropologischen Zusammenhang zwei Bedeutungen zu: Zum einen steht die Natur für die Ausstattung des Menschen mit seinen je individuellen natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Talenten, zum anderen fungiert sie aber auch als Richtschnur der menschlichen Bestimmung, bzw. der naturgemäßen, guten Entwicklung des je einzelnen Menschen. Aus der Natur lässt sich demnach auch das menschliche Ziel (Telos) ableiten. Aus dieser Deduktion folgt jedoch keine eindeutige menschliche Teleologie, die wie eine Naturwissenschaft betrieben werden und exakt überprüfbare Ergebnisse liefern könnte. Die aristotelische Anthropologie ist komplizierter und komplexer. (Was wiederum auch die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses mindert, oder sogar gänzlich tilgt, denn wenn es in einem aristotelisch inspirierten Naturalismus⁹ im Wesentlichen darum geht anzuerkennen, dass es bestimmte irreduzible Bestandteile des guten Lebens gibt, bildet dieser noch keine Grundlage für einen Sein-Sollens-Fehlschluss. Obgleich die Handhabe naturalistischer Argumente für normative Aussagen über das menschliche Leben natürlich immer schwierig bleibt.)¹⁰

Bei Pflanzen und Tieren ist die Teleologie weniger kompliziert. Sowohl Tiere als auch Pflanzen haben jeweils ihr eigenes Ziel, welches sie determiniert. Wenn ich z.B. im Herbst eine Kastanie sammle, diese im Frühjahr zum Keimen bringe und sie alsdann in nährstoffreiche Erde pflanze, so wird aus ihr eventuell ein prächtiger Baum wachsen. Sie kann aber nicht zu einer Linde werden – wenn sie überhaupt heranwächst, dann nur zu einer Kastanie. Dies ist ein Grundstrukturgesetz der Natur. Dementsprechend ist es im Sinne ihres Telos, wenn die Kastanie auskeimt und in einem nährstoffreichen Boden mit entsprechend günstigen klimatischen Bedingungen zu einem Baum heranwächst.

9 Wie etwas durch John McDowell vertreten. Vgl. McDowell (1996).

10 Schließlich geht es dem aristotelisch inspirierten Naturalismus nicht darum absolut klaren deduktiv nomologischen naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten aufzustellen, sondern lediglich normative Aussagen über den Menschen generiert, die als Magnetnadel für eine gedeihliche menschliche Entwicklung dienen.
 »The ancient naturalism is a sort of anthropology – as a basis to derive ethical claims. [...] Our nature is taken to be our potentialities to develop in certain ways. [...] Thus ancient theories are not open to the objection that they over simplify or trivialize ethics by treating ethical issues as soluble by a quick examination of the facts.« Vgl. Annas (1993): 137f.

Das menschliche Leben verhält sich natürlich nicht so wie das Leben der gerade beschriebenen Kastanie, aber auch für den Menschen gelten Aristoteles zufolge – und da würde ich ihm zustimmen – teleologische Naturgesetze.¹¹ Bereits die anthropologische Bezeichnung des *zoon politikón* beinhaltet inhärente Gesetzmäßigkeiten dieser Art.

Für Aristoteles gilt die Polis als die beste Verfassung eines Staates. Daher gilt es für ihn auch, dass die natürliche Kohärenz von Menschsein und Staatlichkeit idealerweise in die Realisierung der griechischen Polis mündet.¹²

Diese wiederum entstehe zwar gemäß der anthropologischen Bestimmung der Autarkie »um des Überlebens willen«, sei in ihrem Kern aber »um des guten Lebens willen«¹³ vorhanden. Das Ziel der Vergemeinschaftung ist daher zentral mit der Vorstellung des Guten verbunden, ein Faktum, welches die aristotelische Einheit von Anthropologie, Moralphilosophie und politischer Philosophie abermals verdeutlicht.¹⁴ Doch was genau bedeutet das Gute für das *Telos* des Menschen? Die aristotelische Theorie des Guten begreift das Gute anhand der Vorstellung einer gelungenen menschlichen Entwicklung. Da es hierbei auch im Wesentlichen darum geht, die Wesenheit des Menschen zu entwickeln, wird dieser Ansatz einer Theorie des Guten auch Perfektionismus genannt. Es geht aber nicht um eine willkürliche Entwicklung, sondern auch um die Ausrichtung dieses Vollzugs auf das moralisch¹⁵ Gute; denn nur

-
- 11 In der Nachfolge der jüngeren aristotelischen Tugendethik (vgl. exemplarisch: MacIntyre (1995); Nussbaum (2012); Foot (2004); Thompson (2008); Annas (2011); McDowell (2009)) gibt es eine intensiv geführte Debatte über die Interpretation des aristotelischen Naturalismus mit verschiedenen Standpunkten und Interpretationen. An dieser Stelle möchte ich die Debatte erst einmal zurückstellen. In den Kapiteln vier und fünf werde ich spezifischer auf die Verbindung zwischen Naturalismus und Normativität eingehen und hierzu eine eigene Interpretation vorlegen. Prinzipiell stütze ich mich in meiner Version des aristotelischen Naturalismus auf Julia Annas. (1993) und (2011).
- 12 Otfried Höffe zufolge wird die Frage nach der besten Verfassung bei Aristoteles entsprechend des zu verfolgenden Ziels einer Staatsverfassung beantwortet. Das Ziel bestünde für Aristoteles darin, in dem vorausgesetzten Willen der Bürger gemeinsam den Lebensstil zu pflegen, der einem Leben gemäß des menschlichen Wesens eigen ist. Vgl. Höffe (2011): 174.
- 13 Aristoteles (1990): 1252b 26ff. (Pol).
- 14 Die systematische Auseinandersetzung mit der aristotelischen Metaphysik wird nicht im Zentrum meines Denkens stehen. Für weiterführende Literatur diesbezüglich; siehe: De Anna (2012) und (2018).
- 15 Es gibt viele Interpretationen, die nahelegen, dass Aristoteles keinen Begriff von Moral hat. Dies wird meist so begründet, dass Aristoteles keine Vorstellung von Moral in Form

so kann der Mensch sein eigenes Leben, mit den je eigenen Anlagen und Talenten, zum Gedeihen bringen. Das Gute versteht sich also als bestmögliche individuelle Entwicklung – seelisch, kognitiv, moralisch, psychisch. Und weil der Mensch als unfertiges und politisches Wesen auf die Welt kommt, ist das Leben in der Polis dem Telos des Guten zuträglich, da hier im idealen Falle Menschen zugunsten der menschlich bestmöglichen Entwicklung kooperieren.¹⁶ Für den Begriff des Guten in der antiken Philosophie heißt dies, dass dieser nicht nur als normativer Maßstab für das einzelne Leben (im Sinne des Gedeihens), sondern auch für die gesamte politische Gemeinschaft gilt.¹⁷

Unter dieser Voraussetzung wird dem Staat auch gleichsam die Aufgabe übertragen, für die Rahmenbedingungen der Verwirklichung des guten Lebens zu sorgen. Die praktisch-politischen Implikationen der normativen Philosophie der menschlichen Dinge werden dadurch manifest.

Das Gute entspricht nun in diesem Zusammenhang einer Erweiterung und Vertiefung der je individuellen menschlichen Anlagen und Fähigkeiten – und dies natürlich im moralischen Sinne.¹⁸ Jedoch gilt in der aristotelischen Philosophie der menschlichen Dinge die Moral oder Tugend als Gut nicht als das ganze Ziel. Die Tugend führt uns auf den richtigen Weg und stellt sicher, dass der Mensch (den Pfad der Tugend folgend) über eine gelungene menschliche Entwicklung seine höchste Entsprechung, die menschliche Selbsterfüllung, findet. Das moralisch Gute, als tugendhaftes Leben und das höchste

von Prinzipien und Bewertungskriterien hatte. Ich möchte mich an dieser Stelle aus diesem Diskurs enthalten und nutze »moralisch« in diesem Kontext im Sinne einer Vorstellung von Normativität.

- 16 Bees, ants, termites, and other »socially organized« animals also have to collaborate in different functions; but these functions and capacities are fixed by nature: among bees there is the queen, the drones [...] and the worker bees, that also have to defend the hive if necessary. [...] But among human beings there is a much greater variety and a much greater flexibility. There are human beings with outstanding talents and very outspoken inclinations who are both happiest and most useful to their fellow human beings when in following their inclinations they make full use of their talent. Von Fritz (1983):78.
- 17 In Anlehnung an Aristoteles gebrauche ich in dieser Arbeit den Begriff des Guten in direkter Verbindung einer Vorstellung des gelungenen menschlichen Lebens.
- 18 [Es] »erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' areten*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist. In: Aristoteles (2013): 1098a 15f. (NE).

Gut, nämlich die Eudaimonia (das gelingende Leben), sind somit unmittelbar verschränkt, schließlich ist der Mensch dazu bestimmt seine Anlagen zur moralischen Lebensführung zu entfalten – erst über jene Entfaltung rückt das eigentliche Ziel, das gute Leben, näher. »Das vollendete, dem Menschen mögliche Glück ist eine Tätigkeit gemäß der höchsten menschlichen Fähigkeit, d.h. aber gemäß der Tugend, der obersten Kraft in uns.«¹⁹

Das heißt auch, dass das höchste Gut (das gute Leben) selbst nichts mit Glück, in der Bedeutung des günstigen Zufalls, zu tun hat. Das höchste Gut ist kein Spiel, denn es gilt, »dass das glückliche Leben ein tugendhaftes Leben ist. Ein solches ist aber ein Leben des Ernstes und nicht des Spiels.«²⁰ Das höchste Gut ist Selbstzweck²¹; es ist Ernst, Tätigkeit, Anstrengung, Konzentration, es ist sein eigenes Ziel. Zudem ist es nicht nur das Erreichen des Ziels selbst, sondern es ist auch das aktive Streben danach, gemäß der praktischen Rationalität, die den Menschen dabei leitet. Das höchste Gut (als gutes Leben) ist somit natürlich nicht als das Erlangen verschiedener menschlicher (ob materieller oder immaterieller) Güter zu deuten (wie etwa Reichtum, Ehre, Ruhm...etc.) – denn, wie Aristoteles bemerkt, sind all diese Güter äußerliche Güter, weil wir sie nicht selbst hervorbringen; selbst die Ehre nicht, denn schließlich kommt die Ehre als Gut nicht demjenigen zu, dem die Ehre erwiesen wird, sondern demjenigen, der sie erweist!²² Deshalb muss das höchste Ziel auch mit Aktivität und nicht mit Passivität oder Stillstand einhergehen.²³ Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die tugendhafte Lebensführung, d.i. eine Lebensführung, welcher der praktischen Vernunft (phronesis) die federführende Rolle des Wollens und der Handlungsleitung zuspricht, als den Inhalt des guten Lebens zu verstehen.²⁴ Das gute Leben entspricht demnach dem höchsten Gut – daher gibt es darüber hinaus auch kein höheres Telos.

Vor diesem Hintergrund kann der deutsche Begriff des Glückes, aufgrund seiner Zweideutigkeit, kaum als eine angemessene Übersetzung für die aristotelische Eudaimonia gelten. Der Deutung des Glückes als transitorisches, momentanes Empfinden läuft die aristotelische Eudaimonia zuwider.

19 Aristoteles (2013): 1177a 13f. (NE).

20 Aristoteles (2013): 1176b 27ff. (NE).

21 Aristoteles (2013): 57 (NE). (Erst die *Eudaimonia* ist autark)

22 Vgl. Annas (1995): 36. oder Aristoteles (2013): 1095b 25ff. (NE).

23 »In seiner Benennung (des höchsten Gutes) stimmen fast alle überein. »Das Glück« – so sagen die Leute und die feineren Geister, wobei gutes Leben und gutes Handeln in eins gesetzt werden mit Glücklichsein.« Vgl. Aristoteles (2013): 1095a 21ff. (NE).

24 Vgl. Annas (1995): 37.

Ihr entspricht ein nachhaltiger Entwicklungsprozess, der das Ganze des menschlichen Lebens umfasst – ein Gedeihen, bzw. Gelingen des menschlichen Lebens. Daher möchte ich in dieser Arbeit eher vom guten Leben sprechen, zumal ich denke, mit diesem Begriff näher an der ursprünglichen Bedeutung zu liegen. Gemäß des Aristoteles heißt diese Telos-Bestimmung für das praktische Leben des Menschen, dass die *vita contemplativa* als die größte Entsprechung der irdischen Selbsterfüllung des Menschen zu verstehen ist; denn schließlich fände der Mensch die positiven Erfahrungen vorzugsweise im stetigen Tätigsein.²⁵ Die *Theoria* ist somit für Aristoteles die menschliche Tätigkeit, welche am meisten Seligkeit verspricht, weil sie am nächsten mit der Göttlichkeit verwandt ist und der Mensch in ihr am meisten Stetigkeit zu erreichen vermag. Auch der perfektionistische Zug der Vorstellung des Guten wird hier abermals deutlich:

Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterblicher an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben. Denn auch wenn dies klein im Umfang ist, überragt es doch alles umso mehr an Vermögen und Wert.²⁶

Vor dem Hintergrund des Gesagten wird es ersichtlich, wie Constant zu seiner Interpretation des antiken Paradigmas der Freiheit kommt. Denn die Zentralität der Freiheit – als politische Kategorie – ist im aristotelischen Denken unmittelbar gegeben. Der Einzelne ist nur insoweit frei, als er ein Teil der freien Polis²⁷ ist. Und auch wenn, wie Otfried Höffe klarstellt, die Freiheit bei Aristoteles noch nicht als ein einheitliches Konzept verstanden wird,²⁸ lassen sich anhand der aristotelischen Theorie dennoch substantielle Aussagen über die antike Freiheitsvorstellung machen. Im politischen Denken des Aristoteles existierte Freiheit nur im umfassend bürgerlichen Sinne – und damit waren jene Bürger gemeint, die sich »selbst besaßen«, also keine Frauen, Metöken, oder Sklaven. Der sittliche Mensch ist bei Aristoteles immer nur ein freier Bürger, der in der ebenfalls freien (d.h. selbstgesetzgebenden) Polis lebt und

25 »Denn alles Menschliche ist unfähig, kontinuierlich in Tätigkeit zu sein: also, auch Lust zu empfinden, welche ja das Tätigsein begleitet.« Aristoteles (2013): 1175a 4f. (NE).

26 Aristoteles (2013): 1177b 33f. (NE).

27 Vgl. Aristoteles (1990): 1279a 20–21 (Pol).

28 Vgl. Höffe (2006): 261f.

handelt. Daher wäre die *Autonomía* somit keineswegs als individuelle moralische Freiheit oder gar als vernünftiger Geltungsgrund der Moral (wie etwa bei Kant) zu verstehen. Die persönliche Freiheit der Moderne (im Sinne der umfassenden bürgerlichen Freiheiten) steht indes kaum im Mittelpunkt und kommt, wenn überhaupt, bei Aristoteles nur über die Idee der *Eleutheria* zur Sprache.²⁹ Erst auf dieser Grundlage der *Eleutheria* konnte sich das demokratische Ideal der Polis – als politische Herrschaft von Freien und Gleichen (Politie)³⁰ entfalten. Die Idee der *Eleutheria* ist aber keine universale Verbürgung individueller Freiheit; sie gilt nur als republikanisches Recht, welches man als Staatsbürger genießt.

Doch auch wenn die bürgerliche, politische Freiheit nur in Verbindung mit der Zugehörigkeit zur Polis besteht und auch wenn Aristoteles seine Philosophie der menschlichen Dinge teleologisch entfaltet, ist der aristotelische Naturalismus keinesfalls mit einem natürlichen Determinismus gleichzusetzen. Sicher streben Aristoteles zufolge alle vernunft- und sprachbegabten Lebewesen (*zoon logon echon*)³¹ nach dem höchsten Gut, dem guten Leben. Die Ausrichtung der eigenen Seele auf das Gute obliegt aber der individuellen Tugend und hierfür die guten Mittel zu finden, ist Sache der praktischen Rationalität (*phronesis*). Hier verbinden sich praktische Vernunft und das ethische Vermögen der Seele, welche beide im Zentrum des aristotelischen Freiheitsverständnisses stehen. Der aristotelische Naturalismus ist daher auf anthropologischer Ebene vielmehr als eine Funktionsbestimmung des Menschen zu verstehen.³² Für Aristoteles heißt dies, dass es vielmehr um die Beantwortung der Frage geht, welche Lebensform dem Menschen, qua politisches Vernunft- und Sprachwesen, am meisten entspricht. Die spezies-spezifische Ausstattung ist damit auch der Grund der Freiheit: D.h. der Mensch ist dann frei, wenn er durch die ethisch geleitete Vernunft geführt ist und seine Handlungen durch vernunftgemäße Gründe sprachlich rechtfertigen kann. Folglich besteht die praktische Überlegung bzgl. der menschlichen Handlungsfreiheit

29 Mogens H. Hansen zufolge kann die Bedeutung des Begriffs des *eleutheros* (freier Bürger) am besten durch dessen begrifflichen Gegenspieler, den *doulos* (Sklave), verdeutlicht werden. Der *Eleutheros* gehört sich selbst und hat keinen Gebieter (*despotes*). (Vgl. Hansen (2010): 2f.)

30 Aristoteles (1990): 1255b 18-19 (Pol).

31 Aristoteles (1990): 1253a 7-10 (Pol).

32 Vgl. das *ergon* Argument: Aristoteles (2013): 1098a 17f. (NE). Darauf werde ich in Kapitel fünf noch en detail eingehen.

in der Verbindung von Klugheit (phronesis) und Vorsatz/bzw. einer intentionalen Wahl (prohairesis).³³ Der Mensch ist also Ursprung von Handlungen und da er auf das höchste Gut hin ausgerichtet ist, kann er dann frei sein, wenn er durch seine Vernunft das Gute erkennt. Wie wir gesehen haben, ist die Philosophie der menschlichen Dinge des Aristoteles eine Verbindung aus Anthropologie, Ethik, Moralphilosophie und Politik. Dem teleologischen Aspekt kommt eine wichtige Bedeutung zu, denn das Telos dient als Ausrichtungspunkt für die naturgemäße menschliche Entwicklung und dieser Gegebenheit des Lebens scheinen wir uns kaum entziehen zu können, schließlich haben wir als natürliche Lebewesen ein Interesse daran ein gutes und erfüllendes Leben zu leben. Diese Ausrichtung auf ein gutes Leben und gleichsam die Vorstellung der Freiheit als einer dezidiert politischen und damit ethischen Kategorie sollen demnach als zentrale Bausteine des antiken Paradigmas der Freiheit gelten.

1.1.3 Das moderne Paradigma

Mit der Moderne verändert sich das philosophisch-politische Denken radikal. Obgleich das Politische weiterhin als zum Menschen dazugehörig betrachtet wird, ist die Politik nicht mehr wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur. Das Wesentliche der modernen, politisch-philosophischen Herangehensweise ist eine der Naturwissenschaft ähnliche Methodik, welche sich durch ihren hohen Grad an Abstraktion und Rationalisierung auszeichnet. Die Abstrahierung vom konkret Menschlichen, als einer Entfernung von der stark anthropologisch und ethisch geprägten Denkungsart, bildet den substantiellen Bruch mit dem antiken Paradigma des aristotelisch bestimmten Denkens. Mit der Moderne findet auch die bis zur gegenwärtigen politischen Philosophie wichtigste liberale Traditionslinie ihren Anfang, die sich, meiner Interpretation zufolge durch eine spezifisch negative Form des Freiheitsdenkens und die Repräsentation eines spezifisch liberalen Paradigmas auszeichnet.

33 »Der Vorsatz ist nicht mit dem Wunsch identisch, obwohl er ihm ähnlich ist. Denn ein Vorsatz bezieht sich nicht auf Unmögliches, und wenn jemand sagen würde, dass er sich Unmögliches vornimmt, würde man ihn für dumm halten. [...] Der Wunsch bezieht sich mehr auf das Ziel, der Vorsatz mehr auf das, was zum Ziel führt.« Aristoteles (2013): 1111b 19f. (NE).

Zuvorderst beinhaltet dieses eine Setzung der Freiheit als kategorisches Prinzip: Denn mit dem Anfang der Moderne wird Freiheit nicht mehr vorrangig als Gestaltungsmacht individuellen und kollektiven menschlichen Lebens verstanden, sondern als abstraktes absolutes Prinzip menschlicher Existenz gesetzt. Constant formuliert dies in seiner Diagnose folgendermaßen:

Fragen Sie sich zuerst, meine Herren, was in unseren Tagen ein Engländer, ein Franzose, ein Bewohner der Vereinigten Staaten von Amerika unter dem Wort Freiheit versteht! Es ist für jeden von ihnen das Recht, nur den Gesetzen unterworfen zu sein, weder verhaftet noch eingesperrt noch getötet noch auf irgendeine Art durch die Willkür eines oder mehrerer Menschen misshandelt werden zu können.³⁴

Die moderne Zäsur des politischen Denkens fand aber nicht durch Benjamin Constant oder mit der französischen Revolution statt. Den Wendepunkt hin zur politischen Moderne und damit auch den Anfang der liberalen Traditionslinie bildet meines Erachtens das politische Denken des Thomas Hobbes.³⁵ Das entspricht auch Hobbes' Selbstdeutung:

Die Physik ist also eine neue Erscheinung. Aber die Staatsphilosophie ist es noch weit mehr; ist sie doch nicht älter (ich sage das auf Angriff hin, und damit die mich missgünstig anfeinden, wissen mögen, wie wenig sie erreicht haben) als das Buch, das ich selber über den Staatsbürger geschrieben habe. [...] Wie aber das? Gab es bei den alten Griechen etwa keine Philosophen, weder Natur- noch Staatsphilosophen? Gewiss gab es Leute, die so genannt wurden, [...] aber deswegen gab es nicht notwendig Philosophie.³⁶

Diese Aussage des Thomas Hobbes ist interessant und vielsagend. Sie weist sowohl auf die (damalige) Brisanz seines Denkens als auch auf die von ihm angestoßene Paradigmenentwicklung³⁷ in der politischen Philosophie. Das antike Paradigma wurde nicht nur durch eine modrne, sondern durch eine modern-naturwissenschaftliche Philosophie – die im Hobbesschen Sinne

34 Constant (1946): 29f.

35 Hier schließe ich mich an die Diagnose Quentin Skinners in seiner Monographie »Liberty before Liberalism« an. In dieser postuliert er die ideengeschichtliche Zäsur durch Thomas Hobbes in der Geschichte des freiheitstheoretischen Denkens. Vgl. Skinner (1998): 6 oder 19ff.

36 Hobbes (1997): Widmung an den Grafen von Devonshire, 5 (zuerst: 1655).

37 Nach: Riedel (1981) 98, in: Höffe (1981).
(Zum Begriff Paradigma siehe Fußnote 7).

eigentliche Philosophie – abgelöst. Anstelle der aristotelischen *Prima Philosophia Metaphysica* sollte nunmehr die naturwissenschaftliche Methode die Philosophie in ihren Grundfesten tragen.³⁸ »So mache ich mich nun daran, mittels der wahrhaften und ordentlich der Reihe nach aufgestellten Grundlagen der Physik jene Empusa, die Metaphysik, aufzuscheuchen und zu verjagen, nicht indem ich sie bekämpfe, sondern indem ich Licht in die Sache bringe.«³⁹ Seiner aufklärerischen Ankündigung entsprechend stellt er seinem Hauptwerk in der Konsequenz eine physikalisch-materialistische Analyse voraus. Der Definition des Körpers, »Körper ist, was von unserem Denken unabhängig ist und mit irgendeinem Teil des Raums zusammenfällt bzw. von gleicher Ausdehnung ist wie er«,⁴⁰ folgt ein ganzes materialistisches Weltbild; wobei der Mensch, in chronologischer Abhandlung als *corpore*, *homine* und *cive*, im Mittelpunkt steht.

Obgleich der Mensch als Subjekt der Anschauung den gedanklichen Knotenpunkt ausmacht, stellt sich diese natürliche, materialistische Anthropologie des Thomas Hobbes als an sich sehr unspezifisch *menschlich* dar; vielmehr wird der Mensch zum Tier: Denn qua Mensch im Naturzustand wird ihm nicht viel mehr als sein Wille zu überleben, sein Selbsterhaltungstrieb und sein Wille nach Freiheit zugeschrieben. Vor diesem Hintergrund ist es deutlich, dass diese Freiheit keineswegs der aristotelischen Idee eines politisch-ethischen Prinzips entspricht. Die Hobbessche Freiheit muss nicht erst über eine freie Polis und eines kollektiven Begriffs des Guten entfaltet werden, sondern findet ihre Entsprechung allein als bloßes Dasein im je einzelnen menschlichen Leben. Die Idee der Freiheit erlebt somit eine Wesensverschiebung – von einer politisch-ethischen Prägung, hin zur substantiellen Verschränkung mit der Bedürfnisnatur des Menschen.

Anstelle der anspruchsvollen, ethisch motivierten Anthropologie des Aristoteles findet sich bei Hobbes eine äußerst reduzierte Vorstellung der menschlichen Natur wieder: ein anthropologisches Minimum, das jedem, und zwar unabhängig von seinen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen, als Element der *Conditio Humana* einleuchtet.⁴¹ Der auf das

38 Hobbes unterteilt sein Kapitel zur Ersten Philosophie in seinem Buch über den Körper in Kapitel, unter denen die ersten drei »Ort und Zeit«, »Körper und Akzidens« und »Ursache und Wirkung« genannt werden. Siehe: Hobbes (1997): Inhaltsangabe.

39 Hobbes (1997): Widmung an den Grafen von Devonshire, 7 (zuerst: 1655).

40 Hobbes (1997): 109.

41 Vgl. Höffe (1981): 119, in Höffe (1981).

Minimalste reduzierte Kern des Menschen entspricht einer prinzipiell sensuellen Ausgerichtetheit – auf Bedürfnisse, Begehrlichkeiten und Lust. Das höchste Telos des Menschen wird auf diese Weise zu einem permanenten, selbstbezogenen Streben mit hedonistischem Anstrich. Rastlos und auf der Suche nach Befriedigung macht den Menschen, gemäß der sprachlichen Wendung des Thomas Hobbes, sogar der zukünftige Hunger hungrig.⁴² Dies birgt zunächst unmittelbar natürlich noch keine normative Problematik, schließlich ist jede hedoné, so auch die Hobbessche, in ihrem Ursprung eine gesunde Selbstliebe – die Motivation, sich und sein geistig-körperliches Leben zu erhalten. Doch die Grenzen der Selbstliebe sind schwer zu ziehen und so wird aus der Selbsterhaltung schnell eine hedonistische Selbstexpansion, hin zum ruhsüchtigen Vergnügen, zur Lust und zur Bequemlichkeit.⁴³ Und es ist diese Selbsterweiterung, die damit das Gefährliche des Menschen birgt: seine wölfische Natur,⁴⁴ welche Hobbes zufolge im Naturzustand immer zum Krieg führen würde.

Mitbewerbung, Verteidigung und Ruhm sind die drei hauptsächlichsten Anlässe, dass die Menschen miteinander uneins werden. [...] Hieraus ergibt sich, dass ohne eine einschränkende Macht der Zustand der Menschen ein solcher sei, wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle.⁴⁵

Aufgrund des umfassenden Strebens nach Freiheit, der Knappheit der Güter und der zentralen Rolle des Selbstinteresses sowohl in Bezug auf die Selbst-

42 Hobbes (1966): 17.

43 Vgl. Hobbes (1966): 205f./4.

44 [...] »so gewiss ist auch der Mensch, den sogar der zukünftige Hunger hungrig macht, raublustiger und grausamer als Wölfe, Bären und Schlangen, deren Raubgier nicht länger dauert als ihr Hunger.« Vgl. Hobbes (1966): 17.

Sowie: »Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen.« Hobbes (1966): Widmung an den Grafen Wilhelm von Devonshire, 59.

Wobei zu erwähnen ist, dass Thomas Hobbes den Menschen nicht alleine auf seine wölfische Natur reduziert. Denn in der, seiner Schrift *de Cive* vorangestellten Widmung an den Grafen Wilhelm von Devonshire, attestiert Hobbes dem Menschen sogleich nicht nur eine wölfische, sondern eben auch eine göttliche Natur: »Nun sind beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen.« (Hobbes (1966): 59). Da diese Göttlichkeit des Menschen aber in der Hobbesschen Staatsrechtfertigung keine merkbliche Rolle spielt, habe ich eine intensive Auseinandersetzung mit der Anthropologie an dieser Stelle zurückgestellt.

45 Hobbes (2005): 115.

erhaltung als auch in Bezug auf die Erfüllung der eigenen Begierden und Wünsche, ist der Naturzustand einer des stetigen Ringens und Kämpfens und bietet somit weder Sicherheit noch Hoffnung auf zuverlässige Erfüllung der natürlichen Bedürfnisse. Das Hobbessche Menschenbild entspricht somit grundsätzlich einer strikt anders gearteten Vorstellung der menschlichen Natur als noch im antiken Paradigma. Durch Hobbes wurde der Mensch gewissermaßen seiner höheren Natur entkleidet. Ethische Erwägungen, sowie das Streben nach dem guten Leben, spielen keine Rolle mehr. Das Freiheitsverständnis dieser Anthropologie basiert auf einem zentralen Kausalitätsverständnis menschlichen Handelns: Die sensualistisch verstandene Freiheit ist die einzige Triebfeder des Menschen und Urgrund der Motivation, denn für den Menschen ist sie Motivations- und Handlungsgrund zugleich. Hobbes zufolge ist demnach abzuleiten, dass die Natur dem Menschen ein prinzipielles Recht auf Freiheit gegeben hat – auf eine Freiheit, die gänzlich negativ definiert wird und allumfassend ist:

Das Naturrecht ist die Freiheit, nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen und folglich alles, was dazu beizutragen scheint, tun kann. Freiheit begreift ihrer ursprünglichen Bedeutung nach die Abwesenheit aller äußeren Hindernisse in sich.⁴⁶

Die Rechtfertigung des Staates geschieht in der Hobbesschen Philosophie über die systematisch-strukturelle Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem staatlichen Zustand. Hier steckt nicht zuletzt auch der Kern seines politischen und staatsphilosophischen Denkens. Eigenwillig ist diese Unterscheidung primär auch deshalb, weil die Vorstellung des Menschen in einem ursprünglich-natürlichen Zustand fiktiv, bzw. eine methodische Abstraktion ist.⁴⁷ Anthropologie dient nicht mehr als Füllung eines reichen Begriffs des Guten, sowohl individuell als auch kollektiv, sondern sie wird zu einem möglichst voraussetzungslosen negativ gerahmten Prinzip, über das ein Staatsentwurf quasi mathematisch kalkuliert werden kann. Hobbes' Rechtfertigung des Staates ist durchaus ein kluger Schachzug; schließlich setzt sie, jenseits der materialistischen und sensualistisch geprägten Anthropologie, allein eine Fähigkeit rationalen Denkens des Einzelnen voraus. Das bedeutet: der Staat geht nicht mehr aus der Natürlichkeit der menschlichen Anlagen hervor, sondern über die je individuelle Willensentscheidung das

46 Hobbes (2005): 118.

47 Vgl. Bartushek (1981): 20, in Höffe (1981).

Notwendige zu affirmieren. Er wird als ein negatives Prinzip, als ein notwendig zu akzeptierendes Übel verstanden – denn natürlich würde jedes Individuum die absolute Freiheit bevorzugen. Doch es ist eine Sache purer rationaler Strategie den staatlichen, anstelle des natürlichen Zustands zu wählen, schließlich streben die Menschen, dem Hobbesschen Menschenbild entsprechend, im Leben nicht nur nach Selbsterhalt, sondern auch nach Lust und Bequemlichkeiten und all dies scheint es im natürlichen Zustand nicht zu geben. Dafür ist ein Staat vonnöten.

Die Absicht und Ursache, warum die Menschen bei all ihrem natürlichen Hang zur Freiheit und Herrschaft sich dennoch entschließen konnten, sich gewissen Anordnungen, welche die bürgerliche trifft, zu unterwerfen, lag in dem Verlangen, sich selbst zu erhalten und ein bequemerer Leben zu führen.⁴⁸

Die *raison d'être* des Staates wird so zur reinen Notwendigkeit, sie begründet sich daher nicht, wie noch bei Aristoteles, auch um des guten Lebens willen, sondern lediglich um der Vermeidung von Krieg und Gewalt willen. Die Menschen treten danach aus rational strategischen Erwägungen in das Staatsbündnis ein und unterschreiben mit diesem Eintritt im übertragenen Sinne auch den Staatsvertrag. Hiermit wird der jeweilige Einzelwille der Bürger in einen Einheitswillen, den des Leviathans, gebündelt und durch letzteren auch souverän vertreten. Mit Besiegelung des Vertrags tritt der Mensch in den bürgerlichen Zustand, der ihm seine Freiheit und Sicherheit gewährt – die Freiheit innerhalb des vertraglich Festgelegten zu tun und zu lassen, was er will. Mit dieser Gedankenfigur fundiert Hobbes das kontraktualistische Denken in der politischen Philosophie. In der Konsequenz ist der Hobbessche Freiheitsbegriff gänzlich negativ definiert – zum umfassenden Naturrecht auf Freiheit kommt allein die rational gewählte Grenze des Gesellschaftsvertrages hinzu. Diese negative Prägung der Freiheit scheint dem Constantschen Paradigma zu entsprechen, schließlich begründete er ja eben dieses über die zentrale Rolle des individuellen Rechts auf Selbsterhaltung und Unversehrtheit.

Neben der negativen Bestimmung ist Hobbes' Freiheitsbegriff noch aus einem weiteren Grund für die Prägung der Traditionslinie liberalen Denkens zentral: Die Umdeutung des Guten.

Im antiken Paradigma ist die Freiheit mit der Moralphilosophie verbunden, und zwar insofern, als dass die Idee des Guten, in der Konkretion des

48 Hobbes (2005): 151.

gedeihlichen Lebens, als notwendige Voraussetzung für die Freiheit des Einzelnen zu gelten hat. Im modernen, Hobbesschen Paradigma ist die Freiheit zwar nicht moralphilosophisch bestimmt, einer Idee des Guten entbehrt sie aber dennoch nicht gänzlich: Das Gute wird zu einer subjektiven genuss- und bedürfnisorientierten Lusterfahrung.⁴⁹ Damit steht die zentrale aristotelische Frage nach dem individuellen und politischen Guten nicht mehr im Zentrum der modernen politischen Philosophie. Denn wenn das Gute die ungehinderte Erfüllung der eigenen Leidenschaften ist, wird natürlich automatisch jede Hürde auf dem Wege zur Lusterfahrung zum notwendigen Übel. Da auch der Staat – illustriert durch den Leviathan – dem Einzelnen durch den Gesellschaftsvertrag eine solche Hürde in den Weg stellt, gilt für Hobbes jene neue Frage als zentral für die politische Philosophie: Warum bedarf es überhaupt einer institutionell-politischen Ordnung? Die sensualistisch, negativ gedeutete Freiheit als natürliches Recht wird bei Hobbes zum fundamentalsten Baustein des politischen Denkens und Handelns. Der Einzelne verkörpert die Freiheit und zwar die vollständige, sich selbst genügende Freiheit; zum Frei-Sein bedarf das Hobbessche Individuum keines Nächsten – es ist schon in der Vereinzelung autonom und autark.

Der Staat wird somit nicht mehr als ein Ganzes gesehen, das vielleicht noch mehr ist als die Summe der einzelnen Teile, sondern wird ganz einfach zu einer Entsprechung dieser Vereinzelung. Staatlichkeit geht damit nicht mehr als Naturwüchsigkeit aus der Menschlichkeit hervor, sondern wird zu einem rationalisierten Abstraktum. Die politische Philosophie wird dementsprechend der naturwissenschaftlichen Methodik angepasst und durchrationalisiert. Es ist unverkennbar, dass mit Thomas Hobbes eine neue Art des politischen Denkens gekommen war. Denn mit der naturwissenschaftlichen Methodik Hobbes' geht eine reduktionistische Art und Weise politischen Philosophierens einher: Die Metaphysik wird gänzlich ausgeklammert und der Philosophie verwiesen, die Anthropologie auf das minimalst Notwendige reduziert; durch die Herauslösung der politischen Philosophie aus dem ethischen Referenzrahmen wird das Gute (wie auch das gute Leben selbst) sensualistisch gedeutet. Dies und zudem die Entnaturalisierung des Staatsverständnisses und dessen Rückführung auf die abstrakte Entscheidung eines jeden Einzelnen sehe ich als den ideengeschichtlichen Ursprung der Begründung der liberalen Traditionslinie politischen Denkens.

49 Hobbes (1966): 205f.

1.1.4 Das Paradigma der negativen Freiheit

Aus der repräsentativen Gegenüberstellung der aristotelischen Philosophie der menschlichen Dinge mit der Hobbesschen politischen Philosophie ist deutlich geworden, dass Benjamin Constants strukturelle Unterscheidung zwischen dem antiken und dem modernen Paradigma von grundlegender Bedeutung für die Fragestellung dieser Studie ist.

So ist es wohl nicht von der Hand zu weisen, dass sich im politischen Denken, insbesondere mit Bezug auf das Freiheitsverständnis, von Aristoteles zu Hobbes eine wesentliche Paradigmenveränderung vollzogen hat. Die Merkmale dieser zentralen Traditionslinie liberalen Denkens sind:

- 1) Eine an die Naturwissenschaft angelehnte Vorgehensweise und Methodik,
- 2) die Herauslösung der politischen Philosophie aus dem Ganzen der aristotelischen Philosophie der menschlichen Dinge,
- 3) die Verbannung von Metaphysik aus dem politischen Denken,
- 4) eine Minimalethik,
- 5) eine reduktionistisch und negativ gerahmte Anthropologie, d.i. ein verändertes Menschenbild (Der Mensch wird, von einem *zoon logon echon*, welches bestimmt ist, das höchste Gut (das gute Leben) zu erlangen, zu einem Bedürfniswesen, welches stark sensualistisch geprägt ist),
- 6) eine, sich aus diesem Menschenbild ergebende, neue Rechtfertigung der institutionellen, staatlichen Ordnung; (Die Staatsbildung wird entnaturalisiert und zu einer kumulierten Willensentscheidung der strategisch kalkulierenden Individuen, die ihr umfassendes Recht auf Freiheit nur auf Grund des Nutzenprinzips aufgeben. Damit besiegelt Thomas Hobbes die Idee des Kontraktualismus und stellt die staatliche Ordnung per se unter Rechtfertigungszwang, da diese nun an sich unter Generalverdacht steht, die Freiheit des Individuums einzuschränken),
- 7) eine Vorstellung der Freiheit als primordial und damit ein negativer und unter-, da einseitig-bestimmter Freiheitsbegriff.

Thomas Hobbes war natürlich kein liberaler Denker, so wie er im Buche steht. Mit der Vorstellung des Leviathans als eines absoluten Souveräns hat er sich zweifellos gegen ein wichtiges Prinzip des liberalen Denkens, der Selbststre-

gierung im Sinne des demokratischen Verständnisses, gestellt.⁵⁰ Doch indes begründet er in seiner paradigmatisch neuen Art des politischen Philosophierens eine systematische Veränderung, welche die ihm folgenden liberalen Theorien aufgenommen haben: Damit meine ich zum einen die Idee des Kontraktualismus⁵¹ und zum anderen die Idee der negativen Freiheit.⁵² Diese

-
- 50 Denn gemäß der biblischen Erzählung, verschlingt das Seeungeheuer »Leviathan« im Grunde alles und damit auch im Mindesten einen zentralen Aspekt der Freiheit.
- 51 Auch die Idee des Kontraktualismus – als Folge einer primordialen Freiheit – wurde explizit durch John Locke aufgenommen: »If man in the state of nature be so free as has been said; if he be the absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to nobody, why will he part with his freedom? [...] though in the state of nature he has such a right, yet the enjoyment of it is very uncertain, and constantly exposed to the invasion of others; [...] This makes him willing to quit a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason that he seeks out, and is willing to join a society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties, and estates, which I call by the general name property.« Locke (1963): 412.
- 52 Ich denke, dass die Darstellung der Paradigmenverschiebung, die durch Hobbes im politischen Denken angestoßen wurde, durchaus adäquat ist. Ja, das negative Paradigma der Freiheit wurde durch Hobbes auf eine äußerst radikale Weise artikuliert und in die politische Theorie getragen. Es ist aber auch wichtig darauf zu verweisen – wie ich dies schon im Fließtext getan habe – dass Hobbes nicht als ein liberaler Denker per se gelten kann. Als der erste wirklich liberale Denker muss John Locke gelten. Denn im Gegensatz zu Hobbes argumentierte Locke nicht für einen Leviathan. Locke postulierte eine politische Macht in den Händen aller: das demokratische Prinzip politischen Denkens: »Thus, though looking back as far as records give us any account of people in the world, and the history of nations, we commonly find the government to be in one hand; yet it destroys not that which I affirm, the consent of the individuals, to join into, and make one society; who, when they have incorporated, might set up what form of government they thought fit.« Locke (1963): 400. John Locke waren die Schriften Hobbes' bekannt; seine *Treatises of Government* schreibt er explizit gegen den politischen Theoretiker Sir Robert Filmer, der sich für die heiligen Rechte des Königs ausgesprochen hatte. Er bezieht sich über Filmer auch indirekt auf Hobbes. Am Ende der Einleitung zu den *Treatises* schreibt er: »I have nothing more but to advertise the reader that A. stands for our author, O. for his *Observations* on Hobbes, Milton, &c.« in Locke (1963): 211. Im Kapitel 5 werde ich auch explizit auf die Wichtigkeit der Lockeschen Theorie mit Bezug auf die Idee des Paternalismus eingehen. An dieser Stelle der Untersuchung gehe ich nicht explizit auf Locke ein, da Lockes Theorie der Freiheit (liberty) auf einer negativen Idee der Freiheit aufbaut, die der Hobbesschen ähnlich ist. Er stattet die Menschen im Naturzustand mit umfassenden Rechten auf Freiheit aus: »To understand political power right, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order

zentrale Paradigmenveränderung im politischen Denken zieht auch elementare systematische Veränderungen in der politischen Philosophie nach sich, die wiederum theoretisch-praktische Probleme und Möglichkeiten in sich tragen.

1.2 Spezifika der Moderne

1.2.1 Säkularisierung und politische Freiheit

Die Herausbildung eines bestimmten, als modern zu charakterisierenden, politischen Denkens wurde von einer soziokulturellen Entwicklung getragen, die schon weit vor dem eigentlichen, durch Hobbes begründeten Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie, ihren Anfang nahm. Und diese Entwicklung bezieht sich auf einen Aspekt des Politischen, der in der bisherigen Betrachtung des Freiheitsbegriffes keine Rolle gespielt hat, für die Entstehung der modernen politischen Philosophie aber zentral ist: Der Prozess der Säkularisierung.⁵³ Wenn ich von Säkularisierung spreche, so spreche

their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bound of the law of nature; without asking leave or depending upon the will of any other man.« Locke (1963): 340. Wie dieses Zitat aufzeigt, so gibt es einen konkreten und wichtigen Unterschied zu Hobbes: Locke argumentiert auf der Basis eines Verständnisses von Naturgesetzen. »But though this be a state of liberty, yet, it is not a state of licence: though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions: For men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker.« Locke (1963): 341. Für weiterführende Literatur sei auf die Monographie von Macpherson verwiesen: Macpherson, C.B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press: Oxford.

- 53 Mir ist durchaus bewusst, dass es viele ideenpolitische Assoziationen mit dem Begriff der Säkularisierung gibt. Ohne diesen im Einzelnen nachgehen zu können, verweise ich auf die Interpretation Hermann Lübkes des Begriffes der Säkularisierung als ursprünglich neutral, also »gegen das Urteil der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit offen.« Sicherlich wurde der Begriff in der Folge als Kampfbegriff zwischen Liberalen und Glaubenstreuern eingesetzt. Doch auch Lübke kommt in seinem historischen Abriss zu dem Schluss, dass sich die Schärfe des Deutungsgegensatzes im Laufe der Zeit

ich von einem allgemeinen Verständnis von Säkularisierung, welches entsprechend des philosophischen Wörterbuchs folgendermaßen beschrieben werden kann:

Die philosophische Bedeutung geht auf die Verstaatlichung von Kirchenbesitz, beginnend mit dem Westfälischen Frieden 1648 sowie nach der Französischen Revolution zurück. Säkularisierung meint im übertragenen Sinne die Loslösung der Philosophie und Wissenschaft von kirchlich-theologischen Dogmen und deren Entwertung als eines letzten Bezugsrahmens und einer unhintergehbaren Autorität; zugleich meint sie die Übernahme ihrer vormaligen Welterklärungs- und Bewertungsfunktion durch weltliche Theorien.⁵⁴

Ohne den Prozess der Säkularisierung zu betrachten, sind die Spezifika der Moderne kaum verstehbar. Es ist gewiss, um mit Ludger Honnefelders Worten zu sprechen, dass »mit Säkularität und Moderne überaus komplexe Phänomene benannt sind, die Gegenstand höchst unterschiedlich ansetzender wissenschaftlicher Beschreibungen und Analysen sind.«⁵⁵ Daher ist es an dieser Stelle auch nicht möglich die Bedeutung, der ineinander verwobenen Phänomene »Säkularität und Moderne« umfassend zu beschreiben. Doch aufgrund der Wichtigkeit dieser Phänomene für die Entwicklung des Liberalismus möchte ich dennoch knapp auf sie eingehen und das heißt »zu den Gabelungen zurückgehen, an denen der Weg in das säkulare Selbstverständnis [...] allererst beginnt, um von dort aus die Tragweite der davon ausgehenden Entwicklung einschätzen zu können.«⁵⁶

In seinen zwölf Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* stellt Jürgen Habermas heraus, dass sich die Moderne vor allem dadurch konstituiert, dass sie sich von der Vergangenheit, d.i. von der Geschichte, die ihr vorausgeht, abhebt. Die Moderne ist damit nicht einfach eine neue Epoche, sondern eine, die sich selbst als neu bestimmt: Habermas bezeichnet den Beginn der Moderne als die »Notwendigkeit der reflexiven Vergewisserung des

deutlich abgeschwächt hat. Die Kirche sähe auch die nicht zu unterschätzenden Vorteile und die Liberalen wären »aus Gründen ihrer historischen und ästhetischen Bildung schließlich frei genug, die rohe Zerstörung hoher Kunstwerke tief zu bedauern, die sich mit der Verschleuderung kirchlichen Gutes verband. Vgl. Lübke (1965): 23ff.

54 Gessmann (2009): 637.

55 Honnefelder (2016): 33 (In: Horn (2016)).

56 Honnefelder (2016): 36. (In: Horn (2016)).

eigenen Standorts aus dem Horizont der Geschichte.«⁵⁷ Was er mit dieser reflexiven Selbstvergewisserung meint, ist, dass die Moderne ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen konnte, sondern ihre Normativität aus sich selbst schöpfen musste.⁵⁸

Damit wird ein erster wichtiger Aspekt der Säkularisierung angesprochen, der für die Entwicklung des Freiheitbegriffs und die Entstehung des Liberalismus relevant wird.⁵⁹ Der Aspekt einer kulturellen Transformation. Denn diese von Habermas angesprochene »Notwendigkeit der reflexiven Selbstvergewisserung« leitet sich aus der Ablösung der Vernunft von religiösen Konzepten ab, die zur Einsicht der Unabhängigkeit der Vernunft führten.⁶⁰ Damit wird Folgendes zum Ausdruck gebracht: Es geht um die Einsicht, dass die Fähigkeit der Vernunft, nämlich zu einer Erkenntnis zu kommen, einen Anspruch auf Wahrheit hat, auch wenn wir nicht wissen können, ob Gott existiert.⁶¹

Was Habermas hiermit als ein wichtiges Kennzeichen der Moderne anspricht, ist die Autarkie der Vernunft, die Ablösung der praktischen Verbindlichkeit der Vernunft von der Normativität von Gottes Plan.⁶² Praktische Erkenntnis und normative Wahrheit waren nun Aufgaben der Vernunft und letztere war nicht nur Werkzeug der Wahrheitssuche, sondern auch Quelle der Wahrheit. Die Moderne ist damit dadurch charakterisiert, dass Sie mit Bezug auf die Erkenntnissuche und die normative Orientierung radikal auf die autarke Vernunft ausgerichtet ist. Die Vernunft ist somit auf der einen Seite befreit, aber gleichsam dazu aufgerufen, diese Freiheit neu zu bestimmen und zu ordnen. Damit gewinnt die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Freiheit eine neue Bedeutung. Für Habermas gilt Hegel als der erste Philosoph, der diese Entwicklung als das philosophische Problem der Moderne *par excellence* erkannt und benannt hat:

57 Habermas (1985): 14.

58 Vgl. Habermas (1985): 16.

59 Und dieser Weg hin zur Notwendigkeit der modernen reflexiven Selbstvergewisserung der Vernunft ist keiner, der mit der Aufklärung, oder der Neuzeit plötzlich auftaucht, sondern dem eine lange Ideengeschichte vorangeht. Honnfelder erwähnt hierbei vor allem die Bedeutung der Aristoteles Rezeption durch Thomas von Aquin und die spanische Spätscholastik im Mittelalter. Vgl. Honnfelder (2016): 37ff. (In: Horn (2016)).

60 Vgl. Honnfelder (2016): 37 (In: Horn (2016)).

61 Vgl. Honnfelder (2016): 37 (In: Horn (2016)).

62 Vgl. Honnfelder (2016): 40 (In: Horn (2016)).

Hegel ist der erste, der den Prozess der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem erhebt. Gewiss, im Zuge einer Traditionskritik, die Erfahrungen der Reformation und der Renaissance in sich aufnimmt und auf die Anfänge der modernen, Naturwissenschaft reagiert, bringt die neuzeitliche Philosophie, von der Spätscholastik bis zu Kant, das Selbstverständnis der Moderne auch schon zum Ausdruck. Aber erst am Ende des 18. Jahrhunderts spitzt sich das Problem der Selbstvergewisserung der Moderne so zu, dass Hegel diese Frage als philosophisches Problem, und zwar als das Grundproblem seiner Philosophie wahrnehmen kann. Die Beunruhigung darüber, dass sich eine vorbildlose Moderne aus den von ihr selbst hervorgebrachten Entzweigungen heraus stabilisieren muss, begreift Hegel als den »Quell des Bedürfnisses der Philosophie.« Indem die Moderne zum Bewusstsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, ihre Zeit, und das ist für ihn die moderne Zeit, in Gedanken zu erfassen. Hegel ist überzeugt, dass er den Begriff, den die Philosophie von sich selber ausbildet, unabhängig vom philosophischen Begriff der Moderne gar nicht gewinnen kann.⁶³

Doch Habermas zufolge ist es für Hegel jedoch nicht nur die abstrakte moderne Vernunft, die freigesetzt ist, und sich ihrer selbst bedienen muss, um die Welt auf den Begriff zu bringen; es ist auch das konkrete Individuum, das in neuer Art und Weise auf sich selbst und auf seine eigene Freiheit zurückgeworfen ist. Die Moderne ist die Zeit der Entdeckung einer neuen Freiheit des Einzelnen.⁶⁴ Die unerreichbare Autorität Gottes wurde mithin durch die irdische Vernunft des Menschen ersetzt, die sich nun selbst die Welt zu erklären und sich selbst aufzuklären hat. Damit wird der Einzelne der Aufgabe der Selbstbehauptung ausgesetzt.

Neben diesem Aspekt der kulturellen Transformation, gibt es noch einen weiteren, für das politische Denken wichtigen Aspekt der Säkularisierung: Die Trennung von Kirche und Staat, mit der eine strukturelle Transformation angesprochen ist. Schon seit dem Investiturstreit beanspruchten Papsttum und Kaisertum eigene, autonome Wertsphären für sich, die den jeweils

⁶³ Habermas (1985): 26f.

⁶⁴ Vgl. Habermas (1985): 27.

anderen in seine Schranken verweisen sollten.⁶⁵ Der Streit begründete eine Eigenständigkeit des Geistlichen, aus dem sich die Ecclesia, als eigenständige Institution entwickelte und rechtfertigte, und er begründete eine begriffliche Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich, welche in die damalige junge Wissenschaft einging und das Zeitgeschehen seither beeinflussen sollte.⁶⁶ Was de facto als Selbstbehauptung der geistlichen Sphäre angedacht war, entpuppte sich zu einem Emanzipationsprozess der politischen Ordnung – denn diese war in die Freiheit, in die nur durch die säkulare Vernunft begründete Eigenständigkeit, entlassen worden.

Ein weiterer zentraler Schritt der Geschichte von Religion und Staat in der wesentlichen Hemisphäre war der im eigentlichen Sinne radikale und für die systematische Fragestellung nach der Freiheit in der liberalen Theorie ausschlaggebende: Die Spaltung des christlichen Glaubens in zwei Konfessionen. Mit der Spaltung des Glaubens tauchte auf einmal eine wichtige politische Frage auf: Wie können unterschiedliche religiöse Konfessionen, die je für sich einen unabdingbaren Anspruch auf Wahrheit haben, friedlich koexistieren? Die schwerwiegenden Glaubenskriege und die damit verbundenen verheerenden menschlichen Gräueltaten, die sich in Folge der Reformation auf dem europäischen Kontinent ereigneten,⁶⁷ haben dieser politischen Frage natürlich noch mehr historische Brisanz verliehen und die Suche nach einer politischen Lösung verstärkt. Die historische Tatsache dieser kriegerischen Auseinandersetzung verlieh dem Politischen eine neue Vormachtstellung, schließlich vermochte allein die Politik den Wunsch nach einer neutralen Instanz zu erfüllen. Über die Institutionalisierung des religiös-neutralen Staates wurde folglich das Primat der Politik errichtet – der Garant für Sicherheit und Ordnung.

Diese Gedankenfigur kommt natürlich in äußerst konsequenter Weise in der Philosophie des Thomas Hobbes zu ihrer ideengeschichtlichen Verwirklichung. Denn seit Hobbes wird der Staat weder philosophisch-normativ eingebettet gedacht noch über die Autorität einer göttlichen Macht gerechtfertigt. Es ist das freie, auf sich selbst gestellte Individuum, das mit seiner rationalen, an der eigenen Bedürfnisnatur orientierten Entscheidung den Staat als legitime Institution politischer Macht begründet. Das Hobbessche rationale

65 Vgl. Gabriel (2016): 82f. (In: Horn (2016)).

66 Vgl. Mirgeler (1961): 113ff.

67 Vgl.: Bauernkriege, Schmalkaldischer Krieg, Dreißigjähriger Krieg...etc. (siehe entsprechend: Bendikowski (2016)).

Individuum ist selbstbestimmt, es besitzt aber keine Autonomie im Sinne einer moralischen Selbstgesetzgebung praktischer Vernunft und ist somit von profaner Natur.

