

Sinn und Funktion der Freiheit

Harald Seubert

»Freiheit verbraucht sich nur durch Nichtgebrauch«
Friedrich Hagen

I. Welche Freiheit meinen wir? Eine kleine Kartographie

1. Sprichwörtlich für die Verschiebungen im Freiheitsbegriff ist die Aussage Hegels, in den Herrschaftsformen des Alten Orient sei einer frei gewesen, in Rom einige, erst in den republikanischen Verfassungsstaaten der Neuzeit seien es alle.¹ Auch in der griechischen Philosophie ist Freiheit (*eleutheria*) zunächst nicht der bestimmende Begriff. Ihre Bedeutung der Freiheit dringt in der griechischen Philosophie erst nach und nach zutage. Zunächst wird eher unspezifisch von den Freiheiten bestimmter Poleis gesprochen. Die *Eleutheria* konstituiert sich an deren Grenzen und sie endet dort. Sie ist spezifisch an die Gesetze einer Polis gebunden. In Platons ›*Politeia*‹ spielt die Freiheit noch keine wesentliche Rolle – es sei denn als die innerliche Freiheit oder Unfreiheit, die die Seele gewinnt, je nachdem, welchen Umgang sie hat und wie sie sich zwischen Lust und dem Vernunftvermögen (*logistikon*) konstituiert.

Der tyrannische Mensch erweist sich in seiner Seele am unfreiesten und danach ist auch die Herrschaft, die er aufrichtet, ein Regime der Unfreiheit.² In den ›*Nomoi*‹, wo die Polis nicht mehr nach der Idee des Guten überhaupt, sondern nach dem möglichen Besten konstituiert wird, kann die *Eleutheria* ausdrücklich – neben Einsicht und Einheit als eines der Grundziele der zu begründenden Stadt charakterisiert werden.³ Diese Linie setzt sich bei Aristoteles fort. Beide zielen freilich auf eine Mischverfassung, auch wenn die benannten Elemente der Mischung unterschiedlich sind.⁴

¹ Hegel, Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, Frankfurt/Main 1970, S. 32.

² Vgl. hierzu *Politeia*, Buch IX, 571 a 1 ff.

³ Vgl. Platon: *Nomoi*, 701 d 4 ff. Siehe auch Harald Seubert: *Polis und Nomos*. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre, Berlin 2005, S. 542 ff.

⁴ Vgl. dazu Neschke, Ada B.: *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Die Stellung der ›*NOMOI*‹ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt/Main 1971.

2. Freiheit ist ein grundlegendes Gut, das mit der Anerkennung der Bürgerrechte erworben wird. Dies galt zunächst für die Bürger des Römischen Reiches. Sie kommt dem Bürger, wie Hegel besonders betonte, *per se* zu, und sie sichert im Rahmen der Verfassung die Integrität von Leib und Leben, aber auch von Hab und Gut.⁵ Zunächst und angesichts der Bürgerkriegssituation begrenzt sich der Freiheitsbegriff im Sinn von Thomas Hobbes' Bestimmungen auf die ›negative Freiheit‹, um das, was erlaubt ist, weil die Gesetze darüber schweigen.

In der normativen politischen Philosophie von Rousseau über Kant wird Freiheit als ›positive Freiheit‹ zum Zentralbegriff, insofern aktive Partizipationsrechte mit impliziert sind. Meinungs- und Versammlungsfreiheit gehören in diesen Umkreis. Sie sind Grundrechte, die zwar einzuschränken sind, wenn die Erhaltung des Gemeinwesens selbst in Frage steht. Allerdings sind die Hürden für eine solche Freiheitslimitation sehr hoch. Diese Balance war nach den Erfahrungen der Weimarer Republik in der frühen Bundesrepublik Deutschland ein besonders akutes Problem. Schon 1952 formierte sich deshalb, gestützt auf ein grundlegendes, Maßstab setzendes Urteil des Bundesverfassungsgerichts, die Konzeption einer »wehrhaften Demokratie«.⁶

