

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 Wirkungsmacht 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 entwerten.«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 kriegerischen 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.