Die Rationalität ist im negativen Sinne frei und auf sich gestellt und es ist diese Verbindung, welche eine große systematische Frage des modernen Staats aufwirft: Denn, wenn ethische und anthropologische Reflexionen auf das Minimum reduziert werden und somit in der Theoriebildung kaum eine Rolle spielen, wie wird die negative Freiheit des Einzelnen, die Hobbes ja voraussetzt, dann reguliert? Gemessen an der zusätzlichen Tatsache, dass sich der moderne Staat als neutrale Instanz behaupten muss und die Religionen massiv an Autorität eingebüßt haben, erfährt diese Frage eine noch ausdrücklichere Brisanz. Es ist jene Frage, die für diese Studie einen Kernpunkt abbildet. Schließlich birgt sie die Krux der Bedeutung der Freiheit in der modernen politischen Philosophie. Es hat seine Bewandnis, dem Prozess der Säkularisierung im Nachvollzug der Entstehungsgeschichte der Freiheit eine wichtige Rolle zuzusprechen.

In der Folge dieser kurzen Betrachtung ist der Prozess der Säkularisierung für die systematische philosophische Auseinandersetzung mit der Freiheit aus zwei Gründen von besonderer Bedeutung:

- 1) Die Vernunft wird von der religiösen Autorität befreit und ist fortan auf sich selbst gestellt, die Welt zu deuten und die politische Ordnung zu rechtfertigen.
- 2) Mit dieser Loslösung geht ein Emanzipationsprozess einher, der das rationale Individuum dazu befähigt die (und damit gleichsam jede) politische Ordnung in Frage zu stellen.

Diese Prozesse stellen die tradierten Ordnungssysteme in bis dato undenkbarer Weise zur Disposition.⁶⁸ Das moderne Individuum wird zwar emanzipiert und befreit, aber im gleichen Maße eben auch herausgefordert, mit der gewonnenen Freiheit gut (im teleologischen Sinne der *Eudaimonia*; d.h. um des guten Lebens willen) umzugehen. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Guten und der Freiheit stellt sich in der Folge gleich doppelt, denn nicht nur, dass sich die individuelle Anbindung an die antike Frage nach dem

68 Blumenberg spricht gar von einem »Ordnungsschwund«, doch da eine Infragestellung der Ordnung nicht per se einem gänzlichen Verlust gleichkommt, erscheint mir dieser Begriff nicht ganz adäquat zu sein. Vgl. Blumenberg (2015).

guten Leben verflüchtigt hat – auch das kollektive Verständnis des Guten ist dem politisch philosophischen Nachdenken verlustig gegangen. Eine Vorstellung des Guten würde dem Primat des Neutralen nämlich prinzipiell entgegenlaufen. Ob des historischen Geworden-Seins der Vorstellung staatlicher Neutralität ist es nicht ersichtlich, dass sich diese und jede, wie auch immer geartete Vorstellung des Guten prinzipiell ausschließen müssen.

1.2.2 Freiheit als vollumfängliches Negativum?

Wie die Betrachtung der Entwicklung der Säkularisierung nahegelegt hat, ist die Entstehung des modernen Paradigmas der Freiheit nicht unabhängig von übergreifenden geistesgeschichtlichen Entwicklungen zu denken. Als sozio-kultureller Rahmenprozess hat eben zum Beispiel die Säkularisierung und mit ihr die Entwicklung eines Primats des Politischen den Wunsch nach normativer Neutralität und der Loslösung von tradierten Ordnungssystemen begünstigt. Als ein Merkmal des modernen Paradigmas der Freiheit haben wir bereits festgehalten, dass die Freiheit negativ definiert und verstanden wird. Für die theoretische Grundlegung der Freiheit heißt dies zunächst, dass sich der Fokus des konzeptionellen Denkens verschoben und ein bestimmter Reduktionismus Einzug gehalten hat.⁶⁹ Für den praktischen Lebensvollzug des Einzelnen bedeutet diese systematische Verschiebung zweierlei: Auf der einen Seite führt es zu einer Emanzipation des Individuums, weil dieses sich ermächtigt fühlt, die eigene Vernunft immer freier zu gebrauchen, um vormals als gegeben wahrgenommene soziale, religiös-sittliche oder politische Ordnungen zunehmend infrage zu stellen.

Da diese emanzipierte Vernunft sich aber eben auch skeptisch aufs Ganze richten kann, wird das Individuum, auf der anderen Seite, in seinem Vernunftgebrauch verstärkt auf sich selbst zurückgeworfen.⁷⁰ Dabei findet es sich vermehrt vor die Aufgabe gestellt, das eigene Leben individuell zu deuten und ohne Orientierung durch die moralische Autorität religiös-sittlicher Normen zu beurteilen, was es denn heißt »gut« zu leben. Somit geht mit der Befreiung auch eine bisher unbekannte Herausforderung einher: Sich diese Freiheit zu eigen machen und mit dieser, prinzipiell auf sich gestellt, gut

69 Siehe: Zwischenfazit 1.1.4.

70 (Schließlich gilt das Selbst als die grundlegendste, unhintergehbare Existenzform in dieser Welt; Vgl. die Meditationen über die Grundlage der Philosophie von René Descartes; Zweite Meditation 24–27) In: Descartes (1960): 20ff.

umzugehen. Die politische Philosophie der Moderne, die auf Hobbes zurückgeht, kann auf diese Herausforderung kaum normative Antworten geben. Das Hobbessche Individuum ist ein sich-selbst-bestimmendes. Obgleich die Willensausrichtung⁷¹ sensualistisch gedacht wird, ist das Individuum aber dennoch in der Lage rationale, auf die individuelle Selbsterhaltung ausgerichtete Entscheidungen zu treffen. Führt man jedoch kein normatives Korrektiv ein, beispielsweise in Form einer Festlegung objektiver Zwecke (z.B. über einen kategorischen Imperativ⁷²), dann ist der sensualistisch begründete Wille im Prinzip frei von jeglicher normativen Ausrichtung und kann sich gewissermaßen unbegrenzt auf subjektive Zwecke; d.h. die eigene Bedürfnisbefriedigung beziehen. Er allein ist somit handlungsleitendes Prinzip. Der Entwicklungsverlauf der Freiheit würde unverstanden bleiben, wenn die geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die als theoretische Grundlagen der politischen Moderne zu verstehen sind, nicht ans Licht gebracht werden. Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, die inhärenten theoretischen Fallstricke des modernen Paradigmas aufzuzeigen. Denn was bedeutet es, dass ein von normativer Orientierung gänzlich losgelöster Wille den sensualistischen Neigungen, Trieben und Leidenschaften ohne moralische Bedenken in absoluter Bejahung zu folgen vermag und somit nicht mehr zwischen subjektiver und objektiver Zwecksetzung zu unterscheidet. Die Bedeutung dieser Frage liegt vor allem dann auf der Hand, wenn man in Erwägung zieht, dass über die Festlegung der Freiheit als ein negatives Prinzip keine Grundlage

71 Ich betrachte den Willen an sich als neutral, als ein Vermögen jedoch, das sich der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln bestimmen kann. Für den Willen gibt es verschiedene Triebfedern; Begehren, Leidenschaften, Lust, Neigungen. Diese setzen jedoch alle subjektive Zwecke, aber der Wille, bzw. das Wollen können auch durch Vernunft bestimmt werden. Vgl. Kant (2008): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 62/[427] (GMS).

72 Der informierte Leser wird sich fragen, warum die Autorin die Kantische Idee der Freiheit (Autonomie) nicht an dieser Stelle ausformuliert. Doch dies hat seine Gründe. An dieser Stelle möchte ich auf die problematischen Konsequenzen eines reduktionistischen, sensualistisch begründeten Freiheitsbegriffes eingehen. Schließlich hörte die Entwicklung des modernen Paradigmas nicht bei Thomas Hobbes' auf. Wie bereits mehrfach erwähnt, war dieser vielmehr das auslösende Momentum der begrifflichen Konzeption negativer Freiheit. Auch Kant spielt in diesem Entwicklungsprozess des modernen Paradigmas eine Rolle, jedoch nicht primär als Moralphilosoph, sondern als politischer, rechtsphilosophischer Denker. Darauf werde ich dann im Kapitel zwei eingehen.

normativer Handlungsorientierung übrigbleibt.⁷³ In der Folge bleibt damit nämlich neben den bereits aufgezeigten philosophischen Bedenken (Reduktionismus, anthropologisch-ethischer Minimalismus, Verlust teleologischer Orientierung, Umdeutung des Guten), noch eine wesentlich radikalere Konsequenz der theoretischen Reflexion stehen, die auch für den praktischen Lebensvollzug problematische Folgeerscheinungen hervorruft. Hierbei spreche ich von einer aufs Ganze gerichteten Negativität, oder in andere Worte gefasst, von einer theoretischen und praktischen Form des Nihilismus. Diese systematischen Konsequenzen aufzuzeigen wird mir in der Folge ein Anliegen sein.

Das eben angesprochene, rückhaltlose philosophische Zielbewusstsein, das in seiner Möglichkeit bis zum Äußersten, dem Nihilismus gehen kann, wurde wohl von keinem Philosophen so stark verkörpert und gedanklich erfasst wie von Friedrich Nietzsche.

Letzterer scheint auch für die Fragestellung nach der Negativität der Freiheit von besonderer Relevanz zu sein; schließlich stellte für ihn die absolute, von der Moral und damit von ihrer unterdrückerischen Macht befreite Selbstbestimmung des Individuums die unausweichliche Konsequenz des Entwicklungsverlaufs der Freiheit dar. Die Moralgeschichte würde Nietzsche zufolge demnach der Entfaltung des durch die Sitte unterdrückten Willens, des eigentlich freien Individuums gleichkommen:

Der Mensch wurde mit Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wieder berechenbar gemacht. [...] So finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum. [...] dieser Frei-gewordene, der wirklich versprechen darf, dieser Herr des freien Willens, dieser Souverain – wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat [...]? [...] Der »freie« Mensch, der Inhaber eines langen und unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch sein Werthmass: von sich aus nach den Andern hinblickend, ehrt er oder verachtet er.⁷⁴

73 Ein Rechtsprinzip, auf der Grundlage der negativen Freiheit, (in Form eines Nicht-Schädigungsprinzips) wie z.B. Kant und Rawls es begründen, sei an dieser Stelle ausgeschlossen. Es ist mir an dieser Stelle allein um die die moralisch-teleologische Argumentation zu tun.

74 Nietzsche (1988) 293f. (KSA V).

Nietzsches Moralgeschichte endet demnach nicht einfach bei der Infragestellung der Geltung objektiver Normen. Es ist vielmehr so, dass seine Geschichte der Emanzipation keinen Halt mehr anerkennt; unerbittlich führt ihn sein Denken bis zur Zertrümmerung moralischer Objektivität. Ottmann fällt daher auch über Nietzsches Moralgeschichte ein sehr deutliches Urteil:

Es ist eine Autonomiemoral extrem individualistischen Zuschnitts, die Nietzsche als Endprodukt der Moralgeschichte für möglich hält [...]. Gott oder zweckgerichtete Natur, Sitte und Institution haben ihre Rolle als Fundament der Natur ausgespielt. Übrig bleibt der Einzelne, welcher souverän im Reich seiner Moral geworden ist.⁷⁵

Als moralischer Souverän, oder wie Ottmann es formuliert, als »Fundament der Natur«, bleibt nunmehr der Einzelne und seine subjektive Vorstellung von Moral bestehen. Damit öffnet Nietzsche einem subjektiven moralischen Relativismus Tür und Tor. Jeder normative Theorieansatz steht alsbald unter Rechtfertigungszwang und sieht sich in jener misslichen Situation, dass ihr jeglicher Boden der Geltung unter den Füßen genommen ist. Wie Ottmann es treffend ausdrückt: »Weder Gott noch die Idee eines Telos noch Sitte und Institution« besitzen mehr ihre einstmalige Autorität – sie alle sind tot, gestorben, oder besser gesagt: erlegt. Denn Nietzsche zufolge, haben wir in dieser Sache selbst Hand angelegt:

Wohin ist Gott? [...] ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir die Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...]. Ist nicht die Größe dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?⁷⁶

Die nietzscheanische Verkündigung des Mordes an Gott scheint mithin die weitergedachte Folge des Entwicklungsverlaufs der Freiheit zu sein; schließlich ist es das autonom gewordene, seiner subjektiven Moralvorstellung folgende Individuum, das Gott tötet. Für Nietzsche ist diese radikale Autonomie eine naturwüchsige Folge der anthropologischen Anlage. Denn für ihn ist der Mensch kein *zoon logon*, sondern primär ein Willenstier. Allein der Moral

75 Ottmann (1987): 212f.

76 Nietzsche (1999): 480f. (KSA III).

selbst ist es zuzuschreiben, dass dieser natürliche wilde Wille prima facie in Schach gehalten wurde. Das sich selbst bewusstwerdende und damit seinen umfassenden Willen entdeckende Individuum wuchs, Nietzsche zufolge, aus eben diesem Wesenskern zur reifsten Frucht heran, zu einem Individuum, das übersittlich ist und damit über die eigene Ermächtigung jede Grundlage der Moral zertrümmert. Insoweit ist es natürlich nicht »nur« der christlich-jüdische Gott, der hier getötet wird – philosophisch gedacht stirbt mit »Gott« noch viel mehr. Schließlich ist Gott nicht nur im religiösen Kontext von Bedeutung, sondern sowohl potentiell Rechtfertigungs- und Geltungsgrundlage einer universell geltenden Moral und Fundament einer metaphysischen Ordnung als auch im übertragenen Sinne ein begriffliches Synonym der Erfassung eines letzten Grundes. Wenn Gott demnach getötet wird, wird mit ihm, wie Heidegger zurecht feststellt, zugleich Moral und Metaphysik zu Grabe getragen:

Was vormals in der Weise von Ziel und Maß das Menschenwesen bedingte und bestimmte, hat seine unbedingte und unmittelbare und vor allem überallhin unfehlbar wirksame Wirkungskraft eingebüßt. Jene übersinnliche Welt der Ziele und Maße erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden: tot [...]. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes »Gott ist tot.«⁷⁷

Mit Gott gehen Moral und Metaphysik verloren, mit der Moral gehen die Werte verloren und mit der Metaphysik die Ordnung der Welt. Anerkennt man dies, so stimmt auch Nietzsches Prophezeiung, dass sich mit dem Tod Gottes die Welt verändern würde. Die Begründung hierfür liefert Nietzsche ebenfalls gleich selbst, denn ihm zufolge ist der Tod Gottes gleichbedeutend mit der Aufdeckung des bis dato kaschierten Nihilismus: Der Nihilismus ist Nietzsche zufolge gewissermaßen eine notwendige Konsequenz der bisherigen idealistischen Philosophie: Ein Zustand der, wie er sagt, absoluten Wertlosigkeit.⁷⁸ »Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das »Warum?« was bedeutet Nihilism? – dass die obersten Werthe sich entwerthen.«⁷⁹ Als Voraussetzung der Hypothese zum Nihilismus postuliert Nietzsche zugleich

77 Heidegger (1963): 234.

78 Nietzsche (1988): 339 (KSA XII).

79 Nietzsche (1988): 350 (KSA XII).

die Idee, »dass es keine Wahrheit gibt«⁸⁰ Die Ermordung Gottes ist also die Entwertung der obersten und der höchsten Werte: Sinn und Zweck des Daseins gehen verloren: »Das Mißtrauen gegen unsere früheren Wertschätzungen steigert sich bis zur Frage »sind nicht alle ›Werthe‹ Lockmittel, mit denen sich die Komödie in die Länge zieht, aber durchaus nicht einer Lösung näher kommt?«⁸¹

Wie ist der Mord Gottes zu verstehen? Was sind die obersten Werte – und was impliziert der Verlust des Zweckes? Dass Nietzsches Aussagen einer Interpretation erfordern, liegt auf der Hand, denn schließlich beginnt seine Prophezeiung mit einem Paradoxon: Wie sollte der Mensch, als ein irdisches, zeitliches Wesen, dazu in der Lage sein ein transzendentes, überzeitliches Wesen zu töten? Auch Nietzsche sieht dieses Problem und bemerkt folgerichtig, dass der Mensch eine scheinbar unmögliche Tat begangen hat; möglich wurde sie erst durch die göttliche Ermächtigung des Menschen. Hierzu bemerkt Nietzsche: »Die Menschen mussten das Meer austrinken, den Horizont wegwischen und die Sonne von der Erde losketten.«⁸² Überträgt man diese Bilder in verständige Sprache, so bleiben demgemäß göttliche Taten stehen:

(a) Die Einverleibung der Unendlichkeit, (b) der Verlust des Rahmens und der Begrenzung der Welt, bzw. des menschlichen Handelns und (c) das Sich-Lossagen von der Sonne.

Alle drei göttlichen Taten sind triftig. Über (a), die Einbuße der Metaphysik und (b), den Schwund der Moral, sprachen wir bereits; doch was können wir uns unter (c), der selbstinduzierten Trennung von der Sonne vorstellen? Gemessen an der Tragweite der nietzscheanischen Prophezeiungen ist es relevant diesen auf den philosophischen Grund zu gehen:

Diese Sonne – das kannst du als meine Ansicht verkünden, ist jener Spross des Guten, den sich das Gute als Abbild seiner selbst gezeugt hat: was es selbst in der Welt der Gedanken ist gegenüber dem Verstand und dem Gedachten, das ist die Sonne in der Welt des Sichtbaren gegenüber dem Gesichtssinn und dem Gesehenen. [...] Wenn man sie [die Augen] aber auf Dinge richtet, die die Sonne bestrahlt, dann sehen sie deutlich, und in denselben Augen wohnt jetzt offenbar die Sehkraft. [...] Ebenso stelle es dir in der

80 Nietzsche (1988): 351 (KSA XII).

81 Nietzsche (1988): 213 (KSA XII).

82 Vgl. Das Zitat zum Mord an Gott. Nietzsche (1999): 480f. (KSA III).

Seele vor! Wenn sie sich auf das stützt, worauf die Wahrheit und das Seiende leuchtet, dann kommt sie zur Einsicht und Erkenntnis und besitzt offensichtlich Denkkraft. Wenn sie aber auf die Welt schaut, die mit dem Dunkel vermischt ist, die wird und vergeht, dann hat sie bloß Meinungen und wird blind, ändert ihre Ansichten bald so, bald anders und erweckt den Eindruck, ohne Verstand zu sein.⁸³

Das berühmte platonische Gleichnis bildet die Sonne als Licht ab, als Bedingung der Möglichkeit das Gute und Wahre zu erkennen; fehlt sie, so leben die Menschen im Dunkel der Mutmaßung und des Für-Wahr-Haltens – philosophische Erkenntnis bliebe ihnen versagt.

Die drei göttlichen Handlungen der Menschen bedingen den Tod Gottes und damit nichts weniger als 1. den Verlust der Ordnung der Welt, 2. den Verlust der Ordnung des Handelns und 3. den Verlust der Ordnung des Denkens. Für die Interpretation der Freiheit sind natürlich besonders der Verlust des moralisch-teleologischen Denkens und der Verlust der Wahrheit interessant. Denn der Verlust der Teleologie impliziert den Wegfall eines jeden Orientierungspunktes des Guten und somit eine Auslieferung der individuellen Willensorientierung an die Willkür. Wie Nietzsche sagt, ist der Nihilismus mit diesem Fehlen einer Antwort verbunden – denn wenn sich Individuen keine Gründe mehr für ihr Handeln geben können, die vernünftig und einsichtig sind und anhand eines objektiven Maßstabs gemessen werden können, so wird die Warumfrage mit Beliebigkeit beantwortet werden. Folglich ist der Verlust der Wahrheit natürlich dramatisch, denn wenn alles möglich erscheint, wenn alles getan werden darf und alles gedacht werden kann und es keine Wahrheit mehr gibt, dann ist alles möglich. Über den Wahrheitsverlust verliert sich der Mensch in letzter Konsequenz aber selbst, da er sich nicht einmal mehr auf seine eigene Vernunft verlassen kann.⁸⁴ Die größtmögliche Negation der Freiheit oder die nihilistische Freiheit ist daher äquivalent zum absoluten Relativismus: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.⁸⁵ Über diesen Exkurs möchte ich weder Nietzsche zustimmen, noch konstatieren, dass der Nihilismus eine notwendige Folge einer negativen Freiheitskonzeption sein

83 Platon (1982): 508b-508e (Pol).

84 Vgl. hierbei auch Descartes: »Sodann entdeckte ich in mir eine gewisse Urteilsfähigkeit, die ich sicherlich (...) von Gott empfangen habe und die, da er mich nicht täuschen will, gewiss nicht so sein wird, dass ich jemals irren könnte, solange ich sie nur recht gebrauche.« Descartes (1986): 99.

85 Nietzsche: Fragmente 11 bd. 88 (KSA XI)

muss. Doch angesichts der negativen Freiheit als alleiniger Grundlage normativer Handlungsorientierung (wie etwa bei Hobbes) wären philosophischer und lebenspraktischer Nihilismus mögliche logische Konsequenzen. Nietzsche erkennt selbst, dass die praktische Folge in gewisser Weise schwer zu akzeptieren ist:

Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffelein! Sieh dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. Oh, des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stößt! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, also ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, – und es giebt kein »Land« mehr.⁸⁶

Für den praktischen Lebensvollzug ist es in der Tat furchtbar, mit der Unendlichkeit der Freiheit zu leben. Sie gleicht einem Nichts,⁸⁷ einem leeren Raum, in dem wir haltlos und frei schweben, als einem Bezirk bisher ungeahnter, mannigfaltiger konkreter Möglichkeiten.

Das bereits angesprochene Problem der negativen Freiheit trägt somit eine praktisch-philosophische Problematik in sich, die nihilistischen Züge logisch in Erscheinung treten lassen kann. Ein einziger möglicher Ausweg aus dieser nihilistischen Krise wäre eine Flucht ins Irdische und den damit verbundenen irdischen Lusterfahrungen. Nietzsche sah diesen auch sehr wohl und nahm diese einzige Möglichkeit auch uneingeschränkt an.⁸⁸

Doch auch eine sensualistische Hingabe bietet keine normative Ordnung für den Willen. Die negative Freiheit, in ihrer Vollumfänglichkeit, bietet kein höheres Ziel und keine teleologische Einbettung jenseits der Lusterfahrung. Sie lässt auch kaum mehr ethische Erwägungen zu und den Willen sich gänzlich frei ausrichten: Diese Lossagung von allen Ordnungen mündet für den

86 Nietzsche (1999): 480 (KSA III).

87 Es ist wichtig zu erwähnen, dass die Logik schon aufgezeigt hat, dass es unmöglich ist, von einem Nichts zu sprechen, denn ein Nichts kann nicht anders als ein positiver Seins-Inhalt gedacht werden. Aber wenn das Nichts dennoch so leer ist, so losgelöst von jeglicher positiven Bestimmung, so ist es doch auch sinnhaft vom Nihilismus als einen Glauben an das Nichts zu sprechen.

Vgl. Kais (2006): 26.

88 Vgl. Nietzsche (1988): *Also sprach Zarathustra* (KSA IV).

Willen, der nach dem Guten strebt und sucht, in eine krisenhafte Situation; zumal sich dieser selbst kaum mehr zu begrenzen oder zu erhellen vermag. Auch Vittorio Hösle sieht die Problematik des Nihilismus als mit dem Projekt der politischen Moderne verbunden: »Der moderne Nihilismus ist eine logische Konsequenz von Weichenstellungen, die zu Beginn der Neuzeit vorgenommen wurden – eine Konsequenz freilich, die das Projekt in Frage stellt, das sich just jenen Weichenstellungen verdankt.«⁸⁹ Es ist eben jene Weichenstellung der modernen politischen Philosophie, die in dieser systematischen Fragestellung von Interesse ist: die negative Weichenstellung der Definition und des Verständnisses der Freiheit. Der Exkurs in die logischen Konsequenzen einer rein negativ definierten Freiheit hat die nihilistischen Anlagen des modernen Paradigmas der Freiheit deutlich zur Sprache gebracht. Dass sich das negative Freiheitsdenken der Moderne somit als Paradigma der zukünftigen politischen Philosophie fragwürdig macht, liegt damit klar auf der Hand.

1.2.3 Die Besonderheit der politischen Moderne

Die Tatsache, dass gerade Hobbes Staatstheorie zur Mitte des 17. Jahrhunderts verfasst wurde, erhellt seine Herangehensweise ganz wesentlich. Weltanschauliche Differenzen führten zu verheerenden kriegesischen Auseinandersetzungen in ganz Europa und so ist es nur naheliegend, dass Hobbes unbedingt die Freiheit (und mit ihr auch die Gleichheit)⁹⁰ als absoluten Wert voraussetzen wollte.⁹¹ Doch auf dieser bis auf das Minimale reduzierten Basis (Eigeninteresse der Selbsterhaltung) kann eben keine Bestimmung der Freiheit mit einer Verbindung des guten Lebens mehr geschehen.

Es ist sogar vielmehr so, dass jegliche Beschränkung der Freiheit als ein unzulässiger Eingriff erscheint. Jegliche Moral steht unter Rechtfertigungszwang, obgleich es doch eigentlich sie ist, die eine gleiche Freiheit erst ermöglicht. Je nachdem wie der Mensch anthropologisch begriffen wird – ob als soziales, politisches Wesen (wie etwa bei Aristoteles), oder als Wesen mit wölfischer Natur (wie etwa bei Hobbes), oder als Willenstier (wie etwa bei

89 Hösle (1997): 92.

90 »Die Natur hat die Menschen sowohl hinsichtlich der Körperkräfte wie der Geistesfähigkeiten untereinander gleichmäßig begabt.« Hobbes (2005): 112ff.

91 Vgl. »Besonders nach den Schrecken der Religionskriege, die von der Wahnvorstellung getragen waren, eine konfessionelle Homogenität sei eine notwendige Bedingung staatlichen Zusammenlebens, ist der Versuch, den kleinsten nur möglichen gemeinsamen Nenner zu finden, gewiss verständlich« Hösle (1997): 786.

Nietzsche) ergeben sich ganz unterschiedliche inhaltliche Bedeutungen für den Begriff der Freiheit. Entspricht etwa die soziale Natur dem Wesenskern des Menschen, so wäre diese eine höhere Konkordanz des Menschlichen; für das Hobbessche Freiheitsverständnis bedeutet dies selbstredend aber das genaue Gegenteil. Wie im vorausgehenden Abschnitt dargestellt, gewinnt diese, von Hobbes ausgehende, negative Bestimmung der Freiheit vor dem Hintergrund des umfassenden soziokulturellen Prozesses der Säkularisierung eine überzeugende Plausibilität. Schließlich erlaubte eine von jeglicher moralischen Vorstellung des Guten gelöste Vorstellung der Freiheit zugleich eine Rechtfertigung der Neutralität und des Primats des Politischen. (Und es ist auch jene Freiheit, welche den Liberalismus begründet).

Das Problematische an dieser rein negativen Rahmung der Freiheit ist indes die logische Konsequenz der Inhaltsleere, die damit einhergeht und welche die Möglichkeiten einer nihilistischen Interpretation bietet. Natürlich könnte behauptet werden, dass sich diese Problematik der Freiheit alleine auf einer Ebene des Denkens abspielt – als wären jene Probleme nur Scheinprobleme akademischer politischer Philosophie. Doch eventuell liegt in dieser Leere auch die Krux des Liberalismus als Form des politischen Denkens und als real existierender politischer Ordnung. Vittorio Hösle bietet hierfür folgende Interpretation:

Es ist nicht einfach, die politischen Kataklysmen dieses Jahrhunderts als bloße Oberflächenprobleme zu deuten, die endgültig der Vergangenheit angehören. Der ethische Nihilismus, ohne den sie nicht zu erklären sind, ist keineswegs überwunden; ja, das Unheimliche an der gegenwärtigen Situation besteht darin, dass der moderne Staat einerseits immer weitere äußerliche Fortschritte macht – etwa was die internationale Kodifizierung der Menschenrechte betrifft –, während andererseits seine weltanschauliche Grundlage immer unaufhaltsamer erodiert.⁹²

Diese Erosion liegt folglich auch an den leeren, rein negativ definierten philosophischen Begrifflichkeiten, die wir dem politischen Denken zugrunde legen. Denn woher sollte eine Vorstellung des Guten kommen, wenn sie in der philosophischen Konstruktion der Theorie keinen Platz mehr beanspruchen kann? Folglich liegt es doch auf der Hand zu konstatieren, dass diese Weichenstellungen, die zur politischen Moderne geführt haben, bedacht untersucht und vielleicht auch wieder infrage gestellt werden sollten. Eventuell ist

92 Hösle (1997): 91.

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 Zwischenfazit⁹³ 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 ihr 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.⁹⁴

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?⁹⁵

Sich von der Metaphysik abwendend, charakterisiert Hobbes den Menschen als ein durch Bewegungsgesetze bestimmtes Wesen.⁹⁶ 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.⁹⁷

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.⁹⁸ 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 ebenjene materialen 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.«⁹⁹

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.«¹⁰⁰ 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.¹⁰¹

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.¹⁰² 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.«¹⁰³

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.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵ 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 passionis 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. Vernünftig 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.¹⁰⁶

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.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸

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 Begehrungsvermögen 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.«¹⁰⁹ 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.¹¹⁰

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.

2. Freiheit, das liberale Rechtsprinzip und der Liberalismus

2.1 Die Kantische Philosophie als Weiterentwicklung des Liberalismus

2.1.1 Freiheit als Selbstgesetzgebung

Nachdem die Grundlage des Liberalismus anhand der politischen Theorie Thomas Hobbes erläutert wurde, soll im folgenden Kapitel die Weiterentwicklung der liberalen Theorie über die praktische Philosophie von Immanuel Kant dargestellt werden. Zumal diese Ausgangsebene für die gegenwärtige Theorie des Liberalismus von John Rawls ist, dient die praktische Philosophie Kants auch als Verständnisbasis für die allgemeinen strukturellen Besonderheiten der liberalen Theorie. Diese herauszustellen ist wichtig. Denn wenn wir vom Liberalismus sprechen, so müssen wir doch zunächst die Frage zu beantworten suchen, was wir damit eigentlich meinen. Dieses Kapitel geht dieser Frage nach und ersucht sie zu beantworten. Dabei soll nicht nur die Entwicklungslinie des Liberalismus von Hobbes über Kant zu Rawls weitergezeichnet werden, sondern auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass in dieser Entwicklung systematische Probleme auftauchen, die eine Auseinandersetzung mit dem Freiheitsverständnis im Liberalismus nahelegen.

Im ersten Kapitel bin ich bereits darauf eingegangen, dass die Moderne nicht nur eine Autonomie der politischen Sphäre bedingte, sondern zudem die Selbstbestimmung des Individuums notwendig machte. Schließlich war die menschliche Vernunft auf sich selbst zurückgeworfen. Eine mögliche Folgerung aus dieser Emanzipationsbewegung der Vernunft war eine radikale Negation, die – wie anhand von Nietzsche dargestellt – sogar in einem Nihilismus münden kann.

Aus dieser Emanzipationsbewegung entwickelte sich zugleich auch ein wichtiger Aspekt der Freiheit, wenn es beispielsweise darum geht, die Handlungsspielräume des Menschen, d.h. seinen Möglichkeitsraum des Handelns zu erweitern. Doch zugleich bot diese Entwicklung auch Grundlage für ein radikales Infragestellen aller Werte oder für einen unendlichen Freiheitsraum, in dem sich der Mensch verliert. Philosophisch betrachtet kann sich die Freiheit in diesem negativen Bestreben nicht erschöpfen, denn wenn alles möglich ist, fehlt die Begrenzung, beziehungsweise die Bestimmung, welche die Freiheit erst möglich macht, d.i. der Ursprung und die Linienführung der Freiheit. Freiheit fängt dort an, wo sie begrenzt oder bestimmt wird. In Abgrenzung zu dieser nihilistischen Konsequenz treffen wir bei Kant auf einen anderen Freiheitsbegriff¹ – auf den Begriff der Autonomie, den Kant mit Vernünftigkeit gleichsetzt. Nach ihm ist nur der wirklich frei bzw. autonom, der das Vernunftgesetz zum Inhalt seines Wollens nimmt, also sich vom Sittengesetz bestimmen lässt:

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt.²

Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* stellt somit einen gänzlichen Bruch mit dem sensualistischen Materialismus des Thomas Hobbes dar. Kant erweitert die Konzeption der Hobbesschen Vernunft, schließlich versteht Kant im Gegensatz zu Hobbes den Menschen als ein animal rationale (also als ein mit

1 Lewis White Beck rekonstruierte sogar fünf verschiedene Konzepte der Freiheit in Kant. Vgl. Beck L.W. (1987): »Five concepts of freedom in Kant.« In: Szrednick, J.T.J./Körner, Stephan (1987): *Philosophical Analysis and Reconstruction*. Martinus Nijhoff: Dordrecht. Doch da es in dieser Studie nicht um die Ausdifferenzierung der Freiheitskonzepte, sondern um die systematische Frage geht, wie das Kantische Freiheitsverständnis als Grundlage für die politische Philosophie dienen kann, lasse ich diese Begriffsdiskurse außen vor.

2 Kant (2008): 42/[412-413] (GMS).

der Vernunft zwecksetzendes Wesen), welches aus Gründen handelt. Während Hobbes seinen Freiheitsbegriff über die menschlichen Triebe erklärt, ist für Kant die Selbstbestimmung des Menschen Grundlage der Freiheit. Selbstbestimmung ist die Möglichkeit des Willens das durch die Vernunft Eingesehene zu wollen. Entgegen der Hobbesschen Vorstellung, das die Freiheit in der Notwendigkeit aufgehe, ist die Freiheit für Kant über den freien Willen zu erklären. Der Wille ist frei, sich selbst moralische (reine) Gesetze zu geben. Freiheit erklärt sich demnach über das Verhältnis des Willens zu sich selbst.³ Wird der Wille durch sinnliche Anreize bestimmt, oder anders: Wird der Wille aposteriori genötigt, so kann bei ihm keine Freiheit gefunden werden. Eine Lenkung des Willens, die auf empirische, d.i. sinnliche Gründe zurückzuführen ist, würde diesen heteronom bestimmen.⁴

Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, das etwas anderes als die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein [...] also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Über die Gesetze der reinen praktischen Vernunft gelingt es Kant nicht nur Freiheit apriori zu rechtfertigen, sondern auch eine Geltungsgrundlage für eine objektive moralische Handlungsmaxime zu schaffen, nämlich den kategorischen Imperativ. »Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«⁵ Aus rein moralischen Gründen (ohne sinnliche Beweggründe) zu handeln, ist der höchste Zweck des Menschen. Dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, macht ihn schließlich selbst zum Zweck:

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein

3 Es geht also um *das Verhältnisse des Willens zu sich selbst* und dieses muss rein sein, darf also durch nichts anderes als die reine praktische Vernunft selbst bestimmt werden. Vgl. Kant (2008): 62/[427] (GMS).

4 Kant (2008): 62/[427] (GMS).

5 Kant (2008): 53/[420-421] (GMS).

könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. eines praktischen Gesetzes liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. [...] Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das auf der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen Gesetze dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.⁶

Diese Selbstzweckhaftigkeit des Menschen ist entscheidend für das moralische Gesetz menschlicher Intersubjektivität; da der Mensch aufgrund seiner vernünftigen Natur als Selbstzweck zu achten ist, ist jenes Vernünftige in jedem Menschen zu achten: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«⁷ Da der Mensch als Zweck an sich selbst betrachtet werden muss, kommt ihm Würde zu:

Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht nur einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde.⁸

Die Würdigkeit des Menschen erklärt sich über seine vernünftige Natur. Aus dieser folgt die Aufforderung, das Leben des Anderen als Selbstzweck zu ach-

6 Kant (2008): 64-64/[427-428-429] (GMS).

7 Kant (2008): 65/[429] (GMS).

8 Kant (2008): 72/[434-435] (GMS).

ten. Jedes vernünftige Wesen kann sich somit über die reine praktische Vernunft und den freien Willen frei bestimmen und den höchsten Zweck (die Moral) erkennen. Bindet sich der Wille an das von ihm eingesehene praktische Gesetz, so ist er gut und er besitzt Verbindlichkeit, nämlich die Pflicht den Imperativen entsprechend zu handeln: »Diese objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.«⁹ Diese Pflicht ist mit der Freiheit kompatibel, weil sich der Wille selbst verpflichtet. Damit sind Freiheit, Moral und die Würdigkeit des Menschen gerechtfertigt. Grund und Geltung dieser Rechtfertigung ist alleine die Fähigkeit der Vernunft, denn:

Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.¹⁰

Diese durch Kant begründete Freiheit – der sich selbst gesetzgebende Wille – gehört zur intelligiblen Welt; es ist die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen. Und auch Kant bleibt dabei, dass Freiheit eine notwendige Idee der intelligiblen Welt ist, sie aber eben »eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgendeiner Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann.«¹¹ Die Freiheit ist somit eine Idee der Vernunft, die im Noumenalen als wirklich gilt, aber uns (so Kant an dieser Stelle) verschlossen bleibt.¹² Daraus abgeleitet liegt folgende Interpretation nahe: Weil die intelligible Freiheit über die Autonomie des Willens gerechtfertigt ist, ist sie positiv zu deuten¹³, als eine Freiheit die sich

9 Kant (2008): 79/[439] (GMS).

10 Kant (2008): 91/[448-449] (GMS).

11 Kant (2008): 106/[459] (GMS).

12 Kant selbst hat mit Bezug auf die Frage, ob Freiheit mehr sein kann, als eine Idee der Vernunft, eine schillernde Haltung. An anderer Stelle in der Kritik der reinen Vernunft hält er es nämlich durchaus für möglich, dass Freiheit erfahrbar werden kann. Vgl. Kant (1974): 675/B831; A803 (KrV). Darauf werde ich im Kapitel 3 eingehen und von Kant ausgehend dafür argumentieren, dass wir Freiheit durchaus erfahren können. Ich werde von einer Wirklichkeit der Freiheit sprechen.

13 Vgl. Baum (2008): 50.

der Mensch selbst gibt. Der Mensch ist nach Kant demnach zu etwas frei – schließlich basiert die Freiheit auf der Grundlage der Selbstbestimmung; d.i. das vernünftig Eingesehene zu wollen. Doch da der Freiheitsbegriff, wie Kant selbst sagt, eine Idee ist, und somit keine inhaltliche Entsprechung erhalten kann, bleibt er leer. Er bleibt für Kant an dieser Stelle ein Teil der noumenalen Welt. Kant kommt in seinen eigenen Worten zu einer entsprechenden Konklusion:

Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.¹⁴

Jene intelligible Freiheit ist als das Fundament von Kants Moralphilosophie zu verstehen, die in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veranschaulicht wird. Es ist wichtig festzuhalten, dass es sich um die Grundlegung der Moral handelt, der politische Kontext ist hier zunächst ausgeklammert. Doch da der Mensch nicht nur ein rein intelligibles Wesen ist und eben auch politische Verbindungen in der phänomenologischen Welt eingehen muss, ist es von großer Relevanz die Kantische Idee der Freiheit auch im politischen Kontext zu betrachten.

2.1.2 Das Kantische Rechtsprinzip

Von der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der intelligiblen Freiheit gilt es daher zur *Metaphysik der Sitten* zu gelangen, um die philosophisch-politischen Implikationen zu eruieren. In anderen Worten heißt dies, dass wir nun, ausgehend von den hohen Lüften der Intelligibilität der Freiheit, den nüchternen Boden der Rechtslehre betreten müssen. Mit dieser stehen wir inmitten der *moralisch-praktischen Lehre*. Wenn diese im Gegensatz zur Natur auch als Kunst genannt werden, so Kant, »würde darunter eine Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem System der Natur möglich macht.«¹⁵

Warum sie als eine Kunst zu verstehen ist, erschließt sich über die Ambiguität unserer selbst, denn wir gehören zwei Welten an: jener der Naturge-

14 Kant (2008): 112/[463] (GMS).

15 Kant (1977): 323/AB13,14 (MS).

setzlichkeit und jener der Freiheit. Da in diesen Welten jeweils andere Gesetze herrschen, liegt die Kunst der praktischen Philosophie darin, die Gesetze beider Welten in ein produktives Gespräch zu bringen. Vor diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, dass diese Kunst schwer ist. Sie ist vielleicht sogar so schwer, dass sie fürwahr als eine göttliche Kunst gelten könnte, wenn, ja, nur »wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermitteltst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.«¹⁶

Wenn wir im Stande wären – d.h., wir sind es nicht und können es wahrscheinlich auch nie gänzlich sein. Schließlich können wir, gemäß der Logik unserer Existenzbedingungen, keine göttliche Kunst ausführen, sondern nur eine menschliche. Dies bedeutet nichts anderes, als dass wir eben das, was uns die Vernunft vorschreibt, nur bedingt ausführen können; da die intelligible Freiheit der als Ideal vorgestellten Selbstgesetzgebung nicht reibungslos in das System der Natur übertragen werden kann. Die Konsequenz aus dieser Erkenntnis ist eine pragmatische. Wenn Menschen zusammen in Frieden leben wollen, so bedürfen sie positiver Gesetze, die für alle verbindlich festgehalten werden können. Somit kommt Kant zu dem Schluss, dass eine politische Gemeinschaft ein Rechtssystem benötigt. Denn da wir unsere Freiheit nicht im gänzlich ideal-moralischen Sinne ausleben, bedarf es der Gesetze, um die Willkür des Einen mit der des Anderen kompatibel zu machen. Sind vernunftbestimmte Rechtsgesetze einmal geschaffen, so tritt durch diese eine andere Form der Nötigung in die Welt, nämlich die rechtliche, welche jene der Autonomie, d.i. jene durch den Willen selbst, komplementiert. Die Konsequenz der Nötigung erläutert sich wie folgt: Sobald sie beschlossen sind, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder, wir halten uns an die Gesetze oder nicht. In letzterem Fall müssen wir als Konsequenz mit Strafe rechnen. Wenn wir uns an Gesetze halten, dann unterwerfen wir unsere Willkür, d.h. wir verhalten uns rechtlich: »Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder, die Legalität.«¹⁷ Doch nicht nur führt der Eintritt in die Legalität zu einer Verdopplung der Möglichkeiten der Nötigung, sondern auch zu einer notwendigen Unterscheidung der dazu gehörigen Pflichten: Die Pflicht, welche sich aus der Freiheit und der Einsichtnahme in den höchsten Zweck ableitet, entspricht der Verbindlichkeit des Willens gegenüber dem kategori-

16 Kant (1977): 323/AB13,14 (MS).

17 Kant (1977): 324/AB15 (MS).

schen Imperativ.¹⁸ Diese ist *apriori* gerechtfertigt und somit auch unbedingt. Die Pflichten, welche sich aus der rechtlichen Gesetzgebung ableiten, können nur äußere Pflichten sein (wären es innere, so wären es moralische Pflichten). Das heißt, dass alle existierenden Pflichten entweder moralischer oder rechtlicher Natur sind – entscheidend ist dabei jeweils die Triebfeder.¹⁹ Sicherlich muss die moralische Pflicht auch zugleich eine Erfüllung der Rechtspflicht bedeuten (wäre dies nicht so, so wäre das Recht kein Recht, sondern ein Unrecht). Dies wird auch von Kant erläutert: »Die ethische Gesetzgebung ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann.«²⁰ Die Triebfeder der ethischen Gesetzgebung ist der kategorische Imperativ (oder die Einsichtnahme über die reine praktische Vernunft in den höchsten Zweck),²¹ die Triebfeder der rechtlichen Gesetzgebung ist der Gehorsam gegenüber dem juridischen Gesetz. Aus diesem Gedankengang über die äußeren Pflichten leitet Kant das allgemeine Rechtsgesetz ab, welches immer noch als die Grundlage eines jedes modernen Rechtsverständnisses betrachtet werden kann: »Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«²² Die Grundlage des Rechtsgesetzes wird somit, systematisch gesprochen, über eine Klugheitsüberlegung erschlossen: Die juridische Gesetzgebung ist so einzurichten, dass es im Interesse aller ist, die Verbindlichkeit des Rechts anzuerkennen. Schließlich sichert sich der Einzelne somit seine Unversehrtheit. Gleichzeitig ermöglicht das Rechtsgesetz eine Institutionalisierung der Gleichheit. Diese Gleichheit wird im rechtlichen Sinne bei Kant im negativen Sinne garantiert: Alle unterwerfen sich einem Gesetz des Rechts; und da sich alle gleichermaßen unterwerfen, sind alle vor dem Recht gleich. Vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zur Rechtsphilosophie wird schnell klar, dass die Kantsche Rechtsphilosophie keine entrückte Moralphilosophie ist. Kant ist realistisch. Ein staatenloser Zustand wäre Kant zufolge niemals ausreichend, um Menschen ein friedliches, gedeihliches Zusammenleben zu ermöglichen. Das Rechtsgesetz ist hierfür als eine Bedingung der Möglichkeit zu sehen –

18 »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.« Kant (2008): 53/[420-421] (GMS).

19 Kant (1977): 347/AB48 (MS).

20 Kant (1977): 326/AB18 (MS).

21 Kant (1977): 323/AB13,14 (MS).

22 Kant (1977): 337/AB31,32 (MS).

und insofern sich Menschen an das Rechtsgesetz binden und sich ihm unterwerfen, befinden sie sich im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft. Was die normative Grundlage des Rechtsgesetzes angeht, ist somit hervorzuheben: Wenn es rechtlich keinen Unterschied macht, durch welche Triebfeder als Mittel man zu einer guten Absicht geleitet wird, ob es reine praktische Vernunftkenntnis ist, ob es Angst vor Strafe oder moralische Intuition ist, so liegt die Interpretation nahe, dass die Triebfeder auch nicht Grundlage der Definition des Rechts sein kann. Im strengen Sinne wäre lediglich der erste Grund moralisch. Folglich wäre auch nur die Handlung, die aus einem moralischen Grunde heraus vollzogen wird als eine moralische Handlung einzustufen.

Wenn diese Interpretation richtig ist, so ergibt sich für die Grundlage des Rechtsgesetzes Folgendes: »Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle.«²³ Diese Aussage Kants lässt darauf schließen, dass die Verbindlichkeit des Willens auf der Ebene moralischer Selbstgesetzgebung keine zwingende Voraussetzung für die Geltung des Rechtsprinzips ist. Es obliegt der moralischen Freiheit eines jeden Einzelnen jenseits der Bedingung des Rechts zu höheren moralischen Gesetzgebungen aufzusteigen – die Einsicht in den höchsten Zweck gebietet es, aber die freie Nötigung kann lediglich durch den eigenen Willen erfolgen, nicht aber über das juristische Gesetz. Das juristische Gesetz kann den Menschen nur äußerlich zwingen.

Wenn also die Zwecksetzung im Bereich der Rechtslehre keinem moralischen Prinzip unterworfen ist, so herrscht dort eine relative Willkür der Zwecke. Denn solange der Einzelne nicht mit der äußeren Freiheit des Anderen interferiert, obliegt die Zwecksetzung seiner Handlung seiner freien Willkür.

Im Bereich der Moral ist dies natürlich gänzlich ausgeschlossen. Die Wurzel der Kantischen Begründung des Rechtsgesetzes, wie die implizite politische Anthropologie basieren zwar auf seiner Moralphilosophie und einem moralisch begründeten Freiheitsbegriff, doch für die Grundlage des Gesellschaftsvertrags ist die moralische Begründung insofern unerheblich, als dass es (im Mindesten) logisch möglich ist die Rechtsgrundlage strukturell unabhängig von der moralischen Freiheitsbegründung zu betrachten.²⁴ Auch

23 Kant (1977): 511/A7 (MS).

24 In der Kant-Forschung ist diese Debatte darum, wie die Moralphilosophie und die Rechtsphilosophie aufeinander bezogen sind höchst virulent. Ich möchte mit meiner Rekonstruktion der praktischen Philosophie Kants hierzu keinen Beitrag leisten, son-

wenn diese Interpretation nicht die einzig mögliche ist, wird diese auch durch Aussagen von Kant direkt nahegelegt. So erwähnt Kant auch, dass der bürgerliche Zustand,²⁵ wie Kant ihn nennt, bloß als ein rechtlicher betrachtet werden soll und auf folgendem Verständnis der Freiheit aufbaut:

Die Freiheit als Mensch, deren Prinzip für die Konstitution eines gemeinsamen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf seine Art [...] glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des anderen nicht Abbruch tut.)²⁶

Meiner Interpretation zufolge basiert die Grundlage des Rechtsgesetzes somit zumindest nicht direkt auf der moralphilosophischen Rechtfertigung der Freiheit; auch wenn – wie Kant selbst einräumt – die Vereinbarkeit der moralischen und der juristischen Rechtfertigung durchaus besteht:

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nötig mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letzteren zu erheben, so muss die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden.²⁷

Unter strukturellen Gesichtspunkten betrachtet, müssen jedoch lediglich minimale Voraussetzungen für das juristische Gesetz gelten (und wenn sich alle Menschen nach dem moralischen Gesetz richteten, wäre das Rechtsprinzip obsolet).

Neben den Überlegungen zu Kants *Metaphysik der Sitten*, gilt es an dieser Stelle auch über die vielzitierte Aussage über die Teufel aus Kants *philosophi-*

den lediglich eine Interpretation nahelegen, die mir eine Grundlage für die systematische Frage dieser Arbeit gibt. Für eine detaillierte Abhandlung über die Systematik der politischen Philosophie Kants sei auf die Monographie Chrisoph Horns verwiesen: Horn, Christoph (2014): *Nichtideale Normativität: Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

25 Kant (1977): 145/A235, 236 (An I).

26 Kant (1977): 145/A235, 236 (An I).

27 Kant (1977): 232/B76; A71 (An I).

schen Entwurf zum ewigen Frieden nachzudenken: »Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur einen Verstand haben) auflösbar.«²⁸

Die Vorstellung dessen, dass eine Staatserrichtung auch für ein Volk von Teufeln möglich sein muss, macht es systematisch notwendig davon auszugehen, dass eine Verfassung für Kant somit kein moralischer, sondern ein juridischer Zusammenschluss ist. Denn ein Teufel handelt nicht moralisch. Aber ein Teufel kann natürlich klug sein. Das heißt, er kann sich dem Rechtsgesetz unterwerfen, sodass seine potentiell teuflische Natur gezügelt wird.²⁹

Da sich Kant nicht spezifisch zur teuflischen Natur äußert, ist es anzunehmen, dass der Teufel an dieser Stelle metaphorisch zu deuten ist. Vielleicht liegt die Bedeutung des Bildes des Teufels schon auf der Hand, doch es mag sich lohnen, darüber zu sinnieren.

Nun, was würde uns denn dazu veranlassen, einen Menschen als Teufel zu bezeichnen? Vielleicht stellen wir uns einen Menschen vor, der skrupellos kalkuliert und opportunistisch handelt; einen Menschen, der sich – wenn es unvorteilhaft ist – nicht an die intersubjektiv geltenden Normen hält, also *Jenseits von Gut und Böse* lebt. Nicht die normative Zwecksetzung ist einem solchen Menschen wichtig, sondern vielmehr der eigene Vorteil – er zeigt jenen sensualistisch getriebenen Willen, der einer Hobbesschen hedoné gleicht. Ein Teufel kennt selbstverständlich keine Grenzen der Eigenliebe und würde jederzeit andere, die er als Konkurrenten wahrnimmt, übervorteilen, ausnutzen oder sich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln durchzusetzen versuchen. Und diese teuflische Natur erinnert an die wölfische Natur, die Thomas Hobbes skizziert hat; eine Natur, die, wie wir wissen, unweigerlich immer zum Krieg führen würde. Selbstsüchtige Neigungen³⁰, welche der teuflischen Natur entsprechen, können nicht Grundlage für eine Vernunft sein, die an einen Begriff des Guten gebunden ist; ergo kann die Grundlage des Egoismus auch keine Freiheit hervorbringen, die sich an den Begriff des Guten anlehnt.

Vor dem Hintergrund des Gesagten erschließt sich jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen den dargestellten Freiheitsbegriffen; zumal Kant auf der einen Seite die Intelligibilität der Freiheit als Selbstgesetzgebung des Willens darlegt, und auf der anderen Seite die rechtliche Seite der Freiheit grundlegt,

28 Kant (1977): 224/B61-62; A 60-61 (An I).

29 Vgl. Kant (1977): 224/B61,62; A60, 61 (An I).

30 Kant (1977): 225/B63,64; A 62, 63 (An I).

als notwendiges Gesetz, welches die Kompatibilität der Willkürlichkeiten sichert. Wie diese genau zusammenwirken, obliegt der Rekonstruktion, oder auch der Interpretation. Ich habe eine Interpretation geliefert, die nahelegt, dass sich für Kant das Spannungsverhältnis auf der impliziten Anthropologie selbst ergibt. Schließlich tragen wir als Bürger zweier Welten eine Ambivalenz in uns, die das Spannungsverhältnis bedingt. Wie dieses Spannungsverhältnis jedoch aufgelöst werden soll, bleibt eine offene Frage.

2.1.3 Glück und Moral

Nachdem zwei Freiheitsbegriffe dargelegt wurden, die das Verhältnis von Kants Moral- und Rechtsphilosophie beschreiben, soll nun untersucht werden, welche Rolle das Glück in der Kantischen Philosophie einnimmt. Diese Rekonstruktion ist vor dem Hintergrund wichtig, dass es in dieser Studie darum geht, die Freiheit auf die Vorstellung des guten Lebens zu beziehen und da Kant für die Weiterentwicklung des Liberalismus von besonderer Bedeutung war, ist es wichtig darzulegen, wie sich die Vorstellung des Glückes in dieser Kantschen Perspektive entwickelt hat.

Für Aristoteles war die Eudaimonia jenes übergeordnete Prinzip, das die Philosophie der menschlichen Dinge zu einer Einheit hat werden lassen. Kant hingegen löst sich von einer eudämonischen Denkweise der Moralphilosophie und versteht das Gute als Faktum der Vernunft. Ein eudämonisches Denken des Guten würde Kant zufolge den Begriff der Moral nicht erhellen können:

Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen mehr Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann.³¹

Für Kant dient die Glückseligkeit weder für eine Begründung der Moral noch für eine Begründung der politischen Philosophie. Dies ist für ihn nur folgerichtig, schließlich versteht er die Idee der Glückseligkeit primär sensualistisch: »Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als auch intensive, dem Grade, und

31 Kant (1974): 25/BA12,13 (KpV).

auch protensive, der Dauer nach).³² Vor diesem Hintergrund ist es einsichtig, dass ein sensualistisch verstandenes Glück nicht als übergeordnetes Prinzip einer praktischen Philosophie dienen kann (jedenfalls nicht explizit), eine solche Moral wäre in der Tat despotisch, beziehungsweise käme zu einem sanften Tod.³³ Kant hat Recht: Wenn die Begründung des moralischen Gesetzes apriori geschehen muss, um objektiv zu sein, dann kann die Glückseligkeit das nicht leisten, weil sie gerade keine Möglichkeit der Objektivität bietet. Der höchste Zweck muss für Kant daher ein moralisches Vernunftgesetz sein, welches wir über die reine praktische Vernunft erkennen und das uns dazu bestimmt uns als vernünftige Wesen anzuerkennen.

