Beschlagnahmtes Transparent von der Liebknecht-Luxemburg Demonstration am 17. Januar 1988 in Ost-Berlin, auf der Demonstrantinnen und Demonstraten das Recht gefordert haben, die DDR verlassen zu dürfen. (Luxemburg und Liebknecht wurden 1919 in Berlin als Vertreter der Arbeiterbewegung ermordet.)

Das ganze Zitat lautet: »Freiheit nur für die Anhänger der Regierung, nur für die Mitglieder einer Partei – mögen sie noch so zahlreich sein – ist keine Freiheit. Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden, sich zu äußern. Nicht wegen des Fanatismus der Gerechtigkeit, sondern weil all das Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit an diesem Wesen hängt und seine Wirkung versagt, wenn die Freiheit zum Privilegium wird.« (1917)

F R E I H E I T

Ein Reader

Philippe Wampfler, Version 7.0 Februar 2020

Die Texte wurden von Philippe Wampfler ausgewählt und teilweise leicht modifiziert, bei wissenschaftlichen Texten wurden Fussnoten weggelassen. Bei allen Texten handelt es sich um Auszüge aus längeren Abhandlungen.

Wenn immer möglich wurden digital verfügbare Texte verwendet.

Die Texte sind für den Unterrichtseinsatz gedacht, die Rechte daran liegen bei den entsprechenden Autoren und oder Verlagen.

Defintionen der Freiheit im Platonismus
Reader der Fernuni Hagen, ohne Autor

Im folgenden Auszug aus einem Reader werden wichtige Definitionen des antiken Freiheitsverständnisses kurz kommentiert.

Im Platonismus das Wort „frei“ mit „die Herrschaft über sich besitzend bestimmt, während man „Freiheit“ als „selbständige Lebensführung“ definieren konnte. Der Freie ist dabei zunächst auch ganz einfach derjenige, der zu den eigenen „Leuten“ gehört und der – so eine griechische Volksetymologie – „hingehen kann, wohin er will“. In beiden Aspekten – frei ist, wer zu den eigentlichen Polisleuten gehört, und frei ist ebenso, wer von niemandem in der Willkür seiner Ortsbewegung gehindert ist – klingt deutlich der politische Bezug des entsprechenden Freiheitsverständnisses an. Zu diesem Bezug gehört die Tatsache, daß unter den Gegebenheiten der griechischen Antike keineswegs alle Menschen als politisch-rechtlich „frei“ angesehen wurden.

[…] In den Zeugnissen des frühen Freiheitsbewußtseins finden wir immer wieder den Hinweis, daß sich Freiheit, und zwar gerade auch die politisch-rechtliche Freiheit, um die es hier geht, nicht abgelöst von den *Gesetzen* denken läßt, die in der Polis, dem Staat, Gestalt gewonnen haben. Ohne Gesetz gibt es auch keine Autonomie, keine politische Selbständigkeit der Stadt, damit aber auch keine „freien Leute“, die hingehen könnten, wohin sie wollten. Die Frage ist dann, wo die Gesetze, die die Freiheit ermöglichen, herkommen: ob sie von Gott stammen und so auch die Freiheit, wie es bei dem Dichter Pindar einmal heißt, „in Gott gegründet“ ist; ob sie zufällige menschliche Satzungen darstellen, wie die Sophistik glaubte; ob schließlich eine philosophische Einsicht in die Natur guter Gesetze dergestalt möglich ist, daß aus ihr heraus auch der Grund der Freiheit freigelegt werden kann.

Quelle: https://www.fernuni-hagen.de/KSW/bakwmfs/pdf/3563_Auszug_Kapitel1_P2.pdf

Bibel
Galaterbrief (Brief an die Galater von Paulus)

Der Galaterbrief wurde von Paulus an einen keltischen Volksstamm geschrieben, der seit 278 vor Christus in der Nähe von Ankara ansässig war. Er wendet sich an Heidenchristen, also Christen, die ursprünglich Heiden waren, die von Judenchristen (Christen, die ursprünglich Juden waren) dazu gedrängt wurden, sich beschneiden zu lassen. Paulus mahnt die Galater in für seine Verhältnisse scharfem Ton, von dieser Irrlehre abzulassen und entwickelt seine Rechtfertigungslehre. Damit bezeichnet man in der Theologie die Frage, wie das gestörte Verhältnis zwischen Menschen und Gott wieder in Ordnung kommen könne.

(4) 19 Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Ängsten gebäre, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne, 20 ich wollte, daß ich jetzt bei euch wäre und meine Stimme wandeln könnte; denn ich bin irre an euch. 21 Saget mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollt: Habt ihr das Gesetz nicht gehört? 22 Denn es steht geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte: einen von der Magd, den andern von der Freien. 23 Aber der von der Magd war, ist nach dem Fleisch geboren; der aber von der Freien ist durch die Verheißung geboren. 24 Die Worte bedeuten etwas. Denn das sind zwei Testamente: eins von dem Berge Sinai, daß zur Knechtschaft gebiert, welches ist die Hagar; 25 denn Hagar heißt in Arabien der Berg Sinai und kommt überein mit Jerusalem, das zu dieser Zeit ist und dienstbar ist mit seinen Kindern. 26 Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unser aller Mutter. 27 Denn es steht geschrieben: "Sei fröhlich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierst! Und brich hervor und rufe, die du nicht schwanger bist! Denn die Einsame hat viel mehr Kinder, denn die den Mann hat." 28 Wir aber, liebe Brüder, sind, Isaak nach, der Verheißung Kinder. 29 Aber gleichwie zu der Zeit, der nach dem Fleisch geboren war, verfolgte den, der nach dem Geist geboren war, also geht es auch jetzt. 30 Aber was spricht die Schrift? "Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien." 31 So sind wir nun, liebe Brüder, nicht der Magd Kinder, sondern der Freien.

(5) 1 So bestehet nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen. 2 Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wo ihr euch beschneiden lasset, so nützt euch Christus nichts. 3 Ich bezeuge abermals einem jeden, der sich beschneiden läßt, daß er das ganze Gesetz schuldig ist zu tun. 4 Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen. 5 Wir aber warten im Geist durch den Glauben der Gerechtigkeit, auf die man hoffen muß. 6 Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch unbeschnitten sein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.

Quelle: Die Bibel, Luther-Übersetzung

Epiktet
Encheiridion (Handbüchlein der stoischen Moral)

Epiktet war ein später Vertreter der Stoa, er starb um ca. 125. Im Zentrum seiner Ethik steht die Frage nach der Möglichkeit der inneren Freiheit, eine für die Schule der Stoa wichtige Problematik.

Einige Dinge sind in unserer Gewalt, andere nicht. In unserer Gewalt sind: Meinung, Trieb, Begierde, Widerwille: kurz: Alles, was unser eigenes Werk ist. – Nicht in unserer Gewalt sind: Leib, Vermögen, Ansehen, Aemter, kurz: Alles, was nicht unser eigenes Werk ist.

Und die Dinge, welche in unserer Gewalt stehen, sind von Natur frei; sie können nicht verhindert, noch in Fesseln geschlagen werden. Die Dinge aber, welche nicht in unserer Gewalt stehen, sind schwach, und völlig abhängig; sie können verhindert und entfremdet werden.

Wofern du nun Dinge, die von Natur völlig abhängig sind, für frei, und Fremdes für Eigenthum ansiehst, so vergiß nicht, daß du auf Hindernisse stoßen, in Trauer und Unruhe gerathen, und Götter und Menschen anklagen wirst. Wenn du aber nur, was wirklich dein ist, als dein Eigenthum betrachtest, das Fremde aber so, wie es ist, als Fremdes, so wird dir niemand je Zwang anthun, niemand wird dich hindern; du wirst keinen schelten, keinen anklagen, wirst nichts thun wider Willen, niemand wird dich kränken, du wirst keinen Feind haben, kurz: du wirst keinerlei Schaden leiden.

Wenn du nun so Großes begehrst, so bedenke, daß du nicht mit halbem Eifer darnach greifen, sondern einiges völlig verleugnen, anderes für jetzt aufschieben mußt. Wofern du aber sowohl jenes begehrst, als auch herrschen und reich sein willst, so wirst du vielleicht nicht einmal dieses letztere erlangen, gerade weil du zugleich nach dem ersteren strebst. Gänzlich verfehlen aber wirst du dasjenige, woraus allein Freiheit und Glückseligkeit entspringt.

Bestrebe dich, jeder unangenehmen Vorstellung sofort zu begegnen mit den Worten: du bist nur eine Vorstellung, und durchaus nicht das, als was du erscheinst. Alsdann untersuche dieselbe, und prüfe sie nach den Regeln, welche du hast, und zwar zuerst und allermeist nach der, ob es etwas betrifft, was in unserer Gewalt ist, oder etwas, das nicht in unserer Gewalt ist; und wenn es etwas betrifft, das nicht in unserer Gewalt ist, so sprich nur jedesmal sogleich: Geht mich nichts an!

Quelle: www.zeno.org/Philosophie/M/Epiktet/Handbüchlein+der+stoischen+Moral

Augustin
Vorlesung von Jürgen Oelkers, Universität Zürich

Augustinus von Hippo wird als Kirchenvater bezeichnet. Er war Bischof von Hippo Regius im heutigen Algerien und gilt als bedeutenster Philosoph an der Schwelle zwischen Antike und Mittelalter. (Er starb 430.) Sein Freiheitsbegriff war sehr einflussreich in der Geschichte der Philosophie.

AUGUSTINUS hat in der Kritik von PELAGIUS' Schrift *De libero arbitrio* das Problem der Willensfreiheit auf die Frage der "Gnade" und des "Beistandes Gottes" verengt. PELAGIUS und seine Anhänger lehrten, was dem Augenschein entspricht, nämlich dass sich jeder aus freien Stücken für das Gute und so auch *gegen* das Gute, also gegen Gott oder das Heil der christlichen Lehre, entscheiden könne. Wille (voluntas) und so Handeln (actio) sei Sache des Menschen, nur die *Möglichkeit* (possibilitas) sei von dem Schöpfer der Natur gegeben. Dagegen wandte AUGUSTINUS folgendes ein:

> "Das käme ja darauf hinaus, dass jene Dinge, die *unser* sind, nämlich Willen und Handeln, so kräftig wären um uns vom Bösen abzuhalten und zum Tun des Guten zu bringen, dass sie der göttlichen Hilfe nicht bedürften, während gerade das, was uns *von Gott her* (gegeben) ist, nämlich die *Möglichkeit*, kraftlos wäre, so dass es immer durch die Hilfe der Gnade unterstützt würde" (Hervorhebungen J.O.)

Das genau darf nicht sein: *Gnade* (gratia) ist von *Gesetz* (lex) unterschieden, Gerechtigkeit kommt aus dem Gesetz, aber vollendet sich in der Gnade. Gott lehrt *durch Gnade,* wenn Menschen entscheiden, dann nur mit und im Masse der Unterstützung durch Gott, also nie frei im Sinne von unabhängig oder aus sich selbst heraus verantwortlich. Der Mensch bedarf in jeder Hinsicht und notwendig der *Unterstützung* Gottes. Der Punkt ist, dass PELAGIUS behauptete, durch die "Entscheidungsfreiheit des Willens" und *sie allein* "hingen wir Gott an", das heisst, *die Menschen* entscheiden sich für Gott, und so, um den Preis des Verlustes von Heil, auch *gegen* ihn. Das Herz kann sich "neigen, wohin es will", ist also auf Gnade nicht angewiesen. Die richtige Lehre, so AUGUSTINUS, ist gerade umgekehrt: durch die "innerliche und verborgene, wunderbare und unaussprechliche Macht" bewirkt Gott "in den Herzen der Menschen nicht nur *wahre Offenbarungen*, sondern auch *gute Willensentschlüsse*" (Hervorhebungen J.0).

Das Problem ist also nicht der Wille in seiner Möglichkeit, sondern in seiner Ausformung; den *guten* Willen gibt Gott, was der Mensch also Gutes tut, ist von der *Gnade* Gottes abhängig, und zwar unabhängig von allen Erfahrungen, die nichts zählen, wenn sie derGnade widersprechen oder gar eigenmächtig werden. Die beiden Grundlagen des menschlichen Handelns, Wissen (scientia) und Liebe (caritas) sind Geschenke (donum) Gottes, sie entspringen nicht der Möglichkeit der menschlichen Natur. Das wird gesagt, um die Lehre von der *Erbsünde* bewahren zu können, die PELAGIUS geleugnet hatte; das Böse ist für ihn nicht Schicksal, sondern Folge der menschlichen Handlungen, die zum Guten wie zum Bösen führen können, ohne vorherbestimmt zu sein. Die Kinder Gottes, so AUGUSTINUS in einem zornigen Kommentar, sollen *ohne* "Befleckung mit irgend einem Fehler von Adam her geboren", also unschuldig und je neu zum Guten wie zum Bösen hin selbstbestimmt sein. Die Sünde Adams habe *nur ihm* geschadet, die Neugeborenen wären dann in einem Zustand wie Adam *vor* dem Sündenfall. "In ihm war nichts Böses und kein

Fehler und nur das war in ihm, was Gott gegründet hatte". Aber dann wäre der gesamten Sündenfall ein Irrtum oder schlimmer: eine Fehlhandlung Gottes, die *folgenlos* bleiben würde. Weil das die gesamte christliche Vorstellung der Herkunft oder Abstammung des Menschen angegriffen hätte, *musste* die Lehre der Erbsünde bewahrt werden, auch gegen den Augenschein neugeborener Kinder, denen man ja nicht ansieht, dass und welche "Sündhaftigkeit" in ihnen steckt.

Die Lehre von der Erbsünde wird in einem unauflösbaren Zusammenhang mit den heilsgeschichtlichen Themen von *Erlösung* und *Rechtfertigung* verstanden. Diese Fragen sind *zentral*, mit ihnen steht oder fällt der christliche Glaube. Daher kann der Mensch keinen freien Willen haben, weil das dazu führen könnte, die ganze christliche Lehre zu bezweifeln. Die Menschen haben *sich selbst* ins Unglück gestürzt, nicht jeder einzelne, sondern die Gattung insgesamt von ihrem Anfang her, weil aber nur Einzelne, nicht jedoch die Gattung Mensch handeln kann, muss das Unglück dämonisiert werden. Es entsteht durch den Sündenfall, der solange vererbt wird, bis die Erlösung das Heil bringt. Der *Urfehler* wird zum *Gesamtschicksal*, was unmissverständlich so gesagt wird:

> "Von solchem Vorrang ist der Mensch im Vergleich mit dem Vieh, dass der Fehler des Menschen die Natur des Viehs ist; und doch wird deshalb die Natur des Menschen nicht in die Natur des Viehs verwandelt. Und deshalb verdammt Gott den Menschen um des Fehlers willen, durch den die Natur entehrt wird, nicht wegen seiner Natur, die durch den Fehler nicht aufgehoben wird".

Der Sündenfall ist die *Tat* Adams, er kann nicht Teil der Natur des Menschen sein, weil dann wiederum die Schöpfung fehlerhaft sein müsste und Gott unvollkommen wäre. Daher ist der Kunstgriff, die *erste* Sünde als *willentliche* Tat des ersten Menschen – des Mannes – anzusehen und damit die Freiheit *aller* nachfolgenden Handlungen zu beschneiden. Das ist von grosser pädagogischer Relevanz: der *Vater* aller Menschen legt durch seine Verfehlung das Schicksal *aller Kinder* fest, die nur dann gerettet werden können, wenn sie ihre Sündhaftigkeit akzeptieren und im wahren Glauben auf das Reich Gottes warten, ohne sich dafür oder dagegen entscheiden zu können. Die Erlösung von den Sünden ist nur möglich durch den Gnadenerweis Gottes, von dem kein Mensch wissen kann (und darf), wie er aussieht und wann er erfolgt.

"Was … ist daran so verwunderlich oder ungerecht, dass der Mensch dem *unreinen Geist* unterworfen ist, nicht wegen seiner Natur, sondern wegen seiner Unreinheit, die nicht aus dem göttlichen Werk, sondern aus dem menschlichen Willen kommt und die er sich *im Makel des Ursprungs* zugezogen hat, da doch auch der unreine Geist etwas Gutes ist, sofern er Geist ist, etwas Schlechtes, sofern er unrein ist? Jenes stammt aus dem Werk Gottes, dieses aus dem eigenen Willen" (Hervorhebung J.O.).

Quelle: http://www.paed.unizh.ch/ap/ws99-2000.8.doc

Martin Luther
Vom unfreien Willen (an Erasmus von Rotterdam) (1525)

Luther setzt sich in seiner Schrift *De servo arbitrium* (eigentlich: Über das geknechtete Wahlvermögen) mit dem optimistischen Menschenbild des Humanismus und der Frage auseinander, ob der Mensch nach dem Sündenfall die Freiheit behalten habe, um sich aus eigener Kraft für die Gnade Gottes zu entscheiden. Der Text gehört zu den bedeutensten theologischen Schriften Luthers.

Doch wir wollen Dich unterweisen und Dir die Schläfrigkeit bzw. Stumpfheit Deines Urteils zeigen. Ich frage Dich, wie paßt die oben von Dir gegebene Definition des freien Willens zu dieser ersten Dir recht annehmbar scheinenden Meinung? Du hast nämlich gesagt, der freie Wille sei das Vermögen des menschlichen Willens, durch das sich der Mensch zum Guten hinwenden kann. Hier aber behauptest Du und billigst die Behauptung, daß der Mensch ohne die Gnade nicht das Gute wollen kann. Die Definition bejaht, was ihre zweite Formulierung verneint, und man findet in Deinem freien Willen zugleich Ja und Nein, so daß Du uns zugleich sowohl zustimmst wie verdammst, wie Du auch Dich selbst verdammst und billigst in ein und demselben Lehrsatz und Artikel. Oder meinst Du, es sei nicht etwas Gutes, sich zu dem hinzuwenden, das zum ewigen Heil gehört, wie es Deine Definition dem freien Willen zuerkennt? Denn die Gnade ist überhaupt nicht nötig, wenn so viel Gutes im freien Willen wäre, daß er dadurch sich selbst zum. Guten wenden könnte. Darum ist etwas anderes der freie Wille, den Du definierst, und etwas anderes der freie Wille, den Du verteidigst. Und es hat nun Erasmus zwei freie Willen, die vor den übrigen und einander selbst geradezu entgegengesetzt sind.

Doch wir wollen das fallen lassen, was die Definition ersonnen hat, und das betrachten, was an Gegenteiligem die Meinung selbst vorträgt. Du gibst zu, daß der Mensch ohne besondere Gnade nicht das Gute wollen kann (denn wir erörtern jetzt nicht, was die Gnade Gottes vermag, sondern was der Mensch ohne die Gnade vermag). Du gibst also zu, daß der freie Wille nicht das Gute wollen kann; das bedeutet nichts anderes, als daß er sich nicht zu dem hinwenden kann, was zum ewigen Heil gehört, wie Deine Definition lautet. Kurz vorher sagst Du sogar, der menschliche Wille sei nach dem Sündenfall so verderbt, daß er, nachdem er die Freiheit verloren habe, gezwungen werde, der Sünde zu dienen, und sich nicht zu einer Besserung seiner selbst zurückwenden könne. Ich meine, hier stehe dem Proteus gar kein Ausweg mehr offen; mit klar zu Tage liegenden Worten wird er gefangen gehalten, daß nämlich der Wille nach Verlust seiner Freiheit gezwungen und gehalten werde in der Knechtschaft der Sünde. 0 du ungewöhnlich freier Wille, den Erasmus selbst nach Verlust seiner Freiheit als der Sünde verknechtet bezeichnet! Wenn Luther dies sagen würde, so hatte man nichts Törichteres gehört, so könnte nichts Unnützeres als dieser Widersinn verbreitet werden, so daß man sogar Diatriben gegen ihn schreiben müßte.

So ist die erste Meinung beschaffen, wenn man sie mit sich selbst vergleicht: sie verneint, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne und wenn ihm auch ein Streben belassen werde, sei es dennoch auch nicht sein eigen. Laßt uns nun diese Meinung mit den übrigen zwei vergleichen! Die andere nämlich ist jene härtere, die da urteilt, der freie Wille sei zu nichts fähig außer zum Sündigen, Dies aber ist die Meinung Augustins, wie er sie an vielen anderen Stellen äußert, insbesonde-

re jedoch in, seiner Schrift Über den Geist und den Buchstaben, wenn ich nicht irre, im vierten oder fünften Kapitel, wo er gerade jene Worte gebraucht.

Jene dritte, härteste Meinung ist diejenige Wiclifs und Luthers selbst, daß der freie Wille eine leere Bezeichnung sei und daß alles, was geschehe, aus reiner Notwendigkeit erfolge. Mit diesen beiden liegt die Diatribe im Kampf. Hier sage ich: vielleicht können wir nicht genug Latein oder Deutsch, daß wir die Sache selbst nicht haben vollständig vortragen können. Aber ich rufe Gott zum Zeugen an, ich habe nichts anderes sagen, noch etwas anderes unter der Formulierung der beiden zuletztgenannten Ansichten verstanden wissen wollen, als das, was in der ersten Meinung gesagt ist. Ich glaube auch nicht, daß Augustin etwas anderes gewollt hat, noch ersehe ich etwas anderes aus seinen eigenen Worten, als was die erste Meinung aussagt, so daß die drei von der Diatribe aufgezählten Meinungen (zusammen) bei mir nichts anderes ergeben, als eben jene meine einzige Ansicht. Nachdem nämlich zugestanden und begriffen ist, daß der freie Wille, nachdem er die Freiheit verloren hat, unter die Knechtschaft der Sünde gezwungen worden ist und gar nichts Gutes wollen könne, so kann ich aus diesen Worten nichts anderes entnehmen, als daß der freie Wille ein leeres Wörtchen ist. Eine verlorene Freiheit nennt meine Sprachlehre keine Freiheit; dem aber die Bezeichnung der Freiheit beilegen, das keine Freiheit hat, bedeutet ein leeres Wort beilegen. Wenn ich hier irre, so widerlege mich, wer es vermag. Wenn das dunkel und schwankend ist, so helle es auf und halte es aufrecht, wer da kann; ich kann die verlorene Gesundheit nicht Gesundheit nennen, und, falls ich sie einem Kranken zuerkannt habe, glaube ich nicht, ihm etwas anderes zuerkannt zu haben, denn eine leere Bezeichnung.