Negative Freiheitsrechte etablieren die Rechtsstellung des privaten menschlichen Lebens. Es ist letztlich die Funktion des ›Bourgeois‹, die unternehmerische Freiheit und Freiheit zum Gelderwerb mit einschließt. Die positiven Freiheiten sind die Freiheiten des ›Citoyen‹, des aktiven Staatsbürgers, der auch außerhalb des parlamentarischen und administrativen Weges zur Partizipation an den öffentlichen Belangen nicht nur eingeladen, sondern aufgefordert ist. Freilich muss man bedenken, dass Bourgeois und Citoyen im Ancien régime eher Idealtypen waren, mit vielfachen Mischungen. Erst durch die Französische Revolution wurde dieses Verhältnis zu einem feindlichen Antagonismus.⁷

⁵ Vgl. Hegel, Friedrich Wilhelm: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main 1970, S. 29 ff.

⁶ Eine Alternativformulierung ist ›streitbare Demokratie‹. Vgl. dazu unter anderem: Thiel, Markus (Hrsg.): *Wehrhafte Demokratie*. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung, Tübingen 2003.

⁷ Dazu vgl. Riedel, Manfred: *Tradition und Revolution in Hegels ›Philosophie des Rechts‹*, in: Ders.: *Zwischen Tradition und Revolution*. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart 1982, S. 170 ff.

Im Sinn des bekannten Diktums des Staatsrechtslehrers Böckenförde gilt allerdings, dass die rechtlich garantierte Freiheit auf einem Fundament aufruhren muss, das selbst nicht rechtlich garantiert werden kann.⁸

2. Damit eröffnet sich der eigentlich innerliche, sittlich-transzendente Spielraum der Freiheit. Kant hat das Problem in der Architektur seiner Praktischen Philosophie maßgeblich charakterisiert. Das oberste Rechtsgesetz ist das republikanische Gesetz der Freiheit. Es besagt, dass meine Freiheit mit der Freiheit des anderen (und Andersdenkenden) zusammenbestehen kann.⁹ Im Sinne der neuzeitlichen Selbsteinschränkung des Staates kann der moralische Gehalt dieser Freiheit freilich nicht näher bestimmt werden. Der Staat sollte sich äußerste Zurückhaltung auferlegen, was die Angabe von wünschenswerten Lebensgütern und -zielen angeht.

Dies kann nur im Horizont des Sittengesetzes gezeigt werden. Dabei zeigt sich, dass Freiheit an jene Orientierung der Maximen gebunden ist, die mit dem Kategorischen Imperativ übereinstimmen: »Handle nur nach den Maximen, von denen du zugleich wollen kannst, dass sie Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden.« Auch die Nebenformeln, namentlich dass der Mensch jederzeit eine unverlierbare Würde und niemals nur einen – taxierbaren – Wert hat und dass das Sittengesetz mit gleicher Ausnahmslosigkeit zu gelten hat wie ein Naturgesetz oder wie ein Gebot Gottes, bekräftigen diese Freiheitsdimension.¹⁰ Sitten- und Rechtsgesetz hängen dadurch zusammen, dass die Sittlichkeit indirekt die Gesetze bestimmt. Direkt geboten werden kann sie jedoch nicht. Diese Trennung von Moral und Politik ist in der Freiheitsgeschichte der Moderne tief verankert. Nur der ›Pursuit of happiness‹ kann Staatszweck sein; nicht aber die konkrete Bestimmung, worin dieses Glück bestehen soll.

Damit wird deutlich, dass eine äußere Freiheit letztlich nur in einer inneren Freiheit grundiert werden kann. Diese aber hat mit sittlicher Verpflichtung und mithin auch mit einer ethischen Gestaltung des Lebens zu tun. Fichte hat vor allem in seinen früheren Schriften diesen Kant'schen Frei-

⁸ Prominent ist das Diktum, das Böckenförde im Zusammenhang des Säkularisierungsproblems aufwarf, zu finden in E.-W. Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/Main 1976, S. 60.