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen, nichts übrig, als: dass er einen Charakter hat den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*), aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen kann.³⁴

Auch wenn man mit Kant an dieser Stelle festhält, dass wir dazu bestimmt sind uns als vernünftige Wesen anzuerkennen, so stellt sich die Frage danach, ob es neben dem Ideal der Vernünftigkeit nicht auch ein Ideal des Glücks oder des guten Lebens geben sollte. Auch Kant erfasst, dass der Mensch nach Glückseligkeit strebt, schließlich ist das Glück ein Teil des phaenomenalen Mensch-seins – d.i. das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein Dasein begleitet (um Kants Definition zu verwenden).³⁵ Glückseligkeit ist folglich als ein wichtiger, unabdingbarer Teil des menschlichen Strebens zu verstehen, nur taugt es Kant zufolge nicht als Maßstab der Moral.

Dies vorausgesetzt gilt es zu verstehen, welche Rolle das Glück in der Kantischen Philosophie einnimmt: Es ist ein notwendiges Scharnierprinzip zwischen dem intelligiblen und dem phaenomenalen Aspekt des Menschseins. Dieses Scharnierprinzips bedarf es, weil uns unser phaenomenaler Anteil dazu anhält, nach Glück zu streben. So liegt es auf der Hand, dass das Streben nach Glück ein Teil unserer Handlungsmotivation ist. Wichtig festzuhalten

32 Kant (1974): 677/B833,843; A805,806 (KrV).

33 Kant (1977): 506/AIX (MS).

34 Kant (1977): 673/B314; A316 (Ant II).

35 Kant (1974): 22/BXI/XII (KrV).

ist, dass die Glückseligkeit auch auf die Rechtfertigung der Pflicht zurückwirkt; das heißt Folgendes: Der kategorische Imperativ wird über die reine praktische Vernunft begründet, aber *auch* über das Glück plausibilisiert:

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen.[...] Das praktische Gesetz der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrund nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch.[...] Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe, d.i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d.i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen [...].³⁶

Glückseligkeit ist für Kant also vielmehr die Komplettierung des menschlichen Daseins; der Bereich des Menschen, in dem beide Welten des Menschen zur Geltung kommen. Sie schafft eine Verbindung zwischen noumenaler und phänomenaler Welt. Sie ist ein Scharnier, welches jedoch vormalig motiviert. Sicher, wenn wir göttlich wären, so bräuchten wir den Begriff der Pflicht nicht, und wenn wir keine sinnlichen Wesen wären, so stellte sich nicht die Frage nach der Aufrechterhaltung der Motivation zum Guten. Für uns liegt jedoch die Frage, warum wir um das Gute ringen sollten, auf der Hand. Denn welchen überzeugenden Grund könnte es geben, wenn die Endlichkeit des Daseins das letzte Wort hat? Hätte sie das letzte Wort, so wäre es für den Menschen rational, so viel sensualistisches Glück wie möglich zu erleben. Doch in Kants praktischer Philosophie ist auch mit Bezug auf die Glückseligkeit, bzw. mit Bezug auf das gute Leben eine Identifikationsmöglichkeit mit dem moralischen Sollen geschaffen:

»Tue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein.«³⁷

Kant holt die Glückseligkeit somit über die Pflicht ein. Damit dürfen wir hoffen, dass sich die richtig verstandene Glückseligkeit und das moralische Gesetz zu einer Einheit verbinden, dem Ideal des höchsten Guts:

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten

36 Kant (1974): 677f./B834-835; A806-807 (KrV).

37 Kant (1974): 679/B836-837; A808-809 (KrV).

Guts. Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligiblen, d.i. moralischen Welt, antreffen.³⁸

Glückseligkeit spielt in Bezug auf die Einheit der Kantischen praktischen Philosophie eine zentrale Rolle. Daher liegt es nahe anzunehmen, dass die Einheit der Kantischen praktischen Philosophie über eine Komplementarität von Kants kritischer Philosophie und Perfektionismus verstanden werden kann. Auch Paul Guyer weist in seinem Aufsatz »Kantian Perfectionism« darauf hin: »Die Idee des höchsten Guts kann in der Tat als Versuch Kants gedeutet werden die zentrale Idee der aristotelischen Ethik [...] in einer angemessenen Weise in seine eigene praktische Philosophie einzubetten.«³⁹ Über die Verbindung von Glückseligkeit und Pflicht über das höchste Gut, das auf eine ideale, moralische Welt verweist, kann auch Kants Ideal der menschlichen Entwicklung, die Freiheit in den Mittelpunkt rückt, dargelegt werden:

Kants Ideal einer moralischen Welt [...] ist das Ideal einer Welt, in welcher menschliche Autonomie vollständig realisiert ist, das entspricht einer Welt, in welcher sich der menschliche Wille selbst zum Gesetz geworden ist, eine Welt in welcher der Wille durch ein Gesetz bestimmt ist, das ihm inhärent ist, anstelle einer auf äußere Objekte gerichtete Begierde. [...] Kant artikuliert dieses Ideal als ein Ziel der Perfektion, aber einer Perfektion des Willens alleine.⁴⁰

38 Kant (1974): 681/B839; A811 (KrV).

39 Guyer (2011): 210. (In: Jost/Wuerth (2011)). Im englischen Original: »The doctrine of the highest good can in fact be considered as Kant's attempt to incorporate the central idea of perfectionist ethics from Aristotle [...] into a proper position in his own practical philosophy.« (Übersetzung durch die Autorin).

40 Guyer (2011): 206f. (In: Host/Wuerth (2011)). Im englischen Original: »Kant's ideal of a moral world, introduced in the »Canon of Pure Reason« and then developed throughout his writings in practical philosophy, is the ideal of a world in which human autonomy is fully realized, that is, a world in which the human will »is a law to itself (independently of any property of the objects of volition): a world in which the will is determined by a law inherent in itself rather than by the desirability of any object offered to it. The ideal of autonomy is above all the ideal of the independence of the will from all properties of objects and states of affairs external to it. In at least one place, Kant explicitly presents this ideal as a goal of perfection, but of the perfection of our will alone.« (Übersetzung durch die Autorin).

Mit seiner Deutung eines Kantischen Perfektionismus macht Guyer jedoch abermals darauf aufmerksam, dass Kant die Freiheitsentwicklung nur im Noumenalen stattfinden lässt, d.h. Kant schafft es zwar Moral und Glück über das höchste Gut und damit auch die Doppelnatur des Menschen zu verbinden, die Entwicklung der Freiheit bleibt hingegen eine rein intelligible Angelegenheit.

Über Kants Darlegung, dass wir uns der Glückseligkeit würdig machen müssen, schafft er eine Verbindung zwischen moralischer Pflicht, moralischer Motivation und dem natürlichen Streben des Menschen nach Glück. Das Glücksstreben hat somit eine praktische Implikation für das Leben des Menschen, aber es ergibt sich daraus keine politische Folgerung. Mit anderen Worten hat das Glücksstreben für Kant eine moralische, aber keine explizit politische Dimension.

Die Erschaffung einer bürgerlich-rechtlichen Gemeinschaft wird über die Notwendigkeit der Friedens- und Freiheitssicherung dargelegt. Die Aufgabe des Staates erschöpft sich demnach auch in folgender Aufgabe: Er dient zur Bereitstellung der Rahmenbedingungen für die moralische Entwicklung des Menschen. Da letztere nach Kant im Noumenalen stattfindet, hat sich der Staat nicht darum zu kümmern, die Bürger glücklich zu machen, oder zum guten Leben zu befähigen. Er ist Bedingung der Möglichkeit für Autonomie. Es liegt am Willen des Einzelnen zu höheren Triebfedern als der rechtlichen aufzusteigen.

2.1.4 Die Kantische Philosophie als Weiterentwicklung des modernen Liberalismus

Vergleichen wir Hobbes und Kant, so ist eine Weiterentwicklung der Theorie des Liberalismus zu erkennen. Hobbes verstand die Menschen als animales passionens, die ihre Freiheit in der sensualistischen Notwendigkeit erleben. Daraus leitete er einen gänzlich negativ definierten Freiheitsbegriff ab. Zum umfassenden Naturrecht auf Freiheit kommt für Hobbes allein die Grenze des Gesellschaftsvertrages hinzu.

Kant versteht den Menschen als ein zwecksetzendes Wesen, das aus Gründen handelt. In der Begründung der Kantischen Moralphilosophie wird die Freiheit zur Autonomie, die Kant als Vernünftigkeit versteht. Die moralische Freiheit ist somit an die Idee der Selbstbestimmung geknüpft und kann positiv verstanden werden. Die moralische Entwicklung wird für den Menschen zum Ziel und die Gründung einer bürgerlich-rechtlichen Gemeinschaft wird als Bedingung der Möglichkeit hierfür gedeutet. Es bleibt jedoch schillernd,

wie die moralische und die äußere Freiheit, die dem Rechtsgesetz zugrunde liegt, aufeinander bezogen gedacht werden sollen. Vielmehr kann aus dem

bisher Gesagten geschlossen werden, dass es für Kant zwei Möglichkeiten des menschlichen Zusammenschlusses gibt: 1. Eine Verbindung von Menschen unter moralischen Freiheitsgesetzen als ein ethisches Gemeinwesen. (Eine fast übermenschliche Vereinigung, die nur einem Volk von Engeln möglich wäre und einem paradiesischen Zustand gliche), und 2. eine Verbindung von Menschen als eine rechtlich-bürgerliche Vereinigung auf Grundlage der allgemeinen Rechtsgesetze, welche auch die Möglichkeit der Nötigung inkludiert; d.h. dass die Unterwerfung unter das Recht im Zweifelsfall auch erzwungen werden kann. Unter Berücksichtigung der praktischen Philosophie Kants ist die ethische Verbindung ein aus der moralischen Aufgabe eines jeden Einzelnen abgeleitetes Ideal. In einer perfekten Welt handelten alle Menschen nicht nur entsprechend der Maxime des kategorischen Imperativs, sondern achteten auch jenes Gesetz, das ihnen vorschreibt, sich selbst und alles andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst zu behandeln.⁴¹ Eine solche Welt entspräche einem Reich der Zwecke – einer idealen menschlichen Gemeinschaft, welche allein über die Moralität des Einzelnen in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung möglich ist.⁴²

Eine rechtlich-bürgerliche Vereinigung hingegen basiert auf dem Begriff des Rechts, der »erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere«⁴³ betrifft. Ein solches Recht ist äußerlich, insoweit es die Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ermöglicht.⁴⁴ Die rechtlich-bürgerliche Vereinigung ist notwendig, denn in einem Zustand der Rechtslosigkeit können Menschen niemals »vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein.«⁴⁵ Aus dem Naturzustand der Unsicherheit müssen die Menschen daher heraustreten, um sich an einen rechtlichen Zusammenschluss zu binden. Und auch die rechtliche Verbindung ist keine leichte Aufgabe. In der *Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* charakterisiert Kant den rechtlichen Zusammenschluss als die größte Aufgabe der Menschengattung, denn

41 Vgl. Kant (2008): 71/[433-434] (GMS).

42 Vgl. Kant (2008): 71 [433-434] (GMS).

43 Kant (1977): 337/A 33; B 33,34 (MS).

44 Kant (1997): 340/AB 37,38 (MS).

45 Kant (1977): 430/A 163, 164; B 193, 194 (MS).

nur eine bürgerlich-rechtliche Gemeinschaft ermöglicht die Entwicklung der Anlagen der Menschheit:

So muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur, nur vermittelt der Auflösung und Vollziehung derselben, ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann.⁴⁶

Dieses Zitat ist aussagekräftig; denn hierin verweist Kant auf eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die ein Bedingungsverhältnis zwischen der ethischen und der rechtlichen Verbindung aufzeigt. Die rechtliche Verbindung ist eine Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung der Absicht der Natur, dem Ziel der menschlichen Freiheitsentwicklung. Die beiden Verbindungen werden somit aufeinander verwiesen:

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.⁴⁷

Die bürgerlich-rechtliche Gemeinschaft bietet für Kant eine Grundlage für die Zivilität, doch diese Zivilität aufrecht zu erhalten erfordert, wie Kant konstatiert, eine »innere Bildung der Denkungsart der Bürger«. ⁴⁸ Dabei geht Kant sogar so weit zu bekräftigen, dass der Staat die Aufgabe hat die Bürger dazu anzusinnen ihrer ethischen Vervollkommenungspflicht nachzukommen. ⁴⁹ Die Entwicklung der Menschheit hin zu Freiheitswesen kann daher nur unter der Voraussetzung kohärent gedacht werden, dass äußere Freiheit und moralische Freiheit als sich komplementär ergänzend verstanden werden. Diese Notwendigkeit des reziproken Verweises beider Freiheiten scheint Kant klar erfasst zu haben. Ohne eine Entwicklung der moralischen Freiheit käme es schließlich zu keiner menschlichen Entwicklung. Doch was die Notwendigkeit moralischer Regulierung für eine Theorie des Liberalismus bedeutet

46 Kant (1977): 39/A 395 (Ant I).

47 Kant (1977): 45/A404 (AntII).

48 Vgl. Kant (1977): 45/[A404] (Ant I).

49 Vgl. Kant (1977): 45 [A 404] (Ant I).

bleibt eine offene Frage. Auch die gegenwärtigen liberalen Theorien von John Rawls bleiben, wie wir sehen werden, auf diese offene Frage verwiesen.

2.2 Freiheit als politische Ordnung

2.2.1 Die Idee des Liberalismus

Wie ein Maler, der sich einen Keilrahmen setzt, um darauf eine Leinwand zu spannen, so muss sich auch eine Denkerin einen Rahmen bauen, innerhalb dessen sie zu denken beabsichtigt. Dies erfordert zunächst eine Klärung der zentralen Begrifflichkeiten. Für die Begriffe der negativen Freiheit, der Selbstbestimmung sowie des Rechtsbegriffes ist dies bereits geschehen. So wurde anhand von Thomas Hobbes' politischer Theorie diskutiert, wie sich aus der Idee der negativen Freiheit eine Staatsbegründung ableiten lässt. In der Nachfolge Hobbes wurde die praktische Philosophie Kants als Weiterentwicklung liberalen Denkens dargelegt. Von Hobbes abweichend nimmt Kant nicht nur die rationale und moralische Bestimmung des Menschen ernst, sondern lässt diese auch in seinen Freiheitsbegriff einfließen. Freiheit wird bei Kant als Autonomie verstanden – als ein sich selbst gesetzgebender Wille, der sich über die reine Einsicht in die moralische Wahrheit leiten lässt. Eine Vervollkommnung der Autonomie, darauf hat Guyer verwiesen, gelte Kant zufolge auch als das Ideal einer moralischen Welt. Doch um sich diesem Ideal anzunähern bedarf es neben der moralischen Gesetzgebung noch eine juridische Gesetzgebung, welche die äußere Freiheit der Menschen reguliert. Letztere wird zur Grundlage des Rechts.

Das wechselseitige äußere Freiheitsrecht, welches aus diesem allgemeinen Rechtsprinzip hervorgeht, ist als Grundlage politischen Denkens naheliegend und eingängig. Als eine reziproke Begründung des gemeinsamen Selbstverständnisses dient es in der Folge als plausible Grundlage des Gesellschaftsvertrags. Die freiheitstheoretische Grundlage des Rechtsprinzips scheint sich daher auf das möglichst umfassendste Recht auf äußere Freiheit zu belaufen. Jenseits dessen obliegt es dem Einzelnen zu höheren (moralischen) Gesetzgebungen aufzusteigen.

Diese Interdependenz äußerer (negativer) und moralischer Freiheit verstehe ich als eine philosophische Konstante des liberalen Denkens, um das es mir hier geht. Daher gilt es der Theorie des Liberalismus weiter auf den Grund zu gehen und die systematischen Besonderheiten aufzuzeigen.

Sicherlich ist die Theorie des Liberalismus nicht der kleinste zu bauende Keilrahmen; umso wichtiger erscheint es, zu verstehen, welche Semantik in diesem Begriff wurzelt und welche Probleme auf der Hand liegen. Ein offensichtliches Problem ist die semantische Weite des Rahmenbegriffs: »Liberalismus« ist gewiss kein Begriff, der eine eindeutige Definition zulässt. Die Aufgabe der Klärung des Begriffs Liberalismus beläuft sich daher darauf, den Begriff zwar weit genug, aber auch klar genug zu bestimmen, sodass wir – wenn wir von diesem Begriff Gebrauch machen – auch wissen, was damit gemeint ist. Judith Shklar bringt die Problematik und die Unsicherheit, die mit diesem Begriff einhergeht, auf den Punkt:

Bevor wir anfangen können irgendeine spezifische Form des Liberalismus zu analysieren, müssen wir doch zunächst versuchen so genau wie möglich zu verstehen, was der Begriff bedeutet. Denn im Laufe von so vielen Jahren ideologischen Konflikts hat der Begriff seine Bedeutung fast vollständig verloren. Überbeanspruchung und Überdehnung haben den Begriff so amorph werden lassen, so dass dieser als ein Platzhalterbegriff verwendet werden kann; als Platzhalter für fast alles – ob im negativen oder positiven Sinne.⁵⁰

Den Begriff so genau wie möglich zu verstehen ist eine große Herausforderung, schließlich verbirgt sich hinter ihm ein ganzes politisches Ordnungssystem und dieses zu bestimmen ist schwierig. Daher ist es auch nachvollziehbar, dass der Begriff des Liberalismus überdehnt und überbeansprucht wurde. Zunächst muss jedoch festgehalten werden, dass es eine Minimalanforderung für eine Begriffsbestimmung gibt: Es ist immer und notwendigerweise gefordert, dass in dem jeweils vorliegenden Fall klar sein muss, was gemeint ist. Es muss also eine inhaltliche Bestimmung geben, die (1) scharf genug ist, sodass man überhaupt über irgendetwas sprechen kann⁵¹ und (2) den

50 Shklar (1989): 3.

Im englischen Original: »Before we can begin to analyze any specific form of liberalism we must surely state as clearly as possible what the word means. For in the course of so many years of ideological conflict it seems to have lost its identity completely. Overuse and overextension have rendered it so amorphous that it can now serve as an all-purpose word, whether of abuse or praise.« (Übersetzung durch die Autorin).

51 Vielleicht ist es sogar hilfreich, sich das Sprechen über Liberalismus auch als ein Sprachspiel vorzustellen. In diesem Falle müsste es folglich darum gehen, alle Spielenden mit den Rahmenbedingungen, den Regeln und Konditionen des Spiels vertraut zu machen, sodass das Spiel überhaupt vernünftig gespielt werden kann. Dies kann eine Definition, wenn diese gut ist, leisten.

Begriff nicht zu einem Platzhalterbegriff verwässert. Die sinnvollen strukturellen Möglichkeiten einer Definition sind daher begrenzt, sie beschränken sich generell auf einige wenige, welche ich in der Folge eruieren möchte: Eine Möglichkeit der Definition des Liberalismus ist die *diskursive*. Diese wird beispielsweise von Duncan Bell vertreten: »Die liberale Tradition konstituiert sich über die Summe der Argumente, die als liberal charakterisiert werden und durch andere selbst ernannte Liberale, die jeweils Teil der Ideengeschichte sind, anerkannt werden.«⁵² Die diskursive Herangehensweise ist natürlich insoweit plausibel, als sie die Vielfältigkeit und damit auch die Unstimmigkeiten innerhalb des Liberalismus bzw. der liberalen Tradition aufzugreifen vermag. Doch die Schwäche dieser Herangehensweise wurzelt gleichsam in eben dieser Stärke: Eine solche diskursive Definition erlaubt keine systematische und kritische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, da sich dieser auf keine konkrete inhaltliche Bestimmung festlegen lässt. Daher ist eine solche Herangehensweise auch für diese Studie nicht von Vorteil. Eine andere Möglichkeit den Liberalismus zu umreißen, ist *genealogisch*; sie ergibt sich über eine historische Herangehensweise. Diese findet man z.B. bei L.T. Hobhouse, der den Liberalismus über die Gegenfolie der politischen Vorgängermodelle, d.i. über den autoritären Staat, zu greifen versucht:

Die Ursprünge des modernen Staates sind dementsprechend bei autoritären Staatsformen und beim Widerspruch gegen den Autoritarismus zu finden; dieser Widerspruch, welcher sich religiös, politisch, ökonomisch, sozial und ethisch äußerte, stellt den historischen Beginn des Liberalismus dar. Daher erscheint der Liberalismus zunächst als eine Kritik, manchmal sogar als eine destruktive und revolutionäre Kritik. Dieser negative Aspekt scheint ihn zuvorderst zu prägen. [...] Sein Anliegen scheint nicht darin zu liegen etwas aufzubauen, sondern vielmehr darin zu dekonstruieren; darin, Hindernisse zu entfernen, die menschliche Entwicklung behindern, anstatt auf ein positives Ziel zu deuten oder das Gewand der Gesellschaft zu gestalten.⁵³

52 Bell (2014): 685. Im englischen Original: »The liberal tradition is constituted by the sum of the arguments that have been classified as liberal, and recognized as such by other self-proclaimed liberals, across time and space.« (Übersetzung durch die Autorin).

53 Hobhouse (1994): 8. Im englischen Original: »The modern State accordingly starts from the basis of an authoritarian order, and the protest against that order, a protest religious, political, economic, social, and ethical, is the historic beginning of Liberalism. Thus Liberalism appears at first as a criticism, sometimes even as a destructive and revolutionary criticism. Its negative aspect is for centuries foremost. [...] Its business

Diese Herangehensweise ist für philosophisch-politisches Denken von großer Relevanz, da sie es ermöglicht, die gesellschaftspolitischen Entstehungszusammenhänge in den Blick zu nehmen und damit einer ahistorischen Analyse des Liberalismus vorbeugt. Vor diesem Hintergrund kann eine philosophische Analyse nur von dieser Herangehensweise profitieren. Schließlich geht ideengeschichtlich informiertes Denken mit Weitsichtigkeit und einer Aufmerksamkeit für Strukturen und Muster politischer Strömungen einher. Dies zeigt sich auch an der richtungsweisenden Analyse, die Hobhouse vornimmt. Wie aus seiner Definition herauszulesen ist, charakterisiert er den Liberalismus im Wesentlichen durch seinen revolutionären, Befreiung und Emanzipation anstrebenden Impetus. So erschließt sich der tiefere Sinn folgender bestimmender Fragen, welche Hobhouse ans Ende seiner einleitenden Analyse stellt: »Ist der Liberalismus im Grunde ein konstruktives oder lediglich ein destruktives Prinzip?« Sowie: »Ist er von dauerhafter Bedeutung?«⁵⁴ Damit stellt Hobhouse Fragen, die auch für einen kritischen Blick auf den Liberalismus von Bedeutung sind. Denn die bisher ausgemachte Negativität der Grundlagen der Freiheit wie auch des allgemeinen Rechtsprinzips, lassen erahnen, dass dies mögliche Ausbleiben eines *konstruktiven Prinzips* in der Tat ein Versäumnis liberalen Denkens sein könnte. Die Positivität (Vervollkommenung, Entwicklung der menschlichen Potentiale, Ermöglichungsbedingungen, Autonomieförderung etc. ...) wird nicht stark genug in den Fokus genommen. Auch wenn ich die Wichtigkeit des diskursiven Versuchs anerkenne, scheint der Liberalismus kein bloßes Bündel von Argumenten zu sein.

Der genealogische Versuch erfüllt eine wichtige Rolle: er weist auf die ideengeschichtliche Gewordenheit einer politischen Idee hin und ermöglicht das bessere Verstehen der Wechselbeziehung zwischen der Entstehung einer politischen Idee und der spezifischen gesellschaftspolitischen Konstellation. Doch eine genealogische Definition, die vorwiegend negativ-prozessual verfasst ist, erlaubt keine systematische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus. Hierfür ist eine positive Deutung des Liberalismus notwendig: Er ist eine über philosophische Prinzipien grundgelegte politische Ordnungsform.

seems to be not so much to build up as to pull down, to remove obstacles which block human progress rather than to point the positive goal of endeavour or fashion the fabric of civilization.« (Übersetzung durch die Autorin).

- 54 Hobhouse (1994): 9. Im englischen Original: »Is liberalism at bottom a constructive or only a destructive principle?« Sowie: »Is it of permanent significance?« (Eigene Übersetzung).

Ich möchte daher an dieser Stelle eine dritte Möglichkeit vorschlagen, nämlich eine systematische Prinzipiendefinition, die auf der Annahme beruht, dass ein minimaler Kern des Liberalismus immer vorhanden sein muss: Die Zentralität der Freiheit des Einzelnen.

Bereits ein erster Blick auf den Begriff des Liberalismus genügt, um den etymologischen Ursprung der Freiheit (lat. *Libertas*) zu erkennen, die sich in ihm begrifflich manifestiert hat.⁵⁵ Meines Erachtens ist der Erfolg des Begriffes der Freiheit nicht nur durch seine Dehnbarkeit, sondern auch durch die Assoziationen zu erklären: Selbstbestimmung und Befreiung.

Es gibt in der liberalen Tradition unterschiedliche theoretische Strömungen: Den Verfassungsliberalismus, den Wirtschaftsliberalismus und den sozialen Liberalismus.⁵⁶ Da sich all diese verschiedenen theoretischen Strömungen liberal nennen, ist es nicht trivial mit einer systematischen Auseinandersetzung der Begrifflichkeit der Freiheit zu beginnen. (Schließlich möchte ich mich nicht mit einer bestimmten Strömung des Liberalismus beschäftigen, sondern erfragen, welches der kleinste gemeinsame Nenner ist. Oder anders gesagt, welches der Kern ist, worauf der Liberalismus basiert.)

Eben dies entspricht der Intention dieser Studie: Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff des Liberalismus. Dabei möchte ich aufzeigen, dass die Zentralität der Freiheit für den Liberalismus unverzichtbar ist – dass jedoch das Verständnis der Freiheit dieser zentralen Rolle nicht gerecht wird. Mein Definitionsvorschlag zum Liberalismus lautet demnach folgendermaßen:

[D] Liberalismus ist ein politisches Ordnungssystem, welches sich auf der Idee der Freiheit aller gründet und diese Freiheit des Einzelnen als zentral erachtet.⁵⁷

55 Als höchst illustrativ sei hier wohl Francis Fukuyama zu nennen, der im Jahre 1989 schon das Ende der Geschichte proklamierte; welches er darin ausmachte, dass nach dem Fall der Sowjetunion und dem Fall der Mauer, der Wettkampf der Ideologien nun endgültig durch den Liberalismus gewonnen wurde. (Vgl.: Fukuyama (1992): *The end of history*)

56 Als klassische Vertreter des Verfassungsliberalismus gelten Thomas Hobbes, John Locke, John Stuart Mill und Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et Montesquieu. Unter den Wirtschaftsliberalismus fallen Theoretiker wie Adam Smith oder Milton Friedman. Als soziale Liberale werden John Rawls, Amartya Sen und Martha Nussbaum betrachtet.

57 Damit vertrete ich eine freiheitsfunktionale Variante des Liberalismus, die den vorrangigen Stellenwert der Freiheit betont. Vgl. Pauer-Studer (2000): 61ff.

In meinem Definitionsvorschlag setze ich voraus, dass das Prinzip der Freiheit im Recht verankert wird. Somit betrachte ich den Rechtsstaat auch als Voraussetzung für den Liberalismus. Darüber hinaus ist mein Definitionsvorschlag zunächst einmal offen für zwei Interpretationsmöglichkeiten:

- 1) Liberalismus gründet sich auf einem negativen Verständnis der Freiheit. Freiheit wird so verstanden, dass sie in demselben Maße wie die Erweiterung der individuellen Handlungsspielräume wächst.
- 2) Liberalismus gründet sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit. Freiheit wird indes so verstanden, dass sie sich nicht in der Abschaffung von Hindernissen erschöpft, sondern die Frage inkludiert, was der Einzelne tun und sein kann. Freiheit wird hier als Selbstbestimmung verstanden. Ein Liberalismus, der sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit gründet, erachtet die Freiheit damit nicht nur als zentral, sondern möchte diese erhalten und zudem strukturell fördern.

Die erste Interpretationsmöglichkeit beruht auf der Vorstellung, dass die Freiheit allein primordial ist. Der liberale Gesellschaftsvertrag würde aus der wechselseitigen Unterwerfung unter das Rechtsgesetz hervorgehen. Die zweite Interpretationsmöglichkeit beruht auf der Vorstellung, dass sich die Freiheit nicht von allein erhält, sondern ernst genommen und bewahrt werden muss. Sie baut darauf auf, was schon bei Kant angeklungen ist, dass ein auf Freiheit gegründetes Gemeinwesen mehr erfordert als ein Rechtsgesetz. In dieser Studie wird es mir darum gehen, die These zu verfechten (T), dass ein Liberalismus nur dann kohärent sein kann, wenn Erhalt und Förderung der Freiheit als konstitutiv für den Liberalismus anerkannt werden. Damit spreche ich mich für die zweite Interpretationsmöglichkeit aus.

2.2.2 John Rawls' normativer Liberalismus

John Rawls hat wie kein anderer die letzten 50 Jahre des liberalen philosophisch-politischen Diskurses geprägt, vor allem durch die Wiederbelebung

Herlinde Pauer-Studer spricht in ihrer Monographie *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* über ein Schema der Einteilung des Liberalismus in freiheitsfunktional auf der einen und egalitär auf der anderen Seite. Freiheitsfunktional seien jene Ansätze, die Freiheit in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, egalitär seien jene, die Gleichheit ins Zentrum rücken.

der normativen politischen Philosophie durch seine *Theorie der Gerechtigkeit* im Jahre 1971.⁵⁸ Hierin begründete er Gerechtigkeitsprinzipien für eine liberale Gesellschaft und leitete auf diese Weise eine normative und deontologische Wende in der politischen Philosophie ein.⁵⁹ Gerechtigkeit als *das* fundamentale Grundprinzip einer humanen Gesellschaftsform definiert er folgendermaßen:⁶⁰

Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muss fallengelassen werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind.⁶¹

Was dieses Zitat prima facie interessant macht, ist, dass Rawls die Gerechtigkeit als Tugend bezeichnet und somit auf begrifflicher Ebene Anknüpfungspunkte in der Tugendethik des Aristoteles findet. Bekanntlich spielte die Tugend der Gerechtigkeit für Aristoteles eine wichtige Rolle. Doch die Gemeinsamkeit endet alsbald, denn in der Tugendethik ist die Gerechtigkeit keine Tugend von Institutionen, sondern von Personen. Aristoteles widmet sich im Buch V der *Nikomachischen Ethik* einer ausdifferenzierten Untersuchung der Gerechtigkeit. Neben der Gerechtigkeit im allgemeinen Verständnis (auf die ich hier zurückgreife), gibt es für Aristoteles darüber hinaus noch eine Gerechtigkeit im speziellen Sinn, die er wiederum in ausgleichende und Verteilungsgerechtigkeit aufteilt.⁶² Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn wird von Aristoteles folgendermaßen umschrieben: »Nun, wir sehen, dass man allgemein unter Gerechtigkeit jene Grundhaltung verstanden wissen will, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen,

58 Auf Deutsch erschienen im Jahre 1979.

59 Die *Theorie der Gerechtigkeit* steht im Gegensatz zu der bis dato in der angloamerikanischen politischen Philosophie vorherrschenden Theorie des Utilitarismus.

60 Es muss hinzugesagt werden (und dies tut Rawls auch in seinem Aufsatz über den Kantischen Konstruktivismus (vgl. Rawls (1988): 82.)) dass diese Art und Weise des normativ philosophisch politischen Nachdenkens über eine gute Gesellschaftsordnung natürlich nur dann fruchtbringend geschehen kann, wenn es in der politischen/öffentlichen Kultur auch die Grundsteine hierfür gibt; d.h. Verständnis von Freiheit und Gleichheit, politische Diskursivität, öffentliche Vernünftigkeit...etc.

61 Rawls (1979): 19.

62 Vgl. Aristoteles (2013): 1129a-1138b (NE).

von der aus sie (de facto) gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben.«⁶³ In der weiteren Reflexion über die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, geht er darauf ein, welche Tugenden wir bei einem gerecht handelnden Menschen voraussetzen müssen, sodass wir ihn gerecht nennen. Im Nachdenken hierüber, kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass die Gerechtigkeit eine sehr hohe Tugend ist:

Gerechtigkeit in diesem Sinn ist allerdings Trefflichkeit in vollkommener Ausprägung – aber nicht ohne jede Einschränkung, sondern: »in ihrer Bezo-genheit auf den Mitbürger«. Und deshalb gilt die Gerechtigkeit oft als oberster unter den Vorzügen des Charakters und »weder Abend– noch Morgenstern sind so wundervoll«. Und im Sprichwort heißt es: »In der Gerechtigkeit ist jeglicher Vorzug beschlossen«. Und sie ist in ganz besonderem Sinn »vollkommene Trefflichkeit«, weil sie die unmittelbare Anwendung vollkommener Trefflichkeit ist. Vollkommen aber ist sie, weil der, welcher sie besitzt, diese Trefflichkeit nicht nur bei sich, sondern auch in der Beziehung zu anderen Menschen verwirklichen kann. Denn viele können Trefflichkeit in eigenen Angelegenheiten, nicht aber in den Beziehungen zu den anderen Menschen verwirklichen.⁶⁴

Somit umfasst die Gerechtigkeit alle einzelnen Tugenden und äußert sich in Bezug auf den Nächsten, der gerecht behandelt wird. Ursula Wolf formuliert die Tugend der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne folgendermaßen:

Die Gerechtigkeit ist insofern, wie Aristoteles formuliert, als einzige aretē ein »fremdes Gut«; derjenige, der gerecht handelt, tut das für einen anderen Zuträgliche. Das muss in zwei Hinsichten präzisiert werden. Erstens sind mit den gerechten Handlungen nicht solche gemeint, die in dem speziellen Sinn auf andere bezogen sind, dass man unmittelbar etwas für Freunde oder Angehörige tut. Diese Handlungen bleiben auf die eigene Eudaimonia bezogen, während Handlungen dann als gerechte betrachtet werden, wenn man sie als öffentlich-politische Handlungen sieht, was auf die erste Definition der Gerechtigkeit zurückführt. Der andere, der von der Gerechtigkeit des Bürgers profitiert, muss in politischen Begriffen beschrieben werden. Dieser andere ist nun, das ist die zweite Präzisierung, je nach Staatsverfassung verschieden, er kann der Beste, der Herrschende, die Gemeinschaft usw. sein.

63 Aristoteles (2013): 1129a 6-10. (NE).

64 Aristoteles (2013): 1129b 40- 1130a (NE).

Das Gerechte ist so je nach Verfassung das für die Gemeinschaft Gute, das für die Besten Gute oder das für die Regierenden Gute.⁶⁵

Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne ist für Aristoteles demnach eine politische Tugend des gerecht Handelnden. Die Tugend der Gerechtigkeit, als politische Tugend, erfordert von demjenigen, der sie besitzt, Tugendhaftigkeit, Wissen und Weisheit – Tugendhaftigkeit als Voraussetzung für das gerechte Handeln, Wissen um alle Elemente, die es zu ordnen gilt und Weisheit das Ganze im Blick zu behalten.

Aus Ursula Wolfs Zitat geht jedoch hervor, dass die Tugend der Gerechtigkeit auch für die gute Ordnung des Staates relevant wird: Das Gerechte wird das für die politische Gemeinschaft Gute.

Das Gute im Staat ist also nicht unabhängig vom tugendhaften Menschen zu betrachten, der entsprechend der vollkommensten Vortrefflichkeit gerecht handelt. Der Vergleich mit Aristoteles liegt auf der Hand und könnte auch tiefer ausgeführt werden; doch an dieser Stelle dient er zur Veranschaulichung dessen, was John Rawls unter der Tugend der Gerechtigkeit versteht. Denn strukturell betrachtet invertiert Rawls die aristotelische Idee der Gerechtigkeitstugend und wendet dessen Tugendverständnis in die entgegengesetzte Richtung. Während für Aristoteles die Tugend der Gerechtigkeit als die höchste Vortrefflichkeit des Menschen in die politische Gemeinschaft hineinwirkt, so gilt für Rawls die prozedurale Gerechtigkeit der Institutionen als Grundlage für die zu entwickelnde Moralität der Menschen. Systematisch betrachtet heißt dies, dass die Tugend formalisiert wird – von einer Charaktereigenschaft, über welche das Gute immanent wird (Aristoteles), zu einer Verfahrensgerechtigkeit, welche über prozedurale Rationalität unbedingt gesetzt wird (Rawls). Als ein solches ist es das fundamentalste Kriterium politischer Institutionen.

Die prozedurale Rationalität gilt als Grundprinzip der Legitimation des normativen Maßes der prozeduralen Gerechtigkeitstugend: Die Prinzipien letzterer werden über ein abstraktes Verfahren unter idealen Bedingungen wissenschaftlich verbindlich gewählt und gelten als Grundlage für den Gesellschaftsvertrag, welcher auf dem höchsten Abstraktionsniveau dargelegt wird. Das normative Maß wird aus jener Grundfrage erschlossen: Welche Prinzipien würden freie und rationale, nur an ihrem eigenen Interesse ausgerichtete Personen wählen, wenn sie in einem ursprünglichen Zustand der Gleich-

65 Wolf (2013): 99.

heit zusammenkommen und sich für Grundregeln entscheiden sollen, an die alle weiteren Vereinbarungen gebunden sind? Die Krux dieser Frage ist der Zustand ursprünglicher Gleichheit. In welcher Hinsicht soll diese ausgesagt werden, wenn wir doch immer schon ungleich sind, etwa bezüglich Aussehen, Konstitution, Anlagen, Fähigkeiten oder Talente. Hier übersetzt Rawls die ikonographische Darstellung der Gerechtigkeit (der Justitia⁶⁶) in ein philosophisches Gedankenexperiment: Gemäß der Notwendigkeit der unparteilichen Rechtsprechung, ohne Ansehung der Person, hat diese nämlich eine Augenbinde um und kann somit nicht sehen, wer genau vor ihr steht. Sie schaut allein auf den Sachverhalt. Dieses Nicht-Sehen-Können deutet Rawls mit einer großen semantischen Weite und mit philosophischer Abstraktion als einen allgemeinen Schleier des Nichtwissens, den wir imaginieren sollten.⁶⁷ Das heißt, wir sollen uns im Gedankenexperiment vorstellen, dass wir nichts wissen über unseren zukünftigen Status in der Gesellschaft und weder unser Geschlecht, sozialen Status, Beruf, Aussehen, Talente/Fähigkeiten, Vermögen, oder unseren Gesundheitszustand kennen. Es ist diese Abstraktionsleistung, welche es Rawls ermöglicht, einen ursprünglichen Zustand der Gleichheit vorzustellen. Wenn wir nun nichts über uns wissen und in dieser Situation über die Gerechtigkeitsprinzipien einer zukünftigen Gesellschaft entscheiden müssen, worauf würden wir uns einigen? Aus rationalen Gründen müssten wir uns nach Rawls 1. die schlechtmöglichste Situation, in der wir uns befinden könnten, vorstellen und überlegen was wir dann wollen und für uns als gültige Prinzipien erhoffen. 2. Würden wir uns (einem bestimmten Geschlecht, Status, Beruf ...) im Zustand des Unwissens keine Vorteile geben können, weil wir ja nicht verbindlich wissen, ob wir tatsächlich davon profitieren würden. Aus diesen rein rationalen Klugheitsüberlegungen wird ein moralisches Experiment mit Teilnehmern, die nur durch Eigeninteresse motiviert sind. Vor dem Hintergrund des Gesagten, möchte ich vier Punkte festhalten, die für Rawls Liberalismus aus der *Theorie der Gerechtigkeit* entscheidend sind:

- 1) Die Gerechtigkeitsprinzipien lassen sich aus rationalem Selbstinteresse ableiten. d.h. es handelt sich um ein Verfahrensprinzip auf der Grundlage von Hobbes Friedensvertrag oder Kants Rechtsphilosophie.

66 So, wie die Justitia seit dem späten Mittelalter, bzw. seit der frühen Neuzeit dargestellt wird: Mit Augenbinde, einer Waage und einem Richtschwert.

67 Rawls (1979): 159ff.

- 2) Der Staat hat (wie bei Kant) nicht die Aufgabe, seine Mitglieder glücklich zu machen; der Staat ist auf die Zwecke des Rechts, auf Freiheitsicherung durch Gesetze beschränkt.
- 3) Primärgüter (Güter, von denen wir annehmen können, dass sie alle wollen und brauchen: Rechte und Freiheiten, Chancen und Macht, Einkommen und Wohlstand) sollen gerecht verteilt werden.
- 4) Jeder soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. Dieses Recht gilt lexikalisch. Soziale und wirtschaftliche Grundfreiheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.⁶⁸

Was den Freiheitsbegriff betrifft, der den Punkten 1) bis 4) zugrunde liegt, so versucht Rawls eine neutrale Haltung einzunehmen. Er konstatiert, dass er seine Prinzipien mit dem Streit zwischen einem positiven oder einem allein negativen Verständnis der Freiheit belasten will:

Ich beschäftige mich nicht mit der Streitfrage, ob die Freiheit positiv oder negativ bestimmt werden soll. Mir scheint, dass sich diese Diskussion überwiegend gar nicht um Definitionen dreht, sondern vielmehr um den Wert der verschiedenen Freiheiten [...] Definitionsfragen können höchstens eine Nebenrolle spielen. Ich setze daher einfach voraus, dass sich jede Freiheit mittels dreier Begriffe erklären lässt:⁶⁹ der Handelnden, die frei sein sollen, der Beschränkungen, von denen sie frei sein sollen, und dessen, was ihnen freigestellt sein soll. [...] Die allgemeine Bestimmung einer Freiheit hat also folgende Form: Dieser oder jener Mensch (oder Menschen) ist frei (oder nicht frei) von dieser oder jener Einschränkung (oder Einschränkungen) und kann das und das tun (oder lassen).⁷⁰

In seiner Theorie der Gerechtigkeit geht es Rawls daher nicht um einen Freiheitsbegriff, sondern um die gerechte Verteilung von Freiheit. In einer gerechten, wohlgeordneten Gesellschaft muss es demnach, Rawls zufolge, die gleichen Grundfreiheiten für alle geben: »Jeder Mensch soll gleiche Rechte auf

68 Rawls (1979): 81ff.

69 Mit dieser Setzung bezieht sich Rawls auf MacCallum auf den ich im Kapitel 4 noch eingehen werde.

70 Rawls (1979): 230.

das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben.«⁷¹ Aufgabe einer wohlgeordneten Gesellschaft wäre demnach die Gewährung und der Schutz der persönlichen Grundfreiheiten.⁷² Ob und wie die Freiheit tatsächlich verwirklicht wird, erachtet er als eine untergeordnete Frage, die nicht die Freiheit an sich angeht, sondern lediglich den Wert der Freiheit betrifft:

Als Beschränkung der Freiheit selbst zählt man manchmal die Unfähigkeit, von Rechten und Möglichkeiten Gebrauch zu machen, etwa wegen Armut, Unwissenheit oder sonstigen Mängeln. Ich möchte mich stattdessen auf den Standpunkt stellen, dass diese Umstände den Wert der Freiheit beeinflussen, der Wert der vom ersten Grundsatz festgelegten Rechte für den Einzelnen. [...] Wir unterscheiden also folgendermaßen zwischen der Freiheit und ihrem Wert: Die Freiheit besteht in dem gesamten System der gleichen bürgerrechtlichen Freiheiten; der Wert der Freiheit für einzelne oder Gruppen hängt von deren Fähigkeit ab, innerhalb dieses Rahmens ihre Ziele zu erreichen. Die Freiheit ist als gleiche Freiheit für alle gleich; es entsteht kein Problem des Ausgleichs für geringere Freiheit. Doch der Wert der Freiheit ist nicht für jedermann der gleiche. Manche haben mehr Macht und Reichtum und daher mehr Möglichkeiten, ihre Ziele zu erreichen.⁷³

Obgleich Rawls sich bzgl. eines Freiheitsbegriffs enthalten will, differenziert er sein Verständnis von Freiheit. Er scheidet seine Deutung der Freiheit als Handlungsspielraum von einem – wie Rawls ihn nennt – Wert der Freiheit – und gebraucht damit eine alternative Begrifflichkeit für die Unterscheidung zwischen einer negativen (frei von) und einer positiven (frei zu) Freiheit. Es erstaunt daher, dass Rawls die Gerechtigkeit lediglich an die Verteilung der negativen Freiheit, im Sinne einer gleichen Freiheit für alle, bindet. Denn wie Rawls selbst einräumt, gibt es gewichtige sozioökonomische Einflüsse auf die Möglichkeit der Nutzung dieser Freiheitsräume, d.h. mit Bezug auf die Verwirklichungsmöglichkeit der Freiheit. Ein Liberalismus, der diese strukturellen Faktoren per se ausklammert, schließt Menschen von der Verwirklichungsmöglichkeit ihrer Freiheit aus.

Daraus kann man zwei Folgeprobleme ableiten:

71 Rawls (1979): 78.

72 Rawls (1979): 227.

73 Rawls (1979): 233.

- 1) Eine reine Verteilungsgerechtigkeit der negativen Freiheitsräume untergräbt eine reichere Vorstellung von Gerechtigkeit.
- 2) Da eine rein negative Freiheit philosophisch unterbestimmt ist (Vgl. die Diskussion in Kapitel 1., bzw. 2.1.1.), stellt sich die Frage, ob die gleiche Verteilung negativer Freiheit als Rechtfertigungsgrundlage für ein freiheitliches politisches Ordnungssystem überzeugend ist.

2.2.3 Der politische Liberalismus

In der *Theorie der Gerechtigkeit* verfolgte Rawls das Ziel die traditionelle Lehre des Gesellschaftsvertrags zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu stellen.⁷⁴ In seinen *Vorlesungen zum politischen Liberalismus* geht es ihm hingegen um mehr: Er intendiert eine rein politische Konzeption der Gerechtigkeit zu entwerfen. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass die Theorie der Gerechtigkeit auf einer allgemein zustimmungsfähigen philosophischen Lehre basiert.

Während Rawls in der Theorie der Gerechtigkeit davon ausging, dass es sich bei der Idee der Person um eine moralische Persönlichkeit handelte, wird die Person im politischen Liberalismus hingegen als freier und gleicher Bürger verstanden, der in einer politischen Beziehung mit anderen Bürgern steht.⁷⁵ Die Weiterentwicklung der Theorie der Gerechtigkeit basiert demnach auf der Einsicht in folgendes ernste Problem:

Das ernste Problem ist das folgende: Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren.⁷⁶

Das ernste Problem ist indes ein politisches Problem, da die Entwicklung hin zu einem Pluralismus umfassender und dennoch sich einander ausschließender Lehren »ein Ergebnis des Gebrauchs der freien menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie ist.«⁷⁷ Rawls spricht in diesem Kontext auch vom »Faktum

74 Vgl. Rawls (2003): 11.

75 Rawls (2003): 42.

76 Rawls (2003): 12.

77 Rawls (2003): 13.

eines vernünftigen Pluralismus.«⁷⁸ Die politische Problematik, die sich aus diesem Faktum ableitet, ist die Frage nach der nachhaltigen Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft: »Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?«⁷⁹ Rawls beantwortet die Frage, dass eine pluralistische Gesellschaft dauerhaft nur dann bestehen kann, wenn es ihr gelingt, ihre grundlegenden Prinzipien politisch zu rechtfertigen: Das bedeutet, dass eine pluralistische Gesellschaft auf Gerechtigkeitsprinzipien aufbauen muss, denen alle Bürger – unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung, oder Anhängerschaft einer philosophischen Lehre zustimmen können. Er will über die diskursive bzw. öffentliche Vernunft⁸⁰ eine Geltung der politischen Vernünftigkeit erreichen, welche die moralische Wahrheit vollständig ersetzt. Der politische Liberalismus arbeitet somit mit einer größtmöglichen Relativierung des Guten. Wenn es nicht zu erwarten ist, dass die Menschen eine gemeinsame Vorstellung des Guten besitzen und sich auf ein Ideal, auf Ziel und Zweckorientierung einigen können, dann heißt dies für den modernen Staat Folgendes:

Es geht darum, dass in einem demokratischen Verfassungsstaat das öffentliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte. [...] die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muss politisch sein und darf nicht metaphysisch sein.⁸¹

Der Hintergrund dieser Auffassung ist die Annahme, dass es angesichts des Autoritätsverlusts der Religionen innerhalb einer Gesellschaft keine homogene Zustimmung mehr zu einem Verständnis des Guten geben kann. Vielmehr gebe es miteinander konkurrierende und inkommensurable Konzeptionen des Guten.⁸² Die Idee des politischen Liberalismus kann daher auch in den Kontext einer geschichtlichen Entwicklungslinie gestellt werden. Für

78 Rawls (2003): 13.

79 Rawls (2003): 14.

80 Rawls spricht selbst nur von der öffentlichen Vernunft. Doch erscheint mir der Begriff der diskursiven Vernunft durchaus passend, denn dadurch tritt die normative Grundlage hinter dem Vernunft Konzept deutlicher zutage und die Möglichkeit der Verschleierung verringert sich.

81 Rawls (1988): 255.

82 Rawls (1988): 257.

Rawls findet diese Linie der Entwicklung ihren Ursprung in der Glaubensspaltung, da hier eine Pluralität der metaphysischen Wahrheitsbegriffe auftaucht. Über die Entwicklung des modernen Staates und die Entwicklung der Wissenschaften sei diese Entwicklungslinie fortgeführt worden und habe im modernen Pluralismus ihren Abschluß gefunden.⁸³ Der Pluralismus ist somit das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter freien Institutionen und kann den Menschen dazu verhelfen vernünftiger zu werden. Das ist allerdings ein schwieriges Unterfangen, da es eine hohe kognitive Leistung der Abstraktion und der Relativierung des eigenen Standpunktes erfordert.

Die These der Inkommensurabilität der Theorien des Guten dient Rawls als Grundlage für seine Behauptung, dass die politische Philosophie von der Suche nach dem guten Leben Abschied nehmen und sich politisch, d.i. pragmatisch orientieren müsse. Inwieweit eine rein pragmatische politische Philosophie dann noch normativ genannt werden kann, soll hier nicht zur Debatte stehen. Aufgrund der Pluralität moderner Gesellschaften geht Rawls jedenfalls davon aus, dass diese Art und Weise der Theoriebildung die einzig mögliche sei:

Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen.⁸⁴

Sowohl die Interpretation des Pluralismusproblems wie auch die Schlussfolgerung aus derselben sind streitbar und es wird mir im weiteren Verlauf darum gehen, diese kritisch zu betrachten.⁸⁵ Ein erstes Problem lässt sich bereits identifizieren: Ohne jegliche normativ-metaphysische Prämissen läuft Rawls' Theorie auf eine *modus vivendi* Konzeption hinaus. Diesem Problem versucht er durch Zusatzannahmen aus dem Weg zu gehen. Damit bedient er sich normativer Elemente, die er als Theoriebausteine hinzufügt, um seine Prämissen im Umkehrschluss so voraussetzungslos wie möglich zu halten. Diese Zusatzannahmen sind tatsächlich die einzige Möglichkeit für Rawls, um die Bürger mit den notwendigen moralischen Vermögen auszustatten, sodass die zivilen Grundlagen einer liberalen Gesellschaft aufrechterhalten werden können:

83 Rawls (2003): 19.

84 Rawls (1988): 263.

85 Insbesondere werde ich darauf in Kapitel vier eingehen.

Wir müssen davon ausgehen, dass eine einigermaßen gerechte politische Gesellschaft realisiert werden kann, und dazu müssen Menschen eine moralische Natur haben, natürlich keine vollkommene moralische Natur, aber doch eine, die es ihnen erlaubt, eine vernünftige politische Konzeption des Rechten und des Gerechten zu verstehen, ihr zu folgen und sich von ihr motivieren zu lassen und so die von deren Idealen und Grundsätzen geleitete Gesellschaft mitzutragen.⁸⁶

Den Mitgliedern der gerechten Gesellschaft spricht er demnach eine Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn wie einem Kooperationssinn zu: »Der Gerechtigkeitssinn ist das Vermögen, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, welche faire Bedingungen sozialer Kooperation festlegt, zu verstehen, sie anzuwenden und ihr entsprechend zu handeln.«⁸⁷ Über diese beiden Zusatzannahmen schafft es Rawls die Gesellschaftsmitglieder nicht nur als freie und gleiche, sondern auch als kooperative Gesellschaftsmitglieder zu postulieren. Rechtfertigungsgrundlage bleibt daher eine gerechte Verteilung der Rechte und Pflichten. Analog zur Theorie der Gerechtigkeit gilt auch für den politischen Liberalismus, dass er über die gleiche Verteilung der Freiheitsrechte, wie über den Schutz dieser, gerechtfertigt ist. Die daraus bereits abgeleiteten Folgeprobleme bleiben bestehen, doch es gibt noch ein weiteres praktisch-politisches Problem, das ich ansprechen möchte. Dadurch, dass die rein negative Freiheit philosophisch unterbestimmt ist, stellt sich nicht nur die Frage, ob die gleiche Verteilung der negativen Freiheit als Rechtfertigungsgrundlage für einen Liberalismus überzeugend, sondern ob diese auch selbsttragend ist. Warum sich diese Frage stellt ist ein theorieimmanentes Problem: Wie bereits erwähnt, ist die Grundlage des Liberalismus das Rechtsgesetz. Menschen binden sich an das Recht und unterwerfen sich ihm. Dadurch wird die Willkür des einen mit der Willkür des anderen kompatibel gemacht. Die moralische Regulierung der eigenen Freiheit ist keine Definitionsvoraussetzung des Rechts: Es ist schließlich jedermanns Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle.⁸⁸

Ob der Bürger demnach rein egoistisch oder ob er moralisch handelt, ob er sich sozial engagiert, sich seinen Nächsten zuwendet oder nicht, ist seiner Willkür überlassen. Solange sich der Bürger rechtlich verhält, ist der Bürger in

86 Rawls (2003): 64.

87 Rawls (1988): 266.

88 Vgl. Kant (1977): 511/A7 (MS).

einem liberalen Staat keinem weiteren moralischen Gesetz verpflichtet. Und auch der mit einem Gerechtigkeitssinn und einem Kooperationssinn ausgestattete Bürger bleibt ein kluger Egoist – er hält sich lediglich an die Gerechtigkeitsprinzipien einer wohlgeordneten Gesellschaft. Doch der liberale Staat ist darauf angewiesen, dass nicht alle Bürger kluge Egoisten sind.