Aber die ungereimten Worte mögen sich fortscheren, Wer kann diesen Mißbrauch der Rede ertragen, daß wir gleichzeitig sagen wollen, der Mensch habe einen freien Willen und zugleich behaupten möchten, er sei, nachdem er die Freiheit verloren habe, unter die Knechtschaft der Sünde gezwungen und könne nichts Gutes wollen? Das widerstreitet dem allgemeinen Verständnis und hebt überhaupt den Sprachgebrauch auf. Man sollte vielmehr die Diatribe anklagen, die wie im Schlafe ihre Worte daherlallt und auf fremde nicht achthat. Denn, sage ich, sie überlegt nicht, was es bedeutet und welches Gewicht es hat zu sagen: der Mensch hat die Freiheit verloren, wird gezwungen, der Sünde zu dienen und kann überhaupt nichts Gutes wollen. Wenn sie nämlich wach wäre und acht hätte, würde sie vollkommen eingehen, daß der Inhalt der drei Meinungen, welche sie zu voneinander verschiedenen und einander widerstreitenden macht, ein und derselbe ist. Denn wer die Freiheit verloren hat und gezwungen wird, der Sünde zu dienen, und nichts Gutes wollen kann, was wird folgerichtiger von ihm angenommen, als daß er mit Zwangsnotwendigkeit sündige oder das Böse wolle?

Quelle: http://www.heiligenlexikon.de/Literatur/Martin_Luther_unfreier_Willen.htm

Giovanni Pico della Mirandola
Über die Würde des Menschen (1496)

Giavoanni Pico della Mriandola war ein italienischer Adliger, der sich intensive mit Philosophie sowie christlicher und jüdischer Theologie auseinandergesetzt hat. Al seiner der ersten Christen studierte er die Kabbala. Seine philosophische Arbeit führte zu einem Konflikt mit der Kirche, obwohl der Philosoph überzeugter Christ war.

Die Rede Pico della Mirandolas »Über die Würde des Menschen« gehört zu den bekanntesten Werken der Renaissance. Darin werden die Grundzüge der neuzeitlichen, humanistischen Anthropolgie entwickelt.

Der höchste Vater, der Baumeister Gott, hatte das Haus der Welt, den heiligsten Tempel der Gottheit, nach den Gesetzen einer geheimen Weisheit schon meisterhaft beendet. Den überhimmlischen Bereich hatte er mit den Intelligenzen geschmückt, die Ätherspharen mit ewigen Seelen belebt, den schmutzigen Bodensatz der unteren Welten mit vielen verschiedenartigen Tieren bevölkert. Nach vollendetem Werke sehnte sich der Baumeister nach jemandem, der fähig wäre, den Sinn seines grossen Werkes zu begreifen, dessen Schönheit zu lieben, dessen Erhabenheit zu bewundern. Nachdem nun alles vollbracht war, beschloss er somit, als letztes Werk Mensehen zu erschaffen.

Von den Urbildern war jedoch keines mehr da, um daraus das neue Geschöpf zu formen, und in den Schatzkammern nichts, das er dem neuen Sohn als Erbschaft schenken könnte, noch auf der ganzen Welt ein Ort, der als Sitz für diesen Betrachter des Universums dienen könnte. Alles war besetzt, alles in den höchsten, mittleren und tiefsten Ordnungen schon verteilt. Der väterlichen Macht hätte es nicht entsprochen, beim letzten Werke fast machtlos zu versagen; es entspräche seiner Weisheit nicht, bei einer so notwendigen Tat ratlos zu zögern; noch entspräche es seiner wohltätigen Liebe, dass derjenige, der in anderen Geschöpfen die göttliche Freigebigkeit preisen sollte, sie im Hinblick auf sich selbst verurteilen müsse. Schliesslich beschloss der vortreffliche Baumeister, dass der Mensch, dem er nichts Eigenes mehr geben konnte, an allem teilnehme, was er jedem anderen gegeben hatte. So nahm er den Menschen als ein Werk unbestimmter Art auf, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm wie folgt: «Dir, Adam, habe ich keinen bestimmten Ort, kein eigenes Aussehen und keinen besonderen Vorzug verliehen, damit du den Ort, das Aussehen und die Vorzüge, die du dir wünschest, nach eigenem Beschluss und Ratschlag dir erwirbst. Die begrenzte Natur der anderen ist in Gesetzen enthalten, die ich vorgeschrieben habe. Von keinen Schranken eingeengt sollst du deine eigene Natur selbst bestimmen nach deinem Willen, dessen Macht ich dir überlassen habe. Ich stellte dich in die Mitte der Welt, damit du von dort aus alles, was ringsum ist, besser überschaust. Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich nochunsterblich, damit du als dein eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest. Du kannst nach unten in den Tierwesen entarten; du kannst nach oben, deinem eigenen Willen folgend, im Göttlichen neu erstehen.»

O höchste Freigebigkeit des Vatergottes! O höchstes, bewundernswertes Glück des Menschen! Ihm wurde gewährt, das zu haben, was er sich wünscht, das zu sein, was er sein will. [D]ie Tiere [bringen] bei ihrer Geburt alles, was sie einst besitzen werden, aus dem Mutterschosse mit. Die höchsten Geister waren schon von Anfang an oder bald nachher, was sie in aller Ewigkeit sein werden. Als der Mensch geboren wurde, legte der Vatergott Samen jeder Art und die verschiedensten Lebenskeime in ihn hinein. Sie werden wachsen und ihm Früchte tragen, je nachdem er sie pflegt. Sind es pflanzliche Keime, wird der Mensch wie eine Pflanze; sind es sinnliche Keime, wird er wie ein Tier; sind sie vernunftartig, wird er ein himmlisches Lebewesen; sind sie geistig, wird er zum Engel, zum Sohne Gottes. Wenn ihn das Los keines der anderen Geschöpfe befriedigt, wird er sich in den Mittelpunkt seiner Einheit zusammenfassen, ein es Geistes mit Gott. In der einsamen Rauchwolke des Vaters wird der Mensch, der über alle Dinge gestellt wurde, allen Dingen vorstehen. Wer würde ihn, unser Chamäleon, nicht bewundern? Oder wer würde etwas anderes mehr bewundern? […]

Wozu soll all dies vorgebracht werden? Damit wir verstehen, dass wir vorbestimmt sind, das zu sein, was wir sein wollen. Wir müssen dafür sorgen, dass man von uns nicht sage, dass wir so hoch stehend nichts gemerkt hätten, wie tierähnlich wir geworden wären, blöden Mauleselstuten gleich. Lieber sage man von uns, die Worte des Propheten Anaph wiederholend: «Ihr seid Götter, seid alle Söhne des Himmels.» Missbrauchen wir nicht die Wahlfreiheit, die der Vater in seiner grosszügigen Milde uns gewährt hat, damit diese Wahlfreiheit sich nicht als schädlich, sondern als heilsam erweise. Möge unsere Seele vom heiligen Ehrgeiz ergriffen werden, nichts Mittelmässiges anzustreben, sondern das Höchste zu ersehnen und mit aller Kraft uns anzustrengen, dies zu erreichen. Denn wir können es, wenn wir es nur wollen! Lasst uns irdische Dinge verschmähen, uns über Sternenkräfte hinwegsetzen, alles, was in der Weltist, verlassen, um in die überhimmlische Stätte, die Gott nahe ist, zu entfliegen. Dort so berichten die heiligen Mysterien belegen die Seraphim, Cherubim und Throne die ersten Plätze, und wir, die nicht daran denken, etwas aufzugeben, um uns mit einem zweitrangigen Platz zu begnügen, eifern ihrer Würde und Herrlichkeit nach. Wenn wir das wollen, werden wir in nichts geringer sein als sie.

Quelle: static.twoday.net/sentenzen/files/mirandola.pdf

Thomas Hobbes
Leviathan (1651)

Hobbes' Rechtfertigung der Monarchie, an welche die Menschen in einem grausamen Naturzustand freiwillig Macht übertragen, ist einer der bekanntesten Texte der politischen Philosophie. Freiheit besitzen die Menschen für Hobbes weder im Naturzustand noch im politischen Staat.

Freiheit bedeutet eigentlich eine Abwesenheit äußerlicher Hindernisse bei einer Bewegung, und wird von unvernünftigen oder leblosen Dingen ebenso gut gebraucht wie von vernünftigen. Denn was gebunden oder eingeschlossen ist, so daß es sich nur innerhalb eines Raums, der von äußerlichen Körpern beschränkt wird, bewegen kann, von dem sagt man: es fehlt ihm die Freiheit, weiter zu kommen. So fehlt den Tieren, welche eingesperrt und angelegt sind, die Freiheit, dahin zu gehen, wo sie sonst hingehen würden. Ist aber das Hindernis kein äußerliches, sondern ein innerliches, so fehlt es nicht an Freiheit, sondern an Vermögen (Potentia), so sagt man von dem, der auf dem Krankenbett liegt, nicht: er hat nicht die Freiheit zu gehen, sondern: er hat nicht das Vermögen dazu.

Nach dieser eigentlichen und allgemein angenommenen Bedeutung des Wortes Freiheit wird der frei genannt, welcher durch nichts gehindert wird, das zu tun, wozu er Geschicklichkeit und Kräfte besitzt. Werden die Wörter frei und Freiheit von noch anderen als körperlichen Dingen gebraucht, so ist das ein Mißbrauch. Was keiner Bewegung fähig ist, dabei findet ja auch kein Hindernis statt. Sagt man also z. B. der Weg ist frei, so bezieht sich diese Freiheit nicht auf den Weg, sondern auf den Wanderer. Ebenso wird bei dem Ausdruck ein freies Geschenk nicht die Freiheit des Geschenks, sondern die Freiheit des Gebers verstanden. Wenn es ferner von jemand heißt: er redet frei, so deutet dies nicht auf die Freiheit der Rede, sondern auf die des Redners. Freier Wille endlich bedeutet nicht die Freiheit des Willens, sondern des Wollenden.

Bei ein und derselben Handlung können Furcht und Freiheit zugleich sich finden; wenn z. B. jemand aus Furcht vor einem Schiffbruch alles, was er hat, ins Meer wirft. Er tut es aus eigener Entschließung und hätte, wenn er gewollt, es unterlassen können. Er handelte also frei. Ebenso handelt derjenige frei, welcher, um nicht ins Gefängnis gesetzt zu werden, seine Schuld bezahlt, weil es nur bei ihm stand, ob er bezahlen wollte oder nicht. So sind auch die Handlungen der Bürger, die aus Furcht vor den Gesetzen geschehen, wenn sie dieselben ebenso gut unterlassen konnten, sämtlich frei zu nennen. Ebenso kann auch Freiheit und Notwendigkeit miteinander zugleich bestehen. So strömt das Wasser im Flußbett frei und doch zugleich aus natürlicher Notwendigkeit abwärts. Auf eben diese Art sind alle willkürlichen Handlungen, welche ihrer Natur nach frei sind, darum weil sie ihre Ursachen haben, diese wieder andere Ursachen, usw. bis zu der ersten allgemeinen Ursache, nämlich dem Willen Gottes, dennoch notwendig; sodaß sie dennoch offenbar als willkürlich erkannt werden müssen, wenn man gleich die ganze Kette aller Ursachen davon übersehen könnte. Da nun alle Handlungen von dem Willen Gottes abhängen, so sieht dieser allwissende Regierer der Welt auch die Notwendigkeit aller Handlungen ein; und wenn auch viele Handlungen der Menschen wider die göttlichen Gesetze laufen, von welchen nicht Gott als Urheber angesehen werden kann, so regt sich doch in dem Menschen kein Wunsch und keine Begierde, wovon der erste und zureichende Grund nicht in dem Willen Gottes liegen sollte. Denn wenn

der göttliche Wille dem menschlichen Willen und folglich allen daher entstehenden Handlungen nicht eine Notwendigkeit auflegte, so würde die Freiheit des menschlichen Willens die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes aufheben. Genug von der natürlichen und eigentlich sogenannten Freiheit.

Wie aber die Menschen, des Friedens und der Selbsterhaltung wegen, einen künstlichen Menschen (den Staat) gemacht haben, so haben sie auch künstliche Bande (bürgerliche Gesetze) erfunden, welche sie durch gegenseitige Verträge, einerseits gleichsam an die Lippen des Oberherrn, andererseits aber an ihre Ohren befestigt haben. Können auch diese Bande an sich wohl zerrissen werden, so sind sie doch haltbar genug, nicht wegen der Schwierigkeit, sie zu zerreißen, sondern wegen der damit verbundenen Gefahr. Diese künstlichen Bande sind das, wodurch die bürgerliche Freiheit eingeschränkt wird; denn da die Gesetze unmöglich auf alle und jede Handlung ausgedehnt werden können, so schreibt man dem Bürger eine Freiheit nur in Hinsicht derjenigen Handlungen zu, über welche die Gesetze nichts bestimmen. In Ansehung dieser Handlungen steht es einem jeden frei, das zu tun, was ihm gut dünkt. Wäre unter bürgerlicher Freiheit nur Befreiung von Gefängnis und Ketten zu verstehen, so würden sich unsere jetzigen Aufrührer ohne Grund beschweren und Freiheit fordern, d a sie dieselbe hatten und sich doch empörten. Es besteht daher die bürgerliche Freiheit nur in den Handlungen, welche der Gesetzgeber in seinen Gesetzen übergangen hat. Es hindert indes diese bürgerliche Freiheit keineswegs, daß der Oberherr nicht das Recht über Leben und Tod in Ansehung seiner Bürger haben sollte. Denn es ist bereits erwiesen, daß den Bürgern von ihrem Oberherrn oder vom Staat kein Unrecht geschehen könne, weil derselbe durch schlechte Handlungen bei Gott verantwortlich wird.

Quelle: http://www.welcker-online.de/Texte/Hobbes/leviathan_02.pdf

Jean-Jacques Rousseau
Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes (1758)

Rousseaus Legitimierung des Staates mit dem Konzept der »volonté générale«, dem Gemeinwillen eines Volkes, ist einer der bekanntesten Texte zur politischen Philosophie. Rousseau nimmt wie Hobbes einen Naturzustand an, der jedoch bei Rousseau äußerst idealistisch dargestellt wird.

Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Banden. Mancher hält sich für den Herrn seiner Mitmenschen und ist trotzdem mehr Sklave als sie. Wie hat sich diese Umwandlung zugetragen? Ich weiß es nicht. Was kann ihr Rechtmäßigkeit verleihen? Diese Frage glaube ich beantworten zu können.

Würde ich nur auf die Gewalt und die Wirkungen, die sie hervorbringt, Rücksicht nehmen, so würde ich sagen: solange ein Volk gezwungen wird zu gehorchen, so tut es wohl, wenn es gehorcht; sobald es sein Joch abzuschütteln imstande ist, so tut es noch besser, wenn es dasselbe von sich wirft, denn sobald es seine Freiheit durch dasselbe Recht wiedererlangt, das sie ihm geraubt hat, so ist es entweder befugt, sie wieder zurückzunehmen, oder man hat sie ihm unbefugterweise entrissen. Allein die gesellschaftliche Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das die Grundlage aller übrigen bildet. Dieses Recht entspringt jedoch keineswegs aus der Natur; es beruht folglich auf Verträgen.

[…]

Die älteste und *einzig* natürliche Form aller Gesellschaften ist die Familie; obgleich die Kinder nur solange mit dem Vater verbunden bleiben, wie sie seiner zu ihrer Erhaltung bedürfen. Sobald dieses Bedürfnis aufhört, löst sich das natürliche Band. Von dem Gehorsam befreit, den die Kinder dem Vater schuldig sind, und der Sorgfalt überhoben, zu der der Vater den Kindern gegenüber verpflichtet ist, kehren alle in gleicher Weise zur Unabhängigkeit zurück. Bleiben sie weiter in Verbindung, so ist das kein natürlicher Zustand mehr, sondern ein freiwilliges Übereinkommen; die Familie an sich hat nur durch Übereinkunft Bestand.

Diese gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Sein erstes Gesetz muss es sein, über seine eigene Erhaltung zu wachen; seine Hauptsorgen sind die, die er sich selbst schuldig ist, und sobald er zu dem Alter der Vernunft gekommen, ist er allein Richter über die zu seiner Erhaltung geeigneten Mittel und wird dadurch sein eigener Herr. Demnach ist die Familie, wenn man will, das erste Muster der politischen Gesellschaften. Der Herrscher ist das Abbild des Vaters, das Volk ist das Abbild der Kinder, und da alle gleich und frei geboren sind, veräußern sie ihre Freiheit nur um ihres Nutzens willen. Der ganze Unterschied besteht darin, dass in der Familie die Vaterliebe die Sorgenlast vergilt, die ihm die Kinder auferlegen, während im Staate die Luft zu befehlen die Liebe ersetzt, die der Herrscher für sein Volk nicht empfindet.

Quelle: http://www.textlog.de/rousseau_vertrag.html

Johann Gottlieb Fichte
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftlehre (1796)

Fichte ist ein Philosoph des deutschen Idealismus, d.h. sein systematisches philosophisches Denken schließt an das von Kant an. Fichtes Philosophie geht aus vom Gegensatz zwischen »Ich« und Welt, sie befasst sich deshalb mit Fragen des Selbstbewusstseins.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sey lässt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d.h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in dergleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich scbreibe mir selber nicht alle Freiheit zu, die ich gesezt habe weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander.

Im Begriffe der Freiheit liegt zuförderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unsrer möglichen Wirksamlreit zu entwerfen und nur dieses bloße Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu. Aber daß ein vernünftiges Individuum oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nehmlich daß dem Begriffe von seiner Wirksamkeit der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entsprechen, daß also aus dem Denken seiner Thätigkeit etwas in der Welt ausser ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander einfliessen und sich gegenseitig stören und hindern, können wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der leztern Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen nur unter der Bedingung möglich seyn, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlössen und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesezt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben keineswegs aber als *Freiheit* beschränkt würde, sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d.h. alle müssten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mitdenen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören.

Und so hätten wir denn das ganze *Objekt des Rechtsbegriffs, nehmlich eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen.* Es ist nothwendig daß jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme, aber es ist nicht nothwendig, daß sie alle als freie Wesen neben einander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft und die Realisation derselben ist sonach etwas willkürliches. Wenn er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriif durch welche bestimmte Handelsweise wird er gedacht? Es findet sich, deß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigne äussere Freiheit durch innere Freiheit so beschränken lasse, daß alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können. Dies nun ist der Rechtsbegriff.

Quelle: http://books.google.ch/books?id=mWxMAAAAcAAJ

John Stuart Mill
Über die Freiheit (1859)

John Stuart Mill ist einer der prominentesten Vertreter der Utilitarimus und der Liberalismus; also der politischen Haltung, die dem Staat skeptisch gegenübersteht, weil seine Tätigkeiten die Freiheit der Bürger beschränken.