⁹ Dazu vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § C. Allgemeines Prinzip des Rechts, Stuttgart 1990, S. 67 f.

¹⁰ Vgl. hierzu mit einzelnen Stellenbelegen die übersichtliche Darstellung von Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, München 41996, S. 173 ff.

heitsbegriff noch überboten. Er hat ihn nicht nur als Kernbegriff der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft verstanden. Insofern der Grundsatz aller Erkenntnis eine praktische Tathandlung ist: »Ich setze mich als ich«, verweist er auf einen schlechterdings freien Akt. Ohne diesen Akt wären kein Gedanke und keine Erkenntnis möglich. Fichte weiß wohl, dass solche Freiheit einen Gehalt hat und benötigt: dass das Nicht-Ich, also die objektive Welt, dem Ich gegenübergesetzt wird. Indes ist dies immer ein Zweites. Das Nicht-Ich bleibt begrenzt, weil das Ich auch Subjekt dieser Setzung ist.

Menschsein ist, wie alle großen anthropologischen Entwürfe wissen, als ein ›Experimentum medietatis‹ verfasst, ein Versuch der Mitte, nicht nur zwischen Gott und Tier, sondern zwischen Freiheit und Bedingtheit.¹¹ Die Freiheit wird deshalb im Einzelnen gerade nicht ›unendlich‹, sie wird immer nur endlich sein und verantwortet werden können. Klar aber ist, dass Freiheit auch im inneren und philosophischen Sinn dort entsteht, wo sie sich bindet; dies kann durchaus, wie Fichtes Beispiel zeigt, auch prospektiv geschehen: auf ein künftiges Handeln hin, das sich seinerseits wieder sittlich verantworten muss.

Sartre hat jenen Freiheitsbegriff übersteigert. In einer Situation, in der es keine Transzendenzrückbindung mehr gibt, in der daher auch der ›Tod Gottes‹ gleichsam besiegelt ist, sei der Mensch zur Freiheit verdammt. Dem Anerkenntnisverhältnis, das der klassischen Freiheitskonzeption wesentlich war, dass also die eigene Freiheit immer zugleich die Freiheit des Anderen und Andersdenkenden ist, wird daher ein Verdammtsein zur Freiheit kontrastiert. Es dürfte die andere bekannte Sartre'sche Aussage, dass die Hölle immer die anderen seien, keineswegs korrigieren, sondern vielmehr übersteigern. Sartres Konzeption setzt, in seiner Konsequenz, voraus, dass es keinen Habitus und keine Selbstverständlichkeit gibt. Durch einzelne Handlungen und Entscheidungen erfindet sich das Ich in jedem Augenblick selbst. Es ist offensichtlich, dass dieser Anspruch, ebenso wie der eines reinen Skeptizismus, im konkreten Lebensvollzug nicht realisierbar ist.

Daher bildet Sartres Konzeption eines ›Verdammtseins zur Freiheit‹, weil es keine vorfindlichen Bindungen oder Normen gebe, tatsächlich eine extreme Position.¹² Letztlich liegt darin aber ein Widerspruch. Denn der Akt

¹¹ Dazu mein Problemaufriss Harald Seubert: *Was ist der Mensch?*, Aachen 2015.

¹² Hierzu die profunde Kritik von Rudolph Berlinger: *Sartres Existenz Erfahrung*. Ein Anlass zu philosophischer Nachdenklichkeit, Würzburg 1982.

philosophische Tradition nicht die Handlungsfreiheit. Sie ist in der Regel bis zu einem gewissen Grad gegeben, wenn der Mensch nicht in irgendeiner Weise in Ketten geschlagen ist. Die Crux ist vielmehr die Freiheit des eigenen Willens: nicht, dieses oder jenes, sondern sein eigenes Wollen wollen zu können. Deshalb muss Freiheit, in diesem inneren Sinn, gar nicht notwendigerweise ein Anders-handeln-Können unter anderen Umständen voraussetzen.