Ein liberaler Gesellschaftsvertrag mag für ein Volk von Teufeln auflösbar sein, doch ob diese Teufel dauerhaft in einem liberalen Staat zusammenleben können, ist fragwürdig, schließlich würde einem solchen Staat das moralische Fundament verlustig gehen. Nicht zuletzt war es Kant, der sich dieses Problems bewusst war: Mit Blick auf die Möglichkeit menschlicher Entwicklung sollen die äußere und die moralische Freiheit komplementär gedacht werden. Freiheit muss daher von innen her reguliert werden. Doch auf der Basis des bürgerlich-rechtlichen Gesellschaftsvertrags, der über die negative Freiheit gedacht wird, hat der Staat keine Mittel den Bürger zu einem moralischen Leben anzuspornen. Der liberale Staat braucht zwar die moralische Substanz, kann sie aber nicht garantieren. Damit ist ein theorieimmanentes Dilemma angesprochen, welches Ernst-Wolfgang Böckenförde eingängig illustriert hat:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, d.h. mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.⁸⁹

In der pragmatischen Konzeption des politischen Liberalismus stellt sich dieses Problem noch pointierter, da keine moralische Persönlichkeit mehr vorausgesetzt wird.

Die dargestellte Entwicklungslinie des gegenwärtigen Liberalismus, ausgehend von der praktischen Philosophie Kants hin zu John Rawls baut auf der Zentralität der Freiheit des Einzelnen auf. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass jene Zentralität nicht unproblematisch ist: Der Freiheit wohnt ein Spannungsverhältnis inne, jenes zwischen äußerer und moralischer Freiheit. Kant

89 Böckenförde (2016): 60f.

hat bereits darauf verwiesen, dass es einer moralischen Regulierung der Freiheit bedarf, wenn es zu einer menschlichen Entwicklung kommen soll. Doch was diese Notwendigkeit moralischer Regulierung für eine Theorie des Liberalismus bedeutet bleibt eine offene Frage. Auch John Rawls bleibt auf diese offene Frage verwiesen

2.2.4 Stärken des Liberalismus

1. Angebot eines friedlichen Zusammenlebens

Nach der Glaubenspaltung durch die Reformation tauchte eine wichtige politische Frage auf: Wie können unterschiedliche religiöse Konfessionen, die je für sich einen unabdingbaren Anspruch auf Wahrheit haben, friedlich koexistieren? Die schwerwiegenden Glaubenskriege und die damit verbundenen verheerenden menschlichen Gräueltaten, die sich in Folge der Reformation auf dem europäischen Kontinent ereigneten,⁹⁰ haben dieser politischen Frage natürlich noch mehr historische Brisanz verliehen und die Suche nach einer politischen Lösung verstärkt. Die theoretische Weiterentwicklung innerhalb der politischen Theorie, die bei Hobbes konsequenterweise durchgeführt wurde, ermöglichte eine rationale Begründung des Staates. Denn seit Hobbes wird der Staat weder philosophisch-normativ eingebettet gedacht noch über die Autorität einer göttlichen Macht gerechtfertigt. Es ist das freie, auf sich selbst gestellte Individuum, das mit seiner rationalen, an der eigenen Bedürfnisnatur orientierten Entscheidung den Staat als legitime Institution politischer Macht begründet. Somit wurde eine weltanschaulich neutrale Möglichkeit geschaffen eine politische Ordnung zu begründen, die den Frieden auf dem europäischen Kontinent (vorerst) zu sichern vermochte.

2. Emanzipation von personengebundener Herrschaft

Wie schon aus Hobhouse's Zitat deutlich wurde, kann der moderne Staat nicht unabhängig von den ideengeschichtlich vorausgehenden autoritären Staatsformen verstanden werden. Doch der Liberalismus entwickelte sich nicht sukzessive, über einen sanften Prozess politischer Einsichten; vielmehr ist er als eine Protestbewegung zu verstehen, welche sich gegen die personengebundene Herrschaftsform entzündete. So gesehen ist Liberalismus immer auch eine Bewegung der Emanzipation. Diese Emanzipation ist nicht

90 Vgl.: Bauernkriege, Schmalkaldischer Krieg, Dreißigjähriger Krieg...etc. (siehe entsprechend: Bendikowski (2016)).

nur die *arché* des Liberalismus, sondern sein *movens*, sein ihn mitbestimmendes Momentum. Denn als Ausdruck sozialer und politischer Emanzipation nimmt der Liberalismus das Streben der Menschen nach individueller Freiheit und politischer Selbstbestimmung ernst; und insoweit er dies tut, ist er auch konstruktiv. Schließlich ist Liberalismus auch die Verstetigung dieses nach Befreiung strebenden Potentials: Die unwirklich erscheinende Idee einer freien, d.i. zwangsfreien Herrschaftsform wurde über die kollektive Selbstbestimmung zu einer politischen Tatsache: Zur Institutionalisierung der repräsentativen Selbstherrschaft von Freien und Gleichen. Die politische Herrschaft, die über eine Person legitimiert werden konnte, wurde somit abgelöst.

3. Das Rechtsprinzip als Grundlage moderner Staatlichkeit

Die von Kant entwickelte Idee der Legalität lässt sich über minimale Voraussetzungen definieren und stellt auch nur minimalste normative Forderungen. Schließlich betrifft es lediglich das äußere Verhältnis einer Person gegen eine andere. Es ist der »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.«⁹¹ Da das Recht wertneutral begründet wird, können auch nur negative Pflichten abgeleitet werden, welche als Unterlassungspflichten charakterisiert werden können. Da die Legalität besonders voraussetzungslos ist, ist dies natürlich aus begründungstheoretischen Gründen elegant (somit besitzt sie auch eine hohe theoretische Attraktivität).⁹² Neben den theoretischen Vorteilen der Staatsbegründung eröffnet

91 Kant (1977): 337/[A 33/B 33,34]

92 Aufgrund der Einfachheit der theoretischen Begründung ist eine solche Vorgehensweise methodisch vielversprechend. Daher verweise ich auch an dieser Stelle auf die berühmte Konkretion theoretischer Einfachheit durch Ockham's Rasiermesser. Insofern gleiche Werthaftigkeit zwischen Theorien vorhanden ist, wäre Ockham zufolge immer die einfachere Theorie der komplizierteren vorzuziehen. An dieser Stelle würde ich jedoch sagen, dass eine moralische Theorie gegenüber einer politischen Theorie einen höheren epistemischen Wert besitzt. Daher würde der Hinweis auf Ockham's Rasiermesser beim Vergleich zweier Theorien, die unterschiedlich begründet sind, ins Leere laufen. Vgl. Ockham (1996). Der Wert einfacher Theoriebildung sei jedoch keineswegs zu unterschätzen. Einfache Theorien, bzw. Modelle besitzen oftmals eine hohe Erklärungskraft und sind gerade in den Gesellschaftswissenschaften (z.B. Volkswirtschaftslehre) von großer Bedeutung. In der Philosophie hingegen ist es von Bedeutung auch jenseits der Minimalbedingungen zu denken, auch um aufzuzeigen, wo die Erklärungskraft einer bestimmten Theorie Lücken und blinde Flecken aufweist.

das Rechtsprinzip zudem neue Möglichkeiten der normativen Ordnung einer Gesellschaft. Schließlich ergibt sich die Grundlage des Rechtsgesetzes nicht nur aus der Klugheitsüberlegung, sondern auch aus der Institutionalisierung der Gleichheit. Alle unterwerfen sich in Freiheit dem Gesetz des Rechts; und da sich alle gleichermaßen unterwerfen, sind alle vor dem Recht gleich. Wie anhand von Rawls dargestellt, ermöglicht diese formale Gleichheit Fragen der Gerechtigkeit anzugehen; etwa dafür zu sorgen, dass Rechte gleich verteilt und geschützt werden.

4. Normativer Individualismus

Mit dem Begriff des normativen Individualismus meine ich die philosophische Deutung der Freiheitlichkeit und Werthaftigkeit eines jeden Einzelnen. Dies ist nicht nur aus der Perspektive der politischen Philosophie von Bedeutung, weil die Freiheitlichkeit eines jeden Einzelnen und damit die je individuelle Fähigkeit zur praktischen Vernünftigkeit wertgeschätzt und anerkannt wird; besonders auch für die Rechtsphilosophie und für die Moralphilosophie ist dieser Schritt wesentlich. Der normative Individualismus ermöglichte es die Idee der unveräußerlichen Würdigkeit des Menschen im rechtlichen und politischen Denken zu sichern. Dem Einzelnen wird auf Grund seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung durch die praktische Vernunft seine unveräußerliche Würdigkeit zugeschrieben:

Allein der Mensch als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß Mittel zu anderen ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitze eine Würde (einen absolut inneren Wert) wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.⁹³

Ins Recht übertragen wird diese moralische Idee zur tragenden Säule der Staatlichkeit: Art.1 des Deutschen Grundgesetzes: »Die Würde des Menschen ist unantastbar« – dieser Grundsatz der Deutschen Verfassung garantiert die unverletzliche Würde eines jeden einzelnen Menschen.⁹⁴ Da die staatliche

93 Kant (1977): 569/A94 (MS).

94 Vgl. Möllers, Christoph (2019): *Das Grundgesetz. Geschichte und Inhalte*. Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn.

Gewalt an diesen Grundsatz gebunden ist, wird der liberalen Idee der normativen Individualität eine tatsächliche Grundlage innerhalb bestehender politischer Ordnungsformen verliehen.

5. Impetus der Freiheitlichkeit

Die Umsetzung des unbedingten, rechtlichen Schutzes der Würdigkeit des Menschen ist ein Schritt, welcher aus philosophischer Perspektive kaum zu überschätzen wäre; denn er bedeutet nicht weniger als der rechtlich (und zwar auf der Ebene der Grundrechte) verankerte Schutz der Fähigkeit der freien Vernunfttätigkeit.

Der Einzelne kann dementsprechend gegenüber dem Staat sein Recht auf freie Ausübung seiner praktischen Vernunftfähigkeit geltend machen. Hiernach ist die moralische Freiheit des Einzelnen verbürgt, was nichts anders bedeutet, als dass die praktische Vernunft als das normative Maß von politischer Macht und Gewalt Gültigkeit besitzt – Eingriffe von staatlicher Seite gegen diese moralische Wahrheit sind unzulässig. In der Konsequenz kommt der Judikative die Aufgabe zu, die moralisch-praktische Freiheit eines jeden Einzelnen zu schützen. Für den einzelnen Menschen, als Bürger eines liberalen Staates, bedeutet dies zweierlei: Als Wesen moralischer Erhabenheit hat er das Recht auf Freiheit (im moralischen, wie im politischen Sinne) und darf dieses auch einfordern; als ein moralisches Subjekt muss sich der Mensch aber gleichzeitig auch als frei verantworten – gegenüber der staatlichen Gewalt, dem Recht, gegenüber seinen Nächsten, wie auch gegenüber sich selbst.

6. Anerkennung und Wertschätzung des Pluralismus

Als ein weiteres wichtiges Vermächtnis des Liberalismus möchte ich die Integration des gesellschaftlichen Pluralismus in die politische Theoriebildung nennen. Es geht mir hier in erster Linie um die Anerkennung des Pluralismus als einer natürlichen Folgeerscheinung der freiheitlichen Betätigung der praktischen Vernunft. Denn die positive Bejahung des Pluralismus als einer Quelle menschlichen Wachstums hat einen einseitigen Begriff des Pluralismus als Gegenbegriff der Einheit abgelöst. Dies ist meines Erachtens von Bedeutung, denn wenn die Betätigung der praktischen Vernunft gewünscht wird, dann muss in der logischen Konsequenz der Pluralismus auch als positive Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit betrachtet werden.

2.2.5 Antinomie des Liberalismus

Die zentrale Frage in dieser Studie ist die nach dem Freiheitsverständnis im Liberalismus. In diesem Kapitel wurde eine Entwicklungslinie hin zum gegenwärtigen Liberalismus auf der Grundlage der praktischen Philosophie Kants aufgezeigt. Dabei wurde deutlich, dass der Freiheit eine Spannung innewohnt: Wird die Freiheit allein negativ verstanden, so fehlt ihr Begrenzung und Bestimmung. Doch da der Liberalismus auf der äußeren, d.h. negativen Freiheit, aufbaut, kann der die fehlende Bestimmung der Freiheit nicht ausgleichen. Auf den Liberalismus übertragen hat diese Einsicht zu folgenden zwei aufeinander aufbauenden Thesen geführt:

- 1) Ein liberaler Gesellschaftsvertrag, der allein darauf beruht, die Willkür des Einen mit der des Anderen kompatibel zu machen, also allein eine negative Freiheit voraussetzt, reicht nicht aus, um einen Liberalismus zu begründen, da aus einer solchen Konzeption ein Gerechtigkeitsproblem und ein Stabilitätsproblem folgen. Das Gerechtigkeitsproblem bezieht sich auf die Unzulänglichkeit einer Vorstellung von Gerechtigkeit, die sich in Verteilungsfragen negativer Freiheitsräume erschöpft. Das Stabilitätsproblem bezieht sich auf die Tatsache, dass sich aus einem auf negativer Freiheit begründeten Gesellschaftsvertrag theorieimmanente Probleme ableiten, die durch die theoretischen Prämissen selbst nicht aufgelöst werden können. (Vgl. Böckenförde-Problem)
- 2) Die Implikation aus These (1) ist die Einsicht, dass Freiheit als zentraler Wert im Liberalismus nicht nur negativ, sondern positiv verstanden wird. Freiheit erschöpft sich nicht in der Abschaffung von Hindernissen, sondern inkludiert die Frage: Was kann der Einzelne tun und sein? Freiheit wird hier als Selbstbestimmung gedeutet. Ein Liberalismus, der sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit gründet, erachtet die Freiheit damit nicht nur als Grundwert, sondern möchte diesen zudem strukturell fördern.

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.¹ 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.²

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.³

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.⁴ 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.⁵ 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;⁶ 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:

⁵ Josifović (2014): 166.

⁶ Da alle von Kant verhandelten Antinomien der reinen Vernunft in seiner Elementarlehre der Kritik 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.⁷

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.⁸ Da sowohl These als auch Gegenthese theoretisch bewiesen werden können⁹ 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.¹⁰ Vor diesem Hintergrund ergibt sich mit Bezug auf die Bestimmung der Freiheit ein Primat des Praktischen:¹¹ 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.¹²

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

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.«¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶

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 Begehrungsvermögen 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.¹⁷

Kant räumt demnach die Erfahrbarkeit der Freiheit selbst ein.¹⁸ 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«¹⁹ sei.²⁰

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.²¹ 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«²², 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«²³ und stellt mit Bestimmtheit fest, dass sie für uns »durch Selbsterfahrung feststeht.«²⁴

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.*²⁵

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.²⁶ 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, voraussetzungsvoll 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?)²⁷

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.²⁸ 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.«²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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.«³³

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:³⁴

(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.³⁵

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.³⁶

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.³⁷ Wertrationales Handeln ist für die Konstitution normativer Verbindlichkeit zentral. Dies kann an einer zentralen menschlichen Fähigkeit illustriert werden: dem Versprechen-Geben.³⁸

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.³⁹

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.⁴⁰ 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.⁴¹

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.

Die Weise, wie hier positive und negative Freiheit unterschieden werden sollen, geht auf Isaiah Berlin zurück. Dieser schreibt in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1958 zum Begriff der negativen Freiheit:

Der Begriff der negativen Freiheit:

Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann.⁴²

Wird diese Definition zugrunde gelegt, so leuchtet es ein, warum die Beschäftigung mit dem Begriff der negativen Freiheit von zentraler Bedeutung für ein besseres Verständnis des Liberalismus ist. Die negative Freiheit ist das wichtigste Merkmal des modernen Paradigmas der liberalen Traditionslinie – sie wird vor allem durch diesen Freiheitsbegriff charakterisiert.⁴³ Sicherlich ist es auch so, dass die negative Freiheit einen wesentlichen Teil dessen erfasst und ausdrückt, worum es bei der Freiheit geht. Denn dreht man die Perspektive um, so herrscht dort *Unfreiheit*, wo Menschen ohne vernünftige Begründung daran gehindert werden ein Ziel zu erreichen.⁴⁴ Doch ein wesenhafter Gehalt der Freiheit wird durch die negative Freiheit noch nicht artikuliert, denn die bloße Abwesenheit von Unfreiheit entspricht noch nicht der Wirklichkeit von Freiheit. So heißt es eben nicht, dass dort, wo keine Unfreiheit herrscht, wie von Geisterhand Freiheit herrschen würde. Obgleich gilt: Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer die negative Freiheit, gilt nicht gleichermaßen: Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer die Freiheit. Zugegeben, es bedarf zunächst auch einer negativen Freiheit »um jene natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, die verschiedenen Zwecke, die Menschen für gut, richtig oder heilig halten, zu verfolgen oder auch nur zu erkennen«,⁴⁵ jedoch würde eine rein negative Freiheit unterbestimmt bleiben. Ein wichtiger Aspekt der Unterbestimmung lässt sich anhand folgender Überlegung fassen: Wäre Freiheit allein das Fehlen jedweder äußeren Einschränkung, so hätte sie die Bedeutungslosigkeit für das Leben der meisten Menschen zur Folge.

42 Berlin (2006): 201.

43 Wie im Kapitel 1 dargestellt.

44 Vgl. auch Berlin (2006): 202.

45 Berlin (2006): 203.

Die Mehrheit der Menschen lebt nicht in Situationen, in welchen angemessene Voraussetzungen für das Erfahren von Freiheit gegeben wären. Für ein politisches Ordnungssystem, das sich auf die Freiheit des Einzelnen stützt, ist diese Überlegung relevant. Im zweiten Kapitel bin ich darauf bereits mit Verweis auf Rawls eingegangen. Wir erinnern uns daran, dass Rawls selbst einräumt, dass es gewichtige sozioökonomische Einflüsse auf die Möglichkeit der Verwirklichung von Freiheit gibt.⁴⁶ Für Rawls stellt es allerdings kein Problem dar, weil er sich allein für die gerechte Verteilung der negativen Freiheit interessiert. Doch ein Liberalismus, der diese strukturellen Faktoren per se ausklammert, schließt Menschen von der Verwirklichungsmöglichkeit ihrer Freiheit aus. Um diesen Problemen aus dem Weg zu gehen bedarf es mehr als lediglich der negativen Bestimmung von Freiheit als Grundlage eines liberalen Ordnungssystems. Wenn Freiheit wirklich werden will, so muss sie positiv werden.

Eine positive Bestimmung von Freiheit würde es möglich machen die Gerechtigkeitsfrage mit Bezug auf die Verwirklichung von Freiheit ernster nehmen und somit ein Ordnungssystem, das sich auf der Freiheit des Einzelnen gründet, überzeugender machen. Schließlich würde über eine positive Bestimmung der Freiheit die Frage auftauchen, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, sodass Freiheit verwirklicht werden kann. Oder mit anderen Worten: Ein Begriff von positiver Freiheit lenkt den Blick auf die Frage was Menschen brauchen um frei zu sein.

Doch wie genau können wir positive Freiheit bestimmen? Oder was genau können wir darunter verstehen? Es gilt nun genauer zu eruieren, wie wir in einem ersten Schritt Freiheit besser verstehen können und in einem zweiten Schritt, welche Konsequenzen wir daraus für die Konstitution eines liberalen politischen Ordnungssystems ableiten. Den zweiten Teil der Frage werde ich im folgenden Kapitel angehen. An dieser Stelle soll die positive Freiheit unabhängig von der Frage nach dem Liberalismus untersucht werden. Bisher habe ich im Anschluss an Kant schon dafür argumentiert, dass der Mensch Freiheit nur auf der Grundlage von Selbstbestimmung erfahren kann. Eine solche Freiheit ist positiv, weil wir sie selbst verwirklichen. Im Vorfeld habe ich bereits für die Wirklichkeit der Freiheit argumentiert: Freiheit wird erfahrbar, wenn wir über Gründe unseres Handelns deliberieren, wenn wir Absichten fassen und diese in Handlungen umsetzen. Über den Verweis auf das Handeln aus Gründen habe ich die Wirklichkeit der Freiheit plausibilisiert: Die

46 Vgl. Rawls (1979): 233.

Wirklichkeit der Freiheit erklärt sich dadurch, dass wir Wesen sind, die im Allgemeinen aus Gründen handeln und dass wir diese Gründe artikulieren und als Rechtfertigung für unser Handeln akzeptieren können. Im Anschluss an die Plausibilisierung der Wirklichkeit von Freiheit gilt es an dieser Stelle nun weiter zu fragen und daran anknüpfend positive Freiheit genauer zu bestimmen. Wenden wir uns nun abermals Isaiah Berlin, zu, so erfahren wir von ihm zur positiven Freiheit Folgendes:

Die positive Bestimmung des Wortes »Freiheit« leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewussten Absichten, sie zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. Ich will jemand sein, nicht niemand; ein Handelnder – einer, der Entscheidungen trifft, nicht einer, über den entschieden wird, ich will selbstbestimmt sein, nicht Gegenstand des Wirkens der äußeren Natur oder anderer Menschen, als wäre ich ein Ding oder ein Tier oder ein Sklave, der unfähig ist, die Rolle eines Menschen zu verwirklichen. All dies meine ich zumindest auch, wenn ich sage, dass ich vernunftbegabt bin und dass ich mich durch meinen Verstand als menschliches Wesen von der übrigen Welt unterscheide. Vor allem möchte ich meiner selbst als eines denkenden, wollenden, aktiven Wesens bewusst sein, möchte verantwortlich für meine Entscheidungen sein und die aus meinen eigenen Ideen und Absichten erklären können.⁴⁷

Was in dieser kurzen Charakterisierung der positiven Freiheit durch Isaiah Berlin zum Ausdruck kommt, spielt für die weitere Bestimmung der positiven Freiheit eine wichtige Rolle. Zudem wird hier ein überzeugender Grund gegen eine einseitige Bestimmung der Freiheit als negativ zum Ausdruck gebracht. Dieser leitet sich aus unserem Selbstverständnis ab: Wenn wir von positiver Freiheit sprechen, so betrifft das unser eigenes Selbstverständnis als freie Menschen in der Welt. Es betrifft das, was bei Christine Korsgaard schon angeklungen ist: Dass es für unser Selbstverständnis als Handelnde wesentlich ist, uns als vereinheitlicht wahrzunehmen, uns so zu verstehen, dass wir unsere Ziele, Zwecke und Werte selbst besitzen. Auch Berlin argumentiert ähnlich. So stellt er dar, dass wir erst durch die Anbindung an unsere

47 Berlin (2006): 211.

Ziele, Zwecke und Werte zu den Menschen werden, die wir sind. Es sind unsere Ziele, Zwecke und Werte, die uns eine spezifische Identität geben. Erst so würden wir zu den Menschen, die wir sind, sagt Berlin, erst so zu Subjekten, die sich von anderen Subjekten unterscheiden.

Wenn es diesen starken Zusammenhang zwischen der positiven Freiheit und der eigenen Selbstkonstitution gibt, so müssen wir auch sagen, dass sich positive Freiheit nicht nur darüber erklärt, dass Freiheit verwirklicht wird, sondern dass wir uns vielmehr erst als Subjekte verwirklichen, wenn wir unsere Freiheit ausdrücken. Doch das Argument geht noch tiefer: Es betrifft nicht nur die Wichtigkeit unserer Ziele, Zwecke und Werte für unsere Identität, sondern es betrifft die Tatsache, dass wir diese auf unser freies und eigenes Wollen, auf unsere eigenen Gründe, Absichten und Entscheidungen zurückführen müssen, um uns als vereinheitlichtes Subjekt wahrnehmen zu können.

Mit anderen Worten liegt es nahe, die positive Freiheit als ein Konzept der Selbstverwirklichung zu beschreiben. Ein Konzept, mit dem wir den Einzelnen als Handelnden in seinen Fähigkeiten, Talenten und Grenzen ernst nehmen und auch das, was der Einzelne tun und sein kann. Charles Taylor setzt eben an jener Stelle mit der Bestimmung der positiven Freiheit ein und bietet eine Definition für sie als ein Konzept der Verwirklichung.⁴⁸ Warum der Aspekt der Verwirklichung in einem positiven Verständnis von Freiheit zum Ausdruck kommt, artikuliert Taylor folgendermaßen:

Doktrinen positiver Freiheit haben eine Auffassung von Freiheit zum Thema, die ganz besonders die Ausübung von Kontrolle über das eigene Leben betrifft. Dieser Auffassung zufolge sind wir nur in dem Maße frei, in dem wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen. Der Freiheitsbegriff ist hier ein Verwirklichungsbegriff.⁴⁹

In Abgrenzung zur positiven Freiheit als Verwirklichungsbegriff spricht Taylor von der negativen Freiheit als Möglichkeitskonzept: Schließlich bestünde für die Theoretiker des negativen Paradigmas Freiheit darin, Hindernisse äußerlich zu beseitigen. Auch Taylor spricht sich in seinen Reflexionen gegen die Reduktion der Freiheit auf diese negative Vorstellung aus:

48 Taylor (1992): 121.

49 Taylor (1992): 121

Wir können im Rahmen einer Selbstverwirklichungskonzeption nicht sagen, dass jemand frei ist, wenn er überhaupt kein Bewusstsein von sich selbst hat, wenn er sich beispielsweise seines Potentials überhaupt nicht bewusst ist, wenn dessen Erfüllung für ihn niemals auch nur als Frage aufgetaucht ist oder wenn er von der Furcht paralyisiert wird, eine Norm zu verletzen, die er internalisiert hat, in der er sich aber nicht authentisch wiedererkennt. Innerhalb dieses begrifflichen Rahmens ist ein bestimmtes Maß an praktischer Übung erforderlich, damit ein Mensch als frei gelten kann. Oder wenn wir uns die inneren Schranken der Freiheit in Analogie zu den äußeren als Hindernisse vorstellen wollen, dann schließt das Innehaben einer Position, die es mir gestattet, meine Freiheit zu praktizieren, das Verfügen über die Gelegenheit zur Freiheit zugleich die Beseitigung von inneren Barrieren ein, und dies ist nicht möglich, ohne dass ich mich in einem bestimmten Grade selbst erkenne. Somit setzt die Freiheit der Selbstverwirklichung, die Gelegenheit, frei zu sein, bereits voraus, dass ich die Freiheit praktiziere. Ein reines Möglichkeitskonzept ist hier ausgeschlossen.⁵⁰

Um also von Freiheit im positiven Sinne sprechen zu können, ist es erforderlich, dass wir davon ausgehen, dass sich die die Freiheit verwirklichende Person als vereinheitlicht wahrnimmt und über ein ausreichendes Maß an Selbstkenntnis verfügt. Natürlich ist damit nicht eine philosophische Selbstkenntnis im Sinne des *gnōthi seautón* gemeint, sondern das sinnvolle Konzept einer vereinheitlichten Identität.

Von positiver Freiheit sprechen zu können setzt demnach weiterhin voraus, dass ich mir meiner Zwecke, Ziele und Werte bewusst bin und weiß, dass diese zu mir gehören und dass einige von ihnen mehr und andere weniger wichtig sind. Ich muss also bei meinen Zielen, Zwecken und Werten auch Abstufungen machen können; d.h. muss wissen, dass mir im Konfliktfall manche Ziele wichtiger sind als andere. Beispielsweise, dass mir etwa eine berufliche Möglichkeit weniger wichtig ist als eine Beziehung zu einem für mich bedeutsamen Menschen. Vor dem Hintergrund des Wissens um meine Ziele wüsste ich dann, wie ich zu entscheiden habe: z.B. eine berufliche Möglichkeit ausschlagen, um weiterhin in einer erfüllten Partnerschaft leben zu können. So hätte ich entsprechend meiner inneren Werte und Ziele kohärent gehandelt und frei über mein Leben entschieden. Auch Taylor macht

50 Taylor (1992): 121f.

diese Voraussetzung positiver Freiheit anhand einer ähnlichen Überlegung deutlich:

Wir erleben unsere Wünsche und Ziele als qualitativ verschieden, als höher oder niedriger, als edler oder tieferstehend, als integriert oder fragmentiert, als bedeutsam oder trivial, gut und böse. Dies bedeutet, dass wir manche unserer Wünsche und Ziele als innerlich bedeutsamer als andere erleben: manche vorüberergehende Bequemlichkeit ist weniger bedeutsam als die Erfüllung einer lebenslangen Berufung, unsere Eigenliebe weniger wichtig als eine Liebesbeziehung. Andere erleben wir demgegenüber als schlecht, nicht nur in einem komparativen, sondern in einem absoluten Sinne: Wir wollen nicht von Bosheit getrieben sein oder von einem kindischen Bedürfnis, Eindruck um jeden Preis zu machen. Und diese Bewertung der Bedeutsamkeit ist völlig unabhängig von der Stärke der jeweiligen Begierden: Das Verlangen nach Bequemlichkeit mag in diesem Augenblick vorherrschend sein, wir können von Eigenliebe besessen sein, aber die Beurteilung der Bedeutsamkeit bleibt bestehen.⁵¹

Der positiven Freiheit geht also die Fähigkeit voraus, das eigene Leben in der Hand zu haben. Das setzt voraus selbstbestimmt zu sein, unsere Entscheidungen auf unser freies Wollen zurückzuführen und sich als einheitliche Person wahrzunehmen. Positive Freiheit erfordert ein kritisch-reflektiertes Umgehen mit eben dieser Fähigkeit; sie erfordert ein klar differenzierendes Unterscheiden der Handlungsmotivationen, unserer Wünsche und Absichten. Wie Taylor deutlich macht, ist jenes Unterscheiden eine Voraussetzung dafür, Freiheit als ein Verwirklichungskonzept zu verstehen:

Ein Verwirklichungsbegriff der Freiheit macht es [...] dazu erforderlich, dass wir zwischen Motivationen unterscheiden. Wenn wir in der Ausübung bestimmter Fähigkeiten frei sind, dann sind wir unfrei oder weniger frei, wenn diese Fähigkeiten auf eine bestimmte Weise nicht verwirklicht oder blockiert sind. Diese Hindernisse jedoch können sowohl interner als auch externer Natur sein. Und dies muss so sein, denn die für die Freiheit relevanten Fähigkeiten schließen notwendig ein gewisses Selbstbewusstsein, ein Selbstverständnis, eine gewisse moralische Urteilsfähigkeit und Selbstkontrolle ein, anderenfalls könnte ihre Ausübung nicht gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne von Selbstlenkung sein; und wenn es sich so verhält,

51 Taylor (1992):130f.

dann können wir die Freiheit verfehlen, weil diese inneren Bedingungen nicht realisiert sind.⁵²

Es liegt klar zutage, dass positive Freiheit als Verwirklichungskonzept eine anspruchsvolle Bestimmung von Freiheit ist. Die Frage nach der Freiheit erschöpft sich nun nicht mehr in der Bestrebung äußere Hindernisse abzubauen, sondern zu fragen, was es heißt frei zu sein. Es bedeutet danach zu fragen, was es für den Einzelnen bedeuten würde, seine Freiheit zu verwirklichen. Ausgehend von der selbstbestimmten Kontrolle über unser eigenes Leben stellt ein Konzept der positiven Freiheit den handelnden Menschen in den Mittelpunkt und fragt danach was dieser einzelne Mensch tun und sein kann. Vor dem Hintergrund der kritischen Auseinandersetzung mit Berlin und Taylor erscheint es notwendig positive Freiheit über das Vorhandensein und Zusammenwirken verschiedener Fähigkeiten zu verstehen. Was damit gemeint ist, von positiver Freiheit als über das Vorhandensein und das Zusammenwirken von verschiedenen Fähigkeiten zu verstehen, kann folgendermaßen ausbuchstabiert werden: Wenn wir von Freiheit im positiven Sinne als einer Fähigkeit sprechen, so meinen wir dies: Ich bin nur dann frei, wenn ich nicht nur weiß, wer ich bin und sein möchte, sondern wenn ich auch entsprechend meiner Ziele, Zwecke und Werte eine Abstufung der Bedeutsamkeit für mein Leben und meine Identität machen und meine Wünsche daran messen und meine Handlungen danach ausrichten kann.

Diese Überlegungen zur positiven Freiheit in Rechnung gestellt scheint es abwegig, Freiheit als rein negatives Konzept zu verteidigen, denn wie Taylor sagt, würde dies nicht nur zur »Preisgabe eines der hervorragendsten Terrains des Liberalismus, des Bereichs der individuellen Selbstverwirklichung führen«⁵³, sondern wir könnten nicht erklären, dass ein Mensch, der äußerlich frei scheint, in konkreter Unfreiheit gefangen sein kann: Weil er vielleicht nicht gelernt hat, frei zu sein, weil er sich in einer Situation der Fremdbestimmung wiederfindet, oder weil er von inneren Hemmnissen festgehalten wird, die es ihm verunmöglichen seine Ziele, Zwecke und Werte in dieser Welt frei zu verwirklichen.

Im Anschluss an die Darlegungen von Berlin und Taylor können wir damit einen Bogen spannen und mit Bezug auf die getanen Überlegungen in den

52 Taylor (1992): 124.

53 Taylor (1992): 144.

vorausgehenden Kapiteln sagen, dass die Vorstellung, dass sich Freiheit in negativer Freiheit erschöpfen würde in vielerlei Hinsicht fehlerhaft ist.

Würde Freiheit alleine negativ bestimmt, so fehlte demnach nicht nur die Linienführung der Freiheit. Entsprechend der ausgeführten Gedanken ergibt sich zum einen ein strukturelles Problem, denn im negativen Paradigma der Freiheit bleiben sozioökonomische Unterschiede unberücksichtigt. Zum anderen ergibt sich ein Problem mit Bezug auf unser eigenes Selbstverständnis, denn ein rein negatives Paradigma lässt die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang zwischen der Verwirklichung von Freiheit und der Konstitution unserer eigenen Identität außer Acht. Vor diesem Hintergrund kann ein Paradigma der positiven Freiheit folgendermaßen weiterbestimmt werden:

Das Konzept der positiven Freiheit geht von dem Menschen als einem handelnden Wesen aus. Ein positives Paradigma der Freiheit beruht auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Individuums und nimmt den einzelnen Menschen, seine individuellen Fähigkeiten, Möglichkeiten und Grenzen ernst. Als ein handelndes Wesen wird der Mensch vereinheitlicht wahrgenommen, das heißt, dass positive Freiheit mit Bezug auf die eigenen Ziele, Zwecke und Werte gedacht wird und letztere mit unseren Gründen, Absichten und Entscheidungen in Beziehung setzt.

3.2.2 Selbstbestimmung als Voraussetzung positiver Freiheit

Nachdem nun das positive Paradigma der Freiheit über die Selbstbestimmung des Individuums erklärt wurde, gilt es diese näher zu betrachten. Ich habe bereits erwähnt, dass eine solche Perspektive vom strengen Begriff der Autonomie (im Kontext der Bestimmung durch Kant) abrückt. Es scheint offensichtlich, dass wir, wenn wir den Menschen als ein handelndes Wesen ernst nehmen, von der rein noumenalen Perspektive Kants in den Kontext des Lebensvollzugs des Einzelnen treten müssen. Damit bleibt eine gewisse Nähe zur strengen Autonomiekonzeption Kants bestehen, aber der Fokus verschiebt sich hin zur Selbstbestimmung und der Frage, wie diese verstanden werden kann. Im Anschluss an Berlin und Taylor geht es darum zu bestimmen, was es heißt, ein Subjekt zu sein, dass von Gründen und bewussten Absichten gelenkt wird. Ein handelndes Wesen trifft Entscheidungen und orientiert sich in dieser Welt; ein handelndes Wesen möchte Mensch sein und seine Vernunftbegabung leben, schließlich wollen wir ein denkendes, aktives Wesen sein, das sich der eigenen Entscheidungen bewusst ist und für

seine Entscheidungen selbst verantwortlich sein will.⁵⁴ Ein Konzept der positiven Freiheit setzt demnach voraus, dass wir nur in dem Maße frei sind, in dem wir über uns selbst und die Form unseres Lebens selbst bestimmen. Vor diesem Hintergrund ist es einleuchtend, dass ein positiver Freiheitsbegriff ein Weiterdenken erfordert. Anders gesagt, muss der Begriff aus der rein moralphilosophischen Betrachtung zu einer sozialphilosophischen bzw. politischen Konzeption erweitert werden; schließlich impliziert ein Konzept positiver Freiheit ein sich orientieren in der Welt und erschöpft sich nicht in einem Sichselbstgesetzgeben in einem noumenalen Raum.

Eine solche Erweiterung des Begriffs, wie Meyer Drawe schreibt, heißt dass der starke Begriff der Autonomie von Kant zurückbleiben muss, insofern er auf die Wirklichkeit angewendet wird.⁵⁵ Wenn wir aber etwas darüber aussagen wollen, wie Selbstbestimmung mit der positiven Erfahrbarkeit von Freiheit im Lebensvollzug des Einzelnen zusammengedacht werden soll, so müssen wir Selbstbestimmung weiter aufbrechen. Bisher wurde Selbstbestimmung als Wollen definiert, das als vernünftig Eingesehene zu wollen, doch vor dem Hintergrund des Gesagten erscheint diese Definition unzureichend, schließlich impliziert ein Verstehen der positiven Freiheit die Perspektive eines handelnden Wesens in der Welt.

Es gilt vielmehr eine weitergefasste, d.i. eine offenere Definition der Selbstbestimmung⁵⁶ zu wählen. Hierbei schließe ich mich Herlinde Pauer-Studer an, die argumentiert, dass Selbstbestimmung in der politischen Philosophie bedeutet eine »reflexiv-kritische Haltung zu unseren spontanen individuellen Wünschen und Begehren einzunehmen.« Pauer-Studer zufolge entspricht der Selbstbestimmung somit einer »prüfenden Einstellung zu uns selbst und unserem unmittelbaren Wollen, wenn wir nach Gründen und Rechtfertigungen für unsere Entscheidungen, dies oder jenes zu tun, suchen«.⁵⁷

54 Vgl. Berlin (2006): 211.

55 Vgl. Mayer-Drawe (1990): 155.

56 Pauer-Studer wählt hier den Begriff der Autonomie, aber da ich in dieser Studie meine Überlegungen auf die Idee der Selbstbestimmung aufgebaut habe, spreche ich an dieser Stelle von Selbstbestimmung, schließlich möchte ich über das eng-gefasste Konzept der Autonomie im Anschluss an Kant hinausgehen. Damit verweise ich darauf, dass Autonomie und Selbstbestimmung synonym verwendet werden. Vgl. Pauer-Studer (2000): 15.

57 Pauer-Studer (2000): 15.

Was Pauer-Studer damit zum Ausdruck bringt ist jene Evaluationsfähigkeit mit Bezug auf den eigenen Lebensvollzug, die bereits im ersten Teil des dritten Kapitels zur Sprache gekommen ist: Selbstbestimmung bedeutet über Gründe deliberieren zu können und die eigenen Handlungen anhand dieser ausrichten zu können. Dabei steht eben nicht nur im Mittelpunkt, dass die Person Abstand zu ihren Gründen nehmen und somit in eine kritische Reflexion mit sich selbst treten kann, sondern dass sich eine Person auch selbst gehören muss. Selbstbestimmung und die Wahrnehmung der Person als Einheit spielen daher auf das Engste zusammen. Würde sich eine Person nur nach den Ideen, Meinungen und Lebensentwürfen anderer Menschen orientieren, so könnten wir sie weder als selbstbestimmt noch als vereinheitlicht bezeichnen: eine solche Person würde sich schlicht nicht selbst gehören. Wie wir uns diese Evaluationsfähigkeit nun mit Bezug auf unsere Handlungsausrichtung und den eigenen Lebensvollzug vorstellen können, kann anhand von folgenden Fragen ausgedrückt werden:

Wer möchte ich sein?

Wie will ich leben?

Was heißt für mich ein gutes Leben und wie gedenke ich dieses anzustreben?

Diese Fragen sind Ausdruck unserer Selbstbestimmung. Und dieser geht, wie bereits angeklungen ist, eine kritische Haltung zu uns selbst voraus. Mit anderen Worten gründet die Möglichkeit der Selbstbestimmung, wie Beate Rössler klarstellt, auf der Möglichkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens überhaupt: Hätten wir nicht die Möglichkeit, Stellung zu nehmen zu unseren Wünschen, Meinungen und Handlungen, dann könnten wir nicht fragen, wie wir selbstbestimmt ein für uns gelungenes Leben führen wollen.⁵⁸ Wenn wir unser Leben selbstbestimmt entwerfen und ausrichten, so haben wir Gründe dafür, die wir auch artikulieren können. Wenn mich also jemand fragt, warum ich mein Leben so oder so lebe, so kann ich eine begründete Antwort geben. Ich kann in meiner Antwort auf meinem Leben unterliegende Werte, oder Ziele rekurrieren und ich kann dieses an mein eigenes Wollen rückbinden.

Eine Person könnte beispielsweise danach gefragt werden, warum sie sich für soziale Gerechtigkeit einsetzt und darauf antworten, dass ihr der Wert der ideellen Gleichheit der Menschen am Herzen liegt. Das Handeln und die Lebensausrichtung dieser Person wären wertrational begründet. Eine andere

58 Vgl. Rössler (2000). 330 (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000)).

Person könnte gefragt werden, warum sie in einen bestimmten Lobbyverband eingetreten ist und könnte darauf die Antwort geben, dass dieser Verband wichtig ist, um die eigenen unternehmerischen Interessen durchzusetzen. Ein solches Handeln wäre instrumentell rational begründet. Doch in beiden Fällen wird das Handeln über die eigenen Werte bzw. Absichten und Ziele begründet. Die Handelnden haben jeweils »gute« Gründe für ihr Handeln.

Die Vorstellung des Guten der ersten Person ist dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Leben lebt, in dem sie sich für die Beförderung der sozialen Gerechtigkeit bemüht. Die Vorstellung des Guten der anderen Person würde dadurch definiert, dass sie unternehmerischen Erfolg hat. Es geht dabei nicht in erster Linie um die Vorstellungen des Guten, sondern darum, dass diese Vorstellungen der jeweiligen Person gehören – grundlegend ist die Tatsache, dass die Vorstellungen des Guten auf der Selbstbestimmung der Individuen fußen. Der jeweils Einzelne ist darin frei, sein Leben im Sinne der eigenen Vorstellung des Guten zu vollziehen (vorausgesetzt die jeweilige Vorstellung des Guten bewegt sich im Bereich des Legalen). Diese Tatsache ist eine zentrale Säule der Freiheit in liberalen Gesellschaften: die Ausrichtung des eigenen Lebens erfolgt selbstbestimmt und dadurch frei von äußeren Zwängen, sei es durch den Staat oder durch einen Nächsten. Damit muss die Idee der Selbstbestimmung auch zu einem wichtigen liberalen Wert werden, schließlich drückt sich in ihm die Fähigkeit des Einzelnen aus, »ihren Weg zum Glück selbst zu entwerfen und zu beschreiten«.⁵⁹ Das Glück wäre demnach der eigenen Vorstellung des Guten nachgehen und diese selbstbestimmt verfolgen zu können. Dies ist nicht nur mit Bezug auf eines der wichtigsten Gründungsdokumente des Liberalismus, namentlich die Amerikanische Verfassung, von großer Bedeutung für den Liberalismus, sondern zuvorderst, weil in ihm ein zentrales Selbstverständnis des Liberalismus zum Ausdruck kommt: Selbstbestimmung ist ein zentraler Grundstein für geltende liberale Normen:

Demnach geht es [...] um das Recht der Einzelnen auf größtmögliche Selbstständigkeit in ihren Entscheidungen. Im Sinne der liberalistischen Denktradition betrifft dieser Rechtsanspruch nicht nur die jeweils biographisch relevanten Entscheidungen, wie die Wahl des Berufs, der Religionszugehörigkeit oder der Lebensform, sondern auch die Entscheidungen des homo oeconomicus. Als Konsequenz leitet sich aus diesem Anspruch in jedem Fall die

59 Nagl-Docekal (2003): 297. (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000))

Forderung des Schutzes vor Übergriffen – sowohl seitens anderer Personen als auch seitens des Staates – ab.⁶⁰

Ausgehend von diesen Überlegungen können wir nicht nur die Selbstbestimmung als Grundlage für positive Freiheit begründen, sondern auch konkludieren, dass die Selbstbestimmung für einen Liberalismus, der freiheitsfunktional gedacht wird – also die Freiheit als den höchsten Stellenwert betrachtet – als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Freiheit anerkannt werden muss.

Wenn Selbstbestimmung für das Verständnis einer positiven Freiheit zentral ist, so müssen zudem andere Aspekte des realen Lebensvollzugs der Einzelnen in den Blick genommen werden. Neben der Fähigkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens und der Evaluationsfähigkeit mit Bezug auf den eigenen Lebensvollzug spielt aber noch ein anderer Aspekt einer auf die Wirklichkeit angewendeten Vorstellung von Selbstbestimmung eine Rolle: die Intersubjektivität. Warum die Intersubjektivität angesprochen werden muss, erklärt sich vor dem Hintergrund der Bestimmung der Autonomie durch Kant. Wenn wir von der starken Kantischen Begrifflichkeit von Autonomie ausgehen, so steht insbesondere die Unabhängigkeit der reinen praktischen Vernunft von äußeren Einflüssen im Zentrum der Überlegung. Da es Kant um die Begründung von Moralität geht, ist dies auch einsichtig. Doch für die Erklärung von Selbstbestimmung als Ausgangspunkt für ein Verständnis positiver Freiheit ist dies wenig plausibel. Für Nagl-Docekal tritt in der strengen Begrifflichkeit der Autonomie ein theoretisches Defizit zutage, welches die Angewiesenheit des Menschen auf Zuwendung und Hilfe nicht berücksichtigt.⁶¹ »Personen sind angewiesen auf Formen von intersubjektiver Kommunikation, die ihnen Selbstachtung, Selbstwertgefühl, und das Ernstnehmen der eigenen Person und Bedürfnisse vermitteln.«⁶² Es ist Teil unserer Erfahrung als Mensch: soziale Beziehungen sind für die Selbstbestimmung konstitutiv. Daher müssen wir die Selbstbestimmung des Einzelnen auch immer schon in Beziehung zu anderen Menschen betrachten. Selbst wenn der Einzelne soziale Bindungen abbricht, so sind diese im Mindesten ex negativo für sein eigenes Selbstbestimmt-Sein konstitutiv. Beate Rössler weist daraufhin, dass die Selbstbestimmung immer auch in einem

60 Nagl-Docekal (2000): 298. (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000))

61 Vgl. Nagl-Docekal (2000): 301. (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000)).

62 Rössler (2000): 347. (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000)).

sozialen Gefüge gewonnen wird. Schließlich würden die meisten von uns in Beziehungen mit Freunden, Freundinnen, Familien leben. Selbstbestimmung heiße dabei nicht nur allein, sondern auch in Verbindung mit anderen zu entscheiden, wie die jeweilige Person leben und wie sie sich selbst verstehen möchte. Für Rössler heiße dies dann auch, dass die Person »kompetent über den relationalen Kontext ihrer Handlungen und Reflexionsprozesse selbst entscheiden kann, mit wem sie in welchen Beziehungen leben will, welche Projekte sie verfolgen will. Denn gerade die eigenständige, reiche Reflexion auf die eigene Situation, die Suche nach authentischen Bedürfnissen, Wünschen und Überzeugungen und Zielen können gegebenenfalls zur Befreiung aus manipulativen Beziehungen führen. Projekte können scheitern, Beziehungen misslingen: und autonom ist eine Person sicherlich dann, wenn sie sich von solchen Projekten lossagen und aus Beziehungen lösen kann.«⁶³ In Anbetracht dieser Überlegungen plädiert Rössler auch für einen nicht-relationalen Begriff der Selbstbestimmung. Dieser sei nicht nur begrifflich konsistent, sondern auch normativ angemessen. Und Sie hat Recht, Selbstbestimmung nicht-relational zu denken und als zentralen Wert einzufordern, heißt allen Menschen ihre eigene Würde und Unabhängigkeit zuzusprechen – ein Zuspruch mit dem das Recht einhergeht sich die selbst die Frage nach dem eigenen Leben stellen zu dürfen und von keiner staatlichen Instanz und von keinem Nächsten fremdbestimmen zu lassen oder gar ausgeliefert zu sein.⁶⁴

Selbstbestimmung nicht-relational zu denken heißt also, davon auszugehen, dass Menschen zwar auf soziale Beziehungen angewiesen sind, um sich selbst zu bestimmen, dass sich Menschen aber immer auch aus diesen Beziehungen lösen können. Begreift sich eine Person als selbstbestimmt, »dann wird sie auch fähig sein, auf ihre Situierung in kulturellen, sozialen und intimen Kontexten so zu reflektieren, dass sie sehen kann, in welcher Weise Wertvorstellungen, Verpflichtungen und Abhängigkeiten ihre Identität mitbestimmen, ihr Leben wertvoll machen und inwieweit sie (immer schon) Teil ihrer Ziele und Projekte sind. Das bedeutet gerade nicht, dass solche Abhängigkeiten vor der Autonomie stehen: es bedeutet allerdings, dass solcherlei Bindungen immer schon auch in die Reflexion der autonomen Person eingehen werden, gerade weil sie als wertvoll ebenso wie als repressiv erfahren

63 Vgl. Rössler (2000): 351.

64 Vgl. Rössler (2000): 351.

werden können.«⁶⁵ Selbstbestimmung auf den Anderen hin und dabei nicht-relational zu denken heißt demnach zu inkludieren, dass Selbstbestimmung nicht statisch ist, sondern als eine immerwährende Aufgabe des Einzelnen begriffen werden muss. Selbstbestimmung zu erringen findet in einer Interaktion mit der Welt statt und bezieht damit die soziale und politische Wirklichkeit mit ein. Wenn positive Freiheit also auf die Notwendigkeit nach individueller Selbstbestimmung verweist, so wird dabei nicht nur auf eine verbindliche, vereinheitlicht gedachte Subjektivität verwiesen die diese Selbstbestimmung über eine kritische Haltung zu sich selbst ausübt und dabei immer auch kritisch evaluiert⁶⁶, sondern auch auf eine permanente Aushandlung mit der sozialen und politischen Realität in der sich die Person befindet.

3.2.3 Selbstbestimmung als komplexe Fähigkeit

Im Anschluss an die Überlegungen zur positiven Freiheit als Verwirklichungskonzept habe ich dafür argumentiert, dass positive Freiheit über die Selbstbestimmung eines handelnden Menschen verstanden werden kann. Wir haben gesehen, dass Selbstbestimmung als eine voraussetzungsvolle Fähigkeit zu begreifen ist, die nicht nur eine vereinheitlichte Identität, sondern zudem eine kritische Distanz zu sich erfordert und nicht-relational gedacht wird. Es liegt daher nahe, Selbstbestimmung als eine komplexe Fähigkeit zu verstehen, über die die positive Freiheit erlebt werden kann. Selbstbestimmung ist der Ausgangspunkt eines positiven Verständnisses von Freiheit, da über sie die Fähigkeit sein Leben zu gestalten und zu handeln in den Mittelpunkt gerückt wird. Selbstbestimmung verlangt vom Einzelnen eine kritische Haltung sich selbst gegenüber und eine Bestimmung des eigenen Lebens in positiver Beziehung und/oder negativer Abgrenzung auf den Anderen hin. Insoweit also Freiheit positiv gedacht wird, wird die Frage, was der Einzelne tun und sein kann immer schon sozial und politisch gedacht; schließlich sind Menschen in einem hohen Grade voneinander abhängig und niemandes Handeln ist so privat, dass es sich auf das Leben der anderen in keiner Weise auswirken würde. Selbstbestimmung als eine komplexe Fähigkeit zu bezeichnen beinhaltet wichtige Vorbedingungen. Damit sage ich weiter, dass die Verwirklichung von Freiheit an Fähigkeiten geknüpft ist, die als Voraussetzungen verstanden werden können. Selbstbestimmung erhält damit eine genauere Bestimmung

65 Rössler (2000): 354.

66 Vgl. Sichler (2005): 112.

ihrer Verwirklichungsbedingungen. Somit ist Selbstbestimmung charakterisiert, als dass sie drei zentrale menschliche Fähigkeiten zur Voraussetzung hat (Selbstdistanz, Sozialität, Wissen). Die zentralen menschlichen Fähigkeiten nenne ich deshalb, weil sie für die Verwirklichung von Selbstbestimmung im Zusammenleben mit Anderen und für ein gutes Leben unabdingbar sind. Ich gehe hierbei den Weg über die Darlegung dreier zentraler menschlicher Fähigkeiten:

- 1) Die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung.
- 2) Die Fähigkeit soziale Bindungen herzustellen, zu erhalten und zu gestalten.
- 3) Die Fähigkeit sich Wissen über die Welt und sein eigenes Leben anzueignen.

Ich postuliere nun, dass diese drei zentralen Fähigkeiten, (1) die Fähigkeit zur Selbstdistanz, (2) die Fähigkeit soziale Bindungen herzustellen, zu erhalten und zu gestalten und (3) die Fähigkeit sich Wissen über die Welt und sein eigenes Leben anzueignen, positive Substanz und Verwirklichungsbedingungen von Selbstbestimmung darstellen. Mit der Fähigkeit (1) zur Selbstdistanz meine ich die Fähigkeit eine kritische Haltung sich selbst gegenüber einzunehmen und die eigenen Ziele, Zwecke und Werte mit Hinblick auf deren Zentralität für unser Leben zu evaluieren. Selbstdistanz ist Bedingung der Möglichkeit sich als ein vereinheitlichtes Subjekt wahrzunehmen. Die Fähigkeit (2) soziale Bindungen herzustellen, zu erhalten und zu gestalten ist als Verwirklichungsbedingung von Selbstbestimmung insoweit relevant, als dass sich Menschen immer schon in positiver Bezogenheit auf, oder in negativer Abgrenzung zu Andern, selbstbestimmen. Selbstbestimmung ist damit immer auch in ein soziales Gefüge eingebettet.

Da sich die Wirklichkeit der Freiheit darüber erklärt, dass wir Wesen sind, die im Allgemeinen aus Gründen handeln, spielt die Fähigkeit (3), sich Wissen über die Welt und sein eigenes Leben anzueignen, als Verwirklichungsbedingung für Selbstbestimmung eine entscheidende Rolle. Je mehr Wissen wir uns über uns als Person angeeignet haben, d.h. je besser wir unsere Fähigkeiten, Talente, Charaktereigenschaften kennen und je mehr wir über die Welt, in der wir leben wissen, desto weiser können wir uns nicht nur Zwecke für unser Handeln setzen und somit Handlungsgründe genauer evaluieren und Handlungsabsichten fassen sondern desto besser können wir auch entspre-

chend unserer Ziele, Zwecke und Werte eine Abstufung der Bedeutsamkeit für unser Leben und unsere Identität machen.