Gegenstand dieses Essays ist nicht die sogenannte ›Freiheit des Willens‹, die gemeinhin der mißverstandenen Doktrin von der ›Determiniertheit‹ all unserer Handlungen (*Philosophical Necessity*) auf ungeratene Weise entgegengesetzt wird; sondern die ›Freiheit des Einzelnen‹ als Person (*Civil Liberty*), oder genauer seine ›Freiheit als Mitglied der Gesellschaft‹ (*Social Liberty*): Gegenstand ist also die Frage nach dem Umfang (*nature*) und den Grenzen (*limits*) der Macht (*power*), die von der Gesellschaft (*society*) legitim über den Einzelnen (*individual*) ausgeübt werden darf. Eine Frage, die bisher selten aufgeworfen und auch kaum jemals unter allgemeingültigen Aspekten erörtert worden ist, die aber auf untergründige Weise die tatsächlichen (*practical*) gesellschaftlichen Kontroversen unserer Zeit grundlegend prägt und sich allen Anzeichen nach schon bald als die Überlebensfrage für die Gestaltung der Zukunft erweisen wird. Dabei ist sie so weit davon entfernt, neu zu sein, daß sie in gewissem Sinne die Menschheit schon von den ältesten Zeiten an in zwei Lager geteilt hat. Aber in dem fortgeschrittenen Stadium, in das die zivilisierten Teile der Menschheit jetzt eingetreten sind, stellt sie sich unter neuen Bedingungen dar und verlangt eine andere und gründlichere Behandlung. […]

Das Ziel dieses Essays ist es, ein sehr einfaches Prinzip in Geltung zu setzen, das allein und ausschließlich (*absolutely*) das Eingreifen der Gesellschaft in die Angelegenheiten des Einzelnen rechtfertigt, mögen die Mittel des Eingreifens gesetzliche Strafen oder der moralische Druck der öffentlichen Meinung sein. Dieser Grundsatz lautet: Der einzige Grund, aus dem es der Gemeinschaft aller (*mankind*) gestattet ist, einzeln oder vereint, eines ihrer Mitglieder in der Freiheit seines Tuns zu beschränken, ist der Selbstschutz Und der einzige Zweck, um dessentwillen man mit Recht gegen ein Glied einer gebildeten Gesellschaft Gewalt gebrauchen darf, ist: Schaden für andere zu verhüten. Das eigene physische oder moralische Wohl des Handelnden ist kein genügender Vorwand. Man kann jemanden gerechterweise nicht zwingen, bestimmte Dinge zu tun oder zu unterlassen, weil es für ihn selbst so besser sei, weil es ihn glücklicher machen würde oder weil es nach der Meinung anderer weise oder gerecht wäre, wenn er so handelte. Dies sind gute Gründe, um jemandem Vorhaltungen zu machen oder mit ihm zu debattieren, ihn zu überzeugen oder in ihn zu dringen; aber es sind keine Motive, um ihn zu zwingen oder Strafen über ihn zu verhängen, falls er anders handelt. Um das zu rechtfertigen, muß das Handeln, von dem man jemand abbringen will, für einen anderen einen Schaden bedeuten. Jeder ist nur für den Teil seines Handelns der Gesellschaft verantwortlich, der andere betrifft. In dem Gebiet, das nur ihn angeht, ist seine Unabhängigkeit absolut. Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist. […]

Die Regel ist, daß man jemand verantwortlich macht für den Schaden, den er anderen zugefügt hat; dagegen ist es die Ausnahme, wenn man ihn für das, was er nicht verhindert hat, zur Rechenschaft zieht. Aber es gibt viele Fälle, die klar und wichtig genug sind, um eine Ausnahme von die-

ser Regel zu rechtfertigen. In allen Dingen, die die äußeren Verhältnisse eines Einzelnen betreffen, ist man mit Recht dem haftbar, dessen Interessen im Spiele sind, und wo es nötig ist, der Gesellschaft als der Beschützerin des Einzelnen. Es sind oft gute Gründe vorhanden, jemanden nicht zur Verantwortung zu ziehen, aber diese Gründe müssen aus den gezielten Nützlichkeitserwägungen des Einzelfalles entspringen: etwa, weil ein Fall vorliegt, in dem der Betreffende besser handelt, wenn er sich selbst überlassen bleibt, als wenn er von der Gesellschaft auf irgendeine ihr mögliche Art kontrolliert wird; oder weil der Versuch, Zwang auszuüben, größere Übel mit sich führen würde als die, die es zu verhindern galt. Wenn solche Gründe den Zwang der Verantwortlichkeit ausschließen, sollte das Gewissen des Handelnden selbst den verlassenen Richterstuhl einnehmen und die Interessen derer, die keinen äußeren Schutz genießen, vertreten. Dabei sollte man sich selbst umso strenger beurteilen, weil der betreffende Fall nicht zuläßt, daß man von anderen gerichtet werde.

Aber es gibt eine Lebenssphäre, an der die Gesellschaft im Unterschied zu dem Einzelnen nur ein indirektes Interesse hat; sie betrifft den ganzen Umkreis des Lebens, der nur den Einzelnen selbst angeht oder andere höchstens bei eigener, freier, selbst gewollter und nicht erzwungener Zustimmung und Teilhabe. Wenn ich sage: Diese Lebenssphäre geht nur den Einzelnen selbst an, so meine ich – direkt und zunächst. Denn was immer den Einzelnen angeht, kann mittelbar auch die anderen betreffen; der Einwurf, der auf dieses Bedenken gestützt ist, wird im Folgenden beobachtet werden. Dies ist also der eigentliche Bereich der menschlichen Freiheit. Er betrifft zunächst die Domäne des Gewissens, und er fordert Gewissensfreiheit im umfassendsten Sinn: Freiheit des Denkens und Fühlens, absolute Freiheit der Meinung und der gefühlsmäßigen Wertung in allen Dingen, praktischen wie theoretischen, wissenschaftlichen, moralischen wie theologischen. Die Freiheit, seine Meinung auszusprechen und zu veröffentlichen, scheint unter ein anderes Prinzip zu gehören, denn sie fällt unter das Gebiet der menschlichen Betätigungen, das sich an andere Menschen wendet. Aber sie ist doch ebenso wichtig wie die Freiheit des Denkens selbst und beruht zum großen Teil auf denselben Prinzipien; so ist sie von jener nicht zu trennen. Sodann erfordert unser Prinzip Freiheit des Geschmacks und der Betätigung, die Freiheit, den Plan unseres Lebens so zu entwerfen, wie es unserem Charakter angemessen ist, zu tun, was wir wollen und die Folgen unseres Handelns zu tragen; ungehindert von unseren Mitmenschen, solange wir ihnen kein Leid zufügen – ungehindert auch dann, wenn jene unser Handeln töricht, pervers oder falsch finden sollten. Schließlich folgt aus der Freiheit jedes Einzelnen innerhalb derselben Grenzen die Freiheit des Zusammenschlusses der Einzelnen, sofern anderen dadurch kein Leid zufügt wird. Wobei allerdings die Voraussetzung ist, daß die Personen, die sich zusammenschließen, volljährig sind und weder gezwungen noch getäuscht werden.

Keine Gesellschaft ist frei, in der diese Rechte nicht im Ganzen respektiert werden, welches auch immer die Form ihrer Regierung sei. Und keine ist vollkommen frei, in der diese Rechte nicht absolut und unbeschränkt gelten. Die einzige Freiheit, die diesen Namen verdient, besteht darin, unser eigenes Wohl auf unsere eigene Art zu suchen, solange wir dabei nicht die Absicht hegen, andere ihrer Freiheit zu berauben oder ihre dahin zielenden Anstrengungen zu durchkreuzen. Jeder ist der eigene Hüter seiner Gesundheit, der körperlichen wie der seelischen und geistigen. Die Menschheit fährt besser, wenn sie zugibt, daß jeder nach eigenem Gutdünken lebt, als wenn sie jeden zwingt, so zu leben, wie es den übrigen paßt.

Quelle: John Stuart Mill, *Über die Freiheit*. Übersetzt von Else Wentscher.

Friedrich Engels
Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (1878)

Engels entwickelte zusammen mit Marx die massgebliche Konzeption des Marxismus, er befasste sich also mit wirtschaftlichen, sozialen, historischen politischen und philosophischen Themen. Der so genannte »Anti-Dühring«, mit dem sich Engels in Zusammenarbeit mit Marx kritisch mit Eugen Dühring, einem prominenten Antisemtien auseinandersetzten, gleichzeitig aber auch die Grundzüge ihrer Lehre entwickelten, so dass der Text einer der wichtigsten und bekanntesten des Marxismus geworden ist.

Man kann nicht gut von Moral und Recht handeln, ohne auf die Frage vom sogenannten freien Willen, von der Zurechnungsfähigkeit des Menschen, von dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit zu kommen. Auch die Wirklichkeitsphilosophie hat nicht nur eine, sondern sogar zwei Lösungen für diese Frage.

> »An die Stelle aller falschen Freiheitstheorien hat man die erfahrungsmäßige Beschaffenheit des Verhältnisses zu setzen, in welchem sich rationelle Einsicht auf der einen und triebförmige Bestimmungen auf der andern Seite *gleichsam* zu einer Mittelkraft vereinigen. Die Grundtatsachen dieser Art von Dynamik sind aus der Beobachtung zu entnehmen, und für die Vorausbemessung des noch nicht erfolgten Geschehns auch, so *gut es gehen will*, im allgemeinen nach Art und Größe zu veranschlagen. Hierdurch werden die albernen Einbildungen über die innere Freiheit, an denen Jahrtausende genagt und gezehrt haben, nicht nur gründlich weggeräumt, sondern auch durch etwas Positives ersetzt, was sich für die praktische Einrichtung des Lebens brauchen läßt.«

Danach besteht die Freiheit dann, daß die rationelle Einsicht den Menschen nach rechts, die irrationellen Triebe ihn nach links zerren, und bei diesem Parallelogramm der Kräfte die wirkliche Bewegung in der Richtung der Diagonale erfolgt. Die Freiheit wäre also der Durchschnitt zwischen Einsicht und Trieb, Verstand und Unverstand, und ihr Grad wäre bei jedem einzelnen erfahrungsmäßig festzustellen durch eine »persönliche Gleichung«, um einen astronomischen Ausdruck zu gebrauchen. Aber wenige Seiten später heißt es:

> »Wir gründen die moralische Verantwortlichkeit auf die Freiheit, die uns jedoch weiter nichts bedeutet als die Empfänglichkeit für bewußte Beweggründe nach Maßgabe des natürlichen und erworbnen Verstandes. Alle solche Beweggründe wirken trotz der Wahrnehmung des möglichen Gegensatzes in den Handlungen mit unausweichlicher Naturgesetzmäßigkeit; aber grade auf diese unumgängliche Nötigung zählen wir, indem wir die moralischen Hebel ansetzen.«

Diese zweite Bestimmung der Freiheit, die der ersten ganz ungeniert ins Gesicht schlägt, ist wieder nichts als eine äußerste Verflachung der Hegelschen Auffassung. Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. »*Blind* ist die Notwendigkeit nur, *insofern dieselbe nicht begriffen wird.*« Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebnen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln - zwei Klassen von Gesetzen, die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit vonei-

nander trennen können. Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je *freier* also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer *Notwendigkeit* wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein; während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen vielen verschiednen und widersprechenden Entscheidungsmöglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den sie grade beherrschen sollte. Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten, sich vom Tierreich sondernden Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit. An der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht die Entdeckung der Verwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme: die Erzeugung des Reibfeuers; am Abschluß der bisherigen Entwicklung steht die Entdeckung der Verwandlung von Wärme in mechanische Bewegung: die Dampfmaschine. - Und trotz der riesigen befreienden Umwälzung, die die Dampfmaschine in der gesellschaftlichen Weit vollzieht - sie ist noch nicht halb vollendet -, ist es doch unzweifelhaft, daß das Reibfeuer sie an weltbefreiender Wirkung noch übertrifft.

Quelle: http://www.mlwerke.de/me/me20/me20_032.htm

Karl Marx
Das Kapital, Band III (1894)

In *Das Kapital* untersuchte Marx die Funktionsweise des Kapitalismus und zeigte Zusammenhänge zwischen Privateigentum, Lohnarbeit und Klassengesellschaften auf. Das Ziel von Marx ist, die Wirtschaftsordnung als von Menschen gemachte darzustellen – was der erste Schritt zu einer Veränderung bedeutete.

Der wirkliche Reichtum der Gesellschaft und die Möglichkeit beständiger Erweiterung ihres Reproduktionsprozesses hängt also nicht ab von der Länge der Mehrarbeit, sondern von ihrer Produktivität und von den mehr oder minder reichhaltigen Produktionsbedingungen, worin sie sich vollzieht. Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.

Quelle: http://www.mlwerke.de/me/me25/me25_822.htm

Friedrich Nietzsche
Menschliches, Allzumenschliches I (1878)

Nietzsches Essay trägt den Untertitel: »Ein Buch für freie Geister«. Der Autor analysiert Konzepte wie Schuld, freien Willen und Ursache/Wirkung und entlarvt sie als »Irrtümer«, die wir zwar als vernünftige Wesen einsehen, als »lebendige« aber immer wieder begehen. Nietzsche schlägt deshalb vor, mit »zwei Hirnkammern« zu denken: Einer, die sich der Illusion hingibt, und einer vernünftigen, welche die Illusionen immer wieder korrigieren kann.

Die Fabel von der intelligibelen Freiheit. — Die Geschichte der Empfindungen, vermöge deren wir Jemanden verantwortlich machen, also der sogenannten moralischen Empfindungen verläuft, in folgenden Hauptphasen. Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen. Bald aber vergisst man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, dass den Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft "gut" oder "böse" innewohne: mit demselben Irrtume, nach welchem die Sprache den Stein selber als hart, den Baum selber als grün bezeichnet — also dadurch, dass man, was Wirkung ist, als Ursache fasst. Sodann legt man das Gut- oder Böse-sein in die Motive hinein und betrachtet die Taten an sich als moralisch zweideutig. Man geht weiter und gibt das Prädikat gut oder böse nicht mehr dem einzelnen Motive, sondern dem ganzen Wesen eines Menschen, aus dem das Motiv, wie die Pflanze aus dem Erdreich, herauswächst. So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, dass auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar notwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge konkresziert: also dass der Mensch für Nichts verantwortlich zu machen ist, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen. Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, dass die Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrtums, des Irrtums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrtum von der Freiheit des Willens ruht. — Schopenhauer schloss dagegen so: weil gewisse Handlungen Unmut ("Schuldbewusstsein") nach sich ziehen, so muss es eine Verantwortlichkeit geben; denn zu diesem Unmut wäre kein Grund vorhanden, wenn nicht nur alles Handeln des Menschen mit Notwendigkeit verliefe — wie es tatsächlich, und auch nach der Einsicht dieses Philosophen, verläuft —, sondern der Mensch selber mit der selben Notwendigkeit sein ganzes Wesen erlangte, — was Schopenhauer leugnet. Aus der Tatsache jenes Unmutes glaubt Schopenhauer eine Freiheit beweisen zu können, welche der Mensch irgendwie gehabt haben müsse, zwar nicht in Bezug auf die Handlungen, aber in Bezug auf das Wesen: Freiheit also, so oder so zu sein, nicht so oder so zu handeln. Aus dem esse, der Sphäre der Freiheit und Verantwortlichkeit, folgt nach seiner Meinung das operari, die Sphäre der strengen Kausalität, Notwendigkeit und Unverantwortlichkeit. Jener Unmut beziehe sich zwar scheinbar auf das operari — insofern sei er irrtümlich —, in Wahrheit aber auf das esse, welches die Tat eines freien Willens, die Grundursache der Existenz eines Individuums, sei; der Mensch werde Das, was er werden wolle, sein Wollen sei früher, als seine Existenz. — Hier wird der Fehlschluss gemacht, dass aus der Tatsache des Unmutes die Berechtigung, die vernünftige Zulässig-

keit dieses Unmutes geschlossen wird; und von jenem Fehlschluss aus kommt Schopenhauer zu seiner phantastischen Konsequenz der sogenannten intelligibelen Freiheit. Aber der Unmut nach der Tat braucht gar nicht vernünftig zu sein: ja er ist es gewiss nicht, denn er ruht auf der irrtümlichen Voraussetzung, dass die Tat ebennicht notwendig hätte erfolgen müssen. Also: weil sich der Mensch für frei hält, nicht aber weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse. — Überdies ist dieser Unmut Etwas, das man sich abgewöhnen kann, bei vielen Menschen ist er in Bezug auf Handlungen gar nicht vorhanden, bei welchen viele andere Menschen ihn empfinden. Er ist eine sehr wandelbare, an die Entwicklung der Sitte und Kultur geknüpfte Sache und vielleicht nur in einer verhältnismäßig kurzen Zeit der Weltgeschichte vorhanden. — Niemand ist für seine Taten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet. Der Satz ist so hell wie Sonnenlicht, und doch geht hier Jedermann lieber in den Schatten und die Unwahrheit zurück: aus Furcht vor den Folgen.

Quelle: http://www.textlog.de/21616.html

Friedrich Nietzsche
Götzen-Dämmerung (1889)

Der Text gehört zu Nietzsches Spätwerk und kann als Zusammenfassung seines Denkens gelesen werden. Besonderes Gewicht haben eine Kritik an der Metaphysik sowie sprachphilosophische Überlegungen.

Mein Begriff von Freiheit. — Der Werth einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt, — was sie uns kostet. Ich gebe ein Beispiel. Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es giebt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiss ja,was sie zu Wege bringen: sie unterminiren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellirung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüsslich, — mit ihnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier. Liberalismus: auf deutsch Heerden-Verthierung ... Dieselben Institutionen bringen, so lange sie noch erkämpft werden, ganz andere Wirkungen hervor; sie fördern dann in der That die Freiheit auf eine mächtige Weise. Genauer zugesehn, ist es der Krieg, der diese Wirkungen hervorbringt, der Krieg um liberale Institutionen, der als Krieg die illiberalen Instinkte dauern lässt. Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des „Glücks." Derfreigewordne Mensch, um wie viel mehr der freigewordne Geist, tritt mit Füssen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen. Der freie Mensch istKrieger. — Wonach misst sich die Freiheit, bei Einzelnen, wie bei Völkern? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muss, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft. Dies ist psychologisch wahr, wenn man hier unter den „Tyrannen" unerbittliche und furchtbare Instinkte begreift, die das Maximum von Autorität und Zucht gegen sich herausfordern — schönster Typus Julius Caesar —; dies ist auch politisch wahr, man mache nur seinen Gang durch die Geschichte. Die Völker, die Etwas werth waren, werth wurden, wurden dies nie unter liberalen Institutionen: die grosse Gefahr machte Etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient, die Gefahr, die uns unsre Hülfsmittel, unsre Tugenden, unsre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, — die uns zwingt, stark zu sein ...Erster Grundsatz: man muss es nöthig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie. — Jene grossen Treibhäuser für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat, die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert ...

Quelle: http://www.textlog.de/8119.html

Immanuel Kant
Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785)

Kant entwickelt seine einflussreiche Freiheitskonzeption im gleichen Text, in dem der den Kategorischen Imperativ begründet. Kants Sprache ist sehr präzise, aber gleichzeitig auch schwerfällig.

Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durchetwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaftdes Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondernmuß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; dennjede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeitsammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätzesind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht wie bei den physischen Ursachen die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältniß auf etwas anderes als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht eben dieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeitfür uns bloß als vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann), sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesenüberhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nichtanders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob seinWille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde). Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir unseine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objectehat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängigvon fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Quelle: http://www.korpora.org/Kant/aa04/446.html ff.

Ulrich Steinvorth
Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit (2002)

Steinvorth erläutert den Kontext von Kants Philosophie.

Die Scholastik entwickelte einen Begriff der Willensfreiheit, der bis zu Kants Zeit den Philosophen wohlbekannt war, heute aber weder geläufig noch gar in seiner Differenziertheit anerkannt ist. In Anschluss an den spätscholastischen spanischen Philosophen Molina definiere ich sie wie folgt:

Willensfreiheit = das Vermögen, eine Proposition ebenso zu bejahen wie zu verneinen.

Beachten wir, was Willensfreiheit nach dieser Definition ist und was nicht. Sie ist ein Vermögen des *Auswählens* und nicht des Erschaffens. Kant definierte die Willenfreiheit als »das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte«.

Nach dem scholastischen Ansatz dagegen *wählen* wir kraft der Willensfreiheit zwischen zwei Möglichkeiten, vor denen wir stehen, sobald wir urteilen. In jedem Urteil haben wir die Wahl, das Prädikat dem Urteilsgegenstand *zu-* oder *abzusprechen,* und zwar sowohl in theoretischen oder deskriptiven wie in praktischen oder präskriptiven Urteilen. Mit der Annahme, dass wir kraft unserer Willensfreiheit dieselbe Proposition ebenso bejahen {oder das Prädikat dem Gegenstand zusprechen) wie verneinen {oder es absprechen) können, impliziert der Verfechter des scholastischen Freiheitsbegriffs zwar wie Kant, daß der Urteilende »*ganz von selbst*« eine »Reihe von Begebenheiten«. anfängt, nämlich den Urteilsakt. Aber er impliziert nicht, daß dem Urteilsakt nichts vorausgeht, was ihn erst ermöglicht. Vielmehr setzt er voraus, daß der Urteilende die zu beurteilende Proposition oder den Gedanken kennt und sich von Urteilsgründen, die auch Rechtfertigungsgründe sind, zum sei es positiven sei es negativen Urteil bewegen lassen *kann,* aber nicht *muß.* Kants Idee ist bestechend einfach: Ich erreiche meine Freiheit, wenn ich nicht meinen Neigungen folge, sondern nur dem Prinzip der Vernunft, nach Maximen zu handeln, denen der andere ebenso folgen darf wie ich. Das Vernunftprinzip ist zugleich das Moralprinzip. Daher fallen wir auf den Status reizreagierender und moralunfähiger Organismen zurück, sobald wir nicht vernünftig handeln. Das Vernunftprinzip ist aber auch ein Prinzip einer Selbstgesetzgebung. Daher ist meine Vernunft zugleich meine Tugend, meine Willensfreiheit und meine Autonomie.

Die scholastische Definition der Willensfreiheit erlaubt dagegen eine mühelose Unterscheidung von freiem Willen, Vernunft und Moral. Ein Lebewesen, das die scholastisch definierte Willensfreiheit hat, ist in seinen bewussten Urteilen willensfrei und urteilt kraft seines freien Willens, nicht kraft seiner Vernunft. Die Vernunft legt ihm oder uns in der Rolle des Urteilens ihre Empfehlungen vor, den für das Urteil sprechenden Gründen zu folgen aber wir können den Empfehlungen eben sowohl folgen wie sie in den Wind schlagen. Folgen wir ihnen nicht, urteilen und entscheiden und handeln wir unvernünftig, aber noch immer willensfrei. [...]

Fassen wir zusammen. Wir können unterscheiden zwischen den Bedingungen, die uns willensfrei, die uns vernünftig und die uns moralisch machen. Unsere Willensfreiheit macht uns *moralfähig*

und *moralisch verantwortlich* und zurechenbar, aber deswegen nicht moralisch oder tugendhaft. Unsere Vernunft erlaubt uns, zwischen (formal) vernünftigen und moralischen Handlungen zu unterscheiden. Unsere Moral setzt Willensfreiheit und Vernunft voraus, geht in ihnen aber nicht auf. Wir können das Verhältnis von Willensfreiheit, Vernunft und Moral durch folgende Definitionen klarstellen.