Diese Fragen werden in den Debatten und *Puzzling Cases* der analytischen Philosophie und der Frage, inwiefern Freiheit mit einer zumindest teilweisen Determiniertheit durch Naturgesetze und Umstände zusammenbestehen kann, erörtert. Roderick Chisholm hielt in diesem Sinn an der menschlichen Akteurskausalität fest. Vielleicht wäre es noch treffender, von einer Selbst-Freiheit zu sprechen. Peter Strawson hat in diesem Sinn darauf insistiert, dass es bestimmte menschliche Haltungen und Formen der Lebenspraxis gebe, die diese Freiheit gleichsam habitualisieren und an denen sich nichts ändert, auch wenn der Determinismus weitgehend vorgeprägt ist.¹⁶ Das ›principle of alternative possibilities‹ ist jedenfalls nicht das letzte Wort der Freiheit. Auch wenn der Ausgang bereits durch einen bestimmten Fahrplan determiniert ist: alles ändert sich je nachdem, ob diese Determination gewollt ist oder nicht.

4. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass Tiefenpsychologie und moderne Kunst dem Menschen seit 1900 nahelegen, dass er nicht Herr im Haus sei und dass andere Kräfte und Gewalten mit dem Selbst in Auseinandersetzung liegen. Auch Aufklärung und moderne Wissenschaft haben sie nicht vertreiben können. Dieses Selbst wird seinerseits in Tiefenpsychologie und Literatur der Moderne eher als ein mehrstimmiges ›Dividuum‹ verstanden denn als Individuum in seiner sich hervorbringenden Unverwechselbarkeit. Hier erkennt man sehr real, dass nach einem Diktum von Max Weber die alten Götter wieder ihren Gräbern entsteigen und Schicksalsmächte eine reale Existenz haben.¹⁷ Dennoch sollte man dies nicht im Sinn eines simplifizierenden Entweder-Oder missverstehen und die Freiheit negieren. In der Frühphase und in der großen Begeisterung über die neuen neurowissenschaftlichen Möglichkeiten wurde dies indes versucht –

¹⁶ Vgl. zu den einzelnen Positionen mein Buch: *Philosophie. Was sie ist und sein kann*, Basel 2015, S. 144 ff.

¹⁷ Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988, S. 582–613, hier S. 605.

nem radikalisierten Konstruktivismus. Der – vermeintlich – anspruchsvolle theoretische Unterbau kann aber nicht verkennen lassen, dass man es letztlich mit einer Hypostase negativer Freiheit zu tun hat, die nicht zu sagen weiß, wohin sie tendiert. Logisch ist eine solche verabsolutierte Alterität ohnehin eine Unmöglichkeit. Differenzen formen sich gegenüber Identitäten aus, die ihrerseits freilich niemals absolut sind, so dass es Rückwirkungen gibt. Dieses ›Pros allelas‹ macht freie Verständigung, Gespräch und ein Handeln, das nicht nur necessitiertes Ereignis ist, erst möglich. Diese Wesensbegriffe sind niemals verabsolutierbar, sie sind auch keineswegs naturwüchsig oder als Ideen unmittelbar zugänglich. Doch sie formen die Einsicht für Optionen, zwischen denen sich das Spiel der Freiheit dann näher entfalten kann.

Eine derartige postmoderne Nullpunktfreiheit hat mit den Freiheitstraditionen Europas wenig gemeinsam. Sie dürfte überdies im interkulturellen Gespräch unverständlich sein. Sie anderen Kulturen nahezulegen, ist eine leerlaufende Form kulturellen Imperialismus. Im privaten und im öffentlichen Zusammenhang bringt sie ein *Laissez-faire* zutage, das als Regression verstanden werden kann. Dazu, Rechenschaft abzulegen für seine Behauptungen, zu dem seit den griechischen Philosophen geforderten ›Logon didonai‹, kommt es dabei nicht mehr. Die eine Meinung wird neben die andere gestellt. Sie koexistieren, ohne sich noch berühren zu müssen.