3.2.4 Verteidigung positiver Freiheit

Eine positive Freiheit hat in der liberalen Tradition einen schweren Stand. Auch Isaiah Berlin gehört zu den traditionellen Vertretern der negativen Freiheit; sein Interesse an der positiven Freiheit scheint sich in einer analytisch-begrifflichen Dimension zu erschöpfen. So ist es auch zu erklären, dass Berlin, kurz nachdem er die positive Freiheit konzeptuell einführt, alsbald gegen die Idee polemisiert und diese mit einer Theorie eines zweigeteilten Selbst assoziiert. Positive Freiheit würde auf der Vorstellung beruhen, dass es ein wahreres Selbst gäbe, das dem falschen Selbst den richtigen Weg der Selbstverwirklichung aufzeigt:

Bald scheint es, als seien die beiden Selbst durch eine noch viel tiefere Kluft getrennt: Das wirkliche Selbst wird nun als etwas begriffen, das größer ist als das Individuum [...] als ein gesellschaftliches Ganzes, an dem das Individuum nur teilhat: Stamm, Rasse, Kirche, Staat, die große Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen. Diese Entität wird nun zum wahren Selbst erhoben, das seinen widerspenstigen Gliedern den eigenen kollektiven oder organischen einzigartigen Willen aufzwingt und auf diese Weise seine eigene – und daher auch ihre – höhere Freiheit erlangt.⁶⁷

Doch die Notwendigkeit der Tatsache, dass positive Freiheit eine Einsicht in die Bedingtheit der Freiheit voraussetzt und damit die Selbstbestimmung als fundamentale Voraussetzung erachtet, ist nicht mit dem Postulat einer Lehre eines zweigeteilten Selbst gleichzusetzen. Durch eine solche Simplifizierung wird man der Idee der positiven Freiheit nicht gerecht – vielmehr schüttele man auf diese Weise das Kind mit dem Bade aus.⁶⁸ Zunächst ist es eine Tatsache, dass Freiheit voraussetzungsvoll ist; denn indem aufgezeigt wurde, dass eine rein negative Freiheit in ihr Gegenteil kippen kann, muss Freiheit

67 Berlin (2006): 212.

68 Wie Hannah Arendt in ihrem Essay »Die Freiheit frei zu sein« schreibt, geht der Freiheit nunmal eine »Befreiung« voraus. Arendt (2018): 16. Eine interessante Lektüre im Kontext des Sprechens über die Notwendigkeit einer Befreiung ist Paulo Freires *Pedagogia do Oprimido*, oder in der deutschen Übersetzung *Die Pädagogik der Unterdrückten*. Vgl. Freire, Paulo (1975): *Pedagogia do Oprimido. Afrontamento*: Porto.

über Selbstbestimmung gedacht werden und das heißt auch, dass es einer kritischen Haltung gegenüber sich selbst, bzw. einer Möglichkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens bedarf. Es ist natürlich, dass sich aus dieser kritischen Haltung eine Evaluationsfähigkeit mit Bezug auf die eigene Lebensführung ergibt. Der Mensch lernt sich selbst zu bestimmen und über Gründe für bestimmte Handlungen zu deliberieren. Dabei ist es evident, dass jene Gründe, die mit den Zielen, Zwecken und Werten des Einzelnen am meisten übereinstimmen andere Gründe, die dies weniger tun, ausstechen. Doch diese Vorstellung führt nicht zu einem zweigeteilten Selbst, sondern setzt vielmehr eine vereinheitlichte Vorstellung des Subjekts voraus.

Doch obgleich streitbar, so ist Berlins Kritik auch eine Einladung zu einem gesunden Skeptizismus; denn natürlich geht eine positive Bestimmung der Freiheit mit möglichen Problemen einher. Genau betrachtet gibt es zwei Probleme, die ich in der Folge kurz ansprechen möchte. (1) Das Paternalismus-Problem und (2) das Ataraxie-Problem.

Das Paternalismus-Problem (1) kann wie folgt dargelegt werden: Wenn von Voraussetzungen für die Erfahrbarkeit von Freiheit die Rede ist und wenn zudem noch die Idee des guten Lebens in diesen Zusammenhang gestellt wird, so geht damit immer die Vorstellung eines privilegierten Wissens einher – so, als würde die Theorie betreibende Person sich ein epistemisches Privileg zuschreiben und behaupten, dass sie, aufgrund einer theoretischen Einsicht, anderen Menschen Vorschriften mache, wie sie zu leben haben. Sicher scheint dieser Einwand zunächst einmal plausibel und wichtig zu sein. Eine Warnung vor intellektualistischem Hochmut ist es allemal.

Doch bei all dem Zugeständnis – was ist, wenn es gute Gründe für ein Verständnis einer positiven Freiheit gibt? Ist eine philosophische Argumentation nicht auch dazu da, Gründe für eine bestimmte Auffassung von Freiheit vorzulegen? Wenn ich mich für einen positiven Begriff der Freiheit ausspreche, so tue ich es deshalb, weil ich denke, dass es richtig ist, Freiheit so zu verstehen. Mit einem Plädoyer für die positive Freiheit geht demnach auch einher darauf hinzuweisen, dass Freiheit allein auf der Grundlage von Selbstbestimmung sinnvoll gedacht werden kann und dass positive Freiheit an bestimmte Fähigkeiten geknüpft ist. Damit wird keine Ideologie, sondern eine spezifische Auffassung des Liberalismus nahegelegt.

Sicher, wenn eine politische Ideologie oder eine philosophische Wahrheit über die Menschen gestellt werden würde, die deren Selbstbestimmung nicht respektieren, so wäre dies in der Tat sehr zweifelhaft. Denn wenn nicht die Selbstbestimmung des Einzelnen im Mittelpunkt steht, so wird der Einzelne

zum Mittel eines höheren Zweckes, zum Mittel ein Programm durchzusetzen. Auch dies mahnt Isaiah Berlin an:

Sobald ich mir diese Ansicht zu eigen gemacht habe, bin ich in der Lage, die tatsächlichen Wünsche von Menschen oder Gesellschaften im Namen und zum Wohle ihres wirklichen Selbst zu drangsalieren, zu unterdrücken, zu foltern – all dies in dem sicheren Wissen, dass das wahre Ziel des Menschen (ob Glück, Pflichterfüllung, Weisheit, eine gerechte Gesellschaft, Selbsterfüllung) identisch mit seiner Freiheit sein muss – der freien Wahl seines wahren, wenn auch oft verschütteten und sprachlosen Selbst.⁶⁹

Doch ein Liberalismus, der einen positiven Freiheitsbegriff ins Zentrum stellt, möchte dem Menschen nicht das Ziel seiner Freiheit vorgeben, sondern über das Ziel der Selbstbestimmung sicherstellen, dass der Mensch überhaupt selbstbestimmt leben kann. Ein Liberalismus, der Selbstbestimmung als Grundlage eines guten Lebens erachtet, lässt den Einzelnen über seine Konzeption des guten Lebens selbst entscheiden.

Neben dem genannten Paternalismus-Problem (1), gibt es noch ein zweites Problem, welches sich aus einer Konzeption positiver Freiheit ergibt. Jenes nenne ich das Ataraxie-Problem (2). Dieses Problem kann anhand einer einfachen Überlegung dargelegt werden, die mit folgender Vorstellung beginnt: Wäre ich nicht am freiesten, wenn ich gar nichts mehr will, wenn ich gewissermaßen die Freiheit so verwirkliche, dass ich meine Wünsche so zügeln, dass sie zum Stillstand kommen? Wenn ich nichts mehr wünsche, so kann ich auch keine Unfreiheit mehr erleben. Ein Nicht-mehr-Wünschen würde sogleich zur Freiheit erklärt werden. Diese Idee kann gefährlich sein – insofern Freiheit damit erkaufte wird, das Wünschen zum Erlöschen zu bringen. Die Gefahr wurzelt in der Behandlung des Wünschens als Problem. Es ist aber kein Problem, sondern ein menschliches Vermögen: Ein Ausdruck der Vorstellungskraft, der Kreativität und des Lebenshungers.

Wenn mein Wünschen erloschen ist, so mag mein Geist von jeglicher Volatilität gereinigt sein und dies mag auch eine hohe und achtbare spirituelle Leistung sein. Dies ist nicht abzustreiten. Die Aussage, dass Freiheit erst auf der Grundlage von Selbstbestimmung sinnvoll gedacht werden kann, muss aber natürlich nicht als ein mystisches Extrem verstanden werden; denn was damit lediglich angesprochen wird, ist die Notwendigkeit der Rückbindung

69 Berlin (2006): 213.

von Freiheit an die Vorstellung des Einzelnen als ein über Gründe deliberierendes und handelndes Wesen.

Ein Mensch, der selbstbestimmt lebt, kann bessere Entscheidungen mit Bezug auf seinen Lebensvollzug treffen und daher auch ein besseres Leben führen. Folglich darf positive Freiheit auch nicht mit einem *Rückzug in die eigene Zitadelle* in Verbindung gebracht werden, so wie Berlin dies bildhaft ausdrückt.⁷⁰ Dieser Rückzug in die eigene Zitadelle entspricht nicht dem, was positive Freiheit ausmacht. Ein positiver Freiheitsbegriff ist nicht mit einem mystischen Konzept gleichzusetzen, ohne damit zu leugnen, dass auch ein solches Ideal zur Komplexität eines starken Freiheitsbegriffes gehört.⁷¹ Es ist jedoch wichtig darauf zu verweisen, dass der Rückzug in die Zitadelle keine notwendige Folge eines positiven Freiheitsbegriffes ist. Die Bestimmung der Freiheit als positiv sollte vielmehr als eine befähigende Freiheit verstanden werden – eine Befähigung Freiheit auf der Grundlage der Selbstbestimmung zu verwirklichen. Und auch wenn Berlin einer positiv bestimmten Freiheit gegenüber kritisch ist, erkennt er doch an, dass diese auch Bestandteil der liberalen Tradition ist.⁷² Somit ist es auch falsch, Berlin eine pauschale Kritik an der positiven Freiheit zu unterstellen. Er ist lediglich kritisch mit Bezug auf die Möglichkeit, dass ein Konzept positiver Freiheit »autoritären Tendenzen Vorschub leistet«, so wie Pauer-Studer dies formuliert:

Berlins Kritik geht zweifellos dahin, dass eine positive Freiheitskonzeption autoritären Tendenzen Vorschub leistet. Denn mit der Vorstellung des zweigeteilten Subjekts ist nach Berlin auch die Idee verknüpft, dass sich das Individuum über seine Ziele und Zwecke täuschen kann – nicht immer haben die Ziele eines Individuums Wert, nicht immer stellen sie ein Gut dar. Wird aber dieses Auseinanderfallen von »unmittelbaren« Wünschen und »eigentlichen« Wünschen (jenen, die man nach kritischer Überprüfung bejahens-

70 Vgl. Berlin (2006): 216. Vgl. auch seine Illustration der inneren Zitadelle: »Darin besteht die traditionelle Selbstbefreiung der Asketen und Quietisten, der Stoiker und Buddhisten, von Menschen unterschiedlichen Glaubens oder auch Ungläubigen, die der Welt, dem Joch der Gesellschaft oder der öffentlichen Meinung durch eine absichtliche Selbstverwandlung entfliehen, die es ihnen möglich macht, sich über die Werte der Welt hinwegzusetzen, isoliert und unabhängig an den Rändern der Welt zu verharren, für deren Waffen unerreichbar.«

71 Und dass ein jeder substantiellere Freiheitsbegriff eine solche Paradoxie in sich trägt, kann bereits an Kants Einsicht, dass Freiheit einer Grenzziehung, bzw. einer Bestimmung bedarf, deutlich gemacht werden.

72 Berlin (2006): 219.

wert findet) zugestanden, dann aber ist – so der Einwand – die Tür für einen Paternalismus offen, der unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen leicht zur Tyrannei entarten kann.⁷³

Diese Wachsamkeit gegenüber paternalistischen Tendenzen ist für einen Liberalismus natürlich entscheidend. Doch solange es in einem freiheitsfunktionalen Liberalismus um die Selbstbestimmung des Einzelnen geht, ist jeglicher tyrannischeren Pervertierung des Liberalismus ein Riegel vorgeschoben.

3.3 Moderne Paradigmen der Freiheit

Im Anschluss an die Erläuterungen zur positiven Freiheit wird es mir im Anschluss darum gehen die (für meine Überlegung) zentralen liberalen Paradigmen freiheitstheoretischen Denkens zu erläutern und in Verbindung mit positiver Freiheit zu setzen. In der Folge werde ich, entsprechend der ideengeschichtlichen Reihenfolge, auf (1) das Paradigma der Triade, (2) das Paradigma der Nicht-Beherrschung und (3) das qualitative Paradigma eingehen.

3.3.1 Das Paradigma der Triade

In einem einflussreichen Artikel aus dem Jahre 1967 hat Gerald MacCallum ein Paradigma der Freiheit vorgelegt, welches über den freiheitstheoretischen Dualismus zwischen negativer und positiver Freiheit hinausgeht. MacCallum konstatiert, dass es nur ein grundlegendes Verständnis von Freiheit gibt, das jeweils unterschiedlich philosophisch ausgelegt und interpretiert wird. Für MacCallum geht der Dualismus zwischen negativer und positiver Freiheit insofern fehl, als dass dieser ein umfassenderes Verständnis von Freiheit verhindert:

Ein Beweis für dieses Versäumnis – oder noch besser – die Einladung zu eben diesem, ist die einfache, aber konventionelle Charakterisierung der Unterscheidung zwischen den beiden Paradigmen der Freiheit, als die Unterscheidung von »Freiheit von« und »Freiheit zu«; eine Charakterisierung, die suggeriert, dass Freiheit genau ein Teil einer dyadischen Verbindung ist. Diese Charakterisierung kann jedoch nicht dazu dienen zwei Arten der Freiheit zu bestimmen; sie kann nur dazu dienen jeweils die eine, oder die andere der

73 Pauer-Studer (2000): 22.

beiden Eigenschaften der Freiheit zu betonen, die alle Fälle von Handlungsfreiheit betreffen. Jede Aussage, in der behauptet wird, dass Freiheit von die »einzige« Freiheit sei, oder das Freiheit zu die wahrhaftigste Freiheit ist, oder das eine »wichtiger als« die andere ist, kann weder als eine aufrichtige, noch als eine vernünftige Darstellung von zwei Arten der Freiheit gelten. Eine solche Aussage kann allenfalls als eine Betonung von einem der Teile der Freiheit, die in jedem Fall von Freiheit immer schon vorhanden sind, verstanden werden.⁷⁴

Ein Dualismus ist für MacCallum dementsprechend eine unzulängliche Einführung der Betrachtung von Freiheit. Alle Theorien würden sich, MacCallum zufolge, vielmehr auf ein grundlegendes Konzept von Freiheit beziehen, welches über eine triadische Verhältnisbestimmung dargelegt werden kann.

(1) Ein Subjekt, oder ein Handelnder ist (2) frei von bestimmten Hindernissen, oder von verhindernden Bedingungen um (3) bestimmte Dinge zu tun, oder nicht zu tun, etwas Bestimmtes zu sein, oder nicht zu sein, zu werden, oder nicht zu werden.⁷⁵

MacCallum postuliert demzufolge, dass jedes Sprechen über Freiheit oder Unfreiheit in eines der Teile der Triade aufgelöst werden kann:

- 1) Wer oder was ist frei?
- 2) Wovon ist der Betreffende frei?

74 MacCallum (1967): 318. Im englischen Original: Evidence of such failure or, alternatively, invitation to it is found in the simple but conventional characterization of the difference between the two kinds of freedom as the difference between »freedom from« and »freedom to« – a characterization suggesting that freedom could be either of two dyadic relations. This characterization, however, cannot distinguish two different kinds of freedom; it can serve only to emphasize one or the other of two features of every case of the freedom of agents. Consequently, anyone who argues that freedom from is the »only« freedom, or that freedom to is the »truest« freedom, or that one is »more important than« the other, cannot be taken as having said anything both straightforward and sensible about two distinct kinds of freedom. He can, at most, be said to be attending to, or emphasizing the importance of only one part of what is always present in any case of freedom. (Übersetzung durch die Autorin).

75 MacCallum (1967): 314. Im englischen Original: »Whenever the freedom of some agent or agents is in question, it is always freedom from some constraints or restriction on, interference with, or barrier to doing, not doing, becoming, or not becoming something. Such freedom is thus always of something (an agent or agents), from something, to do, not do, become, or not become something; it is a triadic relation. (Übersetzung durch die Autorin).

- 3) Wozu ist der Betreffende frei? Ferner: Was kann der Betreffende tun oder sein?

Über diese Teile der triadischen Verhältnisbestimmung können MacCallum zufolge alle philosophischen freiheitstheoretischen Ansätze erschöpfend erklärt werden. Somit bietet MacCallum eine Metatheorie der Einheit: Durch die Schaffung eines einzigen Paradigmas wird der Dualismus selbst auf eine kategorisierende Struktur verwiesen, die ihm vorausgeht. Das triadische Denken klärt den Dualismus über sich selbst auf: Er ist eine mögliche, aber keine hinreichende Bestimmung der Freiheit. Vielmehr gibt es eine Bandbreite an möglichen Hinsichten auf das komplexe Phänomen der menschlichen Freiheit. Und MacCallum hat Recht den Dualismus aufzuklären: Es kann keine ausschließende, klare Grenzziehung zwischen positiver Freiheit und negativer Freiheit geben; vielmehr sind beide Konzepte immer schon aufeinander bezogen. Positive und negative Freiheit stehen schließlich immer schon in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das folgendermaßen ausformuliert werden kann:

- 1) Positive Freiheit setzt negative Freiheit voraus, da eine Person von etwas frei sein muss, um zu etwas frei zu sein.
- 2) Negative Freiheit hingegen muss – wie bereits gezeigt – in positive Freiheit münden, wenn sie für den Menschen sinnvoll erfahrbar sein will.

MacCallum fasst diese wechselseitige Bedingtheit wie folgt zusammen: »Indem wir anerkennen, dass Freiheit immer beides ist – Freiheit von etwas und Freiheit, um etwas zu tun oder zu sein – sind wir mit einem Mittel ausgestattet nicht enden wollende, oder unzureichend differenzierte Kontroversen aufzulösen.«⁷⁶

Über die Darstellung der wechselseitigen Bedingtheit ist es MacCallum möglich darauf zu verweisen, dass der ausschließende Dualismus positiv-negativ epistemisch engführend ist. Der Dualismus zieht artifizielle Grenzen und blockiert somit die Wissensgenerierung über das Konzept von Freiheit. MacCallum postuliert indes, dass es theoretisch fruchtbarer wäre, Freiheit

76 MacCallum (1967): 319. Im englischen Original: »In recognizing that freedom is always both freedom from something and freedom to do or become something, one is provided with a means of making sense out of interminable and poorly defined controversies.« (Übersetzung durch die Autorin).

von der konzeptuellen Einheit der Triade her zu denken und darauf zu verweisen, dass jeder theoretische Entwurf lediglich unterschiedliche Aspekte von Freiheit in den Vordergrund rückt:⁷⁷

Zuletzt ist es so, dass Diskussionen um die Freiheit von Personen nur dann vollständig verständlich sind, wenn jeder Teil der triadischen Verhältnisbestimmung dargelegt, oder zumindest verstanden wurde. Die allgemeine Behauptung, die ich aufgestellt habe, bezieht sich darauf, dass das einheitliche Konzept der Freiheit uns in eine Position bringt, die interessanten und wichtigen Variationen von Problemen zu sehen, welche sowohl jene Philosophen, die über Freiheit in so unterschiedlichen Weisen schreiben als auch die Ideologien, die Freiheit in so unterschiedlichen Weisen konzeptualisieren, voneinander unterscheiden. Diese Probleme werden dann verschleiert – oder sogar versteckt – wenn wir annehmen, dass die Faschisten, Kommunisten und Sozialisten auf der einen Seite auf ein ganz anderes Konzept der Freiheit rekurrieren, als es beispielsweise die Libertären auf der anderen Seite tun.⁷⁸

Somit macht MacCallum auch darauf aufmerksam, dass viele Denker der Freiheit nur unzureichend verstanden wurden. Denn indem jeder freiheitstheoretische Ansatz ausschließlich auf eine Seite geschoben wurde, blieb die Komplexität des jeweiligen Freiheitsbegriffs unerwähnt.⁷⁹

Das triadische Paradigma erlaubt folglich eine genauere Bestimmung der Freiheit und ruft dazu auf, vorschnelle Kategorisierungen zu überdenken. Das heißt nicht, dass wir die Begrifflichkeiten der antiken und der modernen,

77 Vgl. MacCallum (1967): 320.

78 MacCallum (1967): 333f. Im englischen Original: »In the end, then, discussions of the freedom of agents can be fully intelligible and rationally assessed only after the specification of each term of this triadic relation has been made or at least understood. The principal claim made here has been that insistence upon this single »concept« of freedom puts us in a position to see the interesting and important ranges of issues separating the philosophers who write about freedom in such different ways, and the ideologies that treat freedom so differently. These issues are obscured, if not hidden, when we suppose that the important thing is that the fascists, communists, and socialists on the one side, for example, have a different concept of freedom from that of the »libertarians« on the other. These issues are also hidden, of course, by the facile assumption that the adherents on one side or the other are never sincere.« (Übersetzung durch die Autorin).

79 Vgl. MacCallum (1967): 321.

der positiven und der negativen Freiheit aus dem Diskurs verbannen sollten, sondern es heißt, bewusster und selbst-reflexiver mit den Kategorisierungen umzugehen. Wie bereits erwähnt, ist dies auch für die Darlegung der Idee positiver Freiheit relevant, denn natürlich geht der Verwirklichung von Freiheit auch die Bedingung voraus, dass der Betreffende überhaupt negative Freiheit besitzt. Vor dem Hintergrund des triadischen Paradigmas der Freiheit kann jedoch auch die Bestimmung der positiven Freiheit sinnvoll eingeordnet werden: Mein Ansatz entspricht einem freiheitsfunktionalen Verständnis von Liberalismus, d.h. einem freiheitstheoretischen Denken, das einen – nämlich den positiven Aspekt der Freiheit – in den Mittelpunkt rückt. Daher wird der dritte Teil der Triade in den Fokus genommen:

- 3) Wozu ist der Betreffende frei? Ferner: Was kann der Betreffende tun oder sein?

Damit sage ich nicht, dass über das Paradigma der positiven Freiheit schon alles über Freiheit ausgesagt ist. Ich sage nur, dass jede sinnvolle Rede von Freiheit die Selbstbestimmung des Einzelnen voraussetzt und dass die Selbstbestimmung des Einzelnen somit zu einem zentralen liberalen Wert werden muss. Ein sinnvolles Reden über die Freiheit fängt demnach nicht nur bei der Selbstbestimmung an, sondern hört auch politisch gedacht bei einem freiheitsfunktionalen Verständnis des Liberalismus auf, welches die Selbstbestimmung des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt.

3.3.2 Das Paradigma der Nicht-Beherrschung

Philipp Pettit hat in seinen Monographien ein sehr ambitioniertes Konzept der Freiheit ausgearbeitet. Er denkt seinen Liberalismus desgleichen freiheitsfunktional. Für Pettit ist ebenfalls Isaiah Berlins Dualismus der Ausgangspunkt dafür ein drittes Konzept der Freiheit zu entwerfen: Er nennt es Freiheit als Nicht-Beherrschung.⁸⁰ Damit setzt er sich explizit von einem rein negativen liberalen Freiheitsbegriff ab; ein rein negativ bestimmtes Freiheitsverständnis nennt er: Freiheit als Nicht-Beeinträchtigung.⁸¹

Nicht beeinträchtigt zu sein, heißt für Pettit, dass eine Person nicht dazu gezwungen wird etwas zu tun – oder sich für etwas Bestimmtes zu ent-

80 Im englischen Original »freedom as non-domination«, Pettit (1999): 21ff.

81 Im englischen Original »freedom as non-interference«, Pettit (1999): 24f.

scheiden; d.h. eine Person kann eine Entscheidung fällen ohne Androhung einer Sanktionierung oder ohne Gefahr der Bestrafung.⁸² Die Bestimmung der Nicht-Beeinträchtigung ist aber aus gutem Grund nicht ausreichend für eine Freiheitstheorie: Nicht-Beeinträchtigung ist für ihn eine Situation der Kontingenz;⁸³ denn wie er richtig argumentiert, ist Freiheit, verstanden als reine Nicht-Beeinträchtigung, ein momentanes Resultat des Zufalls: In einem arbiträren Moment *a* ist eine Person *A* nicht beeinträchtigt – dies obliegt aber nicht der Kontrolle von *A*. Es könnte nämlich einfach sein, dass Person *A* in dem Moment *a* gerade nicht beeinträchtigt ist, weil sie Glück hat, dass ihr die machthabenden Personen gewogen sind und sie somit ihrer Freiheit nicht berauben. Doch dies als Freiheit zu bezeichnen entspräche einer arbiträren Bestimmung der Freiheit. Um wirklich von Freiheit sprechen zu können fordert Pettit ganz richtig, dass eine Person die Kontrolle über ihre Situation innehaben muss: d.h. die Person *A* muss sich ihrer Nicht-Beeinträchtigung in allen möglichen Momenten (*a* – *a'* – *a''* – *a'''*... usw.) sicher sein können. Freiheit als Nicht-Beherrschung benötigt daher eine stabilere Grundlage, um dieses »kontingente Element« – die Möglichkeit des Machtmissbrauchs durch andere Menschen (ob durch Vorgesetzte, oder durch einen Nächsten) in jedem möglichen Moment auszuschließen: »Insoweit uns Nicht-Beherrschung interessiert bezeichnet es die Position, die eine Person einnimmt, wenn sie im Dasein anderer Menschen lebt und wenn das soziale Gefüge so gestaltet ist, dass niemand über den anderen Herrschaft ausübt.«⁸⁴

In andere Worte gefasst könnte man den entscheidenden Unterschied so ausdrücken: Eine Freiheit als Nicht-Beeinträchtigung (eine rein negative Freiheit) ist ein zufälliges Ereignis der natürlichen Ordnung (und entspricht vielleicht eher einer Freiheit der Mächtigen in einer sozialdarwinistischen Sozialstruktur), wohingegen eine Freiheit als Nicht-Beherrschung eine Freiheit darstellt, welche aus einer Rechtsordnung hervorgeht und durch diese nachhaltig abgesichert ist.⁸⁵ Für Pettit ergibt sich daraus folgende Frage: »Wie können wir eine Person befähigen, die in Gefahr ist durch eine andere Person beherrscht zu werden den Status der Nicht-Beherrschung zu erreichen?

82 Pettit (1999): 24.

83 Im englischen Original: »a quite precarious contingency«. Pettit (1999): 24.

84 Im englischen Original: »Non-domination in the sense that concerns us, then, is the position that someone enjoys when they live in the presence of other people and when, by virtue of social design, none of those others dominates them.« Pettit (1999): 67.

85 Vgl. Pettit (1999): 64.

Welche sozialen Gefüge können dabei helfen Nicht-Beherrschung zu erreichen?»⁸⁶ Pettit gibt eine doppelte Antwort auf diese Frage: Auf der horizontalen Ebene geht es um eine Idee der Reziprozität: d.h. eine Gesellschaft, in der kein Bürger den anderen beherrscht ist eine, in der eine intersubjektive relative Macht-Gleichheit herrscht. (Und diese Macht-Gleichheit müsste sowohl ökonomisch, sozial, kulturell, epistemisch und symbolisch verstanden werden).⁸⁷

Und auf der vertikalen Ebene heißt dies, dass es Institutionen geben muss, welche zum einen die relative Macht-Gleichheit kontrollieren und zum anderen auch verhindern, dass es zu einem Machtmissbrauch auf der Seite des Staates (durch staatliche Institutionen, oder den staatlichen Machtapparat: Exekutive, Legislative, Judikative) kommt.

Dies vorausgesetzt ist es erstaunlich, dass für Pettit die Freiheit als Nicht-Beherrschung *keine* positive Freiheit darstellt.⁸⁸ Das einzige positive Element, welches für Pettit mit seinem Freiheitsbegriff einhergeht, ist das institutionelle Setting.⁸⁹ Doch da das institutionelle Setting der staatlichen Institutionen eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist überhaupt sinnvoll von Freiheit im politischen Kontext sprechen zu können, ist das »Positive« des Freiheitsbegriffes von Pettit vielmehr eine stillschweigende Voraussetzung der sinnvollen Rede von Freiheit.⁹⁰ Doch ist es nicht so, dass die politische Forderung der

86 Pettit (1999): 67. Im englischen Original: »How might we enable a person who is in danger of being dominated to achieve non-domination? What social designs might help to achieve non-domination? (Übersetzung durch die Autorin).

87 Vgl. Bourdieu (2006): *Die feinen Unterschiede*. Suhrkamp: Frankfurt a.M. und Bourdieu (2005): *Die männliche Herrschaft*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

88 Vgl. Pettit (1999): 27.

89 »The conception is positive to the extent that, at least in one respect, it needs something more than the absence of interference.« Vgl. Pettit (1999): 51. Hier schließt er sich an die Analyse Quentin Skinners an: Dieser hatte ja in seinem ideengeschichtlichen Buch »Liberty before liberalism« dafür argumentiert, dass der Liberalismus zurück zu den Neo-Römischen Ideen der Freiheit gehen sollte, um zu verstehen, dass sich die Freiheit nicht in der Nicht-Einmischung erschöpft, sondern man erst dann sinnvoll von der Freiheit sprechen kann, wenn auch der Staat an sich frei ist.« Skinner (1998): 116ff.

90 Auch dieses Argument ist für Pettit ideengeschichtlich verankert – und er hat Recht darauf hinzuweisen. Für Pettit gilt, dass ein Bürger nur dann frei ist wenn auch der Staat frei ist. Das heißt, wenn der Staat auf rechtsstaatlichen Prinzipien basiert. Pettit (1999): 37ff. Pettit argumentiert weiter, dass diese Auffassung in der Neuzeit durch Thomas Hobbes herausgefordert wurde. Denn Hobbes' Freiheitsbegriff ist per se radikal und materialistisch! Es gibt keine zivile Voraussetzung für die Freiheit – die Frei-

relativen Macht-Gleichheit mehr involviert als nur die theoretische Artikulation eines Ideals? Setzt die relative Macht-Gleichheit nicht eine Befähigung der Bürger und Bürgerinnen zur selbstbestimmten Lebensführung voraus? Wenn wir betrachten, wie sich Pettit die relative Macht-Gleichheit vorstellt, so wird es einsichtig, dass das Macht-Gleichgewicht, nicht als voraussetzungslos angenommen werden kann:

Die Strategie der reziproken Macht entspricht der Idee die Ressourcen der Herrscher und der Beherrschten anzugleichen, sodass sich idealerweise eine vormals beherrschte Person gegen die herrschende Person oder irgendeine andere Interferenz wehren kann, sodass niemand durch den Anderen unterminiert wird.⁹¹

Und weiter:

Ob Nicht-Beherrschung nun durch Höflichkeit, oder konstitutionelle Maßnahmen, oder durch eine ausgeglichene Verteilung relevanter Ressourcen erreicht wird; es sollte festgehalten werden, dass Nicht-Beherrschung selbst eine Form von Macht ist. Sie repräsentiert eine Kontrolle, die eine Person mit Bezug auf ihr eigenes Schicksal erlebt. Daher ist Kontrolle eine äußerst bekannte Form der Macht: Die Macht des Handelnden, der es verhindern kann, dass ihm viele Übel widerfahren.⁹²

heit ist primordial und umfassend. So kehrt sich das Freiheitsverständnis um! Nicht der freie Staat wird zu einer Voraussetzung für den freien Bürger, sondern der freie Bürger muss den Staat dazu erziehen die eigene Freiheit so weit wie möglich zu gewähren. Für Hobbes wird somit selbst der Rechtsstaat zu einem notwendigen Übel. Pettit jedoch kehrt zur Einsicht Skinner zurück: Bürger sind nur dann frei, wenn der Staat frei ist. In einem anderen Sinne von Freiheit zu sprechen ist unvernünftig. (Er hat recht!).

91 Pettit (1999): 67. Im englischen Original: »The strategy of reciprocal power is to make the resources of the dominator and dominated more equal so that, ideally, a previously dominated person can come to defend themselves effectively against the interference that another can wield, then none of them is going to be dominated by another.« (Übersetzung durch die Autorin).

92 Pettit (1999): 69. Im englischen Original: Whether it is furthered by courtesy or constitutional provision or in virtue of an equal distribution of relevant resources, it should be stressed that non-domination is itself a form of power. It represents a control that a person enjoys in relation to their own destiny and such control constitutes one familiar type of power: The power of the agent who can prevent various ills happening to them. (Übersetzung durch die Autorin).

Vor dem Hintergrund dieser Darstellung des Macht-Gleichgewichts ist es merklich, dass Pettit gegen einen positiven Freiheitsbegriff argumentiert. Denn die Macht, welche Pettit beschreibt setzt eine Einsicht in die Bedingtheit der Freiheit voraus. Ebenso wie Freiheit, ist Macht – die aus Freiheit hervorgeht – nicht primordial, d.h. eine Person hat erst dann Macht, wenn sie ein Verständnis davon hat, was Freiheit für sie bedeutet; und dieses Wissen ist in der Folge auch die Voraussetzung dafür, die eigene Freiheit verteidigen zu können. Gewöhnt sich beispielsweise eine Person an die Deprivation von Freiheit, so kann sie weder einen Verlust der Freiheit verspüren noch wird es für die entsprechende Person eine Grundlage geben Freiheit einzufordern. Das selbstbestimmte Wissen um mögliche Wirklichkeit der eigenen Freiheit ist eine Bedingung der Möglichkeit jener Macht, die Pettit beschreibt. Es ist eine der Bedingtheiten der Freiheit als Nicht-Beherrschung. Und eine weitere Bedingtheit ist vielleicht sogar noch offensichtlicher: Die Bedingtheit der Freiheit durch die Befreiung von materieller Not. Denn solange eine Person materielle Not erleidet, wird es ihr wohl kaum möglich sein auf der relativen Macht-Gleichheit für ihre Rechte einzutreten. Es wird ihr darum gehen, sich aus der materiellen Not zu befreien und dafür würde sie wahrscheinlich sogar ihre Freiheitsrechte aufgeben. Dies ist ein menschliches Gesetz und bedarf wohl kaum tieferer philosophischer Reflexion.

Auch die vertikale Ebene der Freiheit als Nicht-Beherrschung erfordert mehr als nur negative Voraussetzungen: Sie erfordert eine tiefe Kenntnis des politischen Systems und der Bürgerrechte, die einem als Person in einer bestimmten politischen Gemeinschaft zukommen. Denn auch dies ist einsichtig: Wenn eine Person nichts von ihren Rechten weiß, so kann sie auch nicht von ihnen Gebrauch machen! Dies sind die Bedingungen auf der politischen Ebene, (sie umfassen die Freiheit auf der epistemischen, auf der sozialen und auf der ökonomischen Ebene). Doch selbst wenn wir dies Pettit als ein Teil des institutionellen Settings zugestehen wollen würden und annehmen, dass diese politischen Bedingungen der Freiheit ein Teil der institutionellen Gerechtigkeit sind und somit nicht explizit eingefordert werden müssen, so verlangen beide Bestimmungen der Freiheit als Nicht-Beherrschung, die horizontale wie die vertikale, eine moralphilosophische Voraussetzung, nämlich, dass Menschen in der Lage sein müssen *wirklich* frei zu sein: D.h. sie müssen nicht nur in der Lage sein über Gründe des Handelns anhand eines normativen Maßstabs zu deliberieren, sondern auch aus wohl-überlegten Gründen zu handeln. Interessanterweise weisen Pettits Gedanken sogar sehr große Par-

allelen zu den Ausführungen über die Verankerung der Freiheit in Selbstbestimmung auf:

Es ist auch möglich Selbstbestimmtheit als ein Ideal der Freiheit zu beschreiben. Dies ähnelt der Voraussetzung, dass jemand zunächst selbstbestimmt sein muss, um in der Folge frei handeln zu können. Im schwächeren Sinne setzt dies aber voraus, dass die handelnde Person nicht der Herrschaft einer anderen Person ausgesetzt ist.⁹³

Dies vorausgesetzt, liegt die philosophische Schlussfolgerung einen positiven Freiheitsbegriff auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Einzelnen zu fordern auf der Hand. Wie bereits argumentiert, verlangt eine freiheitliche politische Kultur mehr als ein gerechtes institutionelles Setting. Erst dort, wo Menschen selbstbestimmt sein können, von ihrer Freiheit wissen und von ihr Gebrauch machen können fängt Freiheit an. Und erst dann, wenn es möglich wird die Freiheit zu artikulieren, kann Freiheit eingefordert und verteidigt werden, persönlich wie politisch.

3.3.3 Qualitatives Paradigma

Wie bereits aufgezeigt wurde, gibt es historisch gewichtige Gründe, warum die Freiheit des Einzelnen ins Zentrum politischer Theoriebildung gerückt ist. Doch gerade auf Grund der Wichtigkeit und der Zentralität der Freiheit, reicht es eben *nicht* aus, sie als negativen Wert zu postulieren. Vielmehr kann über Freiheit erst dann sinnvoll gesprochen werden, wenn wir davon ausgehen, dass Freiheit mehr erfordert als nur die Abschaffung äußerer Hindernisse für den Einzelnen.

Auf diese Gedanken aufbauend hat Claus Dierksmeier in seiner gleichnamigen Monographie aus dem Jahre 2016 ein qualitatives Paradigma einer Freiheitstheorie vorgeschlagen:

Für den [...] Versuch, sinnvolle von sinnloser Freiheit abzugrenzen, steht die Idee qualitativer Freiheit. Sie stellt die Frage »Welche Freiheit?« in den Vordergrund und ordnet ihr die Frage »Wie viel Freiheit?« nach. Erst, so der

93 Pettit (1999): 26. Im englischen Original: »It is also possible to describe self-mastery as an ideal of freedom. It is similar to the claim that in order for someone to be free in doing something, they must be master of themselves; it requires more weakly, that at least they must not be subject to anyone else's mastery.« (Übersetzung durch die Autorin).

Grundgedanke, wenn wir um die Güte und Qualität einer gewissen Option wissen, können wir beurteilen, wie viel Freiheit wir uns und anderen zugestehen können.⁹⁴

Mit seinem qualitativen Paradigma rekurriert Dierksmeier auf die Erkenntnis, dass Freiheit erst dann sinnvoll gedacht werden kann, wenn sie auf der Grundlage von Selbstbestimmung gedacht wird. Denn erst über interne Grenzen der Selbstbestimmung könne der wahre Gehalt und die eigentliche Gestalt der Freiheit zu erkennen sein.⁹⁵ Doch Dierksmeier geht über diese Bestimmung hinaus. Wie dem Begriff zu entnehmen ist, wird im qualitativen Paradigma Freiheit als Wert begriffen, der demjenigen zukommt, der Freiheit verwirklicht. Dierksmeier gibt hierbei das Beispiel des Versprechens:

Ein Versprechen [...], das ein Freund dem anderen gibt, lässt sich natürlich – quantitativ – als drastische Reduzierung der Zahl möglicher zukünftiger Verhaltensoptionen auf nur eine einzige begreifen. [...] Oder man kann – qualitativ – in jenem Versprechen, statt einer Reduzierung der eigenen Freiheit, gerade deren Realisierung erkennen.⁹⁶

Das qualitative Paradigma bestimmt Freiheit als Wert, der über Selbstbestimmung für jeden Menschen zu erreichen ist. Der Wert der Freiheit ist daher nicht nur individuell zu verwirklichen, sondern gilt auch als Aufgabe für die Menschheit:

Da Freiheit uns allein aus Gründen zusteht, die sie allen zuschreiben, ist zu folgern: Solange auch nur ein einziger Mensch sich in Unfreiheit befindet, ist die Freiheit aller unvollkommen. [...] Qualitative Freiheit ist daher per se keine lokale oder nationale, sondern eine globale, keine irgendwen ausgrenzende, sondern eine einbeziehende Idee.⁹⁷

Mit der Idee eines qualitativen Paradigmas der Freiheit verfolgt Dierksmeier daher kein exklusives, sondern ein inklusives Anliegen. Besonders vor dem Hintergrund der historischen und gegenwärtigen Exklusivität der Freiheit in der globalen Wirklichkeit (bedingt durch globale Ungleichheit) erscheint die Forderung danach die Zentralität der Freiheit ernst zu nehmen und umzusetzen wohl von großer Wichtigkeit. Sobald die Freiheit als zentraler Wert des

94 Dierksmeier (2016): 58.

95 Vgl. Dierksmeier (2016): 61.

96 Dierksmeier (2016): 58.

97 Dierksmeier (2016): 390.

Politischen betrachtet wird, ist die globale Frage eine logische und ethische Notwendigkeit – dieses Desiderat ist letztlich die Konsequenz aus der These zur Zentralität der Freiheit im Politischen [T].

Würde der Liberalismus diesen Anforderungen nicht gerecht, so Claus Dierksmeier, würde er wohl einer *verkümmerten* Version seiner selbst gleichen.⁹⁸ Will der Liberalismus nicht verkümmern, so muss er auch auf globalen Niveau normative Anforderungen formulieren. Oder um es einmal anders zu sagen: Für Dierksmeier ist ein exklusiver Liberalismus schlicht und einfach nicht (mehr) überzeugend. Und dies ist schade, denn Freiheit sollte überzeugen. Dies gesagt, so fordert Dierksmeier, sollten wir es uns nicht leisten, unaufrichtig mit der Freiheit umzugehen. Vielmehr müsste doch folgendes gelten:

Wenn ich die Freiheit für mich fordere, so muss ich sie uneingeschränkt für alle Menschen fordern. Damit wird Freiheit als ein universeller Wert eingefordert.

Wenn ich die Freiheit nur für mich einfordere und mich um meiner selbst willen an ihr erfreue, so ist dies nicht nur unehrenhaft, sondern schadet dem Wert der Freiheit.⁹⁹ Ein zukunftsfähiger Liberalismus kann sich keine privilegierte Perspektive auf die Freiheit leisten, weil er sonst unglaublich unwürdig würde. Dierksmeier greift diese Erkenntnis folgendermaßen auf:

Die Freiheit der anderen definiert nicht nur die Grenze der unsrigen, sondern determiniert auch eines ihrer vornehmsten Ziele. Freiheit ist uns niemals einfach aufgegeben. Sie ruft zur Befreiung. Sowohl nach innen, zur Emanzipation unserer selbst, wie nach außen, zur Freisetzung aller anderen.¹⁰⁰

98 Claus Dierksmeier spricht in diesem Kontext von einem »verkümmerten Liberalismus«. Vgl. Dierksmeier (2016): 263. An dieser Stelle zitiert er Rawls und verweist darauf, dass dieser »angesichts krasser globaler Armutsverhältnisse nicht viel mehr zu bieten hätte, als verarmten Nationen die wesentliche Verantwortung für ihre missliche Lage selbst zuzuschieben.« Vgl. Rawls (2001): 108. Im englischen Original: »I believe that the causes of the wealth of a people and the focus it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues.«

99 Dazu Dierksmeier (2016): 391. »Angesichts des stark ramponierten globalen Images der Freiheitsidee scheint es derzeit mehr als zweifelhaft, dass die Menschen und Völker dieser Welt gerade unter dem liberalen Banner zueinander finden.«

100 Dierksmeier (2016): 389.

Ein zukunftsfähiger Liberalismus umfasst daher ein würdevolles Umgehen mit dem politischen Wert der Freiheit und dies führt zur Forderung der Freiheit für alle Menschen.¹⁰¹ Claus Dierksmeiers Vorschlag eines qualitativen Paradigmas ist insoweit überzeugend und richtungsweisend, als dass Freiheit als ein universeller Wert verteidigt wird. Qualitative Freiheit bedeutet danach zu fragen, welche Optionen, Lebenschancen oder Befähigungen im Namen der Freiheit *tatsächlich maximiert* werden.¹⁰² Die paradigmatische Verschiebung der Betrachtung der Freiheit ist ein wichtiger Anstoß Freiheit jenseits des Dualismus von negativ und positiv, oder antik und modern zu denken. Jedoch kann das vorgeschlagene qualitative Paradigma auch lediglich in Kombination mit einem Freiheitsbegriff bestehen. Dazu Dierksmeier:

Dass Freiheit überhaupt inhaltlich bestimmt werden muss [...] entscheidet noch nicht, was im Namen dieser Idee gefordert und gefördert werden soll (sprich: der besondere jeweilige Begriff von Freiheit). Da die Theorie der qualitativen Freiheit zwischen ihrer einheitlichen Leitvorstellung und deren vielfältigen Einlösungsformen differenzieren, kann sie verschiedenste Freiheitsbegriffe integrieren.¹⁰³

Und Dierksmeier hat Recht: Die paradigmatische Verschiebung der Freiheitstheorie hin zu einem qualitativen Verständnis der Freiheit sagt weder etwas darüber aus, wie wir den Wert der Freiheit eigentlich bestimmen sollen, noch wird dargelegt, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, so dass Freiheit als Wert ausgedrückt werden oder auch wachsen kann.

Über die dargelegte Bestimmung der positiven Freiheit ließe sich hingegen eine freiheitstheoretische Grundlage für ein qualitatives Paradigma der Freiheit schaffen. Da die positive Freiheit auf der Forderung basiert, dass wir nur dann von Freiheit sprechen können, wenn wir Freiheit als Verwirklichungskonzept ins Zentrum unserer Betrachtungen rücken, so erschließt sich der Wert der Freiheit über die Selbstbestimmung des Einzelnen, der über

101 Dierksmeier greift diese Erkenntnis folgendermaßen auf: »Die Freiheit der anderen definiert nicht nur die Grenze der unsrigen, sondern determiniert auch eines ihrer vornehmsten Ziele. Freiheit ist uns niemals einfach aufgegeben. Sie ruft zur Befreiung. Sowohl nach innen, zur Emanzipation unserer selbst, wie nach außen, zur Freisetzung aller anderen.« Vgl. Dierksmeier (2016): 389.

102 Dierksmeier (2016): 257.
Dies erinnert sehr stark an die Nussbaumsche Konzeption der Freiheit, die ich noch ansprechen werde.

103 Dierksmeier (2016): 360.

seinen Lebensvollzug mit Bezug auf die für ihn wichtigen Ziele, Zwecke und Werte deliberiert und seine Handlungen an diesen ausrichtet. Der Wert der Freiheit, so wie ihn Dierksmeier begreift, erschlosse sich damit über die Möglichkeit des Einzelnen seine individuellen Fähigkeiten auszuleben, sich als Subjekt über die ausgedrückte Freiheit zu verwirklichen. Ein positiver Freiheitsbegriff kann somit dem Wert der Freiheit eine Grundlage geben und eine qualitative Freiheitstheorie ausfüllen.

4. Liberalismus, positive Freiheit und das gute Leben

4.1 Liberalismus und das gute Leben

4.1.1 Das Gute und das Gerechte

In welchem Verhältnis steht die positive Freiheit als Selbstbestimmung mit einem liberalen Ordnungssystem? Und hat Rawls mit seiner Darlegung Recht, dass auf der Grundlage des Pluralismus-Problems alles Nachdenken über das Gute aus liberalen Theorien verbannt werden muss? Nun, wie bereits erwähnt ist die Grundlage der kulturalistischen und pragmatischen Wende der normativen politischen Theorie eine bestimmte Deutung des Pluralismus-Problems. Die Plausibilität der Wende hängt jedoch an jener notwendigen Bedingung: Ungeachtet der Inkommensurabilität der verschiedenen Vorstellungen des Guten haben wir keinen Anlass anzunehmen, dass wir ähnliche Unstimmigkeiten bezüglich unserer Vorstellungen des Rechten haben. Doch wenn wir diese These mit Bezug auf die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre betrachten, so ist die Behauptung, dass die Inkommensurabilität zwar das Gute, aber nicht das Gerechte treffe, kaum zu halten:

Denken wir etwa an den ungehaltenen politischen Diskurs in Folge der Migrationsbewegungen ausgelöst durch den Syrien-Konflikt, denken wir an die Debatte um die Reichweite der Meinungsfreiheit im Kontext bestimmter Äußerungen AFD-Abgeordneter oder denken wir an die Diskussion über die »Ehe für Alle« – zeigen diese Debatten nicht auch eine Tatsache eines vernünftigen Pluralismus des Rechten auf?

Oder durchdenken wir ein anderes Beispiel, um diese These zu überprüfen: Die politische Debatte zwischen einer umlagebasierten gesetzlichen Rente und einem System privater Rentenversicherungen: Stellen wir uns vor, ich sei Lokalpolitikerin und halte im Ortsverband der politischen Partei, der ich

angehöre, einen Vortrag, in dem ich mich für eine umlagebasierte Rente ausspreche. Auf welcher Grundlage würde ich argumentieren? Wenn ich mich für eine umlagebasierte Rente ausspreche, so argumentiere ich auf der Grundlage meiner Vorstellung von Gerechtigkeit. Da es ferner meine Vorstellung von Gerechtigkeit ist, kann ich weder voraussetzen, dass alle Parteimitglieder meine Vorstellung von Gerechtigkeit teilen, noch kann ich davon ausgehen, dass ich alle Parteimitglieder von meiner Vorstellung überzeugen würde. Dies kann ich gewiss nicht annehmen. Aber ich kann Überzeugungsarbeit leisten und ich kann dies, je nachdem wie gut ich meine Argumente präsentiere und ausführe – mehr, oder weniger gut machen. Wenn ich sie gut ausführe, so würde ich meinen, kann ich die Mehrheit der Parteimitglieder überzeugen. Wenn ich es nicht schaffe, so sind entweder meine Argumente schlecht, oder meine Vorstellung von Gerechtigkeit ist schlichtweg nicht konsensfähig. Es kann damit auch sein, dass ich in eine hitzige Debatte mit einer Parteikollegin gerate, ganz einfach, weil diese eine andere Auffassung von Gerechtigkeit hat. Und es kann sein – und ist sogar wahrscheinlich – dass wir auf keinen gemeinsamen Nenner kommen, weil unsere Gerechtigkeitsvorstellungen schlichtweg inkommensurabel sind.

Wenn ich mit Bezug auf meine Auffassung von Gerechtigkeit Überzeugungsarbeit leisten muss, warum könnte ich dies nicht auch analog für meine Auffassung des guten Lebens tun? Und ist es nicht so, dass ich, indem ich für eine Idee der Gerechtigkeit (gesetzliche Rente) argumentiere, dies nicht auch mit einer Idee des guten Lebens im Hintergrund tue? Diese Überlegungen machen deutlich, dass die These zum Pluralismus-Problem nicht so eindeutig; die Schlüsse, die Rawls aufzeigt, können stimmen oder auch nicht. Eine einfache Tatsache ist es aber gewiss nicht. In seiner Monographie *Liberalism and the Limits of Justice* drückt Michael Sandel seine Skepsis an der Rawlsschen Interpretation des Pluralismus Problems folgendermaßen aus:

Wenn wir über kontroverse Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit nachdenken können, indem wir ein reflektives Gleichgewicht aufbauen, warum sollten wir dann nicht in ähnlicher Weise über Ideen des Guten nachdenken können sollen? Wenn gezeigt werden kann, dass einige Vorstellungen des Guten vernünftiger als andere sind, dann würde die Tatsache der Nicht-Übereinstimmung nicht notwendigerweise zu dem Schluss führen, dass ein vernünftiger Pluralismus den Staat darauf verpflichtet neutral zu bleiben.¹

¹ Sandel (1998): 207.

In andere Worte übersetzt bringt Sandel zum Ausdruck, dass wenn es ebenso möglich ist für das Gute wie für das Gerechte Gründe vorzubringen und zu argumentieren, wir schlussfolgern können, dass der Pluralismus der Auffassungen des Gerechten ebenso eine mögliche und plausible These ist, wie der Pluralismus der Auffassungen des Guten: In liberalen Gesellschaften der (Spät)Moderne gibt es eo ipso inkommensurable Auffassungen des Guten wie des Gerechten. Aus dieser Analyse gibt es zwei mögliche Schlüsse:

- 1) Sowohl Auffassungen des Guten wie Auffassungen des Gerechten müssen aus dem öffentlichen Raum einer pluralistischen liberalen Gesellschaft verschwinden. (Was in eine absolute Absurdität münden würde).
- 2) Da es in pluralistischen Gesellschaften sowohl zu Inkommensurabilität des Gerechten wie des Guten kommen kann, gilt es den Diskurs über das Gute, wie über das Gerechte so vernünftig wie möglich zu führen und Argumente öffentlich auszutauschen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wäre das Pluralismus-Problem damit philosophisch betrachtet nicht unbedingt ein Problem, sondern vielmehr eine Einladung zum ernststen Nachdenken und zu einer vernünftigen Auseinandersetzung über politische Handlungsgründe und Richtungen politischen Handelns.²

Danach ist doch zu fragen warum nicht auch eine Auffassung des Guten allgemein rechtfertigungsfähig sein kann, wenn es gute Gründe für deren Akzeptanz gibt?³ Dies absolut auszuschließen ist bestimmt eine valide Interpretation, aber sicherlich keine notwendige Konsequenz. Sicher ist doch, dass jede Vorstellung des Guten wie des Gerechten in pluralistischen Gesellschaften immer Widerspruch hervorrufen kann. Warum sollte dies nicht als Bereicherung verstanden werden? Warum sollten wir demzufolge alle Ideen

Im englischen Original: »If we can reason about controversial principles of distributive justice by seeking a reflective equilibrium, why can we not reason in the same way about conceptions of the good? If it can be shown that some conceptions of the good are more reasonable than others, then the persistence of disagreement would not necessarily amount to a fact of reasonable pluralism that requires government to be neutral.« (Übersetzung durch die Autorin).

- 2 Dass die politischen Debatten in der Regel nicht so ablaufen, tut meiner Argumentation keinen Abbruch, da ich an dieser Stelle die Grundlage der Annahme des Vorrangs des Rechten verhandle.
- 3 Vgl. Henning (2015): 62f. sowie 86.

des Guten aus dem politischen Diskurs verbannen? Eine vernünftige Folgerung wäre doch vielmehr, den öffentlichen Diskurs zu öffnen um die zentrale Frage der menschlichen Gemeinschaft demokratisch zu verhandeln.