Willensfrei handeln wir, wenn wir eine Handlung (oder ein Urteil) H ebenso vollziehen wie unterlassen können.

Vernünftig handeln wir, wenn wir Gründe für und gegen H anführen, abwägen und den uns einleuchtenden Gründen folgen.

Moralisch handeln wir, wenn die Gründe, nach denen wir handeln dürfen oder müssen, moralisch richtig sind. Moralisch richtig sind sie, wenn sie oder die Theorien, die sie stützen, von unseren moralischen Intuitionen und Ideen nicht falsifiziert werden.Nach der scholastischen Definition der Willensfreiheit können wir, müssen aber nicht annehmen, daß wir frei handeln, wenn wir vernünftig handeln. Nur wenn wir den Gründen, denen wir folgen müssen, um vernünftig zu handeln, eben sowohl folgen wie nicht folgen können, impliziert Vernünftighandeln Freihandeln. Aber wir hören nicht auf, vernünftig zu handeln, wenn wir den Gründen, denen wir im Vernünftighandeln folgen, folgen *müssen*.

Quelle: Ulrich Steinvorth, Was ist Vernunft, München 2002, S. 225f.

Martin Heidegger
Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (1930)

Heidegger gehört zu den bedeutensten deutschen Philosophen im 20. Jahrhundert. Seine Texte zeichnen sich durch eine übersteigerte Sprachreflexion aus, Heidegger geht den Begriffen bis zu ihrem Ursprung nach und verwendet viele Alltagswörter als philosophische Fachbegriffe mit eigener Prägung, so dass die Texte von Heidegger kaum übersetzbar sind. Der folgende Text stammt in einer Einführungsvorlesung, in der Heidegger deutlich macht, dass das Problem der menschlichen Freiheit sich eigne, um sich mit dem Wesen der Philosophie vertraut zu machen.

Bisher haben wir uns bei der Erläuterung der Aufgabe und des Themas und seiner Behandlungsart lediglich an den negativen Begriff der Freiheit gehalten. Nicht zufällig sind wir von der sog. negativen Freiheit ausgegangen. überall, wo ein Wissen um Freiheit erwacht, wird Freiheit zunächst im negativen Sinne gewußt, als Unabhängigsein von … Diesem Sichvordrängen der negativen Freiheit, ja vielleicht des Negativen überhaupt, liegt zugrunde, daß das Freisein erfahren wird als Freiwerden aus einer Gebundenheit. Das Sichlosbinden, das Abstoßen von Fesseln, das Abdrängen von bedrängenden Gewalten und Mächten muß eine Grunderfahrung des Menschen sein, mit der Freiheit im negativen Verstande in die Helle des Wisssens kommt. Gegenüber dieser verhältnismäßig klaren und scheinbar ganz eindeutigen und sicheren Bestimmung der negativen Freiheit ist die Charakteristik der positiven Freiheit dunkel und vieldeutig. Die >Erfahrung< derselben ist schwankend und besonderen Wandlungen unterworfen. Nicht nur die einzelnen Auffassungen der positiven Freiheit sind verschieden und mehrdeutig, sondern der Begriff der positiven Freiheit überhaupt ist unbestimmt, zumal, wenn wir wie jetzt vorläufig unter positiver Freiheit verstehen: die nicht negative. Nicht negative Freiheit kann heißen: 1. positive Freiheit als Gegenteil der negativen; 2. Freiheit, die nicht negativ, aber auch nicht positiv, weder das eine noch das andereist. Wir wählen jetzt für unsere vorbereitenden Erörterungen eine bestimmte Auffassung der positiven Freiheit, ohne weitere innere Begründung, warum gerade sie.

Negative Freiheit besagt: Freiheit von ... Zwang, ein Losvon, Weg-von diesem. Freiheit im positiven Sinn meint nicht das Weg-von ..., sondern das Hin-zu; positive Freiheit besagt Freisein für ..., sich offenhalten für ..., also sich offenhalten für ..., sich selbst bestimmen lassen durch ..., sich selbst bestimmen zu .... Darin liegt: rein von sich aus, d. h. selbst, das eigene Handeln bestimmen, selbst dem Handeln das Gesetz geben. In diesem Sinne der Selbstbestimmung faßt Kant positiv die Freiheit; weiterhin als absolute Selbsttätigkeit. Er umschreibt sie als»Vermögen«, dem Menschen beiwohnend, »sich ... von selbst zu bestimmen«. […]

Hier wird schon klar: wenn ein positiver Begriff der Freiheit jetzt gewonnen werden soll, dann offenbar ein praktischer. Kant sagt: »was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? « Der positive Begriff der Freiheit besagt: Autonomie des Willens, Selbstgesetzgebung.

Quelle: Heidegger Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 31.

Karl Popper
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1945)

Poppers Hauptwerk analysiert die Periode des Nationalsozialismus und zeigt mit einer Analyse der Philosophie von Platon, Hegel und Marx auf, wie sich die Vorstellung einer totalitären Regierung und einer geschlossenen Gesellschaft, d.h. eine, die auf eine konkreten Idealvorstellung beruht, hat ergeben können. Poppers Vorstellung ist eine liberale, er fordert, dass die Gesellschaft stets die Möglichkeit haben müsse, Regierungsformen anzupassen und ihr Zusammenleben nach sich verändernden Vorstellungen zu gestalten.

Was wir von Platon lernen sollten, ist somit das genaue Gegenteil der Lehre, die er uns vorträgt. Es ist eine Lektion, die nicht vergessen werden darf. So ausgezeichnet Platons soziologische Diagnose auch war, seine eigene Entwicklung beweist, daß die Therapie, die er empfahl, schlechter ist als das Übel, das er zu bekämpfen versuchte. Das Anhalten der politischen Veränderung ist kein Heilmittel; es kann kein Glück bringen. Wir können niemals zur angeblichen Unschuld und Schönheit der geschlossenen Gesellschaft zurückkehren. Unser Traum vom Himmel läßt sich auf Erden nicht verwirklichen. Sobald wir beginnen, uns auf unsere Vernunft zu verlassen, sobald wir beginnen, unsere kritischen Fähigkeiten zu üben, sobald wir den Appell persönlicher Verantwortung fühlen und damit die Verantwortung, beim Fortschritt des Wissens zu helfen, in diesem Augenblick können wir nicht mehr zu einem Zustand der Unterwerfung unter die Stammesmagie zurückkehren. Für die, die vom Baume der Erkenntnis gekostet haben, ist das Paradies verloren. Je mehr wir versuchen, zum heroischen Zeitalter der Stammesgemeinschaft zurückzukehren, desto sicherer landen wir bei Inquisition, Geheimpolizei und einem romantisierten Gangstertum. Wenn wir erst mit der Unterdrückung von Vernunft und Wahrheit beginnen, dann müssen wir mit der brutalsten und hetigsten Zerstörung alles dessen enden das menschlich ist. Es gibt keine Rückkehr in einen harmonischen Naturzustand. Wenn wir uns zurückwenden, dann müssen wir den ganzen Weg gehen – wir müssen zu Bestien werden. Wir stehen hier vor einer Frage die wir klar beantworten müssen, so schwer dies für uns auch sein mag. Wenn wir von einer Rückkehr zu unserer Kindheit träumen, wenn wir versucht sind, uns auf andere zu verlassen und auf diese Weise glücklich zu sein, wenn wir vor der Aufgabe zurückschrecken, unser Kreuz zu tragen, das Kreuz der Menschlichkeit, der Vernunft und der Verantwortlichkeit, wenn wir den Mut verlieren und der Last des Kreuzes müde sind, dann müssen wir uns mit einem klaren Verständnis der einfachen Entscheidung zu stärken suchen, die vor uns liegt. Wir können wieder zu Bestien werden. Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich auch für Freiheit.

Quelle: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, Der Zauber Platons. Francke, München.

Jean-Paul Sartre
Der Existentialismus ist ein Humanismus

Freiheit verstanden als radikale Verantwortung ist in der Philosophie des Existentialismus für den Menschen entscheidend – sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht. In seinem berühmten Vortrag entwickelt Sartre sein Freiheitsverständnis.

Schlechter Wille

Wenn wir die Situation des Menschen als eine freie Wahl bestimmt haben, ohne Entschuldigungen und ohne Hilfe, so ist jeder Mensch, der in der Entschuldigung durch seine Leidenschaften Zuflucht sucht, jeder Mensch, der eine Vorausbestimmung erfindet, ein Mensch von schlechtem Willen.

Man könnte einwenden: Aber warum sollte er nicht schlechten Willens sich wählen? Ich antworte, daß ich ihn nicht moralisch zu beurteilen habe, aber ich bestimme seinen schlechten Willen als einen Irtum. Hier kann man einem Wahrheitsurteil nicht aus dem Wege gehen. Der schlechte Wille ist offenbar eine Lüge, weil er die totale Freiheit der Bindung verhehlt. Auf derselben Ebene behaupte ich, daß es ebenso schlechter Wille ist, wenn ich wähle, zu erklären, daß gewisse Werte vor mir bestehen; ich bin im Widerspruch mit mir selber, wenn ich zu gleicher Zeit dieselben will und sage, daß sie sich mir auferlegen. Sagt man mir aber: Und wenn ich nun schlechten Willens sein will?, so antworte ich: Es gibt keinen Grund, daß Sie es nicht sind, aber ich erkläre, daß Sie es sind, und daß die Haltung strengen Zusammenhanges die Haltung der Gutgläubigkeit ist.

Die Freiheit

Und ferner kann ich ein moralisches Urteil fällen. Wenn ich erkläre, daß die Freiheit durch jeden konkreten Umstand hindurch kein anderes Ziel haben kann, als sich selber zu wollen, wenn der Mensch einmal erkannt hat, daß er in Verlassenheit Werte setzt — dann kann er nur eines noch wollen, nämlich die Freiheit, als Grundlage aller Werte. Das bedeutet nicht, daß er die Freiheit als abstrakte will. Es will einfach heißen, daß die Handlungen der Menschen, die guten Willens sind, zur letzten Bedeutung das Streben nach Freiheit als solcher haben. Ein Mensch, der sich irgendeiner kommunistischen oder revolutionären Gewerkschaft anschließt, will konkrete Ziele; diese Ziele schließen einen abstrakten Willen zur Freiheit ein; aber diese Freiheit will sich im Konkreten.

Die Freiheit des andern

Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und durch jeden besonderen Einzelumstand hindurch. Und indem wir die Freiheit wollen, entdecken wir, daß sie ganz und gar von der Freiheit der andern abhängt, und daß die Freiheit der andern von der unsern abhängt. Gewiß hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht vom andern ab, aber sobald ein Sichbinden vorhanden ist, bin ich verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der andern .zu wollen, und ich kann

meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der andern zum Ziel nehme.

Die Authentizität (Unverfälschtheit)

Folglich, wenn ich auf der Ebene völliger Unverfälschtheit erkannt habe, daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, daß er ein freies Wesen ist, das in den verschiedenen Umständen nicht anders kann als seine Freiheit wollen, habe ich gleichzeitig anerkannt, daß ich auch für die andern nur die Freiheit wollen kann. So kann ich im Namen dieses Freiheitswillens, der in der Freiheit selber enthalten ist, Urteile fällen über diejenigen, die danach trachten, sich die totale Unmotiviertheit ihres Daseins und seine totale Freiheit zu verbergen. Die einen, die mit dem Geist des Ernstes oder mit deterministischen Entschuldigungen ihre totale Freiheit verdecken wollen, werde ich Feiglinge nennen; die andern, die zu zeigen Versucher wollen, daß ihre Existenz notwendig war, da sie doch nur die Zufälligkeit selber des menschlichen Erscheinens auf Erden ist, werde ich Schmutzfinken nennen. Jedoch Feiglinge und Schmutzfinken können nur auf der Ebene der strengen Authentizität abgeurteilt werden.

Quelle: Der Existentialismus ist ein Humanismus, Piper

Simone de Beauvoir
Das andere Geschlecht (1949)

Mit der Aussage, man werde nicht als Frau geboren, sondern man werde zur Frau (gemacht), begründet die Existenzialistin de Beauvoir den modernen Feminismus. Sie setzt sich in ihrem Hauptwerk mit der Rolle der Frau auseinander – sowohl in einem theoretischen als auch in einem ganz praktischen Ansatz.

Jedes Subjekt setzt sich durch Entwürfe konkret als Transzendenz. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren Überschreitung auf andere Freiheiten hin. Es gibt keine andere Rechtfertigung der menschlichen Existenz als ihre Ausdehung in eine unendlich offene Zukunft. Jedesmal wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein ‚An-sich' und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; wird es ihm auferlegt, führt es Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel. Jedes Individuum, dem daran liegt, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet es als ein unendliches Bedürfnis, sich zu transzendieren. Was nun die Situation der Frau in einzigartiger Weise definiert, ist, daß sie sich – obwohl wie jeder Mensch eine autonome Freiheit – in einer Welt entdeckt und wählt, in der die Männer ihr vorschreiben, die Rolle des Anderen zu übernehmen; sie soll zum Objekt erstarren und zur Immanenz verurteilt sein, da ihre Transzendenz fortwährend von einem essentiellen, souveränen anderen Bewußtsein transzendiert wird. Das Drama der Frau besteht in diesem Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch jedes Subjekts, das sich immer als das Wesentliche setzt, und den Anforderungen einer Situation, die sie als unwesentlich konstituiert.

Quelle: Das andere Geschlecht, S. 25

Theodor W. Adorno
Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964)

Adorno prägte die so genannte Frankfurter Schule und die kritische Theorie, eine Schule, die stark von Hegel, Marx und Freud geprägt ist. Adorno emigrierte während des Zweiten Weltkriegs in die USA, wo er sich auf der Basis seines philosophischen Denkens mit Phänomenen des Konsums, der Werbung und der Kapitalismus auseinandersetzte.

[E]in unmittelbarer Fortschritt zur Freiheit ist nicht zu behaupten. Das ist objektiv unmöglich, weil in Ost und West das Netz der Gesellschaft so sich verdichtet, die Konzentration von Ökonomie, Verfügungsgewalt und Verwaltung so ansteigt, daß die Menschen mehr stets zur Funktion herabgesetzt werden. Was an Freiheit bleibt, nimmt den Charakter des Epiphänomens, des gehegten Privatlebens an, ist nicht substantiell in dem Sinne, daß die Menschen sich selbst bestimmen, sondern sie werden nur in einzelnen Sektoren auf Widerruf freigelassen, weil sie es sonst überhaupt nicht aushielten. Selbst in der Sphäre des Konsums, wie bezeichnenderweise heißt, was früher Genuß genannt wurde, sind sie zu Anhängseln der Maschinerie geworden. Nicht um ihretwillen wird produziert – ihr Konsum macht nur sehr mittelbar und in beschränktem Umfang ihre eigenen Wünsche geltend -, sondern sie müssen nehmen, was die Produktionsmaschinerie ausspeit. Freiheit wird armselig, dürftig, schrumpft zur Möglichkeit, das eigene Leben zu erhalten.

Quelle: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt/ Main, 2006, S.11

.

Hannah Arendt
Was ist Politik? (1975)

Hannah Arendt war eine bedeutende politische Philosophin, welche durch ihre Analyse der Macht und von totalitären Systemen bekannt geworden ist. In einem Essay hat sie den Gerichtsprozess gegen Eichmann in Jerusalem kommentiert und dabei von der »Banalität des Bösen« gesprochen. Der vorliegende Text wurde zu ihren Lebzeiten nicht veröffentlicht, es handelt sich um Fragmente.

Auf die Frage nach dem Sinn von Politik gibt es eine so einfache und in sich so schlüssige Antwort, dass man meinen möchte, weitere Antworten erübrigten sich ganz und gar. Die Antwort lautet: Der Sinn von Politik ist Freiheit. […]

Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur im Bezug aufeinander, also im bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden. Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. […]

Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache. […]

Für uns ist hier nur entscheidend, dass wir Freiheit selbst als etwas Politisches verstehen und nicht als den vielleicht höchsten Zweck politischer Mittel, und dass wir einsehen, dass Zwang und Gewalt zwar immer Mittel waren, um den politischen Raum zu schützen oder zu gründen oder zu erweitern, aber als solche gerade selbst nicht politisch sind. Sie sind die zum Phänomen des Politischen gehörigen Randphänomene und darum gerade nicht es selbst.

Quelle: Was ist Politik? Fragemente aus dem Nachlass

Michel Foucault
Vorlesung und Gespräche (ab 1976)

Foucaults Hauptverdienst ist die Methode der Diskursanalyse. Durch die Untersuchung von historischen Dokumenten und Praktiken gelang es ihm, Wissensstrukturen aufzuzeigen. Berühmt sind seine Analysen der Macht (z.B. im Strafvollzug) und der Sexualität. Die folgenden Auszügen stamen aus einer Vorlesung und einem Gespräch.

Diese Technologie der biopolitischen Macht [wird] Mechanismen ins Leben rufen, die zahlreiche Funktionen aufweisen, die sich von denen der Disziplinarmechanismen unterscheiden. In den von der Biopolitik errichteten Machtmechanismen handelt es sich zunächst natürlich um Vorhersagen, statistische Einschätzungen und globale Messungen; es geht aber auch darum, nicht ein bestimmtes einzelnes Phänomen oder Individuum, insofern es Individuum ist, zu verändern, sondern wesentlich auf der Ebene der Determination dieser allgemeinen Phänomene einzugreifen, auf der Ebene der Phänomene, insoweit sie global sind. Es wird notwendig werden, die Sterberate zu verändern und zu senken, das Leben zu verlängern und die Geburtenrate zu stimulieren. Es geht insbesondere darum, Regulationsmechanismen einzuführen, die in dieser globalen Bevölkerung mit ihrem Zufallsfaktor ein Gleichgewicht herstellen, ein Mittelmaß wahren, eine Art Homöostase etablieren und einen Ausgleich garantieren können; es geht kurz gesagt darum, Sicherheitsmechanismen um dieses Zufallsmoment herum, das einer Bevölkerung von Lebewesen inhärent ist, zu errichten und das Leben zu optimieren, wenn Sie so wollen: mit Hilfe von Mechanismen wie den Disziplinarmechanismen, die insgesamt dazu da sind, Kräfte zu steigern und abzuschöpfen, die aber über völlig andere Wege verlaufen. Denn es geht hier im Gegensatz zu den Disziplinen nicht um individuelle Dressur, die sich mittels Arbeit am Körper selbst vollzöge. Es geht absolut nicht darum, sich auf einen individuellen Körper zu richten, wie es die Disziplin tut. Das Individuum soll folglich keineswegs auf der Ebene des Details, vielmehr durch globale Mechanismen gepackt werden; man soll vielmehr so handeln, dass globale Gleichgewichtszustände und Regelmäßigkeiten erzielt werden; kurz gesagt geht es also darum, das Leben und die biologischen Prozesse der Menschengattung zu erfassen und nicht deren Disziplinierung, sondern deren Regulierung sicherzustellen.

Man sollte außerdem beachten, dass es Machtbeziehungen nur in dem Maße geben kann, in dem die Subjekte frei sind. Wenn einer von beiden vollständig der Verfügung des anderen unterstünde und zu dessen Sache geworden wäre, ein Gegenstand, über den dieser schrankenlose und unbegrenzte Gewalt ausüben könnte, dann gäbe es keine Machtbeziehungen. Damit eine Machtbeziehung bestehen kann, bedarf es also auf beiden Seite einer bestimmten Form von Freiheit. Selbst wenn die Machtbeziehung völlig aus dem Gleichgewicht geraten ist, wenn man wirklich sagen kann, dass der eine alle Macht über den anderen besitzt, so lässt sich die Macht über den anderen nur in dem Maße ausüben, in dem diesem noch die Möglichkeit bleibt, sich zu töten, aus dem Fenster zu springen oder den anderen zu töten. Das heißt, dass es in Machtbeziehungen notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands gibt, denn wenn es keine Möglichkeit des Widerstands - gewaltsamer Widerstand, Flucht, List, Strategien, die die Situation umkehren - gäbe, dann gäbe

es überhaupt keine Machtbeziehungen. Vor diesem allgemeinen Hintergrund weigere ich mich, die Frage zu beantworten, die man mir manchmal stellt: „Aber wenn die Macht überall ist, dann gibt es keinen Widerstand." Ich antworte: Wenn es Machtbeziehugen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt. Jetzt gibt es in der Tat Herrschaftszustände. In sehr vielen Fällen sind die Machtbeziehungen derart verfestigt, dass sie auf Dauer asymmetrisch sind und der Spielraum der Freiheit äußerst beschränkt ist. [...] In einer solchen Situation der Herrschaft muss man auf all diese Fragen je nach dem Typus und der genauen Form der Herrchaft jeweils auf spezifisch Weise antworten. Die Behauptung jedoch: „Sehen Sie, die Macht ist überall, folglich gibt es keinen Platz für die Freiheit", scheint mir absolut unangemessen. Man kann mir nicht die Vorstellung zuschreiben, dass Macht ein Herrschaftssysem darstellt, das alles kontrolliert und keinerlei Raum für Freiheit lässt."

Quelle: Vorlesung vom 17. März 1976, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit

Zygmunt Bauman
Ansichten der Postmoderne (1992, dt. 1995)

Bauman ist ein polnischer Philosoph und Soziologe, der während der kommunistischen Zeit emigrierte und in England Professor wurde. Er beschäftigte sich intensiv mit totalitären Systemen und dem Holocaust, später untersuchte er die Postmoderne als Periode der Kontingenz.