In der öffentlichen Debatte führt dies dazu, dass auf den ersten Blick möglichst bindungsfreie Lebenskonzepte mit dem Anstrich der Freiheit identifiziert werden. Sie verbinden sich leicht mit einem Allerweltszynismus intellektuell sich wöhnender Mittelklassen, der weder für die Ordnungen anderer Kulturen noch für die Grenze angesichts der Sakralsphäre sensibel ist. Bei allem berechtigten Mitgefühl für die *Charlie Hebdo*-Opfer und bei aller höchst notwendigen Empörung angesichts dieser Gewaltaktion ignoriert die Identifikationsgeste ›Je suis Charlie‹, dass die *Laissez-faire*-Freiheit letztlich in Nihilismus und Taktlosigkeit führt. Wenn sie es ist, die mit ›westlichen Werten‹ verbunden wird, so wäre es um diese Werte nicht gut bestellt. Dem korrespondiert die bemerkenswerte Sprachlosigkeit von Vertretern der westlichen Welt, wenn sie angeben sollen, was ihre Freiheit *in concreto* wäre. Mehr als partytaugliche Floskeln des *Laissez-faire* und die Plattitüde von der ›größten möglichen Freiheit‹ folgen daraus nicht. Dieser Freiheitsbegriff ist ein Konglomerat aus den postmodernen Vorstellungen

Trennung und Diversifizierung, diese *Checks and Balances* müssen, um der Freiheit einen konkreten Ort einzuräumen, auch zwischen anderen Bereichen des Lebens bestehen: Wirtschaft, Politik, Medien müssen auf ihren Bereich begrenzt bleiben und sollten nicht eine indirekte Macht auf den jeweils anderen Bereich ausüben. Zugänge zu Macht und Einfluss können auf diese Weise weder auf einem linearen Weg gebahnt noch verhindert werden.

Der Sinn von Freiheit zeigt sich aber in vollständiger Weise erst, wenn Freiheit aus einer Verpflichtung hervorgeht. Philosophie, die sich bis zu einem gewissen Grad von den Bindungen der Religion gelöst hat, ohne dass sie deren Quellen verkennen würde, ist in besonderer Weise Garant einer solchen Freiheit. Dies hat Sokrates intuitiv formuliert, wenn er sich selbst als die Tarantel begriff, ohne die die Polis träge und müde werden würde. Die Staaten und Systeme, die jene schutzlose denkende Befragung verhindern, tendieren latent immer zur Destruktion der Freiheit, auch in den äußeren Lebensmodi.

Freiheit ist also keineswegs *Laissez-Faire*-Freiheit, und keineswegs ist sie mit einer, wie auch immer bestimmten, Anarchie zu verwechseln. Sie wird nämlich in Terror und totale Strukturen umschlagen, wo sie sich nicht selbst eine Form zu geben vermag. Dennoch ist die Freiheit der Person ein unantastbares Positivum, aufs Engste verknüpft mit der Unantastbarkeit menschlicher Würde.

Es bedeutete auch eine Täuschung über die Sinndimensionen der Freiheit, wenn man sie an eine einzelne Herrschafts- und Verfassungsform binden wollte. Keineswegs ist allen Staaten der Welt eine Ordnung im Sinn der westlichen Demokratien anzusehen. Auch hier gibt es vielfache mögliche Spielarten. Lediglich unüberschreitbare Grenzpunkte ihrer Verletzung und Schemata ihrer Wahrung, wie die Gewaltenteilung, sind zur Geltung zu bringen. Gesellschaften mit starken religiösen Bindungen sollten keineswegs in eine jähe Säkularisierung genötigt werden, weil ein möglichst vollständiger Laizismus vermeintlich am ehesten der Freiheit diene.