4.1.2 Die Frage nach dem guten Leben

Auch wenn es kein abschließendes Argument für die strenge Neutralität des liberalen Staates gibt, ist es dennoch einer Erläuterung bedürftig, warum ich eine Verbindung zwischen dem Liberalismus, der Freiheit und dem guten Leben herstellen möchte. Ich habe bereits dafür argumentiert, dass ein freiheitsfunktionaler Liberalismus, der Freiheit ins Zentrum stellt, der Zentralität der Freiheit nur dann gerecht wird, wenn Freiheit als positive Freiheit aufgefasst wird und auf der Grundlage von Selbstbestimmung gedacht wird. Wie Beate Rössler feststellt, liegt in einer solchen Auffassung verborgen, dass ein selbstbestimmt gelebtes Leben »wertvoller« als ein bloß freies Leben oder ein fremdbestimmtes Leben ist: »Nur ein selbstbestimmtes Leben, das ist die zugrundeliegende Idee, kann auch ein gelungenes Leben sein.«⁴

Für eine freiheitsfunktionale Auffassung des Liberalismus hieße dies, dass diese nur dann kohärent ist, wenn Freiheit nicht nur als zentral betrachtet, sondern auch strukturell gefördert wird – schließlich sind Selbstbestimmung und positive Freiheit nicht voraussetzungslos. Selbstbestimmung und positive Freiheit stellen hohe Ansprüche an das Individuum. Für eine staatliche Ordnung hieße das, dass sie Menschen auch dazu befähigen muss selbstbestimmt und im positiven Sinne frei zu sein. Wenn dies der Fall ist, so tut das ein liberaler Staat auch vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass ein selbstbestimmtes Leben ein besseres Leben ist. Das heißt nicht zurück zu Aristoteles zu gehen und den Staat mit Glückseligkeit in Verbindung zu bringen. Der liberale Staat hat die Menschen nicht glücklich zu machen, aber er muss die Gesellschaftsmitglieder dazu befähigen ihr Leben selbstbestimmt leben zu können. Und diese Befähigung zur Selbstbestimmung erfordert mehr als die Nichteinmischung des Staates in die Angelegenheiten der Einzelnen. Vielmehr muss der liberale Staat die Bedingtheiten von Selbstbestimmung und positiver Freiheit anerkennen:

Freiheit als die Abwesenheit von Beschränkungen eröffnet Individuen einen Raum von Wahlmöglichkeiten. Doch – so lautet ein bekannter Einwand –

4 Rössler (2000): 328 (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000)).

entbehre es nicht des Zynismus, Personen für frei zu erklären, wenn diesen die sozialen und ökonomischen Bedingungen zur Wahrnehmung von Entscheidungsoptionen und damit zur Realisierung von Freiheit fehlen. Reale Freiheit umfasst das Bereitstellen gewisser Mittel, um eine faktische Wahlmöglichkeit sicherzustellen. Notwendig ist nicht die Garantie von Mitteln, um überhaupt jede beliebige Option verfolgbar zu machen. Doch sollten grundlegende Bedingungen erfüllt sein, damit soziale Grundfreiheit gegeben ist. So lässt sich als Standard dieser Absicherung der Grundfreiheit festlegen, dass bestimmte Minimalbedingungen eines guten Lebens geschützt sein müssen, wobei solche Minimalbedingungen Rechte, Chancen und ein Mindestmaß an ökonomischen Mitteln umfassen.⁵

Was Pauer-Studer mit den Minimalbedingungen eines guten Lebens anspricht, beinhaltet auch eine ausreichende Versorgung der Gesellschaftsmitglieder mit unabdingbaren Ressourcen eines guten Lebens: Kein Gesellschaftsmitglied sollte an Armut, Hunger, an Mangel an gesundheitlicher Versorgung oder Mangel an Bildung leiden müssen. Somit muss sich der liberale Staat in die negative Freiheit des Einzelnen einmischen um die Voraussetzungen positiver Freiheit zu gewährleisten. Doch damit dieser Konklusion vorsichtig umgegangen werden muss, möchte ich die Notwendigkeit der Einmischung des Staates in die negative Freiheit des Einzelnen differenziert betrachten. Ich möchte dabei zwei Ebenen unterscheiden:

- 1) Die strukturelle Ebene
- 2) Die individuelle Ebene der Entscheidungsfreiheit

Die notwendige Einmischung eines liberalen Staates, die bisher angesprochen wurde, betrifft die erste Ebene: Der Staat hat sich um eine ausreichende Ressourcenausstattung der Einzelnen zu kümmern. Das betrifft die strukturelle Ebene; nämlich, dass der Einzelne nicht in Armut und Hunger leben muss, dass er eine gute gesundheitliche Versorgung erhält, dass er von Bildungschancen nicht ausgeschlossen ist und liberale Grundfreiheiten genießt — politische, ökonomische und bürgerliche Rechte aus denen die Grundfreiheiten für Bürger liberaler Gesellschaften abgeleitet werden: Handlungsfreiheit, Vertragsfreiheit, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Kunstfrei-

5 Pauer-Studer (2000): 18.

heit, Wissenschaftsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit, informationelle Selbstbestimmung; um nur die wichtigsten unter ihnen zu nennen. Der liberale Staat muss folglich die strukturelle Ebene ernst nehmen, um seinen Bürgern ein selbstbestimmtes und damit auch ein gutes Leben zu ermöglichen

Was die die Ebene der individuellen Entscheidungsfreiheit betrifft, so muss der Staat neutral sein. Der liberale Staat darf sich nicht in die individuelle Entscheidung des Einzelnen einmischen, wie er sich mit Bezug auf die Frage wie er ein gutes Leben führen möchte entscheidet. Für die notwendige Einmischung des liberalen Staates heißt dies, dass Selbstbestimmung als Ziel verstanden wird: Menschen müssen in der Lage sein, selbstbestimmt zu leben und zu handeln und sich auf dieser Grundlage für ein gutes Leben entsprechend des eigenen Ermessens zu entscheiden.

4.1.3 Fähigkeiten und positive Freiheit

Nachdem nun die Verbindung zwischen dem Liberalismus, der Freiheit und dem guten Leben hergestellt wurde, soll die Frage nach dem guten Leben in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden. Was ist ein gutes Leben und wie können wir es theoretisch spezifizieren bzw. inhaltlich ausfüllen? Es liegt auf der Hand, dass nicht jedes Leben als ein gutes Leben bezeichnet werden kann und es ist zudem deutlich geworden, dass eine Vorstellung des guten Lebens ohne einen strukturellen Aspekt nicht zu denken ist. Ich habe dies unter der Begrifflichkeit der strukturellen Ebene aufgegriffen.

Eine Theorie des guten Lebens, welche die strukturelle Ebene ausblendet, wäre zynisch; zumal diese voraussetzen würde, dass es keine substantielle Verbindung zwischen dem Mangel an essentiellen Gütern und dem guten Leben gibt. Eine sinnvolle Konzeption muss dies annehmen und danach fragen, welche die wichtigen, essentiellen Güter sind, die unabdingbar zu einem guten Leben dazugehören. Eine solche Theorie des guten Lebens ist die von Martha Nussbaum. In meiner Darlegung eines freiheitsfunktionalen Liberalismus möchte ich für eine solche Theorie des Guten in Verbindung mit einer Vorstellung des guten Lebens in Anlehnung an Martha Nussbaum argumentieren. Damit spreche ich mich auch dafür aus, den Liberalismus mit einer Theorie des Guten zu verbinden. Eine Theorie des Guten ist in diesem Falle so zu verstehen, dass voraussetzungs- und wertbezogene Bedingungen arti-

kuliert werden, die erfüllt sein müssen, damit ein menschliches Leben auch als ein gutes Leben gelten kann.⁶

Martha Nussbaum und Amartya Sen haben einen solchen Ansatz des Guten über die Zentralität der menschlichen Freiheit ausgearbeitet. Nussbaum und Sen gehen dabei davon aus, dass Freiheit in einer sinnvollen Weise lediglich unter der Voraussetzung von strukturellen Bedingungen gedacht werden kann. Eine solche Herangehensweise entspricht einem positiven Paradigma der Freiheit, zumal sich die Voraussetzungen der Freiheit in einem negativen Paradigma nicht stellen würden: Menschen wären dann frei, wenn sie niemand daran hindert etwas zu tun. Die Freiheitskonzeption von Nussbaum und Sen hebt demgegenüber von der Frage ab, was Menschen tun und sein können? Ausgehend von dieser Frage wird Freiheit dabei als ein universeller Wert gedacht und eingefordert: Freiheit soll allen Menschen zukommen. Damit ist die Konzeption menschlicher Freiheit in Anlehnung an Sen und Nussbaum auch als ein zukunftsorientiertes Paradigma zu verstehen. Nicht zuletzt entwickelten Sen und Nussbaum ihre Vorstellung von menschlicher Freiheit im Zusammenhang mit ihrer Forschungstätigkeit über die Förderung menschlicher Entwicklung. Amartya Sens Monographie *Development as Freedom* gilt als programmatische Auseinandersetzung mit einem Paradigma menschlicher Entwicklung als Freiheitsentwicklung. Dabei geht Sen über den interessanten Weg des negativen Paradigmas: Er konstatiert, dass menschliche Freiheit zunächst einmal den Abbau von Unfreiheiten erfordert, welche die individuellen Wahl- und Handlungsfreiheiten einschränken. Doch die interessante Wendung folgt aus dem Weiterdenken dieser Forderung: Ein Abbau von Unfreiheiten verlangt wiederum positive Voraussetzungen: Den Zugang zu sozialen Grunddiensten wie Bildung und Gesundheitsversorgung sowie bürgerliche, ökonomische und politische Rechte als Voraussetzung für die Beteiligung an gesellschaftspolitischen Prozessen. Aus diesem Ansatz wurde auch der HDI (Human Development Index) entwickelt, der Entwicklungszustände und Entwicklungserfolge auf der Welt vergleichbar macht und die Freiheit, im Sinne der tatsächlichen Lebensqualität der Menschen, in den Mittelpunkt rückt.⁷ Freiheit ist dabei in einer ganz bestimmten Hinsicht zentral:

Freiheit ist nicht nur die Grundlage der Beurteilung über Entwicklungserfolg oder -misserfolg, sondern ist auch der grundlegende Faktor für individuel-

6 Vgl. Pauer-Studer (2000): 223f.

7 Vgl. Nussbaum (2011): 74ff. oder Sen (1999): 292ff.

le Entschlusskraft und soziale Wirksamkeit. Eine größere Freiheit verbessert die Fähigkeit der Menschen sich selbst zu helfen und auch auf die Welt einzuwirken; und diese Kennzeichen sind für den Entwicklungsprozess zentral. Das Anliegen kann somit als der Handlungsaspekt der Einzelnen betrachtet werden.⁸

Die Zentralität der Freiheit im Kontext menschlicher Entwicklung wird über den Handlungsaspekt des Einzelnen erklärt: Der Einzelne ist dann freier, um mit Sens Worten zu sprechen, wenn er seine individuelle Entscheidungskraft und seine soziale Wirksamkeit entfalten kann. Das heißt, dass die Freiheitsentwicklung über das positive Paradigma der Freiheit gedacht wird. Freiheit wird als Verwirklichungskonzept verstanden und diese Verwirklichung kann, dies ist der Vorstellung von menschlicher Entwicklung ja implizit, besser oder schlechter gelingen. Für das gute Gelingen der Freiheitsentwicklung wird die strukturelle Ebene staatlicher Involviertheit relevant. Die Wichtigkeit der strukturellen Ebene lässt sich an einfachen Überlegungen festmachen: Wenn sich ein Mensch in extremer Armut befindet und weder einen Zugang zu einer gesundheitlichen Grundversorgung noch zu Bildungschancen hat, so kann er nicht selbstbestimmt leben. Dies liegt auf der Hand und bedarf keiner tiefen philosophischen Reflexion. Amartya Sen bezeichnet dies als die konstitutive Rolle der Freiheit, um von einem guten Leben sprechen zu können.

Die konstitutive Rolle der Freiheit ist mit der Wichtigkeit substantieller Freiheit mit Bezug auf die Lebensqualität der Menschen verbunden. Diese substantiellen Freiheiten beinhalten elementare Fähigkeiten wie etwa in der Lage zu sein, schwerwiegende Mängel zu vermeiden: Hunger, Unterernährung, abwendbare Krankheiten und frühzeitiges Sterben. Gleichzeitig werden damit auch die Freiheiten angesprochen, die damit verbunden sind Lesen, Schreiben und Rechnen zu können, Ein Teil einer politischen Gemeinschaft zu sein, sich frei äußern zu können und vieles mehr.⁹

8 Sen (1999): 18.

Im englischen Original: Freedom is not only the basis oft he evaluation of success and failure, but is also a principal determinant of individual initiative and social effectiveness. Greater freedom enhances the ability of people to help themselves and also to influence the world, and these matters are central to the process of development. The concern here relates to what we may call (at the risk of oversimplification) the »agency aspect« of the individual. (Übersetzung durch die Autorin).

9 Sen (1999): 36.

Denn wie Sen konstatiert, heißt Selbstbestimmung als Ziel zunächst einmal den Mangel fundamentaler Lebensressourcen zu vermeiden. Diese Einsicht führt zum positiven Paradigma der Freiheit; und damit zur Notwendigkeit der Anerkennung, dass Freiheit nicht nur von der Abwesenheit äußerer Hindernisse abhängt, sondern auch andere Voraussetzungen besitzt: so wie soziale, ökonomische und politische Bedingungen.¹⁰ Eine Herangehensweise, welche strukturelle Voraussetzungen mit einbezieht, rückt den Blick auf die Verbindung von Freiheit und Armut, Freiheit und Hunger, Freiheit und Krankheit, Freiheit und fehlende Bildung oder Freiheit und Unterdrückung. Es ist die Bedingtheit der Freiheit, welche durch die strukturelle Ebene zum Ausdruck gebracht wird. Oder wie Sen artikuliert:

Manchmal kann der Mangel an substantieller Freiheit direkt auf Armut zurückgeführt werden, die Menschen davon abhält ihren Hunger zu befrieden, oder sich adäquat zu ernähren, oder Medikamente zu erhalten um Krankheiten zu besiegen, oder die Möglichkeit zu haben sich angemessen zu kleiden und ein Zuhause zu haben, oder Zugang zu sauberen Wasser zu haben oder zu sanitären Einrichtungen. In anderen Fällen kann die Unfreiheit mit dem Fehlen von öffentlichen Einrichtungen verbunden werden, wie das Nichtvorhandensein von epidemiologischen Programmen oder effektiven Institutionen, die für Sicherheit und Ordnung sorgen. In noch anderen Fällen resultiert die Verletzung von Freiheit direkt aus einer Verweigerung politischer und bürgerlicher Rechte durch autoritäre Regime, die es Menschen erschweren am sozialen, politischen und ökonomischen Leben teilzuhaben.¹¹

Im englischen Original: The constitutive role of freedom relates to the importance of substantive freedom in enriching human life. The substantive freedoms include elementary capabilities like being able to avoid such deprivations as starvation, undernourishment, escapable morbidity and premature mortality, as well as the freedoms that are associated with being literate and numerate, enjoying political participation and uncensored speech and so on. (Übersetzung durch die Autorin).

10 Vgl. Sen (1999): 3.

(Politische und bürgerliche Rechte, Zugang zu Bildung, Zugang zu gesundheitlicher Versorgung, Zugang zu einem Arbeitsmarkt, Möglichkeit zu politischer Teilhabe...etc.)

11 Sen (1999): 4.

Im englischen Original: Sometimes the lack of substantive freedoms relates directly to economic poverty, which robs people of the freedom to satisfy hunger, or to achieve sufficient nutrition, or to obtain remedies for treatable illnesses, or the opportunity to be adequately clothed or sheltered, or to enjoy clean water or sanitary facilities. In other cases, the unfreedom links closely to the lack of public facilities and social

Für Sen ist die Rolle politischer Organisation ein wichtiger Teil der strukturellen Ebene. Die Möglichkeit der Einzelnen zu politischer Teilhabe ist dabei zentral. Damit wird auch die Rolle der kollektiven Selbstbestimmung (Demokratie) angesprochen, auf die ich später noch eingehen möchte. Johannes Wallacher weist in diesem Kontext darauf hin, dass Demokratie für Sen nicht nur eine instrumentelle Rolle spielt, sondern dass ihr in Hinblick auf die Erweiterung von Freiheit ein inhärenter Wert zukommt:

Da Individuen in gesellschaftlichen Institutionen leben und handeln, hängt ihre Freiheit wesentlich davon ab, wie solche Institutionen verfasst sind. Ein freiheitsorientiertes Entwicklungsverständnis beinhaltet damit implizit die Forderung nach Beteiligung an Entscheidungen auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und nach zivilen und politischen Rechten, die Grundlage dafür sind. In diesem Zusammenhang betont Sen vor allem die Notwendigkeit, die Rolle der Frauen durch Bildung, Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten und die Gewährleistung von Eigentumsrechten zu stärken (»empowerment«).¹²

Es ist wichtig, darauf zu verweisen, dass die Befähigung differenziert gedacht wird und den Einzelnen in den Blick nimmt. Es geht darum, Menschen mit den Fähigkeiten auszustatten ein Leben zu wählen, das für sie wertvoll ist.¹³ Individuelle Freiheit wird ausgehend von den Fähigkeiten, Talenten und Grenzen des Einzelnen gedacht. Aus dieser Perspektive wird die Pluralität der Befähigung zur Freiheit greifbarer. Schließlich ist es so, dass ein Individuum in Abhängigkeit von Alter, Geschlecht oder Gesundheit unterschiedliche Güter benötigt, um ein gutes Leben leben zu können. Je nach individuellen und sozialen Voraussetzungen kann eine Person, die ihr zur Verfügung stehenden Güter bzw. Einkommen für ihre vorgegebenen Ziele einsetzen und nutzen.¹⁴ Dazu schreibt Nussbaum: Typischerweise nutze ich den Plural »Fähigkeiten«, um zu betonen, dass die bedeutendsten Elemente, aus denen sich die Lebensqualität von Menschen zusammensetzt, plural und qualitativ distinkt

care, such as the absence of epidemiological programs, or of effective institutions for the maintenance of local peace and order. In still other cases the violation of freedom results directly from a denial of political and civil liberties by authoritarian regimes and from imposed restrictions on the freedom to participate in the social, political and economic life of the community. (Übersetzung durch die Autorin).

12 Wallacher (2001): 3.

13 Sen (1999): 74.

14 Vgl. Wallacher (2001): 1f.

sind: Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Bildung und andere Aspekte des Lebens von Individuen lassen sich nicht auf ein einziges Vergleichsmaß reduzieren, ohne sie zu verzerren.¹⁵

Damit fragt der Ansatz, der menschliche Entwicklung als Freiheit begreift, nach den tatsächlichen Grundfähigkeiten eines guten menschlichen Lebens und nach den tatsächlichen individuellen Möglichkeiten, die Menschen offenstehen. Der Ansatz ist der Selbstbestimmung der Einzelnen verpflichtet und möchte sie nicht bevormunden:

Er konzentriert sich auf Wahlmöglichkeit oder Freiheit und vermittelt die Ansicht, dass das entscheidende Gut, das Gesellschaften für ihre Bürger befördern sollen, in einer Reihe von Chancen oder substanziellen Freiheiten besteht, die Menschen dann handelnd umsetzen oder nicht umsetzen mögen: Sie haben die Wahl dazu.¹⁶

4.1.4 Das gute Leben

Es wurde bereits erläutert, dass Selbstbestimmung insoweit mit der Frage nach dem guten Leben verbunden ist, als dass ein selbstbestimmtes Leben in einer liberalen Perspektive wertvoller ist, als ein bloß freies, oder gar fremdbestimmtes Leben. Selbstbestimmung muss somit Ziel liberaler Politik sein und zu dieser Politik gehört eine strukturelle Ebene, dies umfasst eine Grundausrüstung mit Gütern, Grundfreiheiten, Gesundheitsversorgung und Bildung, sodass die Menschen jene Grundfähigkeiten die konstitutiv für das gute Leben sind, ausbilden können. Der Vorzug einer Konzeption des guten Lebens, liegt in der Möglichkeit, das Leben des Einzelnen und die Zielgerichtetheit des einzelnen Lebens ernst zu nehmen. Menschen stellen sich die Frage nach dem guten Leben nicht in einem abstrakten Kontext, sie suchen nicht ein abgehobenes Gutes »da draußen«, sondern etwas, das sie in ihrem Leben verwirklichen können.¹⁷ Dazu schreibt Martha Nussbaum, dass die Überlegungen zu den Fähigkeiten der Menschen nicht abgehoben und gleichzeitig objektiv sein müssen:¹⁸

15 Nussbaum (2011): 27.

16 Nussbaum (2011): 27.

17 Nussbaum (2012): 31.

18 Nussbaum (2012): 119.

Mit nicht abgehoben meine ich, dass sie nicht dadurch zustande kommen sollte, dass das menschliche Leben und Handeln von einem völlig fremden Standpunkt aus betrachtet wird, der außerhalb der Lebensbedingungen und Erfahrungen der betreffenden Menschen liegt – so als würden wir irgendwelche wertneutralen wissenschaftlichen Fakten über uns selbst entdecken. Dies halte ich ohnehin nicht für eine plausible Verfahrensweise; und auch wenn sie es wäre, würde sie wahrscheinlich nicht zu dem Menschenbild führen, das die richtige Grundlage für menschliche Entscheidungen und Planungen wäre. Um eine Liste der Fähigkeiten zu erstellen, die für ein gutes Leben konstitutiv sind, müssen wir uns selbst fragen, was am wichtigsten ist, was ein wesentlicher Bestandteil eines jeden Lebens ist, das so reich ist, dass es als ein wahrhaft menschliches gelten kann.¹⁹

Der Fähigkeiten-Ansatz ist somit explizit mit dem guten Leben und mit der Vorstellung eines selbstbestimmten Lebens als eines besseren Lebens verbunden. Für Martha Nussbaum ergibt sich der Fähigkeiten-Ansatz über die Tatsache einer grundlegenden Intuition, nämlich, dass das Vorhandensein der menschlichen Fähigkeiten den moralischen Anspruch auf Entfaltung begründet. Die Menschen seien so beschaffen, sich zu entwickeln und nach Freiheit zu streben. Bei entsprechender pädagogischer und materieller Unterstützung würden Menschen auch dazu befähigt werden, die wichtigsten menschlichen Tätigkeiten auszuüben.²⁰

Auf der Grundlage dieser Überlegungen stellt sie eine Liste auf, welche alle Grundfähigkeiten des Menschen als Veranschaulichung des guten Lebens beinhaltet. Für Nussbaum gibt es demzufolge eine unhintergehbare Verbindung zwischen den Fähigkeiten und der geteilten Auffassung eines guten Lebens:

Was die Fähigkeiten betrifft, so ist klar, dass seine sehr grundlegende Bewertung darin besteht, sie als einen Teil des Menschseins zu bezeichnen. Das heißt, ein Leben ohne diesen Faktor hätte zu viele Defizite und wäre zu arm, um ein menschliches, a fortiori ein gutes menschliches Leben zu sein. Infolgedessen ist diese Fähigkeiten-Liste eine Art grundlegende oder minimale Konzeption des Guten.²¹

19 Nussbaum (2012): 119.

20 Nussbaum (2012): 205.

21 Nussbaum (2012): 56.

Die minimale Konzeption des Guten entspricht einer Liste von konstitutiven Grundfähigkeiten des Menschen. Damit geht die Vorstellung eines gewissen Essentialismus einher, nämlich die Auffassung, dass sich das menschliche Leben durch bestimmte, wesentliche und universale Eigenschaften auszeichnet.²² Diese Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten ist aber gleichsam offen und erweiterbar. Sie soll laut Nussbaum weder ahistorisch noch eine apriorische Konstruktion sein. Sie stellt den Versuch dar, ein sehr allgemeines Bild von den Erfahrungen zu gewinnen, die Menschen im Laufe ihrer Geschichte geteilt haben und teilen.²³ Vor diesem Hintergrund trägt Nussbaum folgende Fähigkeiten als konstitutive Grundfähigkeiten eines guten menschlichen Lebens zusammen:

- 1) Die Fähigkeit, ein menschliches Leben von normaler Länge zu leben, nicht vorzeitig zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
- 2) Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen, sich angemessen zu ernähren, eine angemessene Unterkunft und Möglichkeiten sexueller Befriedigung zu haben, sich in Fragen der Reproduktion frei entscheiden und sich von einem Ort zu einem anderen bewegen zu können.
- 3) Die Fähigkeit unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
- 4) Die Fähigkeit, seine Sinne und seine Phantasie zu gebrauchen, zu denken und zu urteilen – und diese Dinge in einer Art und Weise zu tun, die durch eine angemessene Erziehung geleitet ist, zu der auch (aber nicht nur) Lesen und Schreiben sowie mathematische Grundkenntnisse und eine wissenschaftliche Grundausbildung gehören. Die Fähigkeit, seine Phantasie und sein Denkvermögen zum Erleben und Hervorbringen von geistig bereichernden Werken und Ereignissen der eigenen Wahl auf den Gebieten der Religion, Literatur, Musik usw. einzusetzen. Der Schutz dieser Fähigkeit, so glaube ich, erfordert nicht nur die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, sondern auch gesetzliche Garantien für politische und künstlerische Meinungsfreiheit sowie für Religionsfreiheit.
- 5) Die Fähigkeit, Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst einzugehen, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, traurig über ihre Abwesenheit zu sein, allgemein Liebe, Kummer,

22 Vgl. Pauer-Studer (2000): 224.

23 Vgl. Nussbaum (2012): 189.

Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben.

- 6) Die Fähigkeit, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln und kritische Überlegungen zur eigenen Lebensplanung anzustellen. Dies schließt heutzutage die Fähigkeit ein, einer beruflichen Tätigkeit außer Haus nachzugehen und am politischen Leben teilzunehmen.
- 7) Die Fähigkeit mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen; die Fähigkeit, sich die Situation eines anderen Menschen vorzustellen und Mitleid zu empfinden; die Fähigkeit, Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pflegen. Diese Fähigkeit zu schützen bedeutet abermals, Institutionen zu schützen, die solche Formen des Miteinanders darstellen und die Versammlungs- und politische Redefreiheit zu schützen.
- 8) Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und sie pfleglich zu behandeln.
- 9) Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das eines anderen zu leben. Das bedeutet, gewisse Garantien zu haben, dass keine Eingriffe in besonders persönlichkeitsbestimmende Entscheidungen wie Heiraten, Gebären, sexuelle Präferenzen, Sprache und Arbeit stattfinden.
- 10) Die Fähigkeit, sein Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu führen. Das heißt Garantien für Versammlungsfreiheit und gegen ungerechtfertigte Durchsuchungen und Festnahmen; es bedeutet auch eine gewisse Garantie für die Unantastbarkeit des persönlichen Eigentums, wenngleich diese Garantie durch die Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit auf verschiedene Weise eingeschränkt werden kann und im Zusammenhang mit der Interpretation des anderen Fähigkeiten immer verhandelbar ist, da das persönliche Eigentum im Gegensatz zur persönlichen Freiheit ein Mittel und kein Selbstzweck ist.²⁴

Diese Liste an Grundfähigkeiten soll eine Orientierung darüber geben, was ein menschliches und ein gutes menschliches Leben ist. Eine Förderung dieser Fähigkeiten wäre indes nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig, wenn menschliche Entwicklung stattfinden soll. Damit ist sie eine nor-

24 Vgl. Nussbaum (2012): 200ff.

mative Konzeption. Es geht darum zu fragen, welche Fähigkeiten so wichtig sind, dass, wenn sie fehlen würden, das menschliche Leben nicht mehr als ein menschliches bezeichnet werden kann.²⁵

Vor diesem Hintergrund der Nussbaumschen Konzeption einer Liste an Fähigkeiten ergibt sich eine grundsätzliche Spannung zwischen einer, wie Pauer-Studer formuliert, voraussetzungsbezogenen und wertbezogenen Lesart. Denn »zum einen will Nussbaum die Elemente ihrer Liste des Guten nur als Voraussetzungen dafür betrachten, dass man ein gutes Leben führen kann. Zum anderen betrachtet sie die Elemente als Kriterien, um zu bestimmen, wie weit ein menschliches Leben als gutes Leben gelten kann.«²⁶ Nussbaum versucht diese Spannung insoweit aufzulösen, als dass sie darauf hinweist, dass beide Lesarten von Wichtigkeit sind. Nussbaums Konzeption möchte beides: sie soll darauf aufmerksam machen, dass das gute Leben nicht voraussetzungslos zu haben ist und sie möchte zeigen, dass es konstitutive Fähigkeiten, als Bestandteile des guten Lebens gibt. Damit ist die Spannung nicht aufgelöst. Vielmehr erscheint sie als ein konstitutiver Bestandteil der Nussbaumschen Konzeption: Die Fähigkeiten werden sowohl als an sich wertvoll und gut erachtet als auch als Voraussetzungen des guten Lebens verstanden.

Gleichsam baut Nussbaum Differenzierungen in ihre Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten ein. Sie spricht dabei von architektonischen Funktionen zweier Fähigkeiten: »Zwei menschliche Fähigkeiten organisieren und strukturieren alle anderen und geben ihnen eine typisch menschliche Ausformung. Es handelt sich um die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen.«²⁷

Die praktische Vernunft hat eine einzigartige architektonische Funktion. Sie durchdringt alle Tätigkeiten und Pläne im Hinblick auf deren Realisierung in einem guten und erfüllten menschlichen Leben. Das gleiche gilt für die Verbundenheit mit anderen Menschen. Alles, was wir tun, tun wir als soziale Wesen und unsere eigene Lebensplanung ist eine Planung mit anderen und für andere.²⁸

25 Vgl. Nussbaum (2012): 189.

26 Vgl. Pauer-Studer 225f.

27 Nussbaum (2012): 59.

28 Nussbaum (2012): 60.

Die Hervorhebung der architektonischen Funktionen ist Martha Nussbaum vor dem Hintergrund eines reicheren Verständnisses von Gerechtigkeit wichtig. Praktische Vernunft wird von Martha Nussbaum so beschrieben, als dass es ihr um die Fähigkeit der Lebensplanung und – führung geht. Menschen würden ihr Leben planen, indem sie sich Fragen nach dem guten und erstrebenswerten Leben stellen und beantworten. Sie wollen abwägen, Bewertungen vornehmen und entsprechend handeln.²⁹ Denn im Gegensatz zu Rawls denkt sie nicht, dass sich Gerechtigkeit darin erschöpft, Freiheitsräume gleich zu verteilen. Nussbaum knüpft die Gerechtigkeitsfrage ihrer Konzeption des Liberalismus an die Frage, was die Menschen mit ihren Freiheitsräumen machen können. Indem sie fragt, was der Einzelne tun und sein kann, legt sie Wert auf die tatsächliche Verwirklichung von Freiheit. Gerechtigkeit wird daher nicht an der Gleichverteilung der negativen Freiheit, sondern an der Befähigung zur positiven Freiheit gemessen. Letztere inkludiert Nussbaum zufolge die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen. Bindungen herzustellen, zu erhalten und zu gestalten ist als Verwirklichungsbedingung von Freiheit insoweit relevant, als dass sich Menschen immer schon in positiver Bezogenheit auf oder in negativer Abgrenzung zu Anderen selbstbestimmen. Damit steht mein Ansatz Selbstbestimmung als eine komplexe Fähigkeit zu bezeichnen in einer Linie mit Nussbaums Verbindung von konstitutiven Fähigkeiten, Freiheit und dem guten Leben der Menschen. Und eine Vorstellung des guten Lebens unterminiert nicht die Wichtigkeit individueller Entscheidungsfreiheit mit Bezug auf die Wahl eines Lebens, das wertvoll ist. Vielmehr fängt das gute Leben erst dort an, wo Selbstbestimmung des Einzelnen gewährleistet ist.

4.1.5 Ein Liberalismus positiver Freiheit

Einen möglichen Denkansatz der Umsetzung der Verbindung von Fähigkeiten, Freiheit und dem guten Leben in eine politische Theorie hat Martha Nussbaum skizziert. Eine solche Skizze entspricht einem Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt und liberale Politik nicht zur Neutralität verpflichtet, sondern diese an die Auffassung eines guten Lebens anlehnt.

Nussbaums normativer Liberalismus geht damit im Gegensatz zu Rawls nicht davon aus, dass sich Gerechtigkeit darin erschöpft, dass Grundgüter und das umfassende Recht an Freiheiten gleich verteilt sind. Nussbaum hält

29 Vgl. Nussbaum (2012): 53.

dieser Idee entgegen, dass Wohlstand, Einkommen und Besitz schlicht und einfach nichts Gutes an sich sind³⁰, sondern dass es darum geht, was die Einzelnen mit diesen Gütern tun können:

Wie viele Menschen auch von dem Wunsch besessen sein mögen, materielle Güter anzuhäufen [...] letzten Endes handeln es sich doch nur um eine bloße Ansammlung von Dingen. Zwar eine nützliche Ansammlung, aber dennoch eine Ansammlung, die nur dann einen Wert hat, wenn die Güter in den Dienst des Lebens und Handelns von Menschen gestellt werden. So können wir die interessanten Fragen bezüglich ihrer Verteilung – wieviel wir wem und unter welchen institutionellen Bedingungen geben sollten – erst dann beantworten, wenn wir erkennen, was sie für das gute Leben des Menschen leisten, welche wichtigen Tätigkeiten der Menschen durch sie gefördert oder blockiert werden und wie sich verschiedene Verteilungskonzepte auf diese Tätigkeiten auswirken.³¹

In dieser Aussage, kommt folgende Differenzierung zum Ausdruck: Es gibt Gutes an sich und instrumentell Gutes. Eine Grundfähigkeit, die konstitutiv für das gute Leben ist, ist immer gut. Ein äußeres Gut, wie z.B. Reichtum, ist nicht immer gut. Es ist dann gut, wenn dadurch zentrale Fähigkeiten gefördert und nicht blockiert werden. Reichtum kann auch negative Folgen für das Leben der Menschen haben; indem er z.B. die Sicht auf das blockiert, was wirklich wichtig ist.

Ich habe bereits erwähnt, dass Nussbaum liberale Politik nicht zur Neutralität verpflichtet, sondern diese an die Auffassung eines guten Lebens anlehnt. Sie geht dabei nicht von einem Vorrang des Rechten (wie noch Rawls) aus, sondern postuliert ein Primat des Guten. Ein Primat des Guten bedeutet in diesem Falle, dass wir ein Verständnis des guten Lebens mit den dazugehörigen menschlichen Zielen und Fähigkeiten benötigen, um darüber zu entscheiden, wie eine politische Gemeinschaft konstituiert sein muss, um tatsächlich auch »gut« zu sein. In Abgrenzung zu Rawls spricht sie somit davon, dass Gerechtigkeitsfragen ein Derivat des Guten sind:

Wir stellen fest, dass bei jeder zurzeit bestehenden oder denkbaren Allokationsstruktur Entscheidungen darüber getroffen werden, welche Ressourcen verteilt werden, wie und durch welche Kanäle sie verteilt werden und welche

30 Vgl. Nussbaum (2012): 35.

31 Nussbaum (2012): 35.

menschliche Lebensbereiche sie betreffen. Kein moderner Staat verteilt einfach Wohlstand und Einkommen unter seinen Bürgern; stattdessen gibt es Programme zur Unterstützung bestimmter Lebensbereiche – Gesundheit, Bildung und Ausbildung, Verteidigung usw. Jede andere Vorgehensweise würde Verwirrung stiften. Selbst die Antwort auf die Frage »Welche Dinge, über die wir verfügen, sind die nützlichen und nutzbaren Ressourcen?« erfordert irgendeine implizite Konzeption des Guten und des guten Lebens und Handelns des Menschen. Vor allem die Entscheidungen darüber, ob und wie Pflanzen, Mineralien und Tiere genutzt werden, erfordert eine Konzeption des guten menschlichen Lebens in Relation zu anderen und zur Natur insgesamt. Kurz: Um auf irgendeine der aktuellen politischen Fragen nach den Ressourcen und ihrer Verteilung durch Programme und Institutionen eine Antwort geben zu können, müssen wir einen bestimmten Standpunkt zu der aristotelischen Frage einnehmen (und tun dies in der Regel auch): Welche menschlichen Tätigkeiten sind wichtig? Was ist für ein gutes Leben notwendig?³²

Nussbaum nennt die Vorstellung des guten menschlichen Leben eine starke, vage Konzeption.³³ Eine Konzeption, die sie als eine »ethisch-politische Konzeption auf einer sehr grundlegenden und allgemeinen Ebene« bezeichnet, »über die es in verschiedenen Kulturen aller Wahrscheinlichkeit nach ein hohes Maß an Übereinstimmung gibt und die einen Ansatzpunkt für eine interkulturelle ethisch-politische Untersuchung darstellt.«³⁴ Stark ist sie deshalb, weil sie mit der Idee des guten Lebens arbeitet und vage ist die dahingehend, da sie vielfältige Spezifikationen des guten Lebens zulässt.³⁵ Sie skizziert sozusagen die allgemeinen Konturen des Ziels und soll einen Umriss des guten Lebens geben.³⁶ Das gute Leben wird als Ziel formuliert, das über die je individuelle Entfaltung der eigenen Möglichkeiten erreicht werden kann. Es ist Nussbaum wichtig, darauf zu verweisen, dass wir uns als Menschen über Kulturen hinweg als Menschen erkennen können und damit auch verstehen können, dass es »Aspekte des menschlichen Lebens gibt, die eine bestimmte Bedeutung haben.«³⁷ Die Verankerung in einer universalistischen Theorie des

32 Nussbaum (2012): 38.

33 Nussbaum (2012): 28.

34 Nussbaum (2012): 28.

35 Vgl. Nussbaum (2012): 28.

36 Vgl. Nussbaum (2012): 46.

37 Nussbaum (2012): 47.

Guten geschieht in Nussbaums Ansatz explizit – über die Berücksichtigung des Wohlergehens aller Menschen. Sie betont, dass ihre Konzeption ein großes Verdienst besitzt, nämlich nicht nur nach den Institutionen zu fragen, sondern auch mit den Grundvorstellungen zu operieren, die von Menschen an vielen Orten und zu vielen Zeiten geteilt werden und die Basis für ein Gespräch über politische und kulturelle Grenzen hinweg abgeben können.³⁸

Auf der Grundlage dieser Überlegungen stellt sie ihre Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten auf, die sie in den Mittelpunkt liberaler Politik stellt. Dies ist folgerichtig, denn wenn wir anerkennen, dass es »bestimmte grundlegende und entscheidende menschliche Anlagen gibt«³⁹ so richtet sich der Anspruch diese zu fördern nicht nur an uns selbst und unsere Mitmenschen, sondern auch an die liberale Politik. Für einen Liberalismus, der Menschen dazu befähigen möchte selbstbestimmt zu sein und somit der Auffassung des guten Lebens Rechnung tragen will, bedeutet dies, dass das gute Leben in Freiheit eines jeden einzelnen Menschen zählen muss.

Vor diesem Hintergrund wäre ein liberales Ordnungssystem auch nur dann gut, wenn es die Befähigung aller seiner Bürger berücksichtigt. Es reicht nicht, dass ein Teil der Bevölkerung frei sein und ein gutes Leben leben kann. Der Anspruch muss sein, möglichst vielen Bürgern ein gutes Leben zu ermöglichen. Nussbaum zufolge heißt dies für die Aufgabe des Staates, dass diese »sowohl auf Breite als auch auf Tiefe angelegt ist. Auf Breite insofern, als sie das gute Leben nicht nur einer kleinen Elite, sondern aller Mitglieder der Gesellschaft im Auge hat. Sie hat das Ziel, die Lebensumstände eines jeden Mitglieds über eine bestimmte Schwelle hinaus auf eine Stufe zu heben, auf der es ihm möglich ist, ein gutes Leben zu wählen und zu führen. Auf Tiefe insofern, als sie es nicht nur mit Geld, Grund und Boden, Chancen und Ämtern zu tun hat, also mit den Gütern, die traditionell vom Staat verteilt werden, sondern mit der Totalität der Fähigkeiten und Tätigkeiten, die das gute menschliche Leben ausmachen.«⁴⁰ Die für den Fähigkeiten-Ansatz zentrale strukturelle Ebene der Befähigung des Menschen zur Freiheit spielt dabei auch in die politische Konzeption übertragen eine wichtige Rolle:

Die Wichtigkeit der strukturellen Ebene für die Politik fängt bei der Überlegung an, dass nur ein Mensch, der genug äußere Mittel besitzt, selbstbestimmt leben und damit gut leben kann. Das heißt zum einen, dass alle Men-

38 Vgl. Nussbaum (2012): 31.

39 Nussbaum (2012): 206.

40 Nussbaum (2012): 33.

schen in einem ausreichenden Maße mit materiellen äußeren Gütern ausgestattet sein müssen und dass darüber hinaus Menschen zu einem guten Leben befähigt werden müssen. Anders gesagt muss die Grundlage eines Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, die Anerkennung eines gleichberechtigten Anspruches auf ein gutes Leben sein und dies impliziert eine Forderung nach einer umfassenden Form der Gleichberechtigung: Der Forderung, dass jeder Mensch Zugang nicht nur zu den lebenswichtigen materiellen Grundlagen und Ressourcen haben muss⁴¹, sondern dass Menschen auch Zugang zu Bildung und gesundheitlicher Versorgung haben müssen. Erst auf dieser Grundlage können Menschen selbstbestimmt leben und von ihrer Freiheit Gebrauch machen.

Wenn Menschen beispielsweise aufgrund von gesundheitlichen Faktoren nicht von ihrer ökonomischen Freiheit Gebrauch machen können, d.h. wenn sie selbst nicht an einem Marktsystem teilhaben können, um sich so ihren Unterhalt zu verdienen, so kommt dem Staat aus der Perspektive einer politischen Philosophie positiver Freiheit die Aufgabe zu Menschen zu unterstützen. Denn Menschen, die sich in einer materiellen Notlage befinden, bedürfen zunächst einmal einer ausreichenden Ausstattung mit monetären Ressourcen, um auf einer Grundlage ohne Not wieder freie Entscheidungen über ihr Leben treffen zu können. Alessandro Pinzani diskutiert diesbezüglich die Rolle von Geldressourcen in Verbindung mit der Möglichkeit von Selbstbestimmung und kommt zu dem Schluss, dass monetäre Unterstützung durch den Staat dann gerechtfertigt ist, wenn es darum geht, Menschen ein Mindestmaß an Freiheit zu ermöglichen.⁴²

41 Für Hannah Arendt ist dies ebenso folgerichtig wie für Martha Nussbaum. In »Die Freiheit, frei zu sein« schreibt Arendt daher, dass der Freiheit die Befreiung vorausgeht. Und damit meint sie die Befreiung von materieller Not: Sie konstatiert daher, dass die Freiheit frei zu sein »mehr bedeutet als politische Befreiung von absoluter und despotischer Macht; dass die Freiheit, frei zu sein, zuallererst bedeutet, nicht nur von Furcht, sondern auch von Not frei zu sein.« Arendt (2018): 24.

Oder weiter:

»Nur diejenigen, die die Freiheit von Not kennen, wissen die Freiheit von Furcht in ihrer vollen Bedeutung zu schätzen, und nur diejenigen, die von beidem frei sind, von Not wie von Furcht, sind in der Lage, eine Leidenschaft für die öffentliche Freiheit zu empfinden, in sich diesen goût pour la liberté und den spezifischen Geschmack an der égalité zu entwickeln, den die Freiheit in sich trägt.« Arendt (2018): 26.

42 Vgl. Pinzani (2010): 17ff.

Es sei auch auf die Monographie von Philippe van Parijs hingewiesen: »Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?«, die 1995 bei Clarendon Press in

Daraus folgt entsprechend, dass die Aufgabe des liberalen Staates, welche sich aus der Perspektive positiver Freiheit ableitet, eine ist, welche eine Rolle des Staates abverlangt, die über die reine Schutzfunktion der negativen Freiheit hinausgeht. Vielmehr ist es so, dass der Staat die Aufgabe hat, sich in die negative Freiheit der Menschen einzumischen, um Freiheit zu ermöglichen. Auf der Grundlage einer freiheitsfunktionalen Philosophie ist Nussbaums Schlussfolgerung folgerichtig und für eine normative politische Philosophie des 21. Jahrhunderts, die menschliche Entwicklung möglich machen möchte, auch richtungsweisend. Eine politische Philosophie, welche den universellen Anspruch auf menschliche Entwicklung nicht anerkennt, ist in der Tat – wie auch Nussbaum festhält – anachronistisch.⁴³ Für eine Theorie, welche die Freiheit eines jeden ernst nimmt, ist eine Einmischung des Staates in die negativen Freiheitsspielräume des Einzelnen folgerichtig; eine Einmischung ist mithin durch folgende Prämissen gerechtfertigt:

- 1) Die positive Freiheit auf der Grundlage von Selbstbestimmung gilt als Primat.⁴⁴
- 2) Negative Freiheit ist nur relativ gut. Das Gut der negativen Freiheit ist rückgebunden an die Frage, welche Optionen, Lebenschancen oder Befähigungen im Namen der Freiheit *tatsächlich maximiert werden können*.

Ein Liberalismus würde daher zum Ziel haben, die Fähigkeiten der Menschen zu fördern, die sie benötigen, um frei zu leben und dies kann – wie gezeigt – auch bedeuten, dass der Staat Menschen in Notlagen mit ausreichenden ökonomischen Ressourcen ausstatten sollte. Demnach gilt auch die Schlussfolgerung, dass eine politische Philosophie positiver Freiheit die Gleichbe-

Oxford erschienen ist. Darin argumentiert Van Parijs für eine Idee des Grundeinkommens, das ihm zufolge eine Grundlage einer »echten Freiheit« darstellt.

43 Nussbaum (2012): 31.

Für die normative politische Philosophie heißt dies, dass es universaler Ansätze globaler Gerechtigkeit bedarf, die diese Missverhältnisse in ihrer kausalen Ursächlichkeit anerkennt wie auch Lösungsvorschläge für diese ausarbeitet.

Auch wenn es natürlich eine zu diskutierende Frage bleibt, wie der Universalismus konkret ausbuchstabiert werden sollte. Eine interessante Verhandlung dazu bietet Franziska Dübgen in ihrem Buch: Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (2019): *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism*. Palgrave: Cham.

44 Somit werden Paternalismus-Vorwürfe ausgehebelt, da die Freiheit als Wirklichkeit das oberste Prinzip darstellt.

rechtiung ernst nimmt und die strukturelle Ebene als Bedingung für die Selbstbestimmung eines jeden Menschen als Grundlage anerkennt. Damit ermöglicht ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, eine reichere Vorstellung von Gerechtigkeit. Gerechtigkeit erschöpft sich nicht in der negativen Verteilung gleicher Freiheitsräume, sondern lässt Gerechtigkeit dort anfangen, wo es um die tatsächlichen Verwirklichungsbedingungen von Freiheit geht. Ein solcher Liberalismus wäre nicht nur in Bezug auf seine Grundlage – nämlich der Zentralität von Freiheit – überzeugender, sondern würde auch dem Ideal menschlicher Entwicklung gerechter werden.

Ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt stellt, ist in einem starken Sinne freiheitsfunktional: Er verteilt Freiheit nicht, sondern möchte Menschen frei machen. Er möchte Menschen zur Freiheit befähigen, aber nicht zur Freiheit zwingen. Die zweite Ebene der individuellen Entscheidungsfreiheit wird nicht dem Staat überschrieben. Die Entscheidungsfreiheit liegt beim einzelnen Menschen. Es soll Freiheit gefördert werden, ob die Bürger diese Freiheit wahrnehmen, bleibt ihnen überlassen.⁴⁵

Die Regierung hat nicht die Aufgabe, die Bürger zu Handlungsweisen zu drängen, die als wertvoll erachtet werden; stattdessen soll sie sicherstellen, dass alle Menschen die notwendigen Ressourcen und Bedingungen haben, um in dieser Weise zu handeln. Sie überlässt ihnen die Entscheidung. Ein Mensch mit genügend Nahrungsmitteln kann sich jederzeit zum Fasten entschließen. Ein Mensch, der die Möglichkeit zu sexueller Betätigung hat, kann sich jederzeit für Enthaltsamkeit entscheiden. Der Mensch, der Zugang zu dem mit öffentlichen Geldern finanzierten Bildungswesen hat, kann jederzeit beschließen stattdessen etwas anderes zu tun. Indem die Regierung Möglichkeiten schafft, schränkt sie den Entscheidungsspielraum nicht ein, sondern vergrößert ihn.⁴⁶

Die Voraussetzung positiver Freiheit als Grundlage politischen Denkens ist demnach keine abwegige Haltung. Eine solche Vorstellung speist sich vielmehr aus einem tiefen Glauben an die Fähigkeiten und an die ideelle Gleichheit der Menschen. Dieser Glaube drückt sich auch in der Auffassung aus, dass jeder Mensch für sich die Voraussetzungen mitbringt, ein gutes Leben leben und Freiheit verwirklichen zu können.

45 Vgl. Nussbaum (2012): 41.

46 Nussbaum (2012): 214.

Da die Betrachtung der Lebensumstände der einzelnen Menschen in einem Paradigma der positiven Freiheit von großer Bedeutung ist, muss noch folgende wichtige Abgrenzung vollzogen werden: Eine Politik positiver Freiheit ist keine Wunscherfüllungspolitik. Eine freiheitsfunktionale Philosophie ist gerade nicht mit kruder Wunscherfüllungspolitik gleichzusetzen, vielmehr steht sie einer einfachen Vorstellung von Wunscherfüllung als gutes menschliches Ziel sehr skeptisch gegenüber. Der Wunsch ist für eine Idee des menschlichen Guten schließlich keine verlässliche Grundlage: Wünsche sind meist Ausdrücke von Konsumgewohnheiten und sind somit abhängig vom sozialen, kulturellen und ökonomischen Milieu. Nussbaum artikuliert diese Problematik eines Wunsch-Modells über die Tatsache, dass sich arme Menschen oftmals in ihrer Lebenssituation wohlfühlen und sehr reiche Menschen nie das Gefühl haben zufrieden zu sein.⁴⁷ Das ist natürlich intuitiv eingängig, denn die Lebensumstände formen doch tatsächlich unsere Gewohnheiten und Vorlieben; dies ist an sich ja auch nicht problematisch, problematisch ist es nur, wenn wir daraus ein Wunsch-Modell des menschlich Guten ableiten und die in die Politik übertragen; denn dann erfüllt die Politik die Wünsche, die eine sozial-kulturelle und ökonomische Struktur hervorgebracht hat und

47 Nussbaum (2012): 40. Gerade für den Kontext der Entwicklungsländer ist die Tatsache, dass Armut als normal anerkannt wird, tatsächlich ein weit verbreitetes Phänomen. Und in Industrieländern haben wir doch tatsächlich das Problem, dass Menschen die Schwelle des glücksfördernden Konsums weit überschritten haben und aus schierer Möglichkeit konsumieren. An dieser Stelle sei auf das faszinierende wie lehrreiche Buch *Autonomia, Dinheiro, e Cidadania. Vozes do Bolsa Família* verwiesen; eine philosophisch-soziologische Analyse der sogenannten »Bolsa Família«, welche 2003 unter der Lula Regierung in Brasilien eingeführt wurde, darstellt. Pinzani/Leo Rego (2013): *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, Dinheiro e Cidadania*. UNESP: São Paulo. Alessandro Pinzani und Walquiria Leo Rego arbeiten eine Konzeption der Autonomie auf der Grundlage des Capability Approach (Fähigkeiten Ansatz) Amartya Sen und Martha Nussbaums aus. Über diese Herangehensweise gelingt es ihnen die abstrakten Diskussionen um Benachteiligung auf den einzelnen Menschen zu übertragen: Indem sie beispielsweise fragen: Was können Menschen tun und sein? Wie frei können sie sich entscheiden? Wie frei und gut können sie ihre Entscheidungen in Handlungen umsetzen? Über diesen Ansatz gelingt es die tieferen Ebenen der globalen Ungleichheit in den Blick zu nehmen: Denn auch wenn materielle Grundbedürfnisse gedeckt sind, bestehen die Formen der Gewalt weiter fort: In Form von Denk- Handlungs- und Bewegungsmustern; in Form der Vorstellungskraft; in Form des eigenen Selbstbildes. Diese Fragen werden unter den Begrifflichkeiten der symbolischen Gewalt, der epistemischen Gewalt und der epistemischen Ungerechtigkeit verhandelt.

schreibt somit Ungerechtigkeiten (strukturelle Ungleichheit) und kulturelle Repräsentationen (z.B. Implicit Bias) fort.⁴⁸ Ein solcher Ansatz hat nichts mit einem freiheitlichen Denken zu tun; wenn sich Menschen an das anpassen, was sie haben, und akzeptieren, dass die Welt nun einmal so ist, wie sie ist, dann gelingt es vielen Menschen auch nicht mehr über mögliche Alternativen nachzudenken. In einem solchen Fall hätten die Umstände die Phantasie der Menschen eingeschränkt.⁴⁹ Wie Nussbaum erläutert, gibt es viele Fälle menschlicher Unfreiheit, die unverstanden bleiben, wenn wir nicht danach fragen, was Menschen wirklich sein, tun und denken können. Die Kombination aus Unwissenheit und kulturellem Druck kann sogar verhindern, dass auch nur der Wunsch nach Bildung entsteht. Eine rein Wunsch-orientierte Perspektive ist unfähig die strukturellen Ungerechtigkeiten zu artikulieren, welche diese Wünsche erst hervorgebracht haben.⁵⁰ Daher muss immer die Frage in den Vordergrund gestellt werden, welche menschlichen Fähigkeiten und menschlichen Güter tatsächlich gut und förderungswürdig sind. Eine solche Politik ist das Gegenteil von bloßer Wunsch-Erfüllung. Sie ist anspruchsvoll – denn was eine solche Politik will, ist eine freiheitliche Regierungsform:

Die Konzeption zielt nicht direkt darauf ab, Menschen dazu zu bringen, auf eine ganz bestimmte Weise zu funktionieren. Sie zielt vielmehr darauf ab, Menschen hervorzubringen, die zu bestimmten Tätigkeiten befähigt sind und die sowohl die Ausbildung als auch die Ressourcen haben, um diese Tätigkeiten auszuüben, falls sie dies wünschen. Die Entscheidung ist ihnen überlassen. Und eine der Fähigkeiten, die die aristotelische Regierung am meisten fördert, ist die Entscheidungsfreiheit: die Fähigkeit, sich dafür zu

48 Vgl. auch hierzu die folgende Einsicht Hannah Arendts: »And while it is true that freedom can only come to those whose needs have been fulfilled, it is equally true that it will escape those who are bent upon living for their desires.« Arendt (1990): 139. Die Konsequenzen die ein Pleasure-Modell für politisches Denken haben kann, bedenkt Arendt im Kontext des »Amerikanischen Traumes«: »The American dream, as the nineteenth and twentieth centuries under the impact of mass immigration came to understand it, was neither the dream of the American Revolution – the foundation of freedom – nor the dream of the French Revolution- the liberation of man; it was, unhappily, the dream of a ›promised land‹ where milk and honey flow.« Vgl. Arendt (1990): 139.

