

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. ancien) 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 richtig liegt. 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 Guttheit (*kat·areten*), und wenn es mehrere Arten der Guttheit 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 verweist 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 moderne, 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 vor aus. 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 Ausgerichtetetheit – 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 ruhmsüchtigen 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 Staatsrechtstheorie keine merkliche 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 äußerer 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 voraussetzunglosen 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. Bartuschek (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 Hobbeschen 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 bequemerles 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 Hobbesche 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 un gehinderte 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 Hobbeschen 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 entnaturallisiert und zu einer kumulierten Willensentscheidung der strategisch kalkulierenden Individuen, die ihr umfassendes Recht auf Freiheit nur auf Grund des Nutzenprinzips aufgeben. Damit besiegt Thomas Hobbes die Idee des Kontraktualismus und stellt die staatliche Ordnung per se unter Rechtfertigungzwang, 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 Selbstre-

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 Paradiigma 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 Lübbes 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 Glaubenstreuen eingesetzt. Doch auch Lübbe kommt in seinem historischen Abriß zu dem Schluss, dass sich die Schärfe des Deutungsgegensatzes im Laufe der Zeit