2.) Hegel sprach vom »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«²², der als Vorstellung eines Ganges der Weltgeschichte anzusetzen und auch kritisch gegenüber anderen Realitäten zur Geltung zu bringen ist. Diese Erwägung ist noch immer bedenkenswert. Fraglich ist allerdings, ob ein ›Weltstaat‹

²² Hegel, Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie-Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt/Main 1970, S. 32.

mit Freiheit überhaupt in dauerhafte Übereinstimmung zu bringen sei. Immanuel Kant hat dieser Konzeption entschieden widersprochen, mit der bis auf weiteres nicht widerlegten Befürchtung, dass sich ein solcher großer Flächenstaat kaum die Verfassung einer Republik geben, sondern auf eine despotische Verfassung hin tendieren werde.

Freiheit ist demnach um ihrer selbst willen zu suchen. Ihr kommt ein intrinsischer Sinn zu. Dennoch erfüllt sie zugleich wichtige Funktionen: An weltanschauliche oder religiöse Systeme, aber auch an Staaten kann die Frage herangetragen werden, ob sie mit der Freiheit zusammenbestehen können oder nicht. Dies ist für ihre Legitimierbarkeit von größter Bedeutung. Man wird davon ausgehen können, dass sozialontologisch geschlossene, etwa tyrannische, Systeme nicht dauerhaft bestehen können. Die Effizienz ihrer Macht kann sie auf einige Zeit am Leben erhalten. Wenn sie nachlässt, wird ein innerer und äußerer Druck aufkommen, der dazu nötigt, einzelne Freiheitsrechte zuzulassen. Die an verschiedenen Punkten der Weltgeschichte beobachtbare Dramatik besteht aber darin, dass gerade diese Lockerungen zur Delegitimierung beitragen, so dass das alte Regime einstürzt. Der Atem der Freiheit wirkt dann, wenn die schwersten Repressionen eingestellt sind, wie ein ›Wind of change‹, oftmals mit vorübergehender Anarchie verbunden, aus der im besten Fall eine kreative neue Ordnung hervorgeht. Darin wird auch sozialontologisch deutlich, dass das Legitimationsfundament von Anfang an gefehlt hat.

Die Weltgemeinschaft, die sich zunehmend konstituieren muss, wird gut daran tun, diese Freiheitskriterien an unterschiedliche Systeme anzulegen. Nicht kurzfristige machtpolitische Interessen, sondern die langfristige Freiheitsoption ist grundlegend für eine Humanisierung der Welt. Nur aus Freiheit können Debatten und Diskurse über die dauerhaften Prägungen und Interessen geführt werden. Nur eine Ordnung der Freiheit kann dauerhaft bestehen. Ein permanenter Umbruchs- und Revolutionszustand müsste sich hingegen selbst *ad absurdum* führen. Und nicht zuletzt ist ein Mindestbestand von Freiheit unerlässlich dafür, dass Wohlfahrt, Sozialorientierung und Bildung in Staaten und im überstaatlichen Zusammenhang bestehen.

In verantwortlicher Freiheit können Traditionen und Strukturen verworfen, sie können aber auch neu angeeignet und produktiv fortgebildet werden. Bei all dem sollte man nicht übersehen, dass Freiheit in Haltungen und Gesetzen ein Garant ist, in dauerhafte Friedenszustände zu kommen. Dabei geht es freilich nicht um eine behauptete Freiheit, die, wie manche Interven-

tionen der westlichen Welt, zeigten, mit ihrer eigenen Freiheitsidee nichts mehr gemein haben. Der ewige Friede, von dem Kant träumte, setzt den Republikanismus freier Staaten und ihrer Bürger voraus. Nicht zuletzt ist Freiheit zu lieben, ist sie doch Anspruch und Geschenk zugleich. ›Freiheit, die ich meine‹ beginnt ein deutsches Freiheitslied, das in Zeiten der Unfreiheit einen besonderen Klang gewann.

Weiterführende Literatur des Autors:

Seubert, Harald: *Was Philosophie ist und was sie sein kann*, Basel 2015.

– :Mit M. Riedel: *Einführung in die Philosophie*, Köln 2015.