49 Nussbaum (2012): 40.

50 Vgl. Nussbaum (2012): 43.

entscheiden, alle diese Tätigkeiten in Übereinstimmung mit der eigenen praktischen Vernunft auszuüben.⁵¹

Auf dieser Grundlage werden Menschen dazu befähigt Freiheit zu verwirklichen, d.h. frei zu entscheiden und frei zu handeln. Und damit ist die Differenz zu einer liberalen Politik der negativen Freiheit klar und deutlich herausgestellt: Eine Politik, die positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, nimmt die Freiheit des Einzelnen ernst und versucht diese zu kultivieren, zu fördern, zu entwickeln und zu schützen. Die Fragen, die daher für eine Politik positiver Freiheit zentral sein sollten, sind die folgenden:

- 1) Was können Menschen tun und sein?
- 2) Wie frei können sie sich entscheiden? (Wie gut ist ihre interne Entscheidungsfähigkeit gebildet?)
- 3) Wie frei können sie ihre Entscheidungen in Handlungen umsetzen?
- 4) Wie fördern oder blockieren die institutionellen Strukturen die individuellen Absichten?⁵²

Das heißt, dass es einem Liberalismus der positiven Freiheit nicht nur darum geht Hindernisse so weit wie möglich abzubauen, die den Einzelnen daran hindern seine Fähigkeiten und Talente zu entwickeln, sondern darum, dass die notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung von Freiheit und das Leben eines guten Lebens geschaffen werden.

4.2 Staat und positive Freiheit

4.2.1 Institutionelle Ordnung

Ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, setzt Freiheit nicht nur primordial voraus, sondern möchte die Gesellschaftsmitglieder auch dazu befähigen ihre Freiheit verwirklichen zu können, dies wurde bereits gezeigt. Die Befähigung der Einzelnen zur Freiheit umfasst eine strukturelle Ebene, die Menschen erlauben soll ihre Grundfähigkeiten auszubilden. Auf dieser Grundlage soll der Einzelne frei entscheiden, welches

⁵¹ Nussbaum (2012): 40f.

⁵² Vgl. Nussbaum (2012): 43.

Leben er für wertvoll hält und leben möchte. Für Amartya Sen spielt die politische Organisation als ein Teil der strukturellen Ebene eine wichtige Rolle. Im Folgenden soll die politische Organisation in den Fokus genommen werden. Denn in Anschluss an Amartya Sen vertrete ich die Ansicht, dass wichtige strukturelle Voraussetzungen von staatlicher Seite gegeben sein müssen, so dass eine Freiheitsbefähigung des Einzelnen möglich ist: Existenzielle (Freiheit von Armut und Hunger) und politische (demokratische Strukturen, Verfassungsstaat) Faktoren greifen hierbei ineinander. Für Amartya Sen stellen demokratische Strukturen einen wichtigen Teil der Möglichkeit menschlicher Freiheitsentwicklung dar; schließlich würde ihm zufolge Selbstbestimmung politisch umgesetzt werden können. Eine Vorstellung von Freiheit als Selbstbestimmung mündet in der Konsequenz daher in die Forderung nach kollektiver Selbstbestimmung. Doch auch diese hat, wie wir sehen werden ihre Grenzen, wenn sie Freiheit nicht unterminieren möchte. Wie die einleitenden Gedanken deutlich machen, kommt über die Zentralität der Selbstbestimmung der institutionellen staatlichen Ordnung ein konkreter politischer Auftrag zu: Freiheit zu ermöglichen und zu schützen. Doch wie genau ist das zu verstehen? Welche Bedingungen gibt es mit Bezug auf die politischen Institutionen, sodass ein Liberalismus positiver Freiheit umgesetzt werden kann? Es gibt drei wesentliche institutionelle Eigenschaften, die erfüllt sein müssen:

- 1) Die zentrale Rolle des Individuums (Bildung und Rechte)
- 2) Kollektive Selbstbestimmung (Demokratische Strukturen)
- 3) Verfassung und Gewaltenteilung

Zu 1.: Die zentrale Rolle des Individuums

Die Rechtfertigung des Staates erfolgt in einem liberalen System über den Bezugspunkt des Einzelnen. Für Rolf Steltemeier, der 2015 eine umfassende Monographie zur Ideengeschichte des Liberalismus veröffentlichte, stellt diese Rechtfertigungsfigur über den Einzelnen sogar den »absoluten Bezugspunkt« des Liberalismus dar.⁵³

Im Mittelpunkt der politischen Theorie wie der politischen Praxis des Liberalismus steht kein Kollektiv, sondern das Individuum. Die Kollektive Fami-

53 Steltemeier (2015): 597.

lie, Gemeinde, Gesellschaft etc. stehen im Dienst des Individuums, sie sollen die Entfaltung seiner Wesenskräfte unterstützen. Anders ausgedrückt: Die liberale Schule vollzieht die kopernikanische Wende der Philosophie weg von der Vorstellung einer objektiven Welt und hin zu einer Welt, die vom Individuum konstruiert wird, vollständig mit uns sie baut ihre gesamte Gesellschafts- und Staatsordnung auf dieses Faktum auf.⁵⁴

Vor diesem Hintergrund wurde Thomas Hobbes als der erste liberale Denker eingeführt. Auch wenn dieser natürlich nicht in dem Sinne liberal ist, als dass er die Verknüpfung einer Rechtfertigung des Staates über den Einzelnen mit der Vorstellung von unhintergehbaren politischen und bürgerlichen Rechten, die dem Einzelnen zukommen, nicht herstellt.

Durch Hobbes hat der Gesellschaftsvertrag als Vorstellung der Staatsgründung in die politische Theorie Einzug gehalten. Bei allen liberalen Theoretikern in Hobbes Nachfolge wurden durch den Gesellschaftsvertrag die individuellen Rechte nicht mehr mit der Konstitution eines Staates abgegeben. Vielmehr galt die staatliche Konstitution als Garant der Wahrung der Rechte des Einzelnen. Über den Gesellschaftsvertrag wird zwischen dem Einzelnen und dem Staat eine wechselseitige Verpflichtung die Rechte des Einzelnen zu schützen verbindlich gemacht. Der Staat hat die bürgerlichen und politischen Rechte der Einzelnen – Handlungsfreiheit, Vertragsfreiheit, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Kunstfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit, informationelle Selbstbestimmung; um nur die wichtigsten unter ihnen zu nennen – zu schützen und der Einzelne hat wiederum die Aufgabe als ein selbstbestimmter Bürger selbstverantwortlich mit diesen Rechten umzugehen.

Wenn wir von einer Konzeption eines Liberalismus der positiven Freiheit sprechen, so müssen wir aus dem Gesellschaftsvertrag weitere Verpflichtungen ableiten: Neben der Verbindlichkeit des Staates die politisch-bürgerlichen Rechte des Einzelnen zu verbürgen, hat sich ein Staat, der über Freiheit des Einzelnen gerechtfertigt ist, zur Aufgabe zu machen, diejenigen Güter, die als Voraussetzung für positive Freiheit und Selbstbestimmung gelten, bereitzustellen. Darunter fallen Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung, Chancengleichheit wie auch die Gewährung politisch-ökonomischer Rechte, wie

54 Steltemeier (2015): 597.

z.B. das Recht auf Eigentum und das Recht auf Teilhabe an einem Marktsystem. Letzteres geht aber wiederum mit einer Regulierungspflicht des Staates gegenüber dem Markt einher. Denn ein nicht regulierter Markt (bis hin zur Vorstellung, dass der Markt das politische Ordnungssystem ersetzen könnte) ist zu unterkomplex für eine freiheitliche politische Theorie.⁵⁵ Die Notwendigkeit der Regulierungsfunktion des Staates ist spätestens durch die Finanzkrise 2008 unter Beweis gestellt.⁵⁶

Auf Dauer führt eine Allokation durch den unregulierten Markt zu einer äußerst ungleichen Gesellschaft – ungleich an Macht, Wohlstand, Bildung und damit auch Freiheit.⁵⁷ (Zumindest solange die Welt selbst in einem Un-

-
- 55 Die Ökonomie ist ein wichtiger Teil des Politischen. Innerhalb bestimmter liberaler Strömungen (dem Libertarianismus) ist es sogar geläufig das liberale Ordnungssystem auf die Ökonomie zu reduzieren – doch diese Vorstellung, dass die Methode des Marktes das gesamte politische Ordnungssystem ersetzen könnte, ist zu unterkomplex für eine freiheitliche politische Theorie. Erwähnenswert ist hierbei die sogenannte Chicago School, welche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen großen Einfluss ausübte. Diese prägte nicht nur die Entwicklung der Wirtschaftswissenschaft; zweifelhafte Berühmtheit erlangte die Schule vor allem über die ideologische Einflussnahme in politischen Projekten (z.B. der Militärputsch in Chile durch den General Pinochet). Bekannte Vertreter der Chicago School waren Michael Friedman und August von Hayek.
- 56 Denn entweder war es tatsächlich so, dass es nur wenige Experten gab, welche die Gefährlichkeit der Finanzblase voraussehen konnten, oder es wurde mehr oder weniger wissentlich ein ökonomisches Experiment im überdimensionierten Ausmaß in realen sozio-politischen Verhältnissen durchgeführt und man hat die Konsequenzen (willentlich) in Kauf genommen. Und auch wenn ich als Philosophin nicht die Kompetenz besitze, anhand welcher Kriterien und in welcher Form der Umsetzung eine Regulierung der freien Ökonomie geschehen soll, denke ich, dass es wichtig ist, die philosophischen Verbindungen zwischen einem unregulierten Markt und der menschlichen Freiheit aufzuzeigen.
- 57 Wird die ökonomische Freiheit so verstanden, dass die Logik der Bedürfnisse und Tauschverhältnisse die politische Ordnung ersetzt, so kommt es zu zahlreichen moralischen Problemen – Ausbeutung und Selbsterniedrigung sind nur zwei Beispiele von vielen. Moralische Debatten werden z.B. darüber geführt, inwieweit Organhandel reguliert werden sollte oder auch nicht. Doch keine vernünftige Person kann wohl abstreiten, dass solange es eklatante Macht-Unterschiede in jenen Gesellschaften gibt, in denen ein freier Markt herrscht, die Entscheidung »frei« am Markt teilzunehmen nicht unabhängig von Machtmechanismen zu denken ist. Insbesondere in einer globalen Ökonomie, die strukturell nur dadurch funktioniert, dass sie Peripherien erzeugt, ist es wohl so, dass weder alle Menschen mit den gleichen Voraussetzungen ausgestattet sind am freien Markt teilzunehmen – noch als freie Menschen in ihrer Rolle

gleichgewicht ist und es Prozesse der Externalisierung der kapitalistischen Produktion gibt, die dieses Ungleichgewicht noch verstärken). Daher kann eine radikale Marktorientierung niemals im Interesse jener sein, denen es um Freiheit im positiven Sinne geht. Aber natürlich ist das Marktsystem auch nicht zu verteufeln, denn an sich ist sie schlicht und einfach eine Aggregation sozialer Akte – d.h. eine natürliche und auch vernünftige Folge einer höchstgradigen intersubjektiven Abhängigkeit. In gewisser Weise ist der Markt damit ebenso naturwüchsig wie das Politische selbst: »Wir meinen damit das komplexe System in welchem Menschen kaufen und verkaufen, Geld, Güter, Arbeitskraft, Zeit, Fähigkeiten (etc.) anbieten [...] unsere Gesellschaften sind in niedrigerem, oder stärkerem Maße zu Marktgesellschaften geworden.«⁵⁸

Märkte sind daher auch eine wichtige Ermöglichungsbedingung von Freiheit.⁵⁹ Doch nur, wenn die positiven und emanzipativen Effekte des freien

als ArbeiterInnen behandelt werden. Man denke nur an die verheerenden Verhältnisse vieler Näherinnen in der Textilindustrie, welche durch den Einsturz des Rana Plaza Gebäudes in Bangladesch im Jahre 2013 ans Licht der globalen Öffentlichkeit geraten sind. Ein Ereignis, das als symbolisch für die unmoralischen und unfreien Verhältnisse von ArbeiterInnen in Ländern der Peripherie des »freien Marktes« gelten kann. Vgl. insbesondere Sandel (1998); oder auch Anderson (1993). In Lateinamerika hatte sich in den 60er Jahren eine Strömung der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften entwickelt, welche die Abhängigkeiten und strukturellen Probleme der Schwellen- und Entwicklungsländer mit Bezug auf die Industrieländer analysierte. Meist wird diese Strömung als »Dependencia Theoria« bezeichnet. Vgl. Senghaas (1974).

- 58 Herzog (2013): 1. Im englischen Original: »We mean the complex system in which people buy and sell, offering money, goods, labour, time and abilities [...] our societies have to a greater or lesser degree become market societies.« (Übersetzung durch die Autorin).
- 59 Die Idee der *invisible hand* von Adam Smith ist nicht als libertäre Metapher zu deuten, sondern kann einzig im Kontext einer komplexen und teleologischen Vernunftphilosophie interpretiert werden. In Smiths stoisch, d.i. teleologisch gedachten Weltbild muss die Ökonomie als ein Teil eines normativ strukturierten Ganzen verstanden werden; und da Menschen als Akteure zur Selbstbeherrschung durch die Vernunft aufgerufen sind, sind diese auch nicht nur durch Eigennutz und Leidenschaften gelenkt, sondern sittlich handelnde Vernunftwesen, die dazu bestimmt sind ihre Freiheit zu verwirklichen. Nur wenn die Ökonomie in dieses normativ strukturierte Weltganze eingebettet ist, trägt sie auch zur menschlichen Entwicklung und somit auch zur Förderung der Freiheit bei. Für Smith ist die Freiheit zwar ein inhärenter Wert, aber existiert auch um der Verwirklichung höherer moralischer Ziele willen. Eine ökonomische Schule, welche dem Smithschen Gedanken weitaus mehr gerecht wird, ist die sogenannte Freiburger Schule des Ordoliberalismus, welche die beiden bekannten Figuren Walter Eucken und Wilhelm Röpke hervorgebracht hat. Vgl. Ötsch/Pühringer/Hürte (2018).

Marktes auch dem Zweck der menschlichen Entwicklung zuträglich sind, sind diese auch zuträglich im Sinne der Entwicklung von Freiheit. In diesem Sinne kommt einem liberalen Staat auch die Aufgabe zu, den Markt mit dem Ziel der der positiven Freiheit der Menschen zu regulieren.

Zu 2.: Kollektive Selbstbestimmung (Demokratische Strukturen)

Entsprechend der Auffassung Amartya Sens beinhaltet eine Auffassung von Freiheit, die Selbstbestimmung als Ziel besitzt, auch demokratische Strukturen. Hinter dieser Ansicht steckt die Idee, dass ein liberaler Gesellschaftsvertrag, der auf der Vorstellung von Freiheit als Selbstbestimmung beruht, in logischer Konsequenz in einer Vorstellung kollektiver Selbstbestimmung mündet.

Der Gesellschaftsvertrag öffnet somit nicht nur die Vorstellung rechtlicher Gleichheit, sondern auch die eines Rechtes auf politische Mitbestimmung. Mit dem Abschluss eines gesellschaftlichen Vertrags wird damit nicht nur eine politische Gemeinschaft besiegelt, die dem Recht verpflichtet ist, sondern auch eine politische Gemeinschaft, die sich selbst verpflichtet ist; d.h. eine politische Gemeinschaft, die sich selbst zu regieren hat. Für eine Auffassung von Freiheit als Selbstbestimmung ist die politische Mitbestimmung als eine Erweiterung der Freiheit zu begreifen. Doch aus liberaler Perspektive hat die demokratische kollektive Selbstbestimmung auch ihre Grenzen. Denn das liberale Denken lehnt es grundsätzlich ab, die Mehrheit über alle politischen Fragen entscheiden zu lassen: Grundrechte sind von der Disposition durch die Mehrheit ausgenommen.⁶⁰ In einer liberalen Perspektive muss der Wille des Volkes selbst gebunden sein. Das heißt, dass die Verfassung als lexikalisch gilt. Anders gesagt: Ein Liberalismus der positiven Freiheit ist ein liberaler Verfassungsstaat. Er zeichnet sich durch eine maximale Begrenzung demokratischer Mehrheitsentscheidungen aus. Durch das spezifische Mittel der Letztentscheidung der Verfassung.⁶¹ In einem demokratischen Verfassungsstaat hat das letzte Wort die Verfassung oder ihr Statthalter, das Verfassungsgericht.⁶²

60 Vgl. Steltemeier (2015): 606.

61 Vgl. Enzmann (2009): 23f.

62 Vgl. Enzmann (2009): 24.

Der demokratische Verfassungsstaat wurde nunmehr als ein Gattungsbe-
griff formuliert und definiert als Staat, in dem mit der Verfassungskonformi-
tät und der demokratischen Bevollmächtigung zwei Legitimationsanforde-
rungen nebeneinander bestehen, die sich im Einzelfall widersprechen kön-
nen. In solchen Konfliktfällen ist ein Vorrang der Verfassung vor demokrati-
schem (Mehrheits-)Entscheid verfügt. [...] Die ursprüngliche und für die Ge-
nese der demokratischen Verfassungsstaaten auch durchaus angemessene
Erklärung ist, dass es sich um eine nachträgliche Ergänzung des liberalen
Rechtsstaates handelt. [...] Ab Ende des 18. Jahrhunderts wurde der libera-
le Rechtsstaat dann unter dem Druck der Partizipationsforderungen immer
weiterer Bevölkerungskreise quasi aus Angst der Regierenden vor dem Volk
teils in reformatorischen, teils revolutionären Veränderungen um demokra-
tische Elemente erweitert und die bisherigen gesetzlichen Garantien durch
verfassungsmäßige ersetzt, die nun nicht nur die Exekutive und Judikative,
sondern auch die Legislative binden.⁶³

Das demokratische Element eines liberalen Rechtsstaats entspricht daher,
wie Martin Kriele darlegt, einer Ergänzung der Freiheit um das Prinzip der
Gleichheit.⁶⁴ Damit werden aus dem Gesellschaftsvertrag die Gleichheit vor
dem Recht und die Gleichheit mit Bezug auf das Recht auf politische Mit-
bestimmung institutionalisiert.⁶⁵ Damit ist eine freiheitliche Gemeinschaft
über die Freiheit, verstanden als Selbstbestimmung, legitimiert. Es gibt kei-
ne andere Instanz als das Volk, die aus eigener Autorität eine Rechtsordnung
(Verfassung) hervorbringen kann. Aber diese Verfassung ist gleichsam nicht
ungebunden. Die Herrschaft des Volkes ist nur insoweit gerechtfertigt, wie
sie das Recht des Einzelnen auf Selbstbestimmung (und die damit einherge-
henden politisch-bürgerlichen Rechte) schützt.⁶⁶

63 Enzmann (2009): 43.

64 Vgl. Kriele (1994): 279.

65 Und diese Mitbestimmung ist nicht im idealen Sinne über die Vorstellung, dass es ei-
ne »völlige Identität von Herrschenden und Beherrschten« gäbe, zu erreichen. Sondern
über ein Repräsentationssystem. Kriele zufolge ist das demokratische Prinzip im Ver-
fassungsstaat nicht dadurch realisiert, dass sich das Volk direkt selbst regiert. Sondern
dass die Regierung von der Zustimmung in regelmäßigen Wahlen abhängig ist. Vgl.
Enzmann (2009): 53 bzw. Kriele (1994): 294.

66 Vgl. Enzmann (2009): 53.

Zu 3.: Verfassung und Gewaltenteilung

Ein Verfassungsstaat heißt ein in seiner Macht begrenzter Staat. Eine Verfassung konstituiert überhaupt erst eine politische Ordnung; sie ist die Ordnung des Politischen und einerseits der Gegensatz zur Anarchie, andererseits die institutio, der Status oder die Form, die ein Staat hat:⁶⁷ »Jeder dauernde Verband bedarf einer Ordnung, der gemäß sein Wille gebildet und vollzogen, sein Bereich abgegrenzt, die Stellung seiner Mitglieder in ihm zu ihm geregelt wird. Eine derartige Ordnung heißt Verfassung.«⁶⁸

Die Verfassung eines liberalen Staates hat eine Rechtsordnung vorzubringen, welche die Freiheit des Einzelnen (und die dazu gehörenden politisch-bürgerlichen und politisch-ökonomischen Rechte) schützt, doch eine Verankerung des Schutzes der Freiheit der Einzelnen ist für einen liberalen Staat nicht genug; eine Verfassung allein ist zu fragil, um die Freiheit nachhaltig zu schützen. Die institutionelle, verfassungsrechtliche Konsequenz aus dieser Überlegung entspricht der Diskussion um die Machtteilung.

Individuelle Rechte, so kommt damit zum Ausdruck, sind nicht schon dadurch zu schützen, dass sie in einer Verfassung verankert werden. Sie benötigen Fürsprecher und Kontrolleure innerhalb des Staates, die ihre Beachtung wirksam durchsetzen. Hierzu gehören wachsame Kläger, der Urteilsspruch des unabhängigen Richters, die notfalls zwangsweise Durchsetzung durch die Polizei, die ihrerseits kontrollierbar sein muss. Keine staatliche Instanz darf so viel Macht auf sich vereinen, dass sie die Verfassung nach Belieben verletzen kann. In den meisten westlichen Demokratien gilt dafür bis heute die Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative.⁶⁹

Das Prinzip der Machtteilung wird meist mit Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et Montesquieu verbunden.⁷⁰ Es ist bekannt, dass sich Mon-

67 Vgl. Enzmann (2009): 73.

68 Jellinek (1929): 505.

69 Enzmann (2009): 174f.

70 Doch der Idee der Machtteilung geht eine Ideengeschichte voraus, die oftmals unter den Tisch fällt: Die der Mischverfassung. Die Mischverfassungstheorie (oder auch: Status-Mixtus-Lehre) existiert seit der Antike³⁸¹ und ist als ein normativer Ansatz der Suche nach der besten Staatsform zu verstehen. Wie Uwe Wilhelm schreibt: »Seit dem Beginn systematischer politischer Reflexion in der Antike sind die fundamentalen Fragen nach der gerechten Ordnung des Gemeinwesens im Kern dieselben geblieben. Von daher ist jeder Theoretiker – ungeachtet aller behaupteten oder tatsächlichen Origina-

tesquieu vor allem durch seine Reisen nach England von der dortigen politischen Verfassung⁷¹ hat inspirieren lassen das Machtteilungsprinzip weiter zu

lität – stets auch Teil eines komplexen Rezeptionszusammenhangs.« Wilhelm (2002): 75. Der Kern der Idee bezieht sich auf die Vereinigung der drei Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Politie, d.h. die Regierung des Einen, der Wenigen und der Vielen miteinander zu verbinden, um eine höhere Stabilität zu erreichen. Die Status-Mixtus Lehre sollte die Republik stabiler machen, die jeweiligen Vorteile der Regierungsformen bündeln und die Nachteile/bzw. Gefahren vermeiden. Uwe Wilhelm weist darauf hin, dass die Status-Mixtus Lehre nicht von allen politischen Denkern der frühen Neuzeit befürwortet wurde. Bodin war beispielsweise der Ansicht, dass eine Mischverfassung die Souveränität eines Staates unterminieren würde. Auch Hobbes lehnte die Idee ab und lies lediglich die drei klassischen Regierungsformen als legitim gelten. Im deutschsprachigen Raum wurde die Status-Mixtus-Lehre durch Pufendorf als Idee diskreditiert. Ein gemischtverfasstes Gemeinwesen würde einer *respublica irregularis* entsprechen. Vgl. Wilhelm (2002): 78. Erst Christian Wolff verwarf das Diktum Pufendorfs; somit setzte auch ab Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine vermehrte Rezeption der Machtteilungslehre ein. Für die Entwicklung der republikanischen/liberalen Staatsform in Deutschland ist aber vor allem Achenwall von Bedeutung. An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, da die detailgetreue ideengeschichtliche Darstellung des Deutschen Liberalismus an dieser Stelle zu weit führen würde. Für weiterführende Literatur: Vgl. Wilhelm (1995), oder Stolleis (1995).

- 71 In der wissenschaftlichen Literatur zum britischen Regierungssystem wird oft konstatiert, dass es keine Verfassung gebe. Wenn man davon ausgeht, dass eine Verfassung ein zusammenhängendes und kompaktes Dokument im Sinne kontinentaleuropäischer Verfassungstheorie und -praxis ist – wie etwa das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland oder die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika – dann ist diese Feststellung zutreffend. Geht man hingegen davon aus, dass eine Verfassung ein System fundamentaler Prinzipien und Regeln darstellt, aufgrund dessen politisch-autoritative Entscheidungen und Werturteile getroffen werden, so kann man sehr wohl von einer britischen Verfassung sprechen, welche darüber hinaus in Gesetzen und anderen verfassungsrechtlichen Dokumenten festgeschrieben wurde. Insoweit existiert auch eine geschriebene britische Verfassung, selbst wenn ein zusammenhängendes und alles erfassendes Dokument nicht vorhanden ist. Vgl. Doeker/Wirth (1982): 63ff. Dennoch ist auch darauf zu verweisen, dass das Fehlen einer festgeschriebenen Verfassung als ein zusammenhängendes Dokument wie etwa in den Vereinigten Staaten oder der Bundesrepublik Deutschland eine Schwächung der britischen Demokratie und damit auch eine Gefährdung der Freiheit darstellt. Nicht zuletzt habe ich bereits auf die Wichtigkeit der Verfassung für die Verwirklichung politischer Freiheit hingewiesen. Darüber hinaus bietet just die, durch das Brexit-Votum ausgelöste, britische Verfassungskrise eine Möglichkeit den Zusammenhang von Freiheit, Demokratie und Verfassung deutlich zu machen.

systematisieren. Wenig bekannt hingegen ist, dass seinem Hauptwerk »Esprit des Lois«, welches die Machtteilungstheorie auf dem europäischen Kontinent publik machte, ein Essay über die »Betrachtungen über die Ursachen von Größe und Niedergang der Römer« vorausging. Montesquieu war als Aufklärer bedacht, Einsichten in die Korruptibilität eines wohlgeordneten Staates wie der Römischen Republik zu gewinnen, um daraus vernünftige Prinzipien der Staatskonstitution abzuleiten. Es waren vor allem Erkenntnisse mit Bezug auf die Natur der Macht aus seinen Untersuchungen zum Untergang des römischen Imperiums die in den Esprit des Lois mit einfließen.⁷² Für Montesquieu wurzelte die Gefahr der Korruptibilität eines liberalen Systems in der Möglichkeit der Machtakкумуляtion an sich:

Die politische Freiheit ist nur unter maßvollen Staaten anzutreffen. Indes besteht sie selbst in maßvollen Staaten nicht immer, sondern nur dann, wenn man die Macht nicht missbraucht. Eine ewige Erfahrung lehrt jedoch, dass jeder Mensch, der Macht hat, dazu getrieben wird, sie zu missbrauchen. Er geht immer weiter, bis er an Grenzen stößt. [...] Damit die Macht nicht missbraucht werden kann, ist es nötig, durch die Anordnung der Dinge zu bewirken, dass die Macht die Macht bremse.⁷³

Es ist diese Einsicht in die Notwendigkeit der Begrenzung von Macht, die Montesquieu dazu angeregt hat aus der Analyse der Englischen Verfassung⁷⁴

72 Montesquieu (1958): 92. Montesquieu zufolge begann die Korruption der Verfassungsprinzipien mit den Römischen Bürgerkriegen um Gaius Marius und Sulla. Marius setzt das Annuitätsprinzip und Sulla setzte gar Kopfgeld auf seine Gegner aus; dies schwächte sowohl die Macht des Volkes wie auch die Disziplin und Tugendhaftigkeit der Soldaten. Auf die Bürgerkriege folgten letztlich weitere – durch den Willen der Macht getragene Männer. Pompeius, Crassus und Caesar – bis hin zu Augustus. Generell spricht Montesquieu von drei Faktoren, die Rom zu Fall gebracht haben. 1. Der unbedingte Machtwille der Herrscher; 2. Die grenzenlose Ausdehnung des Imperiums, 3. Der Sittenverfall in den Römischen Verfassungsorganen (Senat und Konsuln) wie auch im Römischen Bürgertum. Jenseits aller persönlicher Verfehlungen schien Montesquieu jedoch das Machtprinzip als Quelle der Korruptibilität identifiziert zu haben: »Schließlich wurde die Republik unterdrückt und man darf dafür nicht den Ehrgeiz einiger weniger anklagen, sondern den Menschen überhaupt, der immer umso machtgieriger ist, je mehr er an Macht besitzt, und der nur deshalb alles begehrt, weil er schon viel besitzt.« Montesquieu (1958): 92.

73 Montesquieu (2011): 215/11. Buch; 4. Kapitel.

74 Im England der frühen Neuzeit stellte die »Balanced Constitution« bestehend aus Monarch, Oberhaus und Unterhaus (basierend auf den drei Ständen: König, Adel und

die Machtteilungstheorie zu systematisieren.⁷⁵ In dem bekannten England Kapitel seines »Esprit des Lois« schreibt er dazu Folgendes:

Sobald ein und derselben Person oder derselben Beamtenschaft die legislative Befugnis mit der exekutiven verbunden ist, gibt es keine Freiheit. Es wäre nämlich zu befürchten, dass derselbe Monarch oder derselbe Senat tyrannische Gesetze erlasse und dann tyrannisch durchführte. Freiheit gibt es auch nicht, wenn die richterliche Befugnis nicht von der legislativen und von der exekutiven Befugnis geschieden wird. Die Macht über Leben und Freiheit würde unumschränkt sein, wenn jene mit der legislativen Befugnis gekoppelt wäre, denn der Richter wäre Gesetzgeber. Der Richter hätte die Zwangsgewalt eines Unterdrückers, wenn jene mit der exekutiven Gewalt gekoppelt wäre.⁷⁶

Es war Montesquieus Einsicht in die Natur der Macht, welche das liberale verfassungsrechtliche Denken kalibrierte: Dass ein freiheitliches politisches System auf dem Fundament eines recht verstandenen Zusammenspiels von Macht und Machtkombinationen errichtet werden müsse und könne.⁷⁷ Eine Einsicht in das Wesen der Macht bezog sich vor allem darauf zu wissen, dass nur eine andere Macht imstande ist, Macht zu begrenzen und Macht gleichzeitig in ihrer Mächtigkeit zu erhalten.⁷⁸

Dies besagt, dass das Prinzip der Gewaltenteilung, das eigentlich Machtteilung heißen sollte, nicht nur verhindert, dass ein Teil des Staatsapparats, etwa die Legislative oder die Exekutive, alle Macht an sich reißt und monopolisiert, sondern dass ein Gleichgewicht hergestellt ist, das es ermöglicht,

Commons) seit der glorious revolution die allgemein akzeptierte Selbstinterpretation der Staatsordnung dar. Wilhelm (2002): 79.

75 Montesquieu hielt sich für seine Recherchen lange in England auf und es liegt auf der Hand, dass er in der Verfasstheit des englischen Regierungssystems die Machtteilungsprinzipien exemplarisch verwirklicht sah. Schon in seinen Betrachtungen über die Ursachen von Größe und Niedergang der Römer drückte er anerkennendes Interesse an der englischen Verfassung aus: »Die Regierungsform Englands ist weiter, weil es dort eine Körperschaft gibt, die sie und sich selbst ständig überprüft. Ihre Irrtümer sind nie von langer Dauer und sind durch den Geist der Wachsamkeit, den sie der Nation verleihen häufig vorteilhaft.« Montesquieu (1958): 72.

76 Montesquieu (2011): 217/11. Buch; 6. Kapitel.

77 Arendt (2019): 194.

78 Vgl. Arendt (2019): 197.

überall neue Macht zu erzeugen, aber eben nicht auf Kosten anderer Machtquellen und Machtzentren.⁷⁹

Für die Konstitution einer freien politischen Gemeinschaft sind Verfassung wie Machtteilung von wesentlicher Bedeutung. Die politische Organisation eines liberalen Staates ist damit ein wichtiger Teil der strukturellen Ebene. Doch natürlich erschöpft sich die strukturelle Ebene nicht in der Schaffung von freiheitlich-politischen Rahmenbedingungen. Vielmehr fängt sie dort erst an, wo wir anerkennen, dass es nicht nur um eine institutionelle Ordnung geht, die äußere Hindernisse abbaut, sondern Voraussetzungen für ein selbstbestimmtes Leben aller Gesellschaftsmitglieder schafft. Ein Mensch der in Armut lebt, keinen Zugang zu gesundheitlicher Grundversorgung oder zu Bildungsmöglichkeiten hat, kann kein selbstbestimmtes Leben leben. Wenn Selbstbestimmung das Ziel ist, muss die strukturelle Ebene all jene sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen beinhalten: Wahrung der politisch-bürgerlichen und politisch-ökonomischen Rechte, Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung, Zugang zu einem Arbeitsmarkt, Möglichkeit zu politischer Teilhabe...etc.

4.2.2 Tugendstaat und Paternalismus

Dem Entwurf eines Liberalismus der positiven Freiheit gilt es zum Schluss hin selbstreflexive Gedanken nachzuschicken. Denn da mit ihm eine Tradition (die der positiven Freiheit) in die politische Theorie Einzug erhält, die im liberalen Mainstream unterbetrachtet ist, möchte ich an dieser Stelle auf zwei mögliche Kritikpunkte eingehen und diese entkräften. Ein erster möglicher Kritikpunkt ist jener des Tugendstaats (A); dieser betrifft die Verbindung eines positiven Freiheitsbegriffs mit einem liberalen Ordnungssystem. Ein zweiter möglicher Kritikpunkt bezieht sich auf den Paternalismus (B). Da ein wichtiger Fokus liberalen Denkens in der politischen Philosophie auf der Problematisierung jeglichen Eingriffs (ob philosophisch, oder politisch) in die negative Freiheit des Einzelnen liegt, möchte ich diese Punkte beherzigen.

(A) Tugendstaat

Um den Kritikpunkt des Tugendstaates anzusprechen und zu entkräften, möchte ich ein wenig ausholen. An dieser Stelle möchte ich auf die

79 Arendt (2019): 197.

Französische Revolution eingehen und insbesondere ihr Umkippen in den jakobinischen terreur untersuchen, da dieser ein gutes Beispiel für einen Tugendstaat darstellt. Die Gefahr des Tugendstaates möchte ich anhand von Rousseau und seinem radikalen Anhänger Maximilien de Robespierre deutlich machen.

Der Einfluss Rousseaus auf die Führungsfiguren der jakobinischen Vereinigungen im revolutionären Frankreich kann kaum überschätzt werden. Rousseaus Bücher (vor allem *Emile* und *Julie ou la Nouvelle Héloïse*; aber auch der Gesellschaftsvertrag) erzielten in der pre-revolutionären Phase eine hohe Auflage und auch wenn die Gedankengebäude Rousseaus nicht bis ins Detail verstanden, bzw. studiert wurden, so waren vor allem auch den intellektuellen Köpfen der französischen Revolution (allen voran Robespierre)⁸⁰ mit den Grundgedanken Rousseaus sehr vertraut. Dieser kultische Rückgriff auf Rousseau hatte einen starken Einfluss auf die Vorstellungswelten der jakobinischen Vordenker, denn es war Rousseaus Vorstellung vom Menschen, welche die Sehnsucht nach einer guten, nach einer besseren Gesellschaft in eine bestimmte Richtung kalibrierte. Es ging um die Suche nach einer natürlichen Gesellschaft; und um diese zu finden musste man im ersten Schritt zurück zum Ursprung der Natürlichkeit – zum einzelnen Menschen jenseits der Korruption durch die Gesellschaft; um im zweiten Schritt zu einem Gemeinwillen zu kommen, welcher der Natürlichkeit politisch Ausdruck verleiht.

Entgegen der aristotelischen Vorstellung wird der Mensch durch Rousseau als vereinzelt und isoliert – fernab jeglicher Gesellschaftlichkeit – als

80 So schreibt James Miller von Berichten, die angeben, dass Robespierre ein Exemplar des *Contrat Social* (des Gesellschaftsvertrags) auf einem Nachtschränken liegen hatte. Zudem hatte man nach Robespierres Tod in seinem Nachlass diese Widmung an Rousseau gefunden (Ein Auszug): »C'est à vous que je dédie cet écrit, mânes du citoyen de Genève! Que s'il est appelé à voir le jour, il se place sous l'égide du plus éloquent et du plus vertueux des hommes. Aujourd'hui plus que jamais nous avons besoin d'éloquence et de vertu. Homme divin! tu m'as appris à me connaître; bien jeune, tu m'as fait apprécier la dignité de ma nature, et réfléchir aux grands principes de l'ordre social. Le vieil édifice s'est écroulé; le portique d'un édifice nouveau s'est élevé sur ses décombres et, grâce à toi, j'y ai apporté ma pierre. Reçois donc mon hommage; tout faible qu'il est, il doit te plaire; je n'ai jamais encensé les vivants. Je t'ai vu dans tes derniers jours, et ce souvenir est pour moi la source d'une joie orgueilleuse; j'ai contemplé tes traits augustes, j'y ai vu l'empreinte des noirs chagrins auxquels t'avaient condamné les injustices des hommes. Dès lors j'ai compris toutes les peines d'une noble vie qui se dévoue au culte de la vérité; elles ne m'ont pas effrayé.« Vgl. Miller (1984): 149.

sich selbst genügend (autark) dargestellt;⁸¹ (Arendt nennt diese Idee des Guten ein pseudoreligiöses Vertrauen in die Menschennatur).⁸² Nicht der Zusammenschluss von Menschen, sondern die Natur ist demnach für Rousseau Referenzpunkt für das Gute und die politische Macht.⁸³ Letztere wurde in der Konsequenz auch *über* die positive Verfassung gestellt; dadurch ergab sich eine Verkehrung von Macht in Gewalt. Und diese Gewalt wurde über die Rousseausche Idee des Gemeinwillens zur legitimen Macht erklärt.⁸⁴

Wenn also die Männer der Französischen Revolution sagen, dass alle Macht beim Volk liegt, so verstehen sie unter Macht eine Art Naturkraft außerhalb des politischen Bereichs, deren ungeheure Gewalt erst durch die Revolution entbunden wird, um dann wie ein Orkan alle Institutionen des Ancien

81 Illustrativ hierfür ist die Tatsache, dass er Emile – den Protagonisten des gleichnamigen philosophisch-literarischen Werks – als erstes Buch in seiner Erziehung zum natürlichen Menschen Robinson Crusoe lesen lässt:

»Ce livre sera le premier que lira mon Émile: seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque, et il y tiendra toujours une place distinguée. Il sera le texte auquel tous nos entretiens sur les sciences naturelles ne serviront que de commentaire. Il servira d'épreuve, durant nos progrès, à l'état de notre jugement; et tant que notre goût ne sera pas gâté, sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre? Est-ce Aristote? Est-ce Plin? Est-ce Buffon? Non, c'est Robinson Crusoe.« Rousseau (1911): 232.

82 Arendt (2019): 226.

83 An dieser Stelle sei eine Differenzierung eingefügt; natürlich ist ein überpositiver Bezug auf ein Naturrecht an sich keineswegs verwerflich. Nein, gerade die Französische Revolution hat durch ihren Bezug auf ein Naturrecht des Menschen ja einen grundlegenden Beitrag zur Ideengeschichte der Menschheit beigetragen: Aus dieser Idee gingen schließlich die Menschenrechte hervor. Dennoch sollte diese Errungenschaft die Problematik der jakobinischen Zeit nicht überdecken; denn jeder Bezug auf ein Naturrecht enthält bereits ein Element menschlicher Deutung, das konkret und unabgeschlossen ist. Derjenige, der das Recht interpretiert hat in diesem Falle Deutungshoheit und schafft damit eine Wahrheit, die durch ihren überpositiven Bezug gegen jegliche menschliche Kritik immunisiert ist. Daher geht es mir nicht darum die Idee des Naturrechts zu desavouieren; nein, die Kraft des Naturrechts ist wichtig und unabdingbar, aber es ist wohl wichtig diese Zuhilfenahme eines überpositiven Bezugs aufgeklärt zu handhaben: »Es wäre viel gewonnen, wenn sich endlich einmal die Einsicht durchsetzen würde, dass auch die wechselvolle Geschichte der Naturrechtslehren schließlich nichts anderes ist als die notwendige aber nie zum Ende kommende Entfaltung der einen großen Aufgabe der Rechtsphilosophie, das wahre und richtige Recht zu finden.« Vgl. Kaufmann (1957): 18.

84 Arendt (2019): 235.

Regime wegzufügen. Die Gewalt dieser Kraft wurde als etwas Übermenschliches erfahren, und sie entstammte offenbar dem gewalttätigen Ausbruch einer Menge zutiefst geschädigter Menschen, die Gesetze nicht anerkannten und politische Organisation nicht kannten.⁸⁵

Diese radikale Idee der Souveränität des Volkes wurde Rousseauschen Ideen entlehnt. Schließlich war es Rousseau, der das legitime Rechtssubjekt auf die Sphäre kollektiver Rechte übertrug: Alle Rechte des Individuums sollten an die Gesellschaft übergehen.⁸⁶

In die politische Praxis übersetzt, ermöglicht die überhöhte Idee des Rousseauschen Gemeinwillens (*volonté générale*) einen Entwurf eines Tugendstaates; schließlich galt der empirische Wille des Volkes als Rechtsquelle und somit auch als Grundlage für staatliche Autorität:

Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, dass, wer immer sich weigert dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingt, frei zu sein.⁸⁷

Es liegt auf der Hand, die Anfänge des Terrors in der Rousseauschen Idee zu sehen, dass der Allgemeinwille als ein allgemeines Ideal verstanden wurde, das (mit allen Mitteln) durchgesetzt werden muss. Wenn Gewalt zur politischen Macht verklärt wird, so wird Gewalt zur Illustration des Gemeinwillens. Und dieser Gemeinwille wird als eine fast übermenschliche Gesetzmä-

85 Arendt (2019): 235.

86 Vgl. Rousseau (2011): 17f./Buch 1, Kapitel 6:

»Diese Bestimmungen lassen sich bei richtigem Verständnis sämtlich auf eine einzige zurückführen, nämlich die völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes. Denn erstens ist die Ausgangslage, da jeder sich voll und ganz gibt, für alle die gleiche, und da sie für alle gleich ist, hat keiner ein Interesse daran, sie für die anderen beschwerlich zu machen. Darüber hinaus ist die Vereinigung, da die Entäußerung ohne Vorbehalt geschah, so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied hat mehr etwas zu fordern: denn wenn den Einzelnen einige Rechte blieben, würde jeder – da es keine allen übergeordnete Instanz gäbe, die zwischen ihm und der Öffentlichkeit entscheiden könnte – bald den Anspruch erheben, weil er in manchen Punkten sein eigener Richter ist, es auch in allen zu sein, der Naturzustand würde fortauern, und der Zusammenschluss wäre dann notwendig tyrannisch oder inhaltslos.«

87 Rousseau (2011): 22/Buch1, Kapitel 7.

ßigkeit verstanden. Hannah Arendt verweist auf die historischen Begebenheiten, welche eine solche Interpretation stimmig erscheinen lassen: Die Französische Revolution folgte auf die absolute Monarchie – die göttliche Macht des Königs. An die Stelle des souveränen Willens des absoluten Königs wurde damit der absolute Wille des Volkes gesetzt. »Woraus folgt, dass das neue Absolute, die absolute Revolution, von der absoluten Monarchie vorgeprägt ist, die Revolution also sich umso absolutistischer gebären wird, je gesetzloser die Herrschaft war, die ihr vorausging.«⁸⁸ Die absolute Souveränität der *volonté générale* kommt daher fast einer Vergöttlichung der *volonté générale* gleich.⁸⁹ Der Gemeinwille wird damit als göttlicher Wille verstanden, der nur noch zu wollen braucht um ein legitimes Gesetz zu produzieren.⁹⁰ Rousseaus politische Philosophie kann dahingehend als eine systematische Vorlage für die politischen Ideen Robespierres gelten (nicht zuletzt, da letzter Rousseau als philosophischen Mentor regelrecht verklärte). Indem die *volonté générale* als ein göttlicher Wille verstanden wurde, so stand sie über dem Menschen; schließlich war dieser als irdisches Wesen noch den endlichen Kräften der Welt ausgesetzt.

In seiner berühmten Rede »Über die Prinzipien der politischen Moral« am 5. Februar 1794 vor dem Konvent skizziert Robespierre seine politische Programmatik in aller Deutlichkeit: »Schon aus der Ferne muss man seine Maßregeln treffen, um die Geschicke der Freiheit in die Hände der Wahrheit – die unvergänglich ist – und nicht in die der Menschen – die vergänglich sind – zu legen.«⁹¹ Die Wahrheit war nicht nur der allgemeine Wille, sondern auch Tugend. Für Robespierre beinhaltete die Tugend nämlich genau zwei Dinge: Liebe zum Vaterland und Gesetz.⁹² Der Allgemeinwille bringt somit die Gesetze hervor, die dem Menschen als Tugend eingeprägt werden sollten. Und wenn das Gesetz die Wahrheit ist, so wird auch jene Gewalt legitimiert, welche diese Wahrheit propagiert:

Die Tugend, ohne die der Terror unheilvoll ist, der Terror, ohne den die Tugend machtlos ist. Der Terror ist nichts anderes als das schlagfertige, uner-

88 Arendt (2019): 203.

89 Arendt (2019): 237.

90 Arendt (2019): 237. Arendt verweist hierbei auf die *Declarations des Droits de l'homme et du citoyen* von 1789: Darin steht geschrieben. »Das Gesetz ist der Ausdruck des Allgemeinwillens«

91 Robespierre (2000): 9.

92 Vgl. Robespierre (2000): 13.

bittliche, unbeugsame Recht, er ist somit eine Emanation der Tugend; er ist weniger ein besonderes Prinzip, als ein Produkt des allgemeinen Prinzips der Demokratie, das auf die dringendsten Anliegen des Vaterlandes angewendet wird.⁹³

In Robespierres Tugendstaat wird Freiheit zu einer politischen Ideologie; das heißt, wie exemplarisch aufgezeigt, dass Freiheit eben nicht über den Menschen gedacht und an ihn rückgebunden wird; vielmehr wird der Mensch als minderwertiger Bestandteil des Politischen ausgeklammert: Er dient als Gefäß der Wahrheit. Ich habe ausgeholt, um eine Illustration eines Tugendstaates als Gegenfolie zur dargelegten Konzeption eines Liberalismus der positiven Freiheit zu geben. Ein Liberalismus der positiven Freiheit fängt bei der Vorstellung an, dass Menschen Freiheit verwirklichen.

Damit stellt die Freiheit das zentrale Ideal einer liberalen politischen Gemeinschaft dar, es ist aber ein menschliches und kein übermenschliches. Wenn Freiheit positiv gedacht wird, so heißt es, beim einzelnen Menschen anzufangen und den jeweiligen Menschen mit seinen Fähigkeiten, Talenten und Grenzen ernst zu nehmen. Freiheit wird so gerade eben nicht als politische Ideologie verstanden, sondern als zu verwirklichende Möglichkeit des Einzelnen und des Kollektivs. Nicht die Wahrheit wird über den Menschen gestellt; das Politische wird vielmehr vom Menschen her gedacht.

Ich habe dafür argumentiert, dass der Staat sich in die negative Freiheit der Einzelnen einzumischen hat, aber nicht um sie dazu zu zwingen frei zu sein, sondern um sie zu befähigen freie Entscheidungen über das Leben, das sie leben wollen, treffen zu können. Ein Liberalismus der positiven Freiheit möchte Menschen befähigen und den Rest ihnen überlassen. Über das Ernstnehmen der Befähigung des Einzelnen zur Freiheit ist das Gerechtigkeitsproblem, das noch bei Rawls Vorstellung der Verteilung negativer Freiheitsrechte bestand, gemildert. Auch die Rechtfertigung des liberalen Ordnungssystems ist über ein Freiheitskonzept, das tatsächlich selbsttragend ist, überzeugender. Doch natürlich ist es auch so, dass ein Liberalismus, der die positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, um mit Böckenförde zu sprechen, ein Wagnis bleibt. Schließlich liegt das in der Natur der Sache: Freiheit ist und bleibt ein Wagnis. Zumal ein Liberalismus die Menschen nicht dazu zwingen kann, frei zu sein, oder gut mit ihrer Freiheit umzugehen, ist das Wagnis ein konstitutiver Bestandteil eines liberalen Systems.

93 Robespierre (2000): 20f.

(B) Paternalismus

Wenden wir uns dem Paternalismus-Vorwurf zu, so scheint es ratsam bei der Wortherkunft zu beginnen. Paternalismus wird vom Lateinischen (»pater«) abgeleitet, was einfach »Vater« bedeutet. Somit scheint Paternalismus ein Vater-Kind-Verhältnis zu bezeichnen. (In der Entsprechung gibt es ja auch die Bezeichnung »Maternalismus«; doch diese hat sich bisher kaum im philosophisch-politischen Diskurs etabliert). Der Wortherkunft entsprechend gilt es über den Paternalismus zu sagen, dass es um ein ungleiches Machtverhältnis geht, d.h., dem Vater wird die Autorität zugesprochen, das Kind zu behüten und stellvertretend für das Kind Entscheidungen zu treffen. (Zumal es ja dem Kind-Sein entspricht, dass die eigene Entscheidungsfähigkeit noch nicht vollständig ausgebildet ist.)⁹⁴ Paternalismus, bzw. paternalistische Macht ist John Locke zufolge demnach auch natürlich:

»Die Natur übergibt die paternalistische Macht an die Eltern, um ihnen zu ermöglichen ihre Kinder bei dem Willen ihre Fähigkeiten auszubilden zu unterstützen.«⁹⁵ John Locke weist jedoch explizit darauf hin, dass Paternalismus natürlich in einer Familie, in der junge Kinder erzogen werden, seinen Platz hat, aber nicht aufrechterhalten werden sollte, sobald das Kind reif ist, sein eigener Mensch zu sein.⁹⁶ Paternalismus ist kein Selbstzweck, sondern einzig im Kontext der Erziehung, bzw. der Bildung ein Mittel zum Zweck der Erziehung eines Menschen. Wenn das Kind die politisch-rechtlich gesetzte Schwelle zur Autonomie überschritten hat, ist ein Paternalismus unzumutbar – der Mensch soll schließlich nicht heteronom, sondern selbstbestimmt

94 Mit 18 Jahren erlangt man in der Bundesrepublik Deutschland die Volljährigkeit, bzw. die Möglichkeit sich selbst durch rechtsgeschäftliche Erklärungen zu binden. Allgemein wird von der Mündigkeit einer Person gesprochen. Damit ist die Schwelle zur eigenen, selbstbestimmten Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit überschritten.

95 Locke (1963): 442.

Im englischen Original: »Nature gives [...] paternal power to parents for the benefits of their children during their minority, to supply their want of ability.« (Übersetzung durch die Autorin).

96 John Locke geht in seinem Treatise for Government darauf ein, dass Paternalismus auch sein Ziel verfehlen, bzw. über sein Ziel hinausschießen kann: »Neither can there be any pretense why this parental power should keep the child when grown into a man, in subjection to the will of his parents, any farther than having received life and education from his parents, obliges him to respect honour, gratitude, assistance, and support, all his life, to both father and mother. And thus, it is true, the paternal is a natural government but not all extending itself to the ends and jurisdictions of that which is political.« Locke (1963): 440f.

leben. Ein moralischer Paternalismus-Vorwurf mit Bezug auf die substantielle Freiheit trifft aber nicht das Anliegen eines Liberalismus der positiven Freiheit.

Gerade vor dem Hintergrund der These der Zentralität der Freiheit und der Selbstbestimmung als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, gilt wohl die Schlussfolgerung, dass ein liberales politisches Ordnungssystem, welches sich auf positive Freiheit stützt, Paternalismus verunmöglicht. Das Ziel besteht nicht darin, Menschen zu bevormunden, sondern Menschen dazu zu befähigen ihre Anlagen, ihre Talente etc. zu verwirklichen; d.i. sie dazu zu befähigen wirklich frei zu sein. Auch ein institutioneller Paternalismus trifft nicht das wesentliche Anliegen eines Liberalismus der positiven Freiheit, schließlich ist die politische Macht, welche vom Staat durch die drei Gewalten ausgeht, selbst dem Recht und der Verfassung verpflichtet. Auch hier wäre der Paternalismus-Vorwurf erst dann gerechtfertigt, wenn der Staat anfinde den Bürgern ein Vater zu sein. Ein paternalistischer Staat wäre einer, der (1) Macht ausübt, die nicht legitim ist, d.h. die nicht dem Recht verpflichtet ist und (2) nicht die vernünftige Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit der Bürger als Ziel institutioneller Einflussnahme in die negative Freiheitsphäre zum Ziel hat, und somit die Menschen befähigt frei zu sein, sondern Menschen als Instrumente eigener staatlicher politischer Ideologien behandelt; (Wie anhand der Illustration des Robespierreschen Tugendstaates aufgezeigt).

Ein Staat, der arbiträre und paternalistische Macht gegenüber seinen Bürgern einsetzt, verletzt die Rechtsbedingung, d.i. das rechtliche Element, welches die Zentralität der Reziprozität auf der Basis ideeller Gleichheit wieder spiegelt. Damit ist der Staat kein republikanischer und erst recht kein liberaler mehr.

Schlussbetrachtungen und Ausblick

Im zweiten Kapitel habe ich eine These zum Liberalismus aufgestellt:

[T] Liberalismus ist ein politisches Ordnungssystem, welches sich auf der Idee der Freiheit aller gründet, diese als zentralen politischen Grundwert erachtet und auch strukturell fördern möchte.

Wenn Freiheit philosophische Voraussetzung ist und somit Struktur und Ausrichtung des liberalen Ordnungssystems bedingt, so muss diese ernst genommen und bewahrt werden; dies wurde gezeigt. Vor dem Hintergrund der Zentralität der Freiheit ist es klar, dass Liberalismus im Prinzip nicht destruktiv sein kann; denn wie anschaulich gezeigt wurde, lässt sich die Freiheit – insofern sie lediglich negativ begründet wird – weder qualitativ bewerten, noch fördern, noch bewahren. Gewiss ist ein destruktives Moment dem Liberalismus auch wesensimmanent, aber das destruktive Moment kann nicht das letzte Wort sein.