Postmoderne bedeutet für viele Leute verschiedene Dinge. (…) Postmoderne bedeutet ein Leben, das verdächtig nach einer Fernsehserie aussieht, und ein Dokumentar-Drama, das sich nicht bemüht, das Ausgedachte von dem zu trennen, was ‚wirklich geschah'. Postmoderne ist ein Freibrief zu tun, wozu man Lust hat, und eine Empfehlung, nichts von dem, was man selbst tut oder was andere tun, allzu ernst zu nehmen. Sie ist die Geschwindigkeit, mit der die Dinge sich verändern, und das Tempo, in dem die Stimmungen einander folgen, so dass sie keine Zeit haben, zu Dingen zu versteinern. Sie ist die Aufmerksamkeit, die gleichzeitig in alle Richtungen gelenkt wir. Sie ist ein Einkaufszentrum, vollgestopft mit Waren, deren Gebrauchswert vor allem im Hochgefühl liegt, den ihr Kauf verschafft; und eine Existenz, die einer lebenslangen Gefangenschaft im Einkaufszentrum gleicht. Postmoderne ist die erregende Freiheit, jedes beliebige Ziel zu verfolgen und die verwirrende Unsicherheit darüber, welche Ziele es wert sind, verfolgt zu werden und in wessen Namen man sie verfolgen sollte. […]

Wir leben heute in der flüchtigen oder flüssigen Moderne, wie ich sie nenne, in Konsumgesellschaften, in denen menschliche Beziehungen auf flüchtigen Genuss beschränkt sind. Menschen sind nur so lange wertvoll, wie sie Befriedigung verschaffen. Zwei elementare Bedürfnisse stehen einander in diesen Gesellschaften entgegen: der Wunsch, im aufgewühlten Meer einen sicheren Hafen zu haben, und das Bedürfnis, zugleich ungebunden zu sein, die Hände frei zu haben, über Spielräume zu verfügen. Wer sich aus Bindungen lösen kann, muss sich nicht anstrengen, um sie zu erhalten. Er kann sie als freier Konsument genießen und dann wegwerfen. Aber wenn jeder eine menschliche Beziehung zum Umtausch in den Laden zurückbringen kann, wo bleiben dann Räume, in denen das Gefühl moralischer Verantwortung für den anderen wachsen kann? In der traditionellen modernen Ethik galt es, Regeln zu gehorchen, die postmoderne Moral aber verlangt von jedem, selbst Verantwortung zu übernehmen. Nun ist der Mensch als Vagabund unterwegs, der individuell entscheiden muss, was gut ist, was böse. Das war so lange eine gute Nachricht, bis der Konsum die zwischenmenschlichen Beziehungen kolonisierte.

Quelle: Ansichten der Postmoderne *und* http://www.zeit.de/2005/47/st-bauman_alt/seite-2

David Hesse
Unschärfen der Freiheit (2006)

Der folgende Text erschien im NZZ Folio zum Thema Freiheit. Darin beleuchtet David Hesse, Redaktor bei der NZZ am Sonntag, den sprachlichen Umgang mit dem Begriff Freiheit über die Sprachgrenzen hinweg.

Ein Sitzplatz im Zugabteil, eine Nation, der Atem des Sorglosen, ein aus der Haft Entlassener, ein Gedanke, ein ungezähmtes Tier, eine Improvisation: Vieles kann im Deutschen frei sein. Müsste man einen deutschen Text in eine Sprache übersetzen, die kein Wort für Freiheit kennt, man hätte eine ganze Palette von neuen Wörtern zu bemühen, von denen jedes nur immer eine Bedeutungsfacette der deutschen Freiheit wiedergäbe. Vor einer solchen Herausforderung stand vor tausend Jahren der St. Galler Benediktinermönch Notker (genannt der Deutsche, 950–1022). Er hatte sich an die Übersetzung des spätantiken Religionsphilosophen Boethius gemacht und dabei festgestellt, dass ihm für die lateinische libertas und das Adjektiv liber im Althochdeutschen kein Synonym zur Verfügung stand. Im Altertum war liber (griechisch eleutherós), wer kein Sklave war. Freiheit war ein sozialer Status, nicht ein abstraktes Ideal. Durch Sophokles fand der juristisch geprägte Begriff Eingang in die Philosophie. Cicero fragte: «Quid est enim libertas? Potestas vivendi ut velis.» (Denn was ist Freiheit? Die Möglichkeit zu leben, wie du willst.) Dabei war das Leben aller in den griechischen Stadtstaaten wie im Römischen Reich streng geregelt, und jeder noch so freie Nichtsklave konnte durch ein «Zuviel» an Freiheit, durch Masslosigkeit auffallen. Notker der Deutsche rang mit der Sprache und verwen dete, wenn er bei Boethius auf liber traf, in der Übersetzung gereh, selbuualtig (mit Macht über das Selbst), uuilleuualtig, uuillig, inbunden, baldi (Kühnheit, Mut, Vermessenheit), umbeduungeni und natürlich auch fri (von der urindogermanischen Wurzel *preiH- = lieben, noch heute steht ja freien für das Werben des Liebenden). Es dürfte Notker selbst gewesen sein, der im Deutschen erstmals von einer friheit schrieb (fri plus heit im Sinne von Stand, Charakter, Person). Spätere Bearbeiter seiner Schriften fügten frihalsi hinzu, den Zustand des «freien Halses», als ein Gegenstück zur Knechtschaft. Bis sich aus dem konkreten Zustand der frihalsi die abstrakte Freiheit der Moderne herausbildet, dauert es Jahrhunderte. Politische Prozesse begleiten diese Entwicklung, wie bei der Betrachtung von Saoirse , dem irisch-gälischen Wort für Freiheit, deutlich wird. Bis ins 18. Jahrhundert findet sich Saoirse in den Quellen als Bezeichnung für Privilegien, zumeist Steuerfreiheiten der Adligen. Dann aber wandelt es sich zum universellen, jedem Menschen zustehenden Ideal der Selbstbestimmung. Zweifellos vollzog sich dieser Wandel vom Privileg der Eliten zum politischen Recht der Massen infolge der amerikanischen Unabhängigkeit (1776) und der Französischen Revolution (1789). Ein irischer Politslogan aus dem frühen 19. Jahrhundert lautet: «Where did the tree of liberty grow? In America. Where did its seeds fall? In Ireland.» Die irischen Dichter wussten um die Vorgeschichte der Saoirse (elitär und aristokratisch) und versuchten deshalb auch ganz neu zu benennen, was da aus den USA (liberty) und aus Frankreich (liberté) auf sie zukam; sie brachten eine gälisierte libeartaigh in Umlauf. Saoirse aber setzte sich durch. Nach dem Osteraufstand von 1922 erklärte sich Irland unter dem Namen Saorstát Éireann (irischer Freistaat) für unabhängig. Im Englischen stand das aus dem Französischen entlehnte liberty im 18. Jahrhundert noch wie die lateinische libertas für das Gegenteil von Sklaverei. 1788 dann verkündete George Washington: «The sun of

liberty is set: you might light up the candle of industry and economy.» Das Konzept liberty, da in den USA anscheinend verwirklicht, verlor an Dringlichkeit und wandelte sich zu jenem staatspolitischen Abstraktum, das es heute ist. An seine Stelle trat freedom, das für die Freiheit des Individuums steht, für Selbstverwirklichung und Liberalismus. Das späte 18. Jahrhundert war die grosse Zeit der Freiheit, davor hatte sie es eher schwer. «Die französische liberté ist kein direkt aus dem Latein ererbtes Wort», erklärt Christian Seidl vom Indogermanischen Seminar der Universität Zürich. Vielmehr stammt liberté aus dem Hochmittelalter, als lateinische Texte zum Auftakt von Humanismus und Renaissance neu übersetzt wurden und man nach Pendants zur libertas suchte. «Letztere war am Ende des Altertums aus dem alltäglichen Sprachgebrauch verschwunden», sagt Seidl. Als die Franken in das Gebiet des heutigen Frankreich zogen, wurde dort das Ethnonym frank zur Bezeichnung für das Privileg des freien Mannes. Misstrauisch gegenüber der Aufklärung und der Propagierung nationaler Unabhängigkeiten waren die antidemokratischen Slawophilen im Russland des 19. Jahrhunderts. Zwar entstand auch dort ein Wort für die juristische Freiheit, svoboda, doch wurde es gern als seelenloser Westimport abgetan. Der Religionsgelehrte Georgi Fedotow, der kurz nach der Revolution der Bolschewiken Russland verliess, schrieb im amerikanischen Exil, das russische Volk «träume und singe von der volja», nicht aber von svoboda, die sich anfühle wie eine fremde «Übersetzung der französischen liberté». Svoboda und volja sind die beiden Wörter, die die russische Sprache für Freiheit kennt, wobei letzteres heute nur noch in der Folklore anzutreffen ist. Bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts war volja (das auch Wille bedeuten kann) eine Art «wilde Freiheit» ohne Grenzen. Dann wurde sie in den Gefangenenlagern der Sowjetunion umgemünzt auf das «Leben jenseits der Gefängnismauern». Volja evoziert ein Bild der offenen Landschaft, die in ihrer ganzen weiten Wucht den kleinen Menschen verschwinden lässt. Während von «gesetzlicher» svoboda ohne weiteres gesprochen werden kann, verlässt die Welt der Gesetze, wer hinaus in die volja zieht. Es ist die Freiheit der Kosaken. Die Linguistin Anna Wierzbicka glaubt, volja sei geprägt von den historischen Erfahrungen der russischen Bauernschaft, sei der Traum der Schollengebundenen von der Flucht aus der Leibeigenschaft. Und der Moskauer Linguist Aleksei ? Smelev führt aus, dass der mitunter leicht bedrohliche Unterton in volja ein Erbe sei aus «archaischer Zeit», als der Zivilisation, dem geordneten mir (Welt, Frieden, Weltall), noch die Wildnis, das Fremde entgegengesetzt wurde.Im Deutschen fehlt ein Wort für «wilde» und weiten Raum erfordernde Freiheit, auch das Englische kennt kein vergleichbares Konzept. Das sei dem Westler eben grundsätzlich fremd, sagt der Geograph Dmitri Ore s ?kin, das «Steppenwort» volja sei der «westlichen Mentalität» unverständlich. Nach der romantisch-slawophilen Auffassung, die in Putins Russland wieder sehr im Schwange ist, will das russische Volk keine langweilige Demokratie, sondern schwelgt in der urslawischen Hoffnung auf ein Leben jenseits des Zarenjochs. Svoboda ist die kleingeistige, enge, europäische Bürgerfreiheit, die im Leben eines Russen nie Ausgleich sein kann für den Traum von der grenzenlosen Freiheit der Steppen, für volja. Im Japanischen kann Freiheit (jiyu) im Gegensatz zu unserem Freiheitsverständnis auch negativ besetzt sein. Der Grund dafür liegt in der Vorgeschichte des Worts, das eigentlich aus dem Chinesischen stammt (zì yóu) und in Japan jahrhundertelang als Negativum für Masslosigkeit und Willkür verwendet worden war, als Gegenstück zu japanischen Tugenden wie amae (liebevolle Abhängigkeit), giri (Verpflichtung gegenüber anderen) oder on (Schuld). Als in Japan zu Ende des 19. Jahrhunderts Intellektuelle der Meji-Zeit politische Schriften des Westens übersetzten, fehlte ihnen (wie den irischen Dichtern des 18. Jahrhunderts)

ein Wort für liberty und liberté. Wohl dank Nakamura Masanaos Übersetzung von John Stuart Mills «On Liberty» setzte sich jiyu für politische Freiheit durch, vor anderen Kandidaten wie fuki (Zwanglosigkeit, Unabhängigkeit), jishu (Selbstbestimmung), kanko (Nachsicht). Die staatspolitisch-technische Bedeutung, die dem chinesischen zì yóu in Japan verliehen worden war, wurde bald auch in China benötigt und um 1900 reimportiert. «Bis dahin war zì yóu im Chinesischen viele Jahrhunderte lang ein sehr abstrakter, gleichsam leerer Begriff gewesen», sagt Andrea Riemenschnitter, Professorin für chinesische Sprache und Literatur an der Universität Zürich. Zì yóu steht in enger Beziehung zur Reise, zum Ausbruch aus dem konfuzianischen Regelwerk der Pflichten. Im 2. und 3. Jahrhundert trafen sich Dissidentenzirkel unter dem Motto zì yóu und gaben sich leichten philosophischen Gesprächen hin, anstatt vorschriftsgemäss Klassiker zu rezitieren. Von aussen wurde solches Betragen kritisch betrachtet, und zì yóu lud sich in jener negativen Weise auf, die später in Japan der Politisierung des Begriffs im Wege stand. In der chinesischen Verpflichtungsgesellschaft, in der Geschenke und Gefallen einen Geschäftspartner mehr binden als jedes Schriftstück, ist zì yóu bis heute ein abstrakter, im Alltag wenig relevanter Verfassungsbegriff, erklärt Robert Gassmann, Professor für Sprache und Literatur der chinesischen Antike. Weder könne die zì yóu als Gegenstück zur Gefangenschaft verwendet werden, noch könne man sich nach zì yóu sehnen. Auch wilde Tiere sind laut Gassmann niemals frei, sondern nur wild: «So wie ein zügelloser Mensch als Tier bezeichnet werden kann, sind wilde Tiere in erster Linie gesellschaftslos, unverpflichtet. Das ‹edle Wilde› existiert nicht in China. Wild sein heisst kulturlos sein.» Paradoxerweise nahm die Modernisierung China viel konkrete, individuelle Freiheit. War in der klassischen Welt der Arm des Staates zu kurz, um den Riesenraum des Reiches lückenlos zu beherrschen, so bewies der Kommunismus brutale Effizienz bis in die hintersten Landeswinkel. Dass China sich heute in kleinen Schritten wieder liberalisiert, dass in Handel und Industrie neue Freiräume geschaffen werden, hat laut Andrea Riemenschnitter auch zur Folge, dass das semantische Potential von zì yóu wieder entdeckt wird. Wie jeder Aufbruch in die Zukunft geht auch der chinesische einher mit einer Besinnung auf die Herkunft, das kulturelle Wurzelwerk. Wird hier die eigene Tradition zitiert als Antithese zur westlichen Freiheit, die in den Augen vieler in den vergangenen Jahren an Glanz verloren hat? Die Chinesen wären nicht allein damit: Die russisch-orthodoxe Kirche hat unlängst die Genfer Menschenrechtskonvention und ihr Recht auf Freiheit abgetan als eine Idee des Westens, die nicht auf Russland angewandt werden könne. Islamistische und andere Terroristen profilieren sich als Kämpfer gegen einen vermeintlichen Demokratie-Imperialismus und verstehen die westliche Freiheitssendung als Aggression. Pazifistische Globalisierungsgegner in London und New York schliesslich orten unanständige Freiheiten des Marktes oder sehen ihre eigenen Bürgerfreiheiten durch Antiterrorgesetze eingeschränkt. Gefährdet das viele Reden von der Freiheit am Ende ihren Gehalt? Kann man im Namen der Freiheit Kriege führen und dann die «french fries» in «freedom fries» umbenennen, wenn Frankreich sich dem Irakkrieg verweigert? Die im Ersten Weltkrieg in den USA eingeführte antideutsche Bezeichnung für Sauerkraut, «liberty cabbage», hat sich jedenfalls nicht durchsetzen können.

Quelle: NZZ Folio, 12/2006.

Liberia delle donne di Milano
Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis (2001)

Die *Libreria delle donne di Milano* ist ein feministisches Kollektiv, das von Luisa Murano 1975 gegründet worden ist.

Wenn eine Frau von der Freiheit als einem weit entfernten Ziel spricht, von dem uns Hindernisse aller Art trennen – und dann die Männer hervorzieht, die anderen Frauen, die Nachbarinnen, ihre jeweiligen Lebensumstände, oder – wenn sie ihren Worten den Anschein größerer Objektivität verleihen möchte – die Institutionen, den Kapitalismus… dann erklärt sie in den meisten Fällen mit diesen Ohnmachtserklärungen nichts anderes als ihre Unfähigkeit, einer anderen Frau Autorität zuzuerkennen. Sie ist nicht fähig, der elementarsten Beziehung, die sie in Bezug auf die Gesellschaft definiert, nämlich der Beziehung zur anderen Frau, Wert zuzuerkennen, und so zeigt ihr die Gesellschaft Verachtung. Sie ist nicht fähig, sich vorzustellen, dass eine andere Frau Autorität besitzt, und so ist sie unglücklich darüber, keine Autorität zu besitzen. Was sie sagt, stimmt alles, denn die äußere Realität spiegelt ihr immer wieder das Urteil zurück, das sie in ihrem Inneren schon ausgesprochen hat. Das, was eine Frau denkt und will, hat keinen Wert. […]

Wir können den Lauf der Geschichte nicht bis vor die Zeit zurückdrehen, die unsere Differenz vom Mann als Minderwertigkeit gedeutet hat. Zu jenem Vorher können wir aber im Geist gelangen, und seine Konsequenzen können wir in der Gegenwart verwirklichen. Wir wollen nicht, dass die weibliche Freiheit – unsere Freiheit und die der anderen Frauen – von den Fortschritten einer Kultur abhängig ist, die sich seit Urzeiten von der Verachtung unseres Geschlechts nährt. Wir werden es umgekehrt machen. Wir binden uns in einem Pakt der Freiheit an die anderen Frauen und über die anderen Frauen an die Welt, und von dort aus, wo uns eine freie Existenz in der Gesellschaft garantiert ist, werden wir tun, was noch zu tun ist, damit die Gesellschaft von der Verachtung des weiblichen Geschlechts frei werde. Die Politik der sexuellen Differenz kommt nicht nach der Verwirklichung der Gleichheit zwischen den Geschlechtern, sondern sie ersetzt die Politik der Gleichberechtigung, die zu abstrakt und oft widersprüchlich ist. Sie bekämpft jede Form der sexistischen Unterdrückung vom Ort der weiblichen Freiheit aus, die über soziale Beziehungen zwischen Frauen erobert und aufgebaut wurde. […]

In der Beziehung des Affidamento gibt eine Frau einer anderen Frau einen Maßstab für das, was sie kann und was in ihr zur Existenz gelangen will. Die weibliche Differenz will nicht beschrieben werden. Um zu existieren, braucht sie Vermittlung, damit sie aus sich selbst heraustreten und ihrerseits Vermittlerin werden kann, in einem Kreislauf unbegrenzter Potenz. Die Beziehung des Affidamento setzt diese Befreiung weiblicher Energien in Gang. Es beginnt mit einer Beziehung zwischen zweien, aber es ist keine Zweierbeziehung, wir sehen, dass sei sich bald verzweigt; andere Beziehungen entstehen, angeregt durch die neue Möglichkeit, die Ganzheit des eigenen Menschseins, den weiblichen Körper und weiblichen Geist, ins Spiel zu bringen.

Quelle: ebd., S. 174ff.

Hans Jörg Sandkühler
Eintrag Menschenrechte (Enzyklopädie Philosophie, 1999)

Der Lexikonartikel bietet einen Überblick über die relevanten Freiheitsvorstellungen im Kontext der Menschenrechte.

Begriffsbestimmungen zu ‹M.› konkretisieren in der Regel, was unter ‹ungeachtet aller sonstigen Eigenschaften des Menschen› verstanden werden soll. Als akzeptierbare Definition gilt weithin: M. sind «Rechte, die [...] allen Menschen kraft ihres Menschseins und unabhängig von ihrem Alter, ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Staatsangehörigkeit oder ihrer sozialen Herkunft gemeinsam sein sollen [...] – Rechte die durch ihren ursprünglichen und unveräußerlichen Charakter damit auch nicht verweigert, die grundsätzlich nicht entzogen werden können, auf die aber auch niemand (freiwillig oder gezwungenermaßen) verzichten kann."

Mit dem M.begriff sind weitere Dimensionen verbunden: Die aus geschichtlicher Unrechtserfahrung entstandenen, in Aufständen und Revolutionen eingeklagten und im 20. Jh. v.a. unter dem Eindruck des Faschismus formulierten M.ansprüche betreffen Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit aller Menschen und zielen auf weltbürgerrechtliche Lebensverhältnisse. Die M. haben einen moralischen Inhalt, aber eine positivrechtliche Form; die individuellen und kollektiven Rechte der Menschen haben Geltung als positives internationales und Verfassungsrecht und begründen Verwirklichungsansprüche gegenüber Staaten und nichtstaatlicher Gewalt, die im Interesse bestmöglicher Grundrechteverwirklichung auf die M. in ihrem je höchsten Entwicklungsstand verpflichtet sind. Die den Menschen zukommenden Rechte sind individuell und kollektiv unveräußerlich: «Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein, auf die Menschenrechte [droits de l'humanité], ja selbst auf seine Pflichten verzichten.» (J.-J. Rousseau). M. sind weder eine Gabe der Staaten noch können sie von diesen verwehrt werden. Die M. begründen Recht und legitimieren den Rechtsstaat: Sie bilden das basale, die Grundrechte – und alle weiteren aus diesen abgeleiteten Normen – begründende universelle Rechtsnormensystem. Aus dem M.recht ergeben sich (a) Freiheits- und Gleichheitsrechte, (b) Gerechtigkeitsund Solidaritätspflichten und (c) Sanktionen bei Vorenthaltung von (a) durch Staaten und bei individuellem und kollektivem Mißbrauch von (a) sowie allgemein bei Verstößen gegen (b).Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität bilden in den M. Glieder einer Kette; die Herauslösung eines Gliedes zerstört alle anderen. Pflichten sind den M. eingeschrieben; sie müssen nicht eigens ‹erklärt› werden, sondern ergeben sich aus der wechselseitigen Grundrechtegewährung der Menschen und der damit verbundenen Beschränkung der Individualrechte. So heißt es z.B. in Art. 32 II der Amerikanischen Menschenrechtskonvention: «Die Rechte jedes Einzelnen werden begrenzt durch die Rechte anderer, durch die Sicherheit aller und durch die berechtigten Anforderungen des Allgemeinwohls in einer demokratischen Gesellschaft.» Während in der Phase ihrer Entstehung die M. als Abwehrrechte gegen den Staat durch eine individualistische Konzeption, durch die Konzentration auf die Ansprüche der Individuen und ‹negative Freiheiten› (der Religion, der Meinung usf. von staatlicher Bevormundung) gekennzeichnet sind, ist mit der «Vervielfachung» der für schutzwürdig gehaltenen Rechtsgüter und der Konzentration auf soziale Rechte eine andere Denkweise

notwendig geworden: (a) Soziale Rechte können nicht ohne Einschränkung von Rechten einzelner geschützt werden; (b) Abwehrrechte gegenüber dem Staat und M.schutz durch den Staat stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. In diesem Prozeß hat sich – weniger de facto als normativ – das Menschenbild verändert: vom Ich zum Anderen, vom Individualismus in Richtung Altruismus. Dies bringt z.B. E. Lévinas zum Ausdruck: «Das Menschenrecht ist ursprünglich das Recht des anderen Menschen: in concreto manifestieren sich die Menschenrechte dem Bewußtsein als Recht des Anderen, auf das ich antworten muß.»

Quelle: http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/texte/Menschenrechte-EPh.pdf, Enzyklopädie Philosophie Band 1

Malte Hossenfelder
Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück (2002)

Malte Hossenfelder war ein deutscher Philosoph und Altphilologe.

Freilich stellt sich die Frage, ob nicht der subjektive Anschein der Freiheit in praktischer Hinsicht ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen sei. Auch wenn uns der Anschein trügen und unsere Freiheit nur scheinbar sein sollte, so besteht doch zwischen der Entscheidungsfindung eines scheinbar Freien und der eines wirklich Freien für den Handelnden selbst nicht der geringste Unterschied. Solange der Determinierte nicht weiß, wozu er determiniert ist, und deswegen nicht zu sich sagen kann: Vor mir liegen die theoretischen Möglichkeiten A und Nicht-A, aber da ich zu A determiniert bin, muss ich A wählen - solange das nicht der Fall ist, muss er sich selbst für die eine oder andere Alternative entscheiden, genauso wie wenn er wirklich frei wäre. Wenn ein allmächtiges Wesen vor uns hinträte und verkündete: "Bisher wart ihr determiniert, aber heute schenke ich euch die Freiheit", so wäre das ein nutzloses Geschenk, weil wir die Veränderung nicht bemerken würden. Da somit subjektiv kein Unterschied zwischen einem scheinbar und einem wirklich Freien besteht, besteht er für die Praxis auch objektiv nicht, d.h. wir müssen nicht nur uns selbst, sondern auch alle anderen als Freie behandeln. Denn gesetzt, sie seien determiniert, so hätten sie sich doch, auch wenn sie frei gewesen wären, in keiner Hinsicht anders verhalten, als sie es als Determinierte taten. Der determinierte Mörder hätte sich als Freier ebenso zum Mord entschieden, weil die Bedingungen für ihn absolut identisch waren. Folglich geschieht den Menschen kein Unrecht, wenn man sie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen lässt. Überdies könnte man argumentieren, dass ihr Wollen in jedem Fall wirkliches Wollen ist, sie seien nun determiniert oder frei. Wenn sie aber das, was sie getan haben, selbst gewollt haben, dann darf man sie dafür auch zur Rechenschaft ziehen. [...]

Wir begehen also kein Unrecht, wenn wir einander als Freie behandeln, auch wenn wir determiniert sein sollten. Machen wir jedoch die Gegenprobe und fragen, ob wir Unrecht begehen, wenn wir einander als determiniert behandeln, auch wenn wir frei sein sollten, dann fällt die Antwort gegenteilig aus. Denn wenn wir frei sind, gibt es Recht und Unrecht, dann sind es nicht bloße Scheinbegriffe und dann ist es unsere freie Entscheidung, ob wir Recht oder Unrecht tun, Und wenn wir dann einander als determiniert behandeln, geschieht allerdings Unrecht. Denn wer einen Freien als determiniert behandelt, erkennt ihn nicht als Rechtsperson an und beraubt ihn damit aller seiner Rechte. Solange also die metaphysische Frage, ob Freiheit oder Determinismus, unentschieden ist, kann die Antwort auf die ethische Frage, ob wir uns in unserem praktischen Leben als frei oder determiniert betrachten müssen, nur lauten: als frei, weil das allein kein mögliches Unrecht bei sich führt und damit dem allgemeinen Willen zum Recht entspricht - welche der alternativen metaphysischen Positionen auch wahr sein mag.

Quelle: Malte Hossenfelder, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück, München 2000, S. 202 ff

Gerhard Roth
Fühlen, Denken, Handeln (2001)

Roth ist Neurowissenschaftler und hat viel zu Willensfreiheit publiziert.

Wie könnte man in der Tat die Frage der Willensfreiheit überhaupt empirisch entscheiden oder zumindest einer plausiblen Deutung zuführen? Das klassische Argument hierfür lautet, eine Willensfreiheit sei dann bewiesen, wenn eine Person unter ansonsten völlig identischen Bedingungen *bewusst* einmal A und ein andermal B tut bzw. wählt. Sie sei zwar nicht widerlegt, jedoch hinreichend unplausibel gemacht, wenn die Person je nach den herrschenden Umständen immer A oder immer B tue bzw. wähle. Dann könne man bei Kenntnis der Umstände die Entscheidung voraussagen. Ein solches Experiment sei aber nicht durchführbar, denn man könne unter keinen Umständen eine solche Wahlsituation exakt wiederholen. [...]

Bei Libets Experimenten zur Beziehung zwischen Bereitschaftspotential und Willensakt wurden Versuchspersonen darauf trainiert, innerhalb einer gegebenen Zeit von ca. 3 Sekunden spontan den Entschluss zu fassen, einen Finger der rechten Hand oder die ganze rechte Hand zu beugen. Der Beginn der Reaktion wurde wie üblich über das Elektromyogramm (EMG) gemessen. Dabei blickten die Versuchspersonen auf eine Art Oszilloskop-Uhr, auf der ein Punkt mit einer Periode von 2.,56 Sekunden rotierte. Zu genau dem Zeitpunkt, an dem die Versuchspersonen den Entschluss zur Bewegung fassten, mussten sie sich die Position des rotierenden Punktes auf der Uhr merken. [...]

Was war zu erwarten? Wenn der Zeitpunkt des Entschlusses dem Beginn des Bereitschaftspotentials *vorausging* (natürlich ohne im EEG sichtbar zu sein!), dann war die Willensfreiheit einem empirischen Beweis nähergebracht. Fiel er mit dem Beginn des Bereitschaftspotentials zusammen, dann war nichts verloren, denn man durfte dem immateriellen freien Willen zumuten, dass er *instantan,* d. h. ohne jegliche Verzögerung, auf die Hirnprozesse wirkt. *Folgte* er jedoch deutlich dem Beginn des Bereitschaftspotentials, dann waren erhebliche Zweifel an der Existenz eines freien Willens als *eines mentalen Verursachers,* der selbst nicht materiell verursacht ist, geboten.

Es zeigte sich in Libets Experiment, dass das Bereitschaftspotential im Durchschnitt 550-350 Millisekunden, mit einem Minimum bei 150 Millisekunden und Maximum bei 1025 Millisekunden, dem Willensentschluss *vorausging,* niemals mit ihm zeitlich zusammenfiel oder ihm etwa folgte. Für Libet lautete die - ihm persönlich sehr unangenehme - Schlussfolgerung: Der Willensentschluss *folgt* dem Beginn des Bereitschaftspotentials, er tritt weder gleichzeitig auf noch geht er ihm vorher. Was auch immer der Willensentschluss tut, er löst jedenfalls nicht das Bereitschaftspotential aus, von dem man annehmen darf, dass es Bedingungen reflektiert, die eine Bewegung kausal bedingen. Libet äußerte daraufhin die Meinung, dass unsere Willenshandlungen von unbewussten, subcorticalen Instanzen in unserem Gehirn vorbereitet werden und somit nicht frei sind. [...].

Rekapitulieren wir - um ganz sicher zu gehen, dass wir nichts Wichtiges übersehen haben - noch einmal die von Kant vorgegebenen Kriterien der Willensfreiheit, nämlich erstens das Anders

können; zweitens die lntelligibilität, d. h. aus (guten) Gründen- nicht aber aus Ursachen (Zwängen) zu handeln; und drittens die Urheberschaft, d. h. das geistige Verursachen einer Handlung, ohne selbst verursacht zu sein.

Das dritte Kriterium, die rein geistige Verursachung einer Handlung, ist das schwächste, denn niemand, auch kein eingefleischter Dualist, kann uns sagen, wie so etwas vonstatten gehen könnte. Was wir in solchem Falle in unserem Gehirn beobachten müssten, wäre das Phänomen, dass sich beim 'Wollen' Aktivität im supplementär-motorischen oder motorischen Cortex (oder anderswo) aufbaut, der auf zellulärer Ebene rein gar nichts vorhergeht. Dies ist niemals beobachtet worden; selbst die sogenannte Spontanaktivität von Neuronen hat ihre definierten neuronalen Ursachen. Für das Anderskönnen hat aber niemand einen plausiblen Beweis liefern können, denn hier müsste zu identischen Bedingungen etwas völlig Rätselhaftes, nicht Nachweisbares hinzukommen. Auch liefe das bloße Anderskönnen auf eine Art Würfeln hinaus, das niemand ernsthaft für willensfrei hält . Der Eindruck schließlich, dass wir Menschen aus Gründen statt aus Ursachen handeln, hat mit der Tatsache zu tun, dass uns die eigentlichen Antriebe unseres Handelns nicht zugänglich sind. Gründe sind Ursachen, die uns sinnvoll, d. h. im Einklang mit unseren Intentionen erscheinen, deren kausale Ursprünge uns aber nicht einsichtig sind und die wir uns deshalb selbst zuschreiben. Es ist diese Selbstzuschreibung, die uns das Gefühl etwas frei zu wollen, vermittelt.

Zusammengefasst zeigen die hier vorgestellten Forschungsergebnisse, dass die beiden entscheidenden Komponenten des Phänomens »Willensfreiheit«, nämlich etwas frei zu wollen (zu beabsichtigen, zu planen) und etwas in einem freien Willensakt aktuell zu verursachen, eine Täuschung sind. Das erstere Gefühl tritt auf durch Zuschreibung bzw. Aneignung von unbewussten Handlungsmotiven, die aus dem limbischen System stammen, das letztere Gefühl tritt auf, nachdem das Gehirn längst entschieden hat, was es im nächsten Augenblick tun wird.

Quelle: Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt/M. 2001, S. 435 ff,

John Searle
Freiheit und Neurobiologie (2004)

Searle ist ein einflussreicher amerikanischer Philosoph, der vor allem über Geist und Bewusstsein geforscht hat.

Fassen wir zusammen, was wir bisher gesagt haben. Einerseits haben wir die Erfahrung von Freiheit, die nach meiner Beschreibung die Erfahrung der Lücke ist. Die Lücke zwischen den vorausliegenden Ursa- chen unserer freien Willensentscheidungen und Handlungen und dem tatsächlichen Fällen dieser Entscheidungen und dem Vollzug der Handlungen. Andererseits haben wir die Voraussetzung oder An- nahme, daß Naturereignisse in Übereinstimmung mit kausal hinreichenden Bedingungen auftreten, und wir finden es schwierig anzunehmen, daß wir beliebige Phänomene ohne Bezug auf kausal hinrei- chende Bedingungen erklären könnten.

Für die Zwecke der folgenden Diskussion werde ich annehmen, daß die Erfahrungen der Lücke psychologische Gültigkeit haben, d. h. ich werde davon ausgehen, daß bei vielen absichtlichen, freien, ratio- nalen menschlichen Handlungen die rein psychologischen Voraussetzungen der Handlung nicht kausal hinreichend sind, um die Handlung zu determinieren. Das war beispielsweise der Fall, als ich bei der letzten amerikanischen Präsidentschaftswahl einen Kandidaten aussuchte, dem ich meine Stimme geben könnte. Mir ist klar, daß viele Leute denken, daß der psychologische Determinismus wahr ist, und ich habe ihn gewiß nicht endgültig widerlegt. Trotzdem scheinen wir die psychologische Erfahrung von Freiheit so zwingend zu finden, daß es vollkommen erschreckend wäre, wenn sich herausstellte, daß diese Erfahrung auf der psychologischen Ebene eine gewaltige Illusion wäre, daß unser gesamtes Verhalten psychologisch zwanghaft wäre. Es gibt Argumente gegen den psychologischen Determinismus, ich werde sie aber hier nicht weiter verfolgen. Vielmehr werde ich annehmen, daß der psychologische Determinismus falsch ist und daß das wirkliche Problem des Determinismus nicht auf der psychologischen Ebene liegt, sondern auf einer tieferen, neurobiologischen Ebene. [...]

Ich wende mich nun der Hauptfrage meiner Überlegungen zu: Wie können wir das Problem der Willensfreiheit als neurobiologisches Problem auffassen? Ich werde folgende Annahme machen: Wenn der freie Wille eine wirkliche Eigenschaft der Welt ist, und nicht nur eine Illusion, dann muß er neurobiologisch real sein; es muß eine Eigenschaft des Gehirns geben, die Willensfreiheit realisiert. Ich habe vorhin gesagt, daß Bewußtsein eine höherstufige oder Systemeigenschaft des Gehirns ist, die vom Verhalten von Elementen einer niedrigeren Ebene, wie Neuronen und Synapsen, realisiert wird. Wenn das aber so ist, wie müßte dann das Verhalten von Neuronen und Synapsen aussehen, wenn die bewußte Erfahrung von Willensfreiheit neurobiologisch real sein soll?

Ich habe gesagt, daß die philosophische Lösung des traditionellen Leib-Seele-Problems in dem Hinweis besteht, daß alle unsere bewußten Zustände höherstufige oder Systemeigenschaften des Gehirns sind, während sie zugleich von Mikroprozessen auf einer niedrigeren Ebene des Gehirns verursacht werden. Auf der Systemebene gibt es Bewußtsein, Intentionalität, Entscheidungen und Absichten. Auf der Mikroebene gibt es Neuronen, Synapsen und Transmitter. Die Systemeigen-

schaften werden vom Verhalten der Elemente auf der Mikroebene verursachtund sind in dem System realisiert, das aus den Elementen der Mikroebene besteht. Ich habe die Menge der Kausalbeziehungen zwischen dem Fällen einer Entscheidung und der Handlung durch ein Parallelogramm veranschaulicht, bei dem auf der oberen Ebene Entscheidungen abgebildet sind, die zu Handlungsintentionen führen, während wir auf der unteren Ebene Entladungen von Neuronen haben, die zu weiteren Entladungen von Neuronen führen.

Die Frage ist dann: Wenn wir annehmen, daß es eine Lücke beim Fällen rationaler Entscheidungen auf der oberen Ebene gibt, wie könnte diese Lücke auf der neurobiologischen Ebene aussehen? Schließlich gibt es keine Lücken im Gehirn. Um alternative Hypothesen zu erforschen, müssen wir ein Beispiel betrachten. Ein berühmtes, wenn auch mythologisches Beispiel ist das Urteil von Paris.

Als er mit der Wahl zwischen drei schönen Göttinnen, Hera, Aphrodite und Pallas Athene, konfrontiert war, sollte Paris überlegen und zu der Entscheidung kommen, welche von ihnen den goldenen Apfel mit der Aufschrift »der Anmutigsten « erhalten sollte. Er sollte diese Entscheidung nicht treffen, indem er ihre Schönheit bewertete, sondern indem er zwischen den Bestechungen wählte, die die Göttinnen anboten. Aphrodite versprach, daß er die schönste Frau der Welt besitzen werde, Athene, daß er die Trojaner zum Sieg über die Griechen führen werde, und Hera bot an, ihn zum Herrscher über Europa und Asien zu machen. Es ist wichtig, daß er eine Entscheidung aufgrund einer Überlegung treffen soll. Er reagiert nicht einfach spontan. Wir nehmen außerdem an, daß er die Entscheidung in der Lücke trifft: Er spürte, daß er eine Reihe von Wahlmöglichkeiten hatte, die ihm offenstanden; und seine Entscheidung war nicht durch Leidenschaft, Wut oder eine fixe Idee erzwungen. Er traf eine freie Entscheidung nach seiner Überlegung.

Wir können annehmen, daß es einen Augenblick gab, als die Zeit der Überlegung begann, nennen wir sie t1, und daß sie so lange dauerte, bis er schließlich Aphrodite den Apfel bei t2 überreichte. In diesem Beispiel werden wir festsetzen, daß es keinen weiteren Reizinput zwischen t1 und t2 gab.

Während dieser Zeitspanne überlegte er einfach die Vorzüge und Nachteile der verschiedenen Angebote. Alle Information, auf deren Grundlage er seine Entscheidung trifft, ist in seinem Gehirn gegenwärtig, und die Prozesse zwischen t1 und t2 sind einfach eine Sache der vernünftigen Überlegung, die zur Wahl von Aphrodite führt.

.

Quelle: J.S. Freiheit und Neurobiologie, Frankfurt/M. 2004, S. 21 ff.)

Ansgar Beckermann
Freier Wille – Alles Illusion? (2006)

Beckermann ist Professor für Philosophie in Bielefeld. Er hat sich intensiv mit der Debatte um die Willensfreiheit beschäftigt und fast im folgenden Text wichtige Positionen zusammen.

Wenn wir jetzt ein bisschen mehr ins Detail gehen, gibt es drei weitere Positionen, die in der Philosophie vertreten werden: Die Position der Libertarier, die der harten Deterministen und die der weichen Deterministen. Libertarier und harte Deterministen sind Inkompatibilisten, beantworten die Frage, ob Freiheit und Determinismus vereinbar sind, also mit einem klaren „Nein". Aber der Libertarier sagt, dass wir zumindest manchmal frei sind und dass daher der Determinismus falsch sein muss. Der harte Determinist dagegen geht von der Wahrheit des Determinismus aus und bestreitet deshalb, dass wir jemals frei sein können. Harte Deterministen sind Freiheitsskeptiker. Und offenbar gehören Roth und Singer genau zu dieser Gruppe von Freiheitsskeptikern. Der Freiheitsskeptizimus ist allerdings eine äußerst unattraktive Position. Darauf hat besonders Peter Strawson in seinem wichtigen Aufsatz „Freiheit und Übelnehmen" (1962) hingewiesenWenn wir annehmen, dass wir nie frei und daher auch nie verantwortlich sind, dann bedeutet das nicht nur, dass wir die gesamte Praxis juristischer Verurteilung und Bestrafung neu überdenken müssen, dann gerät auch das alltägliche Verständnis unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ins Wanken. Gegenüber unseren Mitmenschen nehmen wir nämlich ganz andere Einstellungen ein als unbelebten Dingen oder Maschinen gegenüber. Strawson nennt diese spezifisch personalen Einstellungen reaktive Einstellungen. Wir sind dankbadafür, wenn uns jemand etwas Gutes tun; wir nehmen es übel, wenn er uns schadet oder nicht den nötigen Respekt entgegenbringt. Und nur Menschen können wir wirklich lieben und hassen. Nur mit Menschen können wir argumentieren; nur Menschen können wir zu überzeugen versuchen. Wenn wir jemandem etwas übel nehmen, setzt das aber voraus, dass wir ihn dafür verantwortlich machen können. Ich kann jemandem nicht übel nehmen, dass er mir auf den Fuß getreten ist, wenn ich feststelle, dass er gestoßen wurde und deshalb nichts dafür konnte. Und ich kann jemandem seine Taten nicht übel nehmen, wenn ich merke, dass er unter einer schweren psychischen Störung leidet, die es ihm grundsätzlich unmöglich macht, sein Verhalten zu kontrollieren. Diese Erkenntnis führt jedoch nicht nur zu einer anderen Beurteilung des Verhaltens der betreffenden Person; sie führt dazu, dass ich meine Einstellung dieser Person gegenüber grundsätzlich ändere, dass ich beginne, sie nicht mehr als eine verantwortliche Person, sondern als einen Mitmenschen zu betrachten, der der Behandlung bedarf und dem gegenüber normale reaktive Einstellungen grundsätzlich unangemessen sind. Mit anderen Worten, ich beginne dieser Person gegenüber eine objektive Einstellung einzunehmen. Wenn es keine Freiheit gäbe, müssten wir offenbar unseren Mitmenschen gegenüber immer nur die objektive Einstellung einnehmen. Wir könnten niemals dankbar sein, nie jemandem etwas übel nehmen, keinen wirklich lieben oder wirklich hassen. Eine Aussicht, die zumindest ein gutes Motiv dafür darstellt zu untersuchen, ob es nicht doch eine kompatibilistische Alternative gibt. Weiche Deterministen sind solche Kompatibilisten; sie behaupten, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind. Sie leugnen nicht, dass der Determinismus wahr ist, aber für sie folgt daraus eben nicht, dass es keine Freiheit gibt. […]

Wie steht es nun also mit der Frage, ob wir auch dann frei sein können, wenn alle unsere Entscheidungen und Handlungen neuronal determiniert sind? Wenn Locke Recht hat, dann sind wir in unseren Entscheidungen frei, wenn wir vor dem Entscheiden innehalten und überlegen können, was wir in der gegebenen Situation tun sollten, und wenn in diesem Fall unsere Entscheidung durch das Ergebnis dieser Überlegung bestimmt wird. Wenn aber auf der anderen Seite richtig sein sollte, dass unser Überlegen neuronal realisiert ist und dass es auch für die Fähigkeiten, innezuhalten und zu überlegen, neuronale Grundlagen gibt, dann können wir die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten offenbar auch dann haben, wenn in unseren Hirnen alles so abläuft, wie Roth und Singer sagen. Mit anderen Worten: Auch wenn unsere Entscheidungen auf neuronalen Prozessen beruhen, können wir frei, verantwortlich und damit auch schuldfähig sein. Das heißt natürlich nicht, das wir immer frei, verantwortlich und damit auch schuldfähig sind, sondern nur, dass neuronale Determiniertheit Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit nicht von vornherein ausschließt.

Quelle: https://www.uni-bielefeld.de/philosophie/personen/beckermann/Alles%20Illusion.pdf

Harry G. Frankfurt
Necessity, Volition, and Love (1999) (Kapitel: On The Necessity of Ideals)

Frankfurt ist ein bedeutender amerikanischer Philosoph, der sich intensiv mit dem Problem der Willensfreiheit auseinandergesetzt hat. Seine Theorie unterscheidet Wünsche erster Ordnung (die sich auf Handlungen beziehen) von Wünschen zweiter Ordnung (die sich auf Wünsche erster Ordnung beziehen, z.B. der Wunsch, nicht mehr rauchen zu wollen). Willensfreiheit bedeutet für Frankfurt die Übereinstimmung dieser Wünsche.

Unsere Kultur gibt dem Ideal der Freiheit einen hohen Stellenwert, wonach eine Person verschiedene Alternativen zur Gestaltung und Führung des Lebens zur Verfügung haben sollte. Lange Zeit haben waren wir verpflichtet, die Menge der Optionen, aus denen Menschen auswählen können, zu vergrößern. Diese Verpflichtung wurde großzügig mit techologischer, institutioneller und ideologischer Unterstützung versehen. Zudem wurde sie selbstverständlich: Wir bewundern Individuen und Gesellschaften, wenn sie Freiheit voranbringen, und verachten sie, wenn sie Freiheit behindern. Je mehr eine Gesellschaft es ihren Mitgliedern überlässt, die Richtung ihrer Handlungen und die Formulierung ihrer Ziele selbst zu bestimmen und je mehr vernünftige Möglichkeiten sie ihnen anbietet, desto aufgeklärt und menschlich erscheint sie uns. Unsere Vorstellung idealer Freiheit ist sicherlich durch Fragen der Legitimität beschränkt. Auch die begeisterten Anhänger der Freiheit sehen ein, dass gewisse Handlungsweisen oder Handlungen moralisch oder andersweitig inakzeptabel sind. Diese Einschränkungen wurden mit der Zeit immer schwächer. Die Vergrösserung der Möglichkeiten durch technologischen Fortschritt hat die ethischen und sozialen Schranken in Bezug auf legitimierte Handlungsweisen und Wahlmöglichkeiten aufgeweicht. Die Vergrößerung der Freiheit hat nicht nur beeinflusst, was möglich ist, sondern auch, was erlaubt ist. Die Kombination von meisterhafter technischer Kontrolle und unkritischer Toleranz hat eine Tendenz hervorgebracht, die auf eine Kultur zusteuert, in der alles möglich und alles erlaubt ist.Es gibt ein anderes Ideal, das ebenfalls sehr lebendig ist, obwohl es weniger magnetisch wirken mag als das Ideal der Freiheit: Es handelt sich um das Ideal der Individualität, basierend auf der Entwicklung einer eigenständigen und stabilen persönlichen Identität. […]

Die Vergößerung der verfügbaren und erlaubten Möglichkeiten verkleinert die Bedeutung der Notwendigkeit im menschlichen Leben. Sie verkleinert den Bereich, in dem Menschen den Eindruck haben, keine Wahl zu haben, sondern einem bestimmten Handlungsverlauf folgen zu müssen. Aber betrachtet man das Ideal der Freiheit näher, wird es durch die fortlaufende Reduktion der Notwendigkeit unterminiert, wie auch das Ideal der Individualität. Sowohl Freiheit als auch Individualität brauchen Notwendigkeit.Wir nehmen gemeinhin an, wenn unsere Freiheit vergößert werde, würden unsere Leben bereichert. Aber das ist nur begrenzt wahr. Den Griff der Notwendigkeit zu lockern führt nicht dazu, dass der Genuss der Freiheit vergrrößert wird. Gerade wenn die Beschränkungen der Wahlmöglichkeiten zu stark reduziert wird, kann das dazu führen, das seine Person die Orientierung in Bezug auf ihre Präferenzen und Interessen verliert. Statt dem Gefühl, der Bereich und die Kraft der eigenen Autonomie habe sich vergrößert, kann sich der Eindruck einer Unsicherheit einstellen, sowohl in Bezug darauf, wie man eine Entscheidung fällt als auch darauf, was man wählen soll.Das heißt: Eine große Zunahme der Wahlmöglichkeiten

schwächt die Identität einer Person. Viele Alternativen zu evaluieren und zu ordnen kann zu einer Überforderung führen und zu einer Lähmung der Fähigkeit, Entscheidungen basierend auf eigenen Werten und Wünschen zu fällen. Auch wenn eine Person sich innerhalb weniger Wahlmöglichkeiten gut zurechtfand, kann sie weniger entscheidungsfreudig und –fähig werden, wenn sie eine viel größere Zahl an Möglichkeiten vorfindet. […]

Nehmen wir an, es gäbe keine Grenzen in Bezug auf die Handlungsmöglichkeiten einer Person mehr. Gewisse Handlungen werden nun die Wünsche und Präferenzen der Person beeinflussen und ihren Willen verändern. Es würde dann möglich, die natürlichen Vorgaben zu modifizieren, die bestimmen, welche Entscheidungen man trifft. Die Person wäre in der Lage, ihren eigenen Willen zu zu definieren.

Quelle: http://books.google.ch/books?id=GX-JLyXihY0C, übersetzt von WaP

Thomas Nagel
Der Blick von Nirgendwo (1986, Kapitel 7)

Thomas Nagel ist Philosophieprofessor in New York. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit der Philosophie des Geistes sowie mit Ethik. Die Passage stammt aus einem früheren Buch von ihm, in dem er Fragen der Objektivität behandelt.

Der externe Standpunkt bietet uns die Hoffnung echter Autonomie und nimmt sie uns gleichzeitig völlig. Indem wir unsere Objektivität und das Bewusstsein für unser Ich vergrößern, erhalten wir scheinbar größere Kontrolle darüber, was unsere Handlungen beeinflusst. Wir scheinen unser Leben in unsere Hände zu nehmen. Doch das logische Ziel dieser Bemühungen ist inkohärent: Um wirklich frei zu sein, müssten wir von einem Standpunkt aus agieren, der völlig außerhalb unser selbst angesiedelt ist, alles bestimmen, was uns betrifft – auch die Grundsätze, nach denen wir Entscheidungen treffen. Wir müssten uns sozusagen aus dem Nichts erschaffen.Das ist widersprüchlich: Um etwas zu tun, müssen wir schon jemand sein. Wie stark uns der externe Standpunkt in unseren Handlungen und Entscheidungen auch beeinflussen mag, er garantiert doch auch, dass wir ein Teil der Welt und Produkt ihrer Geschichte bleiben. Der Appetit des objektiven Standpunkts kann nicht gesättigt werden.

Das Problem der Freiheit und das Problem des epistemologischen Skeptizismus sind in dieser Hinsicht identisch. Im Glauben wie im Handeln wünschen sich rationale Wesen Autonomie. Sie möchten ihre Haltungen lieber auf der Grundlage von Prinzipien, vernünftigen Methoden und Verfahren der Besätitigung erwerben, von denen sie selbst wissen können, dass sie korrekt sind als auf der Grundlage von Einflüssen, die sie nicht verstehen, die ihnen nicht bewusst sind oder die sie nicht einschätzen können. Das ist das Ziel des Wissens. Aber auch dieses Ziel ist, wenn man es an seinen Extermpunkt führt, inkohärent. Wir können nicht unser ganzes System des Denkens von außen beurteilen, überprüfen oder bestätigen, weil es dann mit uns nichts zu tun hätte. Als Denkende und Wissende bleiben wir Teil einer Welt, die wir nicht selbst geschaffen haben und in der es Denkprozesse gibt, die wir einfach übernommen haben.Wir gehören zu einer Welt, die wir nicht geschaffen haben und von der wir die Produkte sind. Die Erkenntnis ist Resultat des externen Standpunktes, sie führt aber auch dazu, dass wir mehr wollen. Wie objektiv ein Standpunkt auch seinm mag, wir fühlen uns bedroht durch eine möglicherweise objektivere und verständlichere Sicht von uns selbst, die wir nicht verinnerlichen können, die aber die Quellen unserer Autonomie aufzeigen würde, die wir nicht selbst gewählt haben. Die Objektivität, die uns mehr Kontrolle gibt, zeigt auch, dass das Ich vorgegeben ist.Können wir dem Weg der Objektivität folgen, ohne in die Schlucht zu stürzen, wo die Objektivität sich selbst und alles andere auflöst? Außerhalb der Philosophie, in der Praxis, finden wir viele Rastplätze auf diesem Weg und machen uns keine Sorgen, was passieren würde, wenn wir ihn weitergingen. In dieser Hinsicht gleich die Situation der der Erkenntnistheorie, wo wir im Alltag kaum auf Probleme stoßen. Dass Problem ist, dass unsere Sicherheit aufhört, sobald wir uns einen noch externeren Standpunkt vorstellen, sobald wir zu zweifeln beginnen.Er bräuchte eine Alternative zum unverständlichen Ziel, die Welt von außen zu beeinflussen. […] Dieses Ziel entsteht durch eine Erweiterung oder Fortsetzung unserer Strebens nach Freiheit im Alltag. Ich möchte nicht nur als Spielball äußerer Einflüsse

handeln und die Möglichkeiten wählen, die durch diese Einflüsse vorgegeben werden, sondern veranlasst durch innere Gegebenheiten: Meine Wünsche, meine Haltungen, Gefühle und Impulse. Ich möchte meine Motive, Prinzipien und Gewohnheiten kritisch prüfen können, ohne dass mit etwas zum Handeln veranlasst, ohne dass ich einverstanden wäre. So widersetze ich mich eines immer größeren Bereiches von Einflüssen. […]

Zunächst scheint dieser Prozess die Freiheit nicht zu vergrößern, wenn er Selbsterkenntnis und Objektivität zur Grundlage meines Handelns macht. Aber die Gefahr ist offensichtlich: Je vollständiger mir die Umstände meiner Handlungen bewusst werden, desto weniger Handlungen sind mir möglich. Ich kann mich selbst nicht völlig verlassen. Der Prozess, der meine Freiheit vergrößern sollte, zerstörtz sie. Denke ich an die Welt als ganze, sehe ich meine Handlungen, auch die empirisch ganz »freien«, als Teil des Laufs der Natur, und das ist weder meine Hanldung noch die von jemand anderem. Das objektive Ich kann mein Leben von außen nicht beeinflussen.Am Ende des Wegs, der zur Freiheit zu führen scheint, liegt Skeptizismus und Hilflosigkeit. Wir können nur innerhalb der Welt handeln, aber wenn wir uns von außen sehen, wird selbst die Erfahrung unserer Autonomie zu einer Illusion. Wir, die wir uns von außen zusehen, können nicht handeln.

Quelle: http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousNagel.htm, übersetzt von WaP

Peter Bieri
Das Handwerk der Freiheit (2001)

Peter Bieri war – als Schweizer – in Berlin als Philosophieprofessor tätig. Er schreibt unter dem Pseudonym Pascal Mercier literarische Texte. Sein populärwissenschaftliches Buch zur Willensfreiheit, Das Handwerk der Freiheit, wurde zu in den letzten zehn Jahren zu einem Klassiker. Bieri zeigt darin, dass Freiheit nur als bedingte existieren kann.

„Unser Leben ist eine Linie auf der Oberfläche der Erde, die zu beschreiben uns die Naturbefiehlt und von der vir keinen Augenblick abzuweichen vermögen... Nichtsdestoweniger, trotzder Fesseln, durch die wir fortwährend gebunden sind, gibt man vor, wir seien frei ..." So schrieb Baron d'Holbach, der französische Atheist und Materialist des 18. Jahrhunderts. […]Die Freiheit unseres Willens, so denken wir, besteht darin, daß wir auch etwas anderes wollenkönnten, als wir tatsächlich wollen. Das ist es, was wir d'Holbachs Bild, angewandt auf den Willen, entgegensetzen möchten: Unser Wille, so möchten wir protestieren, kann nicht nur eineneinzigen Weg nehmen, sondern mehrere. Er ist kein starrer Wille, der sich auf eine bestimmte Weise entwickelt, komme, was wolle. Er kann variieren, auch darin liegt seine Freiheit. Und dasstimmt auch. Aber es kommt darauf an, den Gedanken richtig zu lesen und vorMißverständnissen zu schützen. […] Der einen Lesart sind wir im zweiten Kapitel bereits begegnet: Unser Wille könnte ein anderersein, als er tatsächlich ist, wenn die Umstände, unter denen er entstanden ist, andere wären, als sietatsächlich sind. Wir haben dort gesehen: Jeder Wille braucht innere und äußere Umstände, die ihn bedingen, um überhaupt ein bestimmter Wille zu sein. Daraus folgt: Mit einer Variation der Umstände würde auch der Gehalt des Willens variieren. […] Doch diese pauschale Variation zwischen Umständen und Inhalt des Willens ist es nicht, was wir im Auge haben, wenn wir von der Freiheit des Willens sprechen, indem wir triumphierend sagen: „Ich könnte auch etwas anderes wollen!" Doch was ist es dann? Es ist etwas, das dem Grundgedanken des Entscheidens entspricht, wie wir ihn bisher entwickelt haben: daß wir durch Überlegen und Urteilen darüber bestimmen, was wir wollen. Die Freiheit des Willens liegt darin, daß er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen. Der triumphierende Ausruf ist deshalb so zu lesen: „Ich könnte auch etwas anderes wollen, wenn ich anders urteilte!" Es ist die ganz bestimmte Variation zwischen Urteil und Willen, in der die Freiheit besteht. […] Wenn bisher von Freiheit die Rede war, ging es stets um einen Spielraum von Möglichkeiten – darum, daß einer auch etwas anderes tun und wollen könnte, als er tatsächlich tut und will. Lange sah es so aus, als müßte eine Einengung dieses Spielraums eine Beschneidung der Freiheit bedeuten, und die Einschränkung auf eine einzige Möglichkeit schien einer Vernichtung der Freiheit gleichzukommen. Nun sehen wir, daß es, wenn wir nur genau genug hinsehen, keineswegs so ist. Zwar bleibt es dabei, daß eine Einschränkung von Bewegungsspielraum im buchstäblichen Sinne eine Verringerung von Handlungsfreiheit bedeutet, weil die Verwirk-lichung des Willens beeinträchtigt wird. Doch die Freiheit des Willens, das zeigt unser Beispiel, bedeutet nicht seine vollständige Ungebundenheit. Es macht die Freiheit eines Willens aus, daß er auf bestimmte Weise gebunden ist.

Quelle: Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, S. 79ff.

Slavoj Žižek
Das Paradox der erzwungenen Wahl

Žižek ist einer der populärsten lebenden Philosophen. Er ist politisch dezidiert linker Haltung, gleichzeitig aber stark vom christlichen Denken geprägt. In seinen Essays verwendet er häufig Beispiele aus der populären Kultur, vor allem aus Filmen.

In den guten alten Zeiten des strukturalistischen Aufschwungs bezeichnete „Freiheit" die dem „freien" Akteur eigene ideologische Illusion der Selbsterfahrung, wobei sich die strukturelle Analyse vor die Aufgabe gestellt sah, zu zeigen, daß dieses Freiheitserlebnis eigentlich ein Verkennungseffekt des in Wirklichkeit das Spiel beherrschenden strukturellen Mechanismus sei. Mit Lacans Verlagerung des Schwerpunkts vom Symbolischen auf das Reale kommt es aber auch zu einer neuen Einstellung dem Problem der Freiheit gegenüber. Die Freiheit ist „unmöglich", das bedeutet jetzt nicht mehr, sie sei eine „Illusion", sondern gerade umgekehrt: sie muß als ein realer Punkt konstruiert werden, als eine Tat, die – auch wenn sie sich in der „geschichtlichen Realität" nie ereignet hat – konstruiert werden muß, um einen gegebenen Sachverhalt erklären zu können. Auf den ersten Blick scheint dieser Begriff des Realen eine rein spekulative, unserer Alltagserfahrung vollkommen fremde Konstruktion zu sein, bei näherer Betrachtung erweist es sich aber, daß er, obwohl verschleiert, schon in der alltäglichen ideologischen Erfahrung wirksam ist. Er tritt als solcher nur ausnahmsweise zutage, dann etwa, wenn sich die Ideologie gezwungen sieht, ihren Mechanismus bloßzulegen. Gerade ein solcher Fall ereignete sich vor kurzem in Jugoslawien, als ein Wehrpflichtiger es ablehnte, das Verteidigungsdokument zu unterschreiben (das ihn unter anderem auch verpflichtet, seine Heimat bis zum Tod zu verteidigen). Sein Argument war, daß die Verteidigung eine Sache der freien Wahl sei, deshalb verweigere er seine Unterschrift, er wolle aber sofort unterschreiben, sobald er einen entsprechenden Befehl bekomme. Seine Offiziere erklärten ihm darauf, daß man ihm einen solchen Befehl nicht geben könne, da ja die Verteidigung eine Sache der freien Entscheidung sei, daß er aber, wenn er auch noch weiterhin seine Unterschrift verweigern sollte, ganz bestimmt vor Gericht gestellt werde, wo ihn eine strenge Strafe erwarte (was dann auch geschah, obwohl es dem Jungen zuvor noch gelang, von der „Machtinstitution" dieses „unmögliche" Dokument zu bekommen: einen formellen Befehl, daß er freiwillig das Verteidigungsdokument unterschreiben müsse). Das Paradox zeigte sich keineswegs zufällig gerade im Fall des militärischen Eides, d.h. bei einem Akt, mit dem das Subjekt seine radikale, bis zur Aufopferung des eigenen Lebens reichende Zugehörigkeit zum Gemeinwesen bestätigen muß. In der Situation der erzwungenen Wahl geht es letztlich darum, daß das Subjekt frei das Gemeinwesen wählt, dessen Mitglied es immer schon istDeshalb haben die verwirrten Offiziere nicht ganz ungerechtfertigt den angehenden Rekruten für „irre" gehalten: am Paradox der erzwungenen Wahl gibt es nichts „Irres", es ist vielmehr für das menschliche Gemeinwesen selbst konstitutiv. „Irre" ist im Gegenteil, wer sich dabei so verhält, als hätte er es in der Tat mit einer freien Wahl zu tun, d.h. als könne er sich wirklich – ohne Folgen für seinen Status als eines Subjekts/Untertanen – so oder anders entscheiden.Der Hauptverdienst von Brechts Lehrstücken aus den Jahren 1927-33 ist, dieses Paradox wohl zum ersten Mal ausdrücklich gezeigt zu haben. Ihr zentrales Problem ist die Frage des Einverständnisses, der Einwilligung des Subjekts in die Not-

wendigkeit, die ihm von der Gemeinschaft auferlegt wird (in der Regel natürlich in die Notwendigkeit der Aufopferung des eigenen Lebens). Im Jasager erklärt der Lehrer dem Knaben: von alters her herrscht ein „großer Brauch", das künftige Opfer zu fragen, ob es damit einverstanden sei, sterbend zurückgelassen zu werden, aber der Brauch schreibt auch vor, daß das Opfer nach kurzem Überlegen mit einem „Ja" antwortet. Meist weisen die Interpreten hier darauf hin, daß die ideologische „Freiheit" illusorisch bzw. paradox ist, daß unsere Freiheit immer auf einer vorhergehenden Unterwerfung unter ein ideologisches „Gebot", auf der vorhergehenden Akzeptanz des Feldes der ideologischen „Spielregeln" beruhe. Bei Brecht haben wir es aber mit dem umgekehrten Paradox zu tun. Das Feld der ideologischen Gebote ist nie „ganz", in sich geschlossen, die Ideologie kann nie „alles gebieten", das Feld der Gebote enthält notwendig einen paradoxen Punkt des „anständigen Benehmens", an dem aus dem unmittelbaren Gebot ein Anspruch auf Höflichkeit, auf Beachtung der guten Sitten wird und die Ideologie nicht mehr sagt „du mußt", sondern „es geziemt sich, daß du...". Strenger gesagt, in jedem ideologischen Feld stoßen wir früher oder später auf einen Punkt, bei dem das Subjekt vor ein unmögliche bzw. erzwungene Wahl gestellt ist, ohne die es zu einem „Kurzschluß", zur Vermengung von verschiedenen Ebenen kommt – wir können uns zwar „frei" entweder für ein „Für" (richtig) oder für ein „Gegen" (falsch) entscheiden, doch verlieren wir, falls wir uns für das „Gegen" entschieden haben, die Freiheit selbst. Das Feld der Wahl ist immer so strukturiert, daß es eine Wahl enthält, die eine Meta-Wahl ist: wählen wir bei ihr „falsch" aus, dann verlieren wir die Möglichkeit der Wahl selbst.

Quelle: Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien

Theodore Kaczynski
Industrial Society and Its Future / »Unabomber-Manifest« (1995)

Theodore Kaczynski wurde als Unabomber bekannt. Zwischen 1978 und 1995 verschickte er sechzehn Bomben, mit denen er drei Menschen tötete und 23 verletzte. Das Pseudonym »Unabomber« leitete sich vom Namen des FBI für den Fall, UNABOM ab, eine Zusammensetzung für University, Airline und Bomb, weil Kaczynski vor allem Universitäten und Fluggesellschaften als Ziele auswählte.1995 verschickte Theodore »Ted« Kaczynski einen rund 50-seitigen Essay an verschiedene Zeitungen der USA und versprach, er würde seine Serie von Bombenanschlägen beenden, würde der Text wörtlich abgedruckt. Das FBI plädierte dafür, dass der Text abgedruckt würde, und Penthouse, eine Erotikzeitschrift, wollte den Abdruck vornehmen. Kaczynski war aber nicht ganz einverstanden und kündigte für diesen Fall an, einen einzigen weiteren Anschlag zu planen. In der Folge druckten die New York Times und die Washington Post den Essay ab. Kaczynskis Bruder verglich den Text des Manifests mit älteren Texten von Ted und kam zum Schluss, Ted müsse der Unabomber sein. Diesen Verdacht versuchte er anonym dem FBI mitzuteilen, wurde aber identifiziert. Er half letztlich dabei, dass Kaczynski in der teuersten FBI-Operation bis zu diesem Zeitpunkt in einer Hütte in Montana verhaftet werden konnte, obwohl viele Verantwortliche beim FBI nicht der Meinung waren, Kaczynski habe das Manifest verfasst. Im Essay spricht Kaczynski von sich in der Mehrzahl, er verwendet für sich auch die Abkürzung FC (Freedom Club). Der Autor kritisiert vor allem die Auswirkungen der industriellen Revolution und greift Linke und Wissenschaftler direkt an.

DAS WESEN DER FREIHEIT

93. Wir behaupten, daß die industriell-technologische Gesellschaft nicht reformierbar ist, um dadurch die fortschreitende Verringerung des Bereiches menschlicher Freiheit aufzuhalten. Zunächst müssen wir aber den hier in Frage stehenden Begriff "Freiheit" definieren, der vielfältig interpretiert werden kann.

94. Wir verstehen unter »Freiheit« die Möglichkeit einer Selbstverwirklichung (Power Process) durch echte Ziele anstelle von künstlichen Ersatzhandlungen, frei von Einmischung, Manipulation oder Kontrolle durch irgend jemanden, besonders durch große Organisationen. Freiheit bedeutet (für das Individuum oder Mitglied einer kleinen Gemeinschaft) die Kontrolle über die eigenen existentiellen Dinge zu haben, die Leben und Tod bestimmen; Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Verteidigung gegen Gefahren der Umwelt. Freiheit bedeutet Macht zu haben, aber keine Macht, um andere Menschen zu kontrollieren, sondern Macht über die Kontrolle der eigenen Lebensumstände. Man hat keine Freiheit, wenn irgend jemand (insbesondere eine große Organisation) über einen Macht ausübt, ganz gleich ob diese sich wohltätig, duldend oder freizügig verhält. Man sollte Freiheit keinesfalls mit Freizügigkeit verwechseln.

95. Man behauptet, daß wir in einer freien Gesellschaft leben, weil uns durch das Grundgesetz eine Reihe von Rechten garantiert wird. Diese sind aber nicht so wichtig wie sie scheinen mögen. Der Grad der persönlichen Freiheit, der in einer Gesellschaft vorhanden ist, wird eher durch die wirtschaftliche und technologische Struktur dieser Gesellschaft festgelegt als durch ihre Gesetze und die Art ihrer Regierung. Die meisten Indianer-Nationen in Neuengland waren Monarchien und viele Städte der italienischen Renaissance wurden von Diktatoren beherrscht. Jedoch bekommt man beim Lesen über diese Gesellschaften den Eindruck vermittelt, daß sie mehr Freiheit

zuließen als unsere Gesellschaft. Teilweise geht das darauf zurück, daß sie technisch nicht in der Lage waren, den Willen der Herrscher durchzusetzen, sie hatten keinen modern organisierten Polizeiapparat, die Kommunikation war nicht schnell und weitreichend, keine versteckten Kameras, keine Informationsberichte über das Leben der Durchschnittsbürger. Somit war es relativ leicht, einer Kontrolle auszuweichen.

96. Unsere Verfassung garantiert beispielsweise die Pressefreiheit. Wir denken natürlich nicht daran, dieses Recht aufzuheben, es ist ein sehr wichtiges Mittel, um die Konzentration der politischen Macht einzugrenzen und diejenigen, die politische Macht besitzen, durch Veröffentlichung von Verstößen zu kritisieren. Jedoch kann der Durchschnittsbürger als Person von der Pressefreiheit nur wenig Gebrauch machen. Die Massenmedien stehen größtenteils unter Kontrolle großer Organisationen, die selbst Teil des Systems sind. Jeder kann für Geld etwas drucken lassen oder im Internet publizieren, was er zu sagen hat, wird aber kaum eine Wirkung erzielen, denn es wird in der Masse der Medieninformationen untergehen. Deshalb ist es für die meisten Einzelpersonen oder kleinen Gruppen unmöglich, mit verbalen Mitteln etwas zu bewirken. Nehmen wir uns (FC) selbst zum Beispiel. Wenn wir nicht gewalttätig gehandelt hätten und die vorliegende Schrift einem Verleger vorgelegt hätten, wäre sie nicht angenommen worden. Wenn man sie aber akzeptiert und veröffentlicht hätte, hätte sie kaum Leser interessiert, denn es ist vergnüglicher, die Unterhaltungssendungen der Medien anzusehen als eine nüchterne Abhandlung zu lesen. Aber selbst wenn diese Schrift viele Leser gefunden hätte, würden die meisten das Gelesene bald vergessen haben, weil ihr Gedächtnis durch die Informationsflut der Massenmedien überladen ist. Damit wir überhaupt eine Chance hatten, unsere Botschaft mit nachhaltigem Eindruck zu veröffentlichen, mußten wir Menschen töten.

97. Verfassungsrechte sind in einem gewissen Grad nützlich, aber sie garantieren nicht viel mehr als das, was man als bürgerliche Auffassung von Freiheit bezeichnen kann. Gemäß der bürgerlichen Auffassung ist ein »freier« Mensch im wesentlichen Teil einer gesellschaftlichen Maschinerie und hat nur innerhalb eines bestimmten Bereiches vorgeschriebene und begrenzte Freiheiten, Freiheiten nämlich, die vor allem der gesellschaftlichen Maschinerie dienen, mehr als dem einzelnen. So hat der bürgerliche »freie« Mensch wirtschaftliche Freiheit, weil sie dem Fortschritt und Wachstum dient; er hat Pressefreiheit, weil öffentliche Kritik das Fehlverhalten politischer Führer begrenzt; er hat das Recht auf einen fairen Prozeß, weil das willkürliche Einsperren durch Machtbefugte schlecht für das System wäre. Dies entspricht der Haltung von Simon Bolivar. Nach ihm verdienten nur die Menschen Freiheit, die dem Fortschritt dienten (Fortschritt nach bürgerlicher Auffassung). Andere bürgerliche Denker hatten eine Auffassung von Freiheit, die ausschließlich dem Kollektiv dient. […]Aber was für eine Freiheit hat man denn, wenn man sie nur in der beschriebenen Weise nutzen kann? Die Auffassung von Freiheit, die FC hat, stimmt nicht überein mit der von Bolivar […] oder anderen bürgerlichen Theoretikern. Die Schwierigkeit mit solchen Theoretikern besteht darin, daß sie sich mit der Entwicklung und Bedeutung von sozialen Theorien als Ersatzhandlung befassen. Infolgedessen sind diese Theorien dazu bestimmt, eher den Bedürfnissen der Theoretiker zu dienen als den Bedürfnissen von Menschen, die vielleicht unglückseligerweise in einer Gesellschaft leben, für die diese Theorien entworfen worden sind.

98. Noch ein weiterer Punkt gehört in diesen Abschnitt: Man sollte nicht meinen, daß eine Person genug Freiheit hat, nur weil sie das von sich BEHAUPTET. Die Freiheit wird teilweise durch psy-

chologische Kontrolle eingeschränkt, die den Menschen überhaupt nicht bewußt ist, und darüber hinaus werden selbst die Vorstellungen der Menschen darüber, was Freiheit beinhaltet, vor allem durch gesellschaftliche Konventionen gesteuert und nicht durch ihre wirklichen Bedürfnisse. Zum Beispiel würden wahrscheinlich viele überangepaßte Linke behaupten, daß die meisten Menschen einschließlich sie selbst eher zu wenig als zu viel angepaßt wären, dennoch zahlt der Linke einen hohen psychologischen Preis für seinen hohen Grad an Überangepaßtheit. […]

TECHNOLOGIE UND FREIHEIT

125. Es ist unmöglich, einen DAUERHAFTEN Kompromiß zwischen Technologie und Freiheit zu finden, weil Technologie als weitaus stärkerer gesellschaftlicher Zwang mit Hilfe von IMMER NEUEN Kompromissen andauernd in die Freiheit eingreift. Man stelle sich zwei Nachbarn vor, von denen jeder ein Stück Land besitzt, aber einer von ihnen ist der stärkere. Nun verlangt dieser Stärkere, daß der andere ihm einen Teil seines Besitzes abtreten soll. Der Schwächere lehnt das ab. Dann sagt der Stärkere: "Gut, machen wir einen Kompromiß. Gib mir die Hälfte von dem, was ich verlange." Der Schwache hat keine andere Wahl als einzuwilligen. Etwas später verlangt der stärkere Nachbar wieder ein Stück von dem Land, und wieder wird es mit einem Kompromiß geregelt, und so fort. Auf diese Weise wird der Starke mit fortgesetzten Kompromissen schließlich das ganze Land des anderen in seinen Besitz bringen. Ähnlich verläuft der Konflikt zwischen Technologie und Freiheit.

126. Nun wollen wir erklären, warum Technologie ein stärkerer gesellschaftlicher Zwang ist als das Streben nach Freiheit.

127. Auch wenn ein technischer Fortschritt die Freiheit zunächst nicht zu bedrohen scheint, zeigt sich später, daß er sie sehr ernsthaft gefährdet. Nehmen wir zum Beispiel das motorisierte Transportwesen. Wenn früher ein Mensch zu Fuß ging, konnte er gehen, wo er wollte, ohne irgendeine Verkehrsvorschrift beachten zu müssen, er war unabhängig von einem technologischen Hilfssystem. Die Erfindung motorisierter Fahrzeuge schien die Freiheit des Menschen zunächst zu vergrößern. Sie schränkte die Freiheit des unmotorisierten Menschen nicht ein, denn niemand mußte ein Auto haben, wenn er nicht wollte. Wer sich dafür entschieden hatte, ein Auto zu kaufen, konnte viel schneller vorwärts kommen als zu Fuß. Die Einführung des motorisierten Transportwesens begann aber bald die Gesellschaft in einer Weise zu verändern, durch die die menschliche Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt wurde. Nachdem die Anzahl der Autos anstieg, mußte man den Verkehr durch Vorschriften regeln. In dicht besiedelten Gebieten kann man sich mit einem Auto nicht einfach bewegen, wie man will, sondern man muß sich dem Verkehrsfluß und den Verkehrsregeln anpassen. Man hat alle möglichen Verpflichtungen: Antrag auf Fahrerlaubnis, Fahrprüfung, Erneuerung der Registrierung, Versicherung, Vorrichtungen für die Sicherheit, monatliche Haltungskosten. Inzwischen ist aber der motorisierte Transport nicht mehr optimal. Seit der Einführung des Transportwesens haben sich die städtebaulichen Anlagen dermaßen verändert, daß die Mehrzahl nicht mehr in der zu Fuß erreichbaren Nähe ihrer Arbeitsplätze, Einkaufsmöglichkeiten oder Freizeiteinrichtungen lebt, so daß man nun ABHÄNGIG von Autos als Transportmittel geworden ist. Oder man muß öffentliche Transportmittel benutzen, wodurch die eigene Bewegungsfreiheit noch stärker eingeschränkt wird, als bei der

Benutzung eines ein Autos. Ein Fußgänger ist in seiner Freiheit stark eingeschränkt. In den Städten muß er ständig an den Fußgängerampeln warten, die hauptsächlich dem Autoverkehr dienen. Auf dem Lande ist der Autoverkehr gefährlich und unangenehm, wenn man entlang der Autobahn läuft. (Wir weisen nochmals am Beispiel des motorisierten Transportwesens darauf hin, daß anfangs der Einzelne zwar die Wahl hatte, später aber nicht mehr. In vielfältiger Weise verändert die neue Technologie die Gesellschaft so sehr, daß Menschen GEZWUNGEN sind, sie anzunehmen.)

128. Während der technologische Prozeß ALS GANZES unsere Freiheit kontinuierlich einengt, scheint jeder einzelne Fortschritt FÜR SICH BETRACHTET wünschbar. Elektrizität, fließendes Wasser in Häusern, schnelle Kommunikationsmittel auf weite Entfernung ... wie könnte man diese Dinge oder andere der unzähligen technischen Fortschritte ablehnen, die die moderne Gesellschaft entstehen ließ? Es wäre absurd, sich zum Beispiel gegen die Einführung des Telephons aufzulehnen. Es hat viele Vorteile und keine Nachteile. [A]lle diese technischen Fortschritte haben zusammen die Welt geschaffen, in der das Schicksal des Durchschnittsbürger nicht mehr in seiner eigenen Hand oder in der von Nachbarn und Freunden liegt, sondern von Politikern, Großunternehmen, Verwaltungen, verborgenen, anonymen Technikern und Bürokraten gesteuert wird, auf die er als einzelner keinen Einfluß ausüben kann. Dieser Prozeß wird sich auch in Zukunft fortsetzen. Ein Beispiel ist die Genmanipulation. Nur wenige werden sich der Einführung von Gentechnik widersetzen, die Erbkrankheiten vernichtet. Sie richtet keinen Schaden an und verhindert viel Leiden. Im ganzen gesehen werden aber die genetischen Verbesserungen den Menschen in ein manipuliertes Produkt verwandeln, der nichts mehr mit einer freien Schöpfung des Zufalls (oder Gott, je nach religiösen Glaubensvorstellungen) zu tun hat.

129. Ein anderer Grund, weshalb die Technologie eine so starke gesellschaftliche Kraft ist, liegt darin, daß in einer Gesellschaft der technologische Fortschritt nur in eine Richtung geht und nicht rückgängig gemacht werden kann. Wenn einmal eine technische Neuheit erfunden ist, entsteht eine Abhängigkeit von ihr, so daß man darauf nicht wieder verzichten kann, außer wenn sie durch eine noch fortschrittlichere Neuheit ersetzt wird. Die Menschen werden nicht nur individuell abhängig von einer neuen technologischen Erfindung, sondern das System als Ganzes ist abhängig davon. (Man muß sich nur vorstellen, was passieren würde, wenn beispielsweise Computer aus dem Verkehr gezogen würden). Somit kann das System nur in die Richtung einer noch stärkeren Technologisierung gehen. Während die Freiheit vor der Technologie zurückweichen muß, kann diese niemals einen Schritt hinter ihre eigene Entwicklung zurückgehen, weil dies das gesamte technologische System vernichten würde.

130. Technologie entwickelt sich mit großer Geschwindigkeit und bedroht die Freiheit in unterschiedlichster Weise (Übervölkerung, Gesetze, Vorschriften, wachsende Abhängigkeit der einzelnen von großen Organisationen, Propaganda und andere psychologische Techniken, genetische Manipulation, Beeinträchtigung des privaten Bereichs durch Vorrichtungen zur Überwachung und Computer). Es würde einen langwierigen sozialen Kampf kosten, die Bedrohung der Freiheit in JEDEM einzelnen Bereich abzuwenden. Diejenigen, die die Freiheit schützen wollen, werden allein durch die Anzahl der neuen Angriffe und die Schnelligkeit der Technologieentwicklung überwältigt. Sie können dem nicht standhalten und es wäre nutzlos;, jeder einzelnen

Bedrohung den Kampf anzusagen. Einen Erfolg könnte man nur erreichen, wenn das ganze technologische System bekämpft würde. Aber dies wäre Revolution und keine Reform.

131. Techniker (wir gebrauchen diese Bezeichnung hier in einem weiten Sinn, um alle diejenigen mit einzubeziehen, die eine Spezialausbildung erhalten haben) neigen dazu, sich besonders intensiv mit ihrer Arbeit (als einer Ersatzhandlung) zu identifizieren, so daß sie sich in jedem Fall, falls es zu einem Konflikt zwischen ihrer technischen Arbeit und der Freiheit käme, für ihre Arbeit entscheiden würden. Dies betrifft die Wissenschaftler, jedoch auch andere Bereiche. Erzieher, Menschenrechtsgruppen, Organisationen haben keine Skrupel, Werbekampagnen oder andere psychologische Techniken zu benutzen, die ihnen beim Erreichen der von ihnen angepriesenen Ziele helfen. Körperschaften und andere Staatsunternehmen zögern nicht, wenn es ihnen nützlich scheint, über Personen Informationen zu sammeln, auch wenn dies die Privatsphäre verletzt. Rechtsinstitutionen versuchen oft die Verfassungsrechte von Verdächtigen und häufig ganz unschuldigen Menschen mit legalen Mitteln (manchmal auch mit illegalen) einzuschränken oder zu vereiteln. Die meisten dieser Regierungsbeamte und Rechtsvertreter glauben persönlich an Freiheit, Achtung der Privatsphäre und die Verfassungsrechte, wenn es aber im Rahmen ihrer Arbeit erforderlich scheint, setzen sie sich darüber hinweg.

132. Bekanntlich arbeiten Menschen besser und ausdauernder, wenn sie dafür eine Belohnung erhalten als wenn sie damit eine Strafe oder eine negative Folge abwenden wollen. Wissenschaftler und andere Techniker werden hauptsächlich durch Belohnungen motiviert, die sie durch ihre Arbeit erhalten können. Diejenigen, die sich gegen die technologische Bedrohung der Freiheit wenden, versuchen damit etwas Negatives zu verhindern, was zur Folge hat, daß sich nur wenige ausdauernd und intensiv dieser entmutigenden Aufgabe widmen. Wenn es durch solche Reformern endlich einmal gelingt, einen Sieg zu erringen, der eine weitere Aushöhlung der Freiheit durch technologischen Fortschritt unterbindet, besteht die Neigung, sich erst einmal auf den Lorbeeren auszuruhen. Die Wissenschaftler dagegen arbeiten unermüdlich in ihren Laboratorien weiter. Technologie wird sich gegen alle Widerstände ihren Weg bahnen, immer größere Kontrolle über die Menschen gewinnen und sie mehr und mehr vom System abhängig machen.

133. Es gibt keine gesellschaftlichen Übereinkommen, seien es Gesetze, Institutionen, Bräuche oder ethische Normen, die einen permanenten Schutz gegen die Technologie gewähren können. Die Geschichte hat gezeigt, daß alle Gesellschaftsverträge nur vorübergehend gelten. Sie ändern sich im Laufe der Zeit oder werden schließlich aufgehoben, während der technologische Fortschritt einer Zivilisation überdauert. Angenommen, man würde eine gesellschaftliche Übereinkunft dahingehend erreichen, daß genetische Manipulationen an Menschen oder da, wo sie Freiheit und Würde bedrohen, nicht zugelassen sind, dann würde die Technologie dafür doch schon vorhanden sein. Kurz über lang könnte der diesbezügliche Gesellschaftsvertrag ungültig werden, eher früher als später, wenn man die Geschwindigkeit der gesellschaftlichen Veränderungen betrachtet. Dann würde genetische Manipulation unsere Freiheit bedrohen und diese Bedrohung wäre unumkehrbar (kurz vor dem Zusammenbruch der ganzen technologischen Zivilisation). Man sollte sich keinen Illusionen hingeben, daß man durch Übereinkunft eine dauerhafte Veränderung erreichen könnte, so wie man es jetzt durch Umweltgesetzgebung versucht. Noch vor einigen Jahren dachte man, daß es juristische Hürden gäbe, die wenigstens EINIGE der schlimms-

ten Formen von Umweltzerstörung verhindern könnten. Nachdem ein politischer Klimawechsel erfolgte, zerbröckeln diese Schutzwälle allmählich.

134. Aus den aufgezeigten Gründen ist die Technologie eine viel stärkere gesellschaftliche Kraft als das Streben nach Freiheit. Aber diese Behauptung erfordert eine wichtige Einschränkung. Es scheint, daß das industriell-technologische System in den nächsten Jahrzehnten unter wirtschaftlichen und umweltbedingten Problemen leiden wird, besonders werden auch Probleme bei menschlichen Verhaltensformen auftreten (Geisteskrankheiten, Aufruhr, Feindseligkeit, andere soziale und psychologische Schwierigkeiten). Wir hegen die Hoffnung, daß das System diesem Druck nicht standhalten wird und in sich zusammenbricht, oder wenigstens so geschwächt