Die kritisch philosophische Perspektive hat aufgezeigt, dass Freiheit als Bedingung der Möglichkeit für ein liberales Ordnungssystem verstanden werden muss. Da der Mensch zwar apriorisch als Freiheitswesen gilt, dies aber nicht heißt, dass die Freiheit auch schon verwirklicht ist, müssen die Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung von Freiheit in ein liberales Denken einfließen: Sowohl mit Bezug auf die individuellen Voraussetzungen als auch hinsichtlich der strukturellen Voraussetzungen. Erst wenn diese zwei Voraussetzungen theoretisch bedacht und praktisch implementiert sind, kann der Liberalismus als ein Ordnungssystem gelten, das auf der Freiheit aufbaut; denn erst dann gelingt es ihm die Freiheit nicht nur abstrakt vorauszusetzen, sondern zu fördern, zu bewahren und zu schützen.

Damit können wir die Frage bezüglich des Unbehagens am Liberalismus beantworten: Der Liberalismus verspricht die Freiheit, doch er tut zu wenig, um dieses Versprechen auch zu halten und umzusetzen. Und wenn Verspre-

chen nicht gehalten werden, so kommt es zu einem Vertrauensverlust. Wie sollte man auch dem Liberalismus vertrauen, wenn er nicht tut, was er verspricht? Obgleich der Liberalismus seinem Versprechen der Freiheit hinterherläuft, wäre ein Scheitern eine verfrühte Diagnose. Er kann scheitern, ja, schließlich gründet er auf dem Wagnis der Freiheit; aber er kann auch gelingen, dann, wenn er Freiheit nicht nur voraussetzt und verspricht, sondern auch fördert. Eine vorschnelle These des Scheiterns würde uns den Blick dafür verstellen, dass etwas dafür getan werden muss, um den Liberalismus vor dem Scheitern zu bewahren. Es ist offensichtlich, dass der Liberalismus gerade in einer Krise steckt; doch in der Krise zu stecken heißt gleichsam nicht dem Untergang geweiht zu sein: Krise entstammt ursprünglich dem Griechischen *krísis* und bedeutet in der wortwörtlichen Übersetzung so viel wie »scheiden, beurteilen, auswählen, entscheiden«. In seiner lateinischen Verwendung *crisis* blieb die Bedeutung auf den Leib bezogen; speziell auf dessen Krankheit: Der Ausdruck meint die kritische Phase in der die Entscheidung über den Verlauf, meist über Leben und Tod, fällt, *aber noch nicht gefallen ist*.¹ Den Liberalismus als gescheitert zu erklären ist demnach eine Vorwegnahme, die dem Status der Krise nicht gerecht wird. Vielleicht ist die Analogie mit der Krankheit durchaus adäquat: Der Liberalismus krankt und es kommt darauf an ihn zur Genesung zu führen. Der Liberalismus wie die Freiheit fangen beim Vernunftprinzip an. Wenn wir aufhören vernünftig mit der Freiheit und dem Liberalismus umzugehen und wenn wir uns aus Gründen der Bequemlichkeit lieber fremdbestimmen lassen als uns selbst zu bestimmen, dann werden wir gewiss daran scheitern, Freiheit zu bewahren. Interessanterweise schreibt Hannah Arendt in dem Essay »die Freiheit, frei zu sein« folgende Schlussworte: »Wir können, so befürchte ich, allenfalls darauf hoffen, dass die Freiheit in einem politischen Sinn nicht wieder für Gott weiß wie viele Jahrhunderte von dieser Erde verschwindet.«² Greifen wir Arendts Schlussworte auf, so denke ich, dass wir vielleicht mehr tun können, als nur zu hoffen, dass Freiheit in einem politischen Sinn nicht wieder für Gott weiß wie viele Jahrhunderte von dieser Erde verschwindet. Wenn Freiheit nicht verschwinden soll, so sollten wir auch verstehen, dass Freiheit nicht einfach da war, da ist, oder dableiben wird, sondern eine fragile Errungenschaft ist, die mit jener verantwortungsvollen Aufgabe verknüpft ist, die Freiheit auch zu erhalten, zu kultivieren und zu entwickeln.

1 Vg. Ritter/Gründer (1976) (Hg.): 1235f.

2 Arendt (2018): 42.

Bibliographie

- Albert, Hans (1991): *Traktat über kritische Vernunft*. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Appiah, Anthony Kwame (2009): *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. C.H. Beck: München.
- Appiah, Anthony Kwame (2017): *As if: idealization and ideals*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Appiah, Anthony Kwame (2018): *The lies that bind. Rethinking identity: creed, country, colour, class, culture*. Liveright: London.
- Anderson, Elizabeth (1993): *Value in Ethics and Economics*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Annas, Julia (1993): *The Morality of Happiness*. Oxford University Press: Oxford.
- Annas Julia (2011): *Intelligent Virtue*. Oxford University Press: Oxford.
- Anscombe, G.E.M. (1957): *Intention*. Basil Blackwell: Oxford.
- Anscombe G.E.M. (1958): »Modern Moral Philosophy.« In: *Philosophy* (1958) 33, S. 1-19.
- Anscombe G.E.M. (1981): *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers, Vol. II*. Oxford University Press: Oxford.
- Anscombe G.E.M. (1981): *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers, Vol. III*. Oxford University Press: Oxford.
- Anscombe G.E.M. (1986): *Absicht*. Übertrg. und hg. von John M. Connolly und Thomas Keutner. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- Anscombe G.E.M. (2014): *Aufsätze*. Übertr. von Katharina Nieswandt und Ulf Holbil. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Arendt, Hannah (1990): *On Revolution*. Penguin Books: London.
- Arendt, Hannah (1994): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. Piper Verlag: München.

- (2018): *Die Freiheit, frei zu sein*. Übertr. von Andreas Wirthensohn. Dtv Verlagsgesellschaft: München.
- Arendt, Hannah (2019): *Über die Revolution*. Piper Verlag: München.
- Aristoteles (1982): *Metaphysik, Bd. 1 und 2*. Übertr. von Hermann Bonitz, hg. von Horst Seidl. Meiner: Hamburg (MA).
- Aristoteles (1990): *Politik*. Übertr. von Eugen Rolfes. Meiner Verlag: Hamburg (PO).
- Aristoteles (1995): *Über die Seele (De Anima)*. Übertr. und hg. von Klaus Corcilius. Meiner Verlag: Hamburg (DA).
- Aristoteles (2007): *Über die Teile der Lebewesen*. Übertr. von Wolfgang Kullmann. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Aristoteles (2013): *Die Nikomachische Ethik*. Hg. und übertr. von Ursula Wolf. Meiner Verlag: Hamburg (NE).
- Asselin, Don (1988): *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*. Peter Lang: NY/Bern/Paris/Frankfurt a.M.
- Audi, Robert (2004): »Reasons, practical reason and practical reasoning.« In: *Ratio* (2004) 2, S. 119-149.
- Augustinus (2007): *De Civitate Dei. Vom Gottesstaat*. Übertr. von Wilhelm Thimme hg. von Carl Andresen. Dtv Verlagsgesellschaft: München.
- Augustinus (2007): *Confessiones. Bekenntnisse*. Übertr. von Joseph Bernhart hg. von Jörg Ulrich. Verlag der Weltreligionen: Frankfurt a.M.
- Baczko, Bronislaw (1994): *Ending the Terror. The French Revolution after Robespierre*. Übertr. von Michel Petheram. Cambridge University Press: Cambridge.
- Bagnoli, Carla (2013): *Constructivism in Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Barney, R. (1986): *Rousseau dans la Révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791)*. The Alden Press: Oxford.
- Baum, Manfred (2005): »Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie«. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 13, S. 31-43.
- Baum, Manfred (2008): »Positive und negative Freiheit bei Kant«. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 16, S. 43-56.
- Beck, L.W. (1987): »Five concepts of Freedom in Kant.« In: Srzednick, J.T.J./Körner, Stephan: *Philosophical Analysis and Reconstruction*. Martinus Nijhoff Publishers: Dordrecht.
- Becker, Werner (1982): *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*. Piper Verlag: München.

- Bell, Duncan (2014): »What is liberalism?« In: *Political Theory* (2014) 42/6, S. 682-715.
- Bendikowski, Tillmann (2016): *Der deutsche Glaubenskrieg: Martin Luther, der Papst und die Folgen*. C. Bertelsmann Verlag: München.
- Benhabib, Seyla (2008): *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Mit Jeremy Waldron, Bonnie Honig und Will Kymlicka. Übertr. von Thomas Atzert, hg. von Robert Post. Campus Verlag: Frankfurt/NY.
- Berlin, Isaiah (2006): *Freiheit. Vier Versuche*. Übertr. von Reinhard Kaiser. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt a.M.
- Bien, Günther (1980): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- Blumenberg, Hans (2015): *Schriften zur Technik*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2016): *Staat. Gesellschaft. Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Böckenförde (2017): *Constitutional and Political Theory. Selected Writings*. Übertr. von Thomas Dunlarp, hg. von Mirjam Künkler und Tine Stein. Oxford University Press: Oxford.
- Bolz, Alexander (2000): *Die Schreckensherrschaft. Robespierre und Saint-Just in Reden und Schriften*. AL.BE.CH-Verlag: Lüneburg.
- Bonhöffer/Stephens (Hg.) (1996): *The Ethics of the Stoic Epictetus. An English Translation*. Übertr. von William O. Stephens. Peter Lang: New York.
- Bose, Harald von (1989): *Republik und Mischverfassung – Zur Staatsformenlehre der Federalist Papers*. Peter Lang: Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2006): *Die feinen Unterschiede*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Brandom, Robert (2001): »Modality, Normativity, and Intentionality.« In: *Philosophy and Phenomenological Research* (2001) 63/3, S.587-609.
- Brennan, Tad (2005): *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford University Press: Oxford.
- Brock, Eike (2015): *Nietzsche und der Nihilismus*. De Gruyter: Berlin/NY
- Brüllmann, Philipp (2011): *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*. De Gruyter: Berlin.
- Brunkhorst, Hauke (Hg.) (1998): *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.

- Buxton, Richard (Hg.) (2000): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Cassam, Quassim (2019): *Vices of the Mind. From the Intellectual to the Political*. Oxford University Press: Oxford.
- Chaimowicz, Thomas (2008): *Antiquity as the source of Modernity*. Transaction Publishers: New Brunswick/London.
- Chalmin, Ronan (2010): *Lumières et Corruption*. Edition Champion: Paris.
- Cicero (1967): *Über den Staat*. Übertr. von Walther Sontheimer. Reclam: Stuttgart.
- Cicero (1993): *Der Staat. Lateinisch und Deutsch*. Hg. und übertrg. Von Karl Büchner. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Cicero (1998): *Republic and the Laws*. Übertr. von Rudd, Niall; hg. von Rudd, Niall und Powell, Jonathan. Oxford Classics: Oxford.
- Clarke, Randolph (2003): *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford University Press: Oxford.
- Constant, Benjamin (1946): *Über die Freiheit*. Übertr. von Walter Lüthi. Klosterberg Verlag: Basel, (zuerst 1819).
- Constant, Benjamin (1819): *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. (Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris), 1819.
- Cranston, Maurice (1967): »Liberalism.« In: *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), S. 458-461.
- Curren, R./Dorn, C. (2018). *Patriotic Education in a Global Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Damiani, Alberto Mario (2009): *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- De Anna, Gabriele (2012): *Azione e rappresentanza. Un problema »metafisico« del liberalismo contemporaneo*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
- De Anna, Gabriele (2018): *Political Things. A Study on Authority and the Metaphysics of Political Communities*. (Im Erscheinen).
- De Anna, Gabriele (2018): »Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason.« In: *The Journal of Value Inquiry* (2018)52, S. 307-326.
- De Araujo, Marcelo (2003): *Scepticism, Freedom and Autonomy*. De Gruyter: Berlin/NY.
- De Caro, Mario/Macarthur, David (2010): *Naturalism and Normativity*. Columbia University Press: NY.
- Deneen, Patrick J. (2018): *Why Liberalism failed*. Yale University Press: New Haven (Yale).

- Descartes, René (1986): *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Reclam: Leipzig.
- DeVries, Willem (2009): *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity and Realism. Essays on Wilfrid Sellars*. Oxford University Press: Oxford.
- Dewey, John: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Übertr. von Hans-Peter Krüger. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1996
- Dierksmeier, Claus (2016): *Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung*. transcript Verlag: Bielefeld.
- Dietze, Gottfried (1992): *Liberale Demokratie*. Duncker und Humblot: Berlin.
- Doeker, Günter/Wirth, Malcolm (1982): *Das politische System Großbritanniens*. Wissenschaftlicher Autoren-Verlag: Berlin.
- Düber, Dominik (2016): *Selbstbestimmung und das gute Leben im demokratischen Staat*. Mentis Verlag: Paderborn.
- Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (2019): *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism*. Palgrave: Cham.
- Dubochet, Paul (2001): *De Montesquieu le Moderne à Rousseau l'Acien. La Démocratie et la République en Question*. L'Harmattan: Paris.
- Dworkin, Ronald (1985): »Liberalism«. In: Dworkin, Ronald (1985): *A Matter of Principle*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Edelstein, Dan (2011): *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*. Chicago University Press: Chicago/London.
- Eidinow, Esther/Kindt Julia (Hg.) (2015): *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Engstrom/Whiting (Hg.) (1996): *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Enzmann, Birgit (2009): *Der demokratische Verfassungsstaat. Zwischen Legitimationskonflikt und Deutungsoffenheit*. VS Verlag: Wiesbaden.
- Fach, Wolfgang (2003): *Die Regierung der Freiheit*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Falk, Johanna (2012): *Freiheit als politisches Ziel. Grundmodelle liberalen Denkens bei Kant, Hayek und Böckenförde*. Campus Verlag: Frankfurt a.M.
- Faulkner, Paul (2011): *Knowledge on Trust*. Oxford University Press: Oxford.
- Feinberg, Joel (1992): *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*. Princeton University Press: Princeton/New Jersey.
- Ferber, Rafael (1989): *Platos Idee des Guten*. Academia Verlag: Sankt Augustin.
- Foisneau/Wright (Hg.) (2004): *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan. Upon the 350th anniversary of its publication*. Franco Angeli: Milano (Italy).
- Foot, Philippa (2004): *Die Natur des Guten*. Übertr. von Michael Reuter. Suhrkamp Verlag: Berlin.

- Forschner, Maximilian (2004): »Über die stoische Begründung des Guten und Wertvollen.« In: *Méthexis* (2004)17, S. 55-69.
- Forst, Rainer (Hg.) (2000): *Toleranz: philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Campus Verlag: Frankfurt a.M.
- Frankfurt, Harry (1987): »Equality as a moral ideal.« In: *Ethics* (1987) 98/1, S.21-43.
- Frankfurt, Harry (2014): *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Hg. von Betzler, Monika und Guckes, Barbara. De Gruyter: Berlin.
- Franklin, Christopher Evan (2018): *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*. Oxford University Press: New York/Oxford.
- Freire, Paulo (1975): *Pedagogia do Oprimido. Afrontamento*: Porto.
- Freire, Paulo (1976): *Educação como prática da Liberdade*. Paz e Terra: Lisboa.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press: Oxford.
- Friedman, Milton (1984): *Kapitalismus und Freiheit*. Ullstein: Frankfurt/M
- Fukuyama, Francis (1992): *The end of history and the last man*. Free Press: New York.
- Gadamer, Hans Georg (1978): *Das Gute zwischen Plato und Aristotele*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Akademie Ausgabe: Heidelberg.
- Gabriel, Karl/Horn, Christoph (Hg.) (2016): *Säkularität und Moderne*. Karl Alber Verlag: Freiburg/München.
- Gabriel, Markus (2015): *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Ullstein Verlag: Berlin.
- Gaut, Berys/Cullity, Garrett (Hg.) (1997): *Ethics and Practical Reason*. Oxford University Press: Oxford.
- Gehlen, Arnold (1976): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Athenaion: Wiesbaden.
- Geismann, Georg (2007): »Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht.« *Kant-Studien* (2007) 98, S. 283-305.
- Geismann, Georg/Herb Karlfriedrich (Hg.) (1988): *Hobbes über die Freiheit*. Königshausen & Neumann: Würzburg.
- Gerhardt, Volker (1992): *Friedrich Nietzsche*. C.H. Beck: München.
- Gerhardt, Volker (2002): *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Reclam: Leipzig.
- Gerhardt, Volker (1990): *Der Begriff der Politik*. Metzler: Stuttgart.
- Gewirth, Alan (1978): *Reason and Morality*. University of Chicago Press: Chicago.
- Gollwitzer (1954) (Hg.): *Du hast mich heimgesucht bei Nacht: Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933 bis 1945*. Gtb Siebenstern: Gütersloh.

- Goyard-Fabre, Simone (1993): *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*. P.U.F. Granger: Paris.
- Greco, John/Turri, John (2012) (Hg.): *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*. MIT Press: Cambridge (MA).
- Groethuysen, Bernhard (1989): *Philosophie der Französischen Revolution*. Campus Verlag: Frankfurt a.M.
- Gutschker, Thomas (2002): *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart/Weimar.
- Habermas, Jürgen (1973): *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft). Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2001): »Rede zum Erhalt des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels.« Abrufbar unter: (<https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/445722/?aid=460636>)
- Habermas, Jürgen (2004): *Wahrheit und Rechtfertigung*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Hähnel, Martin (Hg.) (2017): *Aristotelischer Naturalismus*. Springer Verlag: Stuttgart.
- Haksar, Vinit (1979): *Equality, Liberty and Perfectionism*. Oxford University Press: Oxford.
- Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John (2008): *The Federalist Papers*. Edited by Lawrence Goldman. Oxford Classics: Oxford.
- Hanley, Ryan Patrick (2016) (Hg.): *Adam Smith. His life, thought and legacy*. Princeton University Press: Princeton.
- Hansen, M. Herman (2010): »Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle.« In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* (2010) 50, S. 1-27.
- Harding, Russell (2007): *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford University Press: Oxford.
- Harris, George W. (1999): *Agent-Centered Morality. An Aristotelian Alternative to Kantian Internalism*. University of California Press: Berkeley.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1961a): *Nietzsche*. Erster Band. Neske: Pfullingen
- Heidegger, Martin (1961b): *Nietzsche*. Zweiter Band. Neske: Pfullingen.
- Heidegger, Martin (1963): *Holzwege*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a.M.
- Heisenberg, Werner (2017): *Quantentheorie und Philosophie*. Reclam: Stuttgart.
- Henning, Christoph (2015): *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung. Die Politische Philosophie des Perfektionismus*. Campus Verlag: Frankfurt/New York.
- Henning, Tim/Schweikard David P. (Hg.) (2013): *Knowledge, Virtue and Action. Essays on putting epistemic virtues to work*. Routledge: NY/London.
- Herzog, Lisa Maria (2013): *Inventing the market. Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford University Press: Oxford.
- Herzog, Lisa Maria (2014): *Liberalismus gehört nicht nur den Reichen: Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus*. C.H. Beck: München.
- Herzog, Lisa Maria (2017) (Hg.): *Just Financial Markets? Finance in a just society*. Oxford University Press: Oxford.
- Hill Green, Thomas (2002): *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Hg. von Dario Bagnoli. Cambridge Scholars Press: London/Adelaide.
- Hill Green, Thomas (2012): *Prolegomena to Ethics*, Hg. A.C. Bradley. BiblioLife: Memphis.
- Hinchcliffe, Geoffrey (2018): »Epistemicfreedomandeducation.« In: *Ethics and Education* (2018) 13 (2), S. 191-207.
- Hobbes, Thomas (1966): *Vom Menschen. Vom Bürger*. Übertr. von M. Frischeisen-Köhler und Günter Gawlick. Meiner Verlag: Hamburg. (zuerst 1642-1658).
- Hobbes, Thomas (1967): *Vom Körper*. Übertr. von M. Frischeisen Köhler (1915). Meiner Verlag: Hamburg. (zuerst 1642-1658).
- Hobbes, Thomas (1994): »Human nature or the fundamental elements of policy« and »De corpore politico: or the elements of law.« G.A. Rogers (Hg.). Thoemmes Continuum: Bristol.
- Hobbes, Thomas (1997): *Der Körper*. Übertr. und eingeleitet von Karl Schuhmann. Meiner Verlag: Hamburg. (zuerst 1655).
- Hobbes, Thomas (2005): *Leviathan*. Übertr. von Jacob Peter Mayer. Reclam. Stuttgart. (zuerst 1651).
- Hobhouse, L.T. (1994): *Liberalism and Other Writings*. Cambridge University Press: Cambridge (zuerst 1911).

- Höffe, Otfried (1976): »Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles.«In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1976) 1, S. 227-245.
- Höffe, Otfried (Hg.) (1981): *Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie*. Universitätsverlag: Fribourg (Ch).
- Höffe, Otfried (1988): *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*. Reclam: Leipzig.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. C.H. Beck: München.
- Höffe, Otfried (2006): *Aristoteles*. C.H. Beck: München.
- Höffe, Otfried (2011): *Aristoteles: Politik*. De Gruyter: Berlin.
- Höffe, Otfried (2015): *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*. C.H. Beck: München.
- Hölzing, Philipp (2011): *Republikanismus und Kosmopolitismus. Eine ideengeschichtliche Studie*. Campus Verlag: Frankfurt/NY.
- Hölzing, Philipp (2014): *Republikanismus. Geschichte und Theorie*. Fr. Steiner Verlag: Stuttgart.
- Honneth, Axel (1995): *The Struggle for Recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Hösle, Vittorio (1988a): *Hegels System. Band 1: Systementwicklung und Logik*. Meiner Verlag: Hamburg.
- Hösle, Vittorio (1988b): *Hegels System. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Meiner Verlag: Hamburg.
- Hösle, Vittorio (1997): *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. C.H.Beck: München.
- Hösle, Vittorio (2013): *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. C.H.Beck: München.
- Hoffman, Thomas (2014): *Das Gute*. De Gruyter: Berlin.
- Hoffmeister, J. (Hg.) (1955): *Die Vernunft in der Geschichte*. Meiner Verlag: Hamburg.
- Holtz, Gudrun (2017): *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes*. Mohr Siebeck: Tübingen
- Honderich, Ted (1995): *Wie frei sind wir? Das Determinismus Problem*. Reclam: Stuttgart.
- Horkheimer, Max (1988): *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*. Fischer Verlag: Frankfurt a.M.

- Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Übersetzt von Alfred Schmidt. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch.
- Horn, Christoph (2014): *Nichtideale Normativität: Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Horn, Christoph/Gabriel, Karl (Hg.) (2016): *Säkularität und Moderne*. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- Humboldt, Wilhelm von (1841): *Gesammelte Werke*. G. Reimer: Berlin.
- Hume, David (1923a): *Über den Verstand*. Übertr. von Theodor Lipps (Hg.). Reclam: Leipzig.
- Hume, David (1923b): *Über die Affekte. Über Moral*. Übertr. von J.Bona Meyer, Theodor Lipps (Hg.). Reclam: Leipzig.
- Hume, David (2002): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hg. und übertr. von Gerhard Streminger. Reclam: Leipzig.
- Hurka, Thomas (1993): *Perfectionism*. Oxford University Press: Oxford.
- Illies, Christian (2003): *The Grounds of Ethical Judgement. New transcendental arguments in Moral Philosophy*. Oxford University Press: Oxford.
- Illies, Christian (2018): »Transcendental Aristotelianism: Can the »Fresh Start« of Ethics Find a Happy End?« In: *The Journal of Value Inquiry* (2018) 52(3), S. 327-346.
- Inwood, Brad (2005): *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford University Press: Oxford.
- Jellinek, Georg (1929): *Allgemeine Staatslehre*. Springer: Berlin.
- Joas, Hans (1999): *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Jonas, Hans (1994): *Das Prinzip Leben*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Jonas, Hans (1998): *Das Prinzip Verantwortung*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Josifović, Saša (2014): *Willensstruktur und Handlungsorganisation in Kants Theorie der praktischen Freiheit*. Brill: Leiden.
- Jost, Lawrence/Wuerth, Julian (2011): *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Kais, Leila (2006): *Als Adam lachte. Nietzsches Konzeption des Nihilismus und der Welt danach*. Parerga Verlag: Berlin.
- Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford University Press: New York/Oxford.
- Kallhoff, Angela (2010): *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*. Mentis: Paderborn.
- Kant, Immanuel: *Werkausgaben in 12 Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.

- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft* (Band 3 und 4) (KrV).
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilkraft* (Band 10) (KU).
- Kant, Immanuel (1977): *Metaphysik der Sitten* (Band 8) (MS).
- Kant, Immanuel (1977): *Schriften zur Metaphysik und Logik* 1 (Band 5) (Logik I).
- Kant, Immanuel (1977): *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2 (Band 6) (Logik II).
- Kant, Immanuel (1977): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Band 1) (An I).
- Kant, Immanuel (1977): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Band 2) (An II).
- Kant, Immanuel (2000): *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Band 7) (KpV).
- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Reclam: Leipzig.
- Kant, Immanuel (2008): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS).
- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Meiner Verlag: Hamburg.
- Kant, Immanuel (2003): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.
- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Suhrkamp Verlag: Frankfurt/M
- Kant, Immanuel (2011): *Zum ewigen Frieden* (ZeF).
- Kaufmann, Arthur (1957): »Naturrecht und Geschichtlichkeit.« In: Heft 197 aus der Sammlung »Recht und Staat.« In: *Geschichte und Gegenwart*. Verlag J.C.B. Mohr: Tübingen.
- Keil, Geert (2007): *Willensfreiheit*. De Gruyter: Berlin/NY.
- Kern, Andrea (2006): *Quellen des Wissens: Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Kietzmann, Christian (2018): *Handeln aus Gründen als praktisches Schließen*. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- Klar, Samuel (2007): *Moral und Politik bei Kant*. Königshausen&Neumann: Würzburg.
- Klosko, George (2003): *Jacobins and Utopians. The Political Theory of Fundamental Moral Reform*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Cluck, Nora (2014): *Der Wert der Vagheit*. De Gruyter: Berlin.
- Korsgaard, Christine (1986): »Kant's Formula of Humanity.« In: *Kant Studien* (1986) 77, S. 183-202.
- Korsgaard, Christine (2009): *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press: Oxford.
- Kraut, Richard (1989): *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press: Princeton.
- Kraut, Richard (2007): »Nature in Aristotle's Ethics and Politics.« In: *Social Philosophy and Policy* (2007) 24/2, S. 199-219.

- Kriele, Martin (1994): *Einführung in die Staatslehre*. Kohlhammer: Stuttgart.
- Kühn, Wilfried (2017): *Einführung in die Metaphysik: Platon und Aristoteles*. Meiner Verlag: Hamburg.
- Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) (1986): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Kuhn, Thomas S. (2012): *The structure of scientific revolution*. University of Chicago Press: Chicago/London.
- Lane, Melissa (2011): *Eco-Republic. Ancient Thinking for a Green Age*. PeterLang: Oxfordshire.
- LeBar, Mark (2008): »Aristotelian Constructivism.« In: *Social Philosophy & Policy Foundation* (2008) 25/1, S. 182-213.
- LeBar, Mark (2013): *The value of living well*. Oxford University Press: Oxford.
- Levine, Andrew (1981): *Liberal Democracy. A critique of its theory*. Columbia University Press: New York.
- Lobkowicz, Erich (1986): *Common Sense und Skeptizismus. Studien zur Philosophie von Thomas Reid und David Hume*. VHC: Weinheim.
- Locke, John (1963): *The works of John Locke. A new edition, corrected. In ten volumes, Vol. V*. Scientia Verlag: Amsterdam.
- Lott, Micah (2014): »Why be a good human being? Natural goodness, Reason and the authority of human nature.« In: *Philosophia* (2014) 42, S. 761-777.
- Lübbe, Hermann (1965): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Karl Alber Verlag: Freiburg/München.
- Lübbe, Hermann (1990): *Religion nach der Aufklärung*. Wilhelm Fink: Graz/Wien/Köln.
- MacCallum, Gerald C., Jr. (1967): »Negative and Positive Freedom.« In: *The Philosophical Review* (1967) 76/3, S. 312-334.
- MacIntyre, Alisdair (1995): *Der Verlust der Tugend*. Übertr. von Wolfgang Riedel. Suhrkamp Verlag: Berlin.
- Macpherson, C.B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press: Oxford.
- Mandeville, Bernard (1988): *The Fable of the Bees. Or Private Vices, Publick Benefits*. Liberty Fund Inc.: Indiana.
- Martin, Xavier (1994): *Nature humaine et Révolution française. Du siècle des Lumières au Code Napoléon*. Dominique Martin Morin: Bouère.
- Mayer, Ernst (1958): *Kritik des Nihilismus*. Lehnen Verlag: München.
- Mayer-Drawe, Käte (1990): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. Paul Kirchheim Verlag: Mainz.

- McDowell, John (1996): *Mind and World*. Havard University Press: Cambridge (MA).
- Mc Dowell, John (2009): *Wert und Wirklichkeit*. Übertr. von Joachim Schulte, hg. von Axel Honneth und Martin Seel. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Menze, Clemens (1965): *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*. Henn-Verlag: Ratingen.
- Meyer, Herbert (1996): *Kants transzendente Freiheitslehre*. Karl Alber Verlag: Freiburg.
- Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Schwabe Verlag: Basel.
- Meyer, Lutz (1996): *John Rawls und die Kommunitaristen*. Königshausen&Neumann: Würzburg.
- Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen Jonathan (Hg.) (2012): *Religion und Öffentlichkeit*. Suhrkamp Verlag: Berlin.
- Mill, John Stuart (1988): *Über die Freiheit*. Hg. von Manfred Schlenke, übertr. von Bruno Lemke. Reclam: Leipzig.
- Miller, James (1984): *Rousseau. Dreamer of Democracy*. Yale University Press: New Haven/London.
- Mirgeler, Albert (1961): *Rückblick auf das abendländische Christentum*. Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz.
- Mittelstaedt, Peter/Strohmeyer, Ingeborg (2009): »Die kosmologischen Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und die moderne physikalische Kosmologie«. In: Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant Gesellschaft. Band 81, Heft 2, 2009.
- Möllers, Christoph (2019): *Das Grundgesetz. Geschichte und Inhalt*. Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn.
- Montesquieu (1951): *Oeuvres complètes II, L'esprit des Lois*. Gallimard: Paris.
- Montesquieu (1958): *Betrachtungen über die Ursachen von Größe und Niedergang der Römer*. Übertr. und hg. von Lothar Schuckert. Carl Schünemann Verlag: Bremen.
- Montesquieu (2011): *Vom Geist der Gesetze*. Übertr. von Kurt Weigand. Reclam: Stuttgart.
- Moog-Grünwald, Maria (2004): *Autobiographisches Schreiben und philosophische Selbstsorge*. Winter Verlag: Heidelberg.
- Moore, Matthew J (2009): »Pluralism, Relativism, and Liberalism.« In: *Political Research Quarterly* (2009) 62/2, S. 244-256.
- Morris, Christopher W./Frey R.G. (Hg.) (1993): *Value, Welfare and Morality*. Cambridge University Press: Cambridge.

- Müller, Anselm W. (1982): *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*. Alber Verlag: Freiburg.
- Müller, Anselm W. (1998): *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens; mit einem Gespräch mit August Everding*. Kohlhammer Verlag: Stuttgart.
- Nagel, Thomas (1986): *The view from nowhere*. Oxford University Press: Oxford.
- Nagel, Thomas (1997): *The last word*. Oxford University Press: Oxford.
- Nagel, Thomas (2003): »Rawls and Liberalism.« In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Nagel, Thomas (2012): *Mind and Cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press: Oxford.
- Nahmias, Eddy (2011): »Why ›Willusionism‹ Leads to ›Bad Results‹: Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist.« In: *Neuroethics* (2011) 4/1, S. 17-24.
- Nascimento, Milton Meira do (1989): *Opinião pública & Revolução. Aspectos do discurso político na França revolucionária*. Nova Stella: São Paulo.
- Nida-Rümelin, Julian (2011): *Verantwortung*. Reclam: Leipzig.
- Nida-Rümelin, Julian (2005): *Über menschliche Freiheit*. Reclam: Leipzig.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter: Berlin/ New York (KSA).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe (KSA V).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe (KSA IV).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Kritische Studienausgabe (KSA VII).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Kritische Studienausgabe (KSA VIII).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*. Kritische Studienausgabe (KSA IX).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. Kritische Studienausgabe (KSA X).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Kritische Studienausgabe (KSA XI).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. Kritische Studienausgabe (KSA XII).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. Kritische Studienausgabe (KSA XIII).

- Nietzsche, Friedrich (1999): *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*. Kritische Studienausgabe (KSA I).
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe (KSA II).
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die Fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe (KSA III).
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Der Fall Wagner. Götzen Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe (KSA VI).
- Nippel, Wilfried (1980): *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Nussbaum, Martha (2000): *Ethics and political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster*. Hg. von Angela Kallhoff. Lit-Verlag: Münster.
- Nussbaum, Martha (2010): *Not for profit: why democracy needs the humanites*. Princeton University Press: Princeton.
- Nussbaum, Martha (2003): *Cultivating Humanity: A classical defense of reform in classical liberal education*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Nussbaum, Martha (2011): *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*. Karl Alber: Freiburg.
- Nussbaum, Martha (2012): *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Übertr. von Ilse Utz. Suhrkamp Verlag: Berlin.
- Nussbaum, Martha (2013): *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Nussbaum, Martha/Sen, Amartya (1993): *The Quality of Life*. Clarendon Press: Oxford.
- Oakeshott, Michael (1975): *On human conduct*. Oxford University Press: Oxford.
- Ockham, Wilhelm von (1996): *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft: lateinisch/deutsch*. Übertr. und kommentiert von Ruedi Imbach. Reclam: Stuttgart.
- Olbrich, André (2017): *Eine Theorie der vernünftigen Übereinkunft. Zur Grundlegung des moralphilosophischen Kontraktualismus*. transcript: Bielefeld.
- Open Science Collaboration (2015): »Estimating the reproducibility of psychological science«. In: *Science* (2015) 28/249, S. 910-911.
- O'Neill, Onora (1996): *Towards justice and virtue*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Ötsch, Walter Otto/Pühringer, Stephan/Hirte, Kathrin (2018): *Netzwerke des Marktes: Ordoliberalismus als Politische Ökonomie*. Springer: Wiesbaden.

- Ottmann, Henning (1987): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. De Gruyter: Berlin/NY.
- Ottmann, Henning (2002): *Geschichte des politischen Denkens, Bd. 2. Die Römer und das Mittelalter Teilbd.1. Die Römer*. Verlag J.B. Metzler: Weimar.
- Ottmann, Henning (2008): *Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3. Das Zeitalter der Revolutionen. Teilbd. 2.* Verlag J.B. Metzler: Weimar.
- Patzelt, Werner J. (Hg.) (2013): *Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstruktion*. transcript: Bielefeld.
- Pauer-Studer, Herlinde (2000): *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Pauer-Studer, Herline/Nagl-Docekal Herta (2003): *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*. Akademie Verlag: Berlin.
- Pettit, Philip (1999): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press: Oxford.
- Pettit, Philip (2012): *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Princeton University Press: Princeton.
- Pettit, Philip (2014): *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Pinzani, Alessandro (2005): »It's the Power, Stupid!« On the Unmentioned Precondition of Social Justice.« In: *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Edited by Andreas Follesdal and Thomas Pogge. Springer: Dordrecht.
- Pinzani, Alessandro (2007): »Republicanism(s), democracia, poder«. In: *Veritas* (2007) 52/1, S. 5-14.
- Pinzani, Alessandro (2010) »Minimal income as basic condition for autonomy«. In: *Veritas* (2010) 55/1, S. 9-20.
- Pinzani, Alessandro (2010): »Alienados e culpados: o socialismo e o republicanismo contemporâneo.« In: *Ethica@ Journal for Moral Philosophy* (2010) 9/2, S. 267-288
- Pinzani Alessandro/Leo Rego, Walquiria (2013): *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, Dinheiro e Cidadania*. UNESP: São Paulo.
- Platon (2016): *Sämtliche Werke*. Übertr. von Friedrich Schleiermacher. Meiner Verlag: Hamburg.
- Platon (1982): *Politeia*. Übertr. und hg. von Karl Vretzka. Reclam: Stuttgart.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. De Gruyter: Berlin/NY.
- Plessner, Helmuth (2013): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.

- Popper, Karl R. (1992a): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*. J. C. B. Mohr: Tübingen.
- Popper, Karl R. (1992b): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II. Falsche Propheten*. J.C. B. Mohr: Tübingen.
- Pothast, Ulrich (2011): *Freiheit und Verantwortung. Über eine Debatte die nicht sterben will und auch nicht sterben kann*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a.M.
- Prijić-Samaržija, Snežana (2018): *Democracy and Truth. The Conflict Between Political and Epistemic Virtues*. Mimesis International: Milan.
- Putnam, Hilary (1989): *Representation and Reality*. MIT Press: Cambridge (MA).
- Putnam, Hilary (1998): *Renewing Philosophy*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Putnam, Hilary (2000): *Pragmatism. An open question*. Blackwell: Oxford.
- Rasmussen, Douglas (1999): »Human flourishing and the appeal to human nature.« In: *Philosophy & Policy Foundation* (1999), S. 1-43.
- Rawls, John:
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Rawls, John (1994): *Die Idee des politischen Liberalismus*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Rawls, John (2001): *The Law of Peoples*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Rawls, John (2003): *Politischer Liberalismus*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Rawls, John (2012): *Geschichte der politischen Philosophie*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Riklin, Alois (2006): *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Ritter, Joachim (1977): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (1976): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K. Schwabe Verlag: Basel.
- Robespierre, Maximilian (1958): *Habt ihr eine Revolution gewollt? Reden*. Hg. von Dr. Kurt Schnelle. Reclam: Leipzig.
- Robespierre, Maximilian (2000): *Über die Prinzipien der politischen Moral*. Rede am 5. Februar 1794 vor dem Konvent. Mit einem Essay von Uwe Schultz, hg. von Sabine Groenewald. Europäische Verlagsanstalt: Eichstätt.
- Röd, Wolfgang (1981): »Kants Annahme einer Kausalität aus Freiheit und die Idee einer transzendentalen Ethik.« In: *Dialectica* (1981) 35, S. 223-241.

- Rohrmoser, Günter (1970): *Emanzipation und Freiheit*. Propyläen Verlag: München.
- Rosenblatt, Helena/Greenes, Raf (Hg.) (2012): *French Liberalism. From Montesquieu to the present day*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques (1911): *Émile ou de l'éducation, Tomes I et II*. Flammarion: Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): *Julie oder die Neue Heloise. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*. Übertr. von Johann Gottfried Gelius. Winkler Verlag: München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984): *Diskurs über die Ungleichheit. Disours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes, übertr. von Heinrich Meier. Ferdinand Schöningh: Paderborn.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010): *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*. Honoré Champion: Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011): *Vom Gesellschaftsvertrag*. Übertr. und hg. von Hans Brockard. Reclam: Stuttgart.
- Sandel, Micheal (1995): *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*. Passagen Verlag: Wien.
- Sandel, Michael (1996): *Democracy's discontent*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Sandel, Michael (1998): *Liberalism and the limits of justice*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.) (1988): *Essays on Moral Realism*. Cornell Press: Ithaca/London.
- Scanlon, Thomas M. (2000): *What we owe to each other*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Scheler, Max (1949): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nymphenburger Verlagshandlung: München.
- Schattenmann, Marc (2006): *Wohlgeordnete Welt, Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen*. Wilhelm Fink: München.
- Schmitt, Arbogast (2008): *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar.
- Schmidtz, David/Pavel, Carmen E. (2018) (Hg.): *The Oxford Handbook of Freedom*. Oxford University Press: Oxford.
- Schnädelbach, Herbert (2014): *Religion in der modernen Welt*. Fischer Verlag: Frankfurt a.M.
- Schönrich, Gerhard/Kato, Yasushi (Hg.) (1996): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.

- Scurr, Ruth (2006): *Fatal Purity. Robespierre and the French Revolution*. Metropolitan Books: New York.
- Seeböhm, Thomas M./Müller, Gisela (Hg.) (1989): *Perspektiven transzendentaler Reflexion*. Festschrift Gerhard Funke zum 75. Geburtstag. Bouvier Verlag: Bonn.
- Seeger, Wolfgang (1971): *Der Mensch und die Politik*. v. Hase & Koehler: Mainz.
- Seek, Gustav Adolf (Hg.) (1975): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Sellars, Wilfried (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Sen, Amartya (1982): »Equality of What?« In: *Choice, Welfare, and Measurement*. Oxford University Press: Oxford.
- Sen, Amartya (1985): »Well-Being, Agency and Freedom.« In: *Journal of Philosophy* (1985), S. 169-220.
- Sen, Amartya (1985): »The moral standing of the market.« In: *Social Philosophy and Policy* (1985), S. 1-19.
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom*. Oxford University Press: Oxford/NY.
- Sen, Amartya (2009): *The Idea of Justice*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Senghaas, Dieter (1974) (Hg.): *Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Shafer-Landau, Russ (2003): »Precis of »Moral Realism«: A Defence.« In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* (2005) 126/2, S. 263-267.
- Shafer-Landau, Russ (2012): »Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge.« In: *Journal of Ethics and Social Philosophy* (2012) 7/1., S. 1-37.
- Sher, George (1996): *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Shklar, Judith N. (1989): »The liberalism of fear.« In: Shklar: *Political Thought and Political Thinkers*. University of Chicago Press: Chicago.
- Shklar, Judith N. (2017): *Liberalismus der Rechte*. Hg. von Hannes Bajohr und übertr. von Dirk Höfer. Matthes und Seitz: Berlin.
- Sichler, Ralph (2005): »Autonomie im Kontext der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung: Entwurf einer sozialphilosophisch begründeten Perspektive.« In: *Journal für Psychologie*, 13 (1-2), S. 104-126.

- Simpson, Peter L. (2011): *Goodness and Nature. (With a supplement on Historical Origins)*. Occasio Press: NY.
- Skinner, Quentin (1983): »Machiavelli on the Maintenance of Liberty.« In: *Australian Journal of Political Science* (1983) 18/2, S. 3-15.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Skinner, Quentin (1998): *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Skinner, Quentin (2001): *A Third Concept of Liberty*. Inaugural Isaiah Berlin Lecture at the Academy, 21th November 2001.
- Smith, Adam (2010): *Die Theorie der ethischen Gefühle*. Hg. von Horst D. Brandt, übertr. von Walther Eckstein. Meiner Verlag: Hamburg.
- Smith, Adam (2002): *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Smith, Adam (1976): *The Wealth of Nations. An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*. Oxford University Press: Oxford.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*. Blackwell-Wiley: Oxford.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1991): *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*. Oxford University Press: Oxford.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2003): *Tragedy and Athenian Religion*. Lexington Books: Lanham/Boulder/Oxford/NY.
- Steltemeier, Rolf (2015): *Liberalismus: Ideengeschichtliches Erbe und politische Realität einer Denkrichtung*. Nomos Verlag: Baden-Baden.
- Stolleis, Michael (1980): *Arcana imperii und Ratio status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Stolleis, Michael (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Stolleis, Michael (Hg.) (1995): *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*. C.H. Beck: München.
- Strawson, Galen (1986): *Freedom and Belief*. Oxford University Press: Oxford.
- Strawson, Galen (1994): »The Impossibility of Moral Responsibility.« In: *Philosophical Studies* (1994) 75, S. 5-24.
- Strawson, Galen (2000): »The Unhelpfulness of Indeterminism.« In: *Philosophy and Phenomenological Research* (2000) 60, S. 149-56.
- Strawson, Peter F. (1962): *Freedom and Resentment*. Proceedings of the British Academy: New York.

- Sunstein, Cass R. (1996): *Legal Reasoning and Political Conflict*. Oxford University Press: Oxford.
- Sunstein, Cass R. (2001): *Designing Democracy. What Constitutions Do*. Oxford University Press: Oxford.
- Sunstein Cass R. (2009): *A constitution. Many minds*. Oxford University Press: Oxford.
- Swinburne, Richard (2013): *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford University Press: Oxford.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the self. The making of the modern identity*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Taylor, Charles (1992): *Negative Freiheit? Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismuskonzeption*. Übertr. von Hermann Kocyba. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Teller, Paul (2001): »Twilight of the Perfect Model.« In: *Erkenntnis* (2001)55, S. 393-415.
- Thompson, Michael (2012): *Life and action. Elementary Structures of Practical Thought*. Princeton University Press: Princeton.
- Thoreau, Henry David (1973): *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*. Diogenes: Zürich.
- Timmermann, Jens (2003): *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. De Gruyter: Berlin.
- Timmons, Mark (2003): »The limits of moral constructivism.« In: *Ratio* (2003) 16/4, S. 391-421
- Ullrich, Peter (2008): *Moralischer Kompatibilismus. Zur Methodologie der Metaethik*. Königshausen&Neumann: Würzburg.
- Unger, Mangabeira Roberto (1975): *Knowledge and Politics*. Free Press: NY/London.
- Van Mill, David (2001): *Liberty, Rationality and Agency in Hobbes's Leviathan*. Suny Press: Albany (NY).
- Van Parijs, Philippe (1995): *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?* Clarendon Press, Oxford.
- Vico, Giovanni Battista (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (Band 1 und 2). Übertr. und hg. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann. Meiner Verlag: Hamburg.
- Vile, M.J.C. (1969): *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Clarendon Press: Oxford.

- Voegelin, Eric (1959): *Die neue Wissenschaft der Politik*. Pustet: München.
- Von Fritz, Kurt (Hg.) (1983): *Beiträge zu Aristoteles*. De Gruyter: Berlin.
- Vorländer, Hans (2013): *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*. transcript: Bielefeld.
- Vossenkul, Wilhelm/Schaper, Eva (Hg.) (1984): *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und transzendentes Denken*. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Wall, Steven (1998): *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Wallacher, Johannes (2001). »Entwicklung als Freiheit: zum Entwicklungsverständnis von Amartya Sen«. In: *Stimmen der Zeit* (2), S. 133-136.
- Walzer, Michael (1989): *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*. Blackwell: Oxford.
- Walzer, Michael (1997): *On Toleration*. Yale University Press: New Haven.
- Warren, Mark (1988): *Nietzsche and Political Thought*. Harvard University Press: Cambridge (MA).
- Watson, Gary (1975): »Free Agency.« In: *Journal of Philosophy* (1975) 72, S. 205-220.
- Watson, Gary (1986): »Review of *An Essay on Free Will*, by Peter van Inwagen.« In: *Philosophy and Phenomenological Research* (1986) 46, S. 507-22.
- Watson, Gary (1987): »Free Action and Free Will.« In: *Mind* (1987) 96, S. 154-72.
- Watson, Gary (1996): »Two Faces of Responsibility.« In: *Philosophical Topics* (1996) 24, S. 227-48.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Weber, Max (2010): *Religion und Gesellschaft*. Zweitausendeins: Frankfurt a.M.
- Weber, Max (2010): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Beck: München.
- Weier, Winfried (1980): *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Schöningh Verlag: Paderborn/München.
- Wegner, Daniel (2003): *The Illusion of the Conscious Will*. MIT Press: Cambridge (MA).
- Welsch, Wolfgang (2012): *Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles*. Wilhelm Fink Verlag: München.
- Wilhelm, Uwe (1995): *Der deutsche Frühliberalismus. Von den Anfängen bis 1789*. Peter Lang: Frankfurt a.M.
- Wilhelm, Uwe (2002): »Montesquieu und die Mischverfassung. Zur Geschichte einer politischen Idee.« In: *Saeculum* (2002) 53/1, S. 75-91.

- Willascheck, Marcus (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbe-gründung bei Kant*. Springer: Stuttgart/Weimar.
- Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ul-rike (Hg.) (2013): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Sä-kularisierung*. transcript: Bielefeld.
- Williamson, Timothy (2000): *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press: Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1970): *Über Gewissheit*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt/M
- Wittgenstein, Ludwig (2017): *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.
- Wolf, Ursula (2013): *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Wissenschaftliche Buchge-sellschaft: Darmstadt.
- Wolff, Robert Paul (1969): *Das Elend des Liberalismus*. Suhrkamp Verlag: Frank-furt a.M.
- Young, Shaun P. (Hg.) (2009): *Reflections on Rawls. An Assessment on his legacy*. Farnham: Ashgate.
- Zagzebski, Linda Trinkhaus (1996): *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Oxford Universtiy Press: Ox-ford.
- Zagzebski, Linda Trinkhau (2012): *Epistemic Authority. A theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press: Oxford.

Nachwort und Danksagung

Thomas Mann schrieb in seinem ersten Eintrag seines Tagebuches, am 11. 09. 1918 Folgendes über sein Haus: [...] »Es wird sich widerstandsfähig darin leben, und ich bin auf alles gefasst, habe zu viel durchgemacht und vorweggenommen, als das mir eigentlich noch viel anzuhaben wäre.« (Thomas Mann, Tagebücher von 1918-1921: 3. Fischer Verlag: Frankfurt/M) Es liegt mir fern großmundig zu sprechen, daher soll auch dieser Verweis nicht diese Wirkung erzielen. Doch was er erzielen soll, ist ein Erzählen dessen, was ich mit diesen Jahren der Arbeit verbinde. Mit diesem Satz aus der Feder des Thomas Mann ist alles gesagt. Für mich ist das Haus jedoch kein materielles, sondern bezeichnet allegorisch lediglich das Schreiben, das Denken und Zweifeln – doch ja, auch in jenem immateriellen Haus lässt es sich widerstandsfähig leben.

Jenseits dieser Zeilen bleibt mir noch viel Dank auszusprechen.

Danken möchte ich zunächst meinen beiden Doktorvätern Christian Illies und Gabriele de Anna; sie haben mich in dieser Zeit stets behutsam begleitet und waren mir eine menschliche wie fachliche Inspiration. Weiterhin möchte ich meinen Kolleginnen und Kollegen an der Universität Bamberg danken; insbesondere Katharina Meyer und Sandra Frey, sowie Gustav Melichar, Martin Düchs, Marko Fuchs und Sebastian Meisel.

Ohne meine Eltern wäre ich kein Teil dieser Welt, daher möchte ich auch Ihnen danken, für die Begleitung auf meinen Wegen; auch wenn diese manchmal schwierig waren. Ich möchte meinem Bruder danken; und meinen Großeltern, auch wenn diese irdisch nicht mehr unter uns weilen.

Ich möchte herzlichst Alberto Damiani, meinem gastgebenden Professor der Universidad de Buenos Aires danken. Von dem fachlichen Austausch – und einem anderen Blick auf die Dinge – habe ich enorm profitiert. Ferner bin ich den lieben Menschen an der Universidad der Buenos Aires zu Dank verpflichtet; unter ihnen Luciana Martinez und Miguel Herszenbaum, die federführenden Organisatoren des »Coloquio Internacional de Kant« an

der Universidad de Buenos Aires im März 2019. Aus tiefsten Herzen möchte ich Diego Kosbiau Trevisan danken; dafür, dass er der Mensch ist, der er ist.

Ich möchte Matthew Maguire, meinem gastgebenden Professor in DePaul University, danken; für die anregenden Gespräche aus denen viele Ideen und Impulse hervorgegangen sind. Zudem möchte ich allen lieben Menschen am Catholic Studies Department in DePaul danken, die meinen Aufenthalt in Chicago mit ihrer herzlichen Art bereichert haben. Weiterhin möchte ich Anselm Müller danken; es ist ein Geschenk für mich, ihn in Bamberg und dann auch in Chicago getroffen zu haben.

Meine tiefe Dankbarkeit gilt auch Vittorio Hösle. Seine Menschlichkeit, seine Großzügigkeit und seine fachliche Hingabe sind menschliche Ideale. Der Aufenthalt in Notre Dame war sowohl fachlich als auch menschlich von großer Bedeutung.

In den Jahren des Schreibens, Denkens und Zweifelns möchte ich jenen Genius Loci danken, die mich jeweils in Bamberg, Buenos Aires, Chicago und Notre Dame begleitet, behütet und inspiriert haben.

Ohne ein Zuhause wäre diese große Welt natürlich nicht zu handhaben. Daher möchte ich schließlich Bamberg und dem bodenständigen, fränkischen Leben hier danken. Ohne meine lieben Freunde, die mich in Bamberg immer wieder mit ihrer Liebe und Güte empfangen haben, hätte mir zu Zeiten wohl wichtige Kraft gefehlt.

Darum möchte ich mich zutiefst bei Lena Knauer, bei Lina Stempel und Morgan Cavanagh bedanken. Und allen anderen Freunden, die auf der ganzen Welt verstreut sind, bin ich zudem zu Dank verpflichtet, darunter sind vor allem Henrik Hollensteiner, Johanna Landwehr, Miriam Ressel, Ashok und Malathi Mittal, Anil Kapur, Vanya Orr, Nancy, Jill und Jesse Rosemoore, Anne und Tim Butement, Ankur Bal, Lola Rugio de Meio, Armin Fuchs, Tajem Michalik, und Susann Hesse zu erwähnen. Zuletzt möchte ich dem Schwarznussbaum im Innenhof der Philosophischen Fakultät in Bamberg für die Inspiration danken und zu guter Letzt Sebastian Weidner, für das gemeinsame Sein und Wirken.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

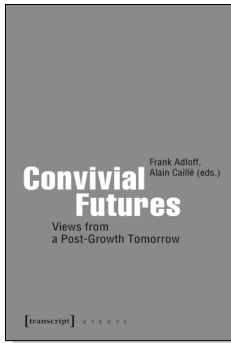
2020, 144 S., Klappbroschur

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Frank Adloff, Alain Caillé (eds.)

Convivial Futures Views from a Post-Growth Tomorrow

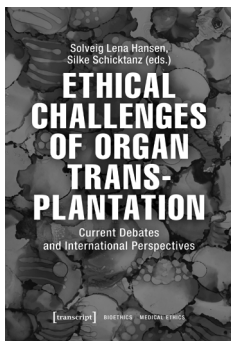
April 2022, 212 p., pb.

25,00 € (DE), 978-3-8376-5664-0

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5664-4

ISBN 978-3-7328-5664-0



Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.

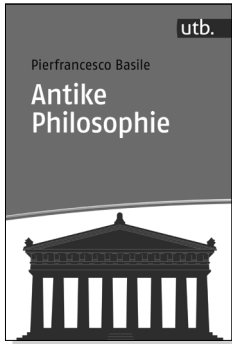
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

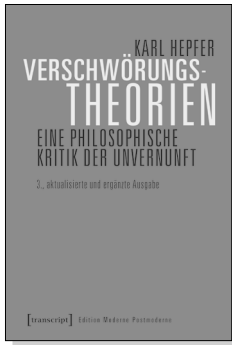
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Helen Akin, Cindy Salzwedel, Paul Helfritsch (Hg.)
Außeruniversitäre Aktion.
Wissenschaft und Gesellschaft im Gespräch
Jg. 1, Heft 1/2022: kritisch leben

April 2022, 194 S., kart., 6 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-6042-5
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6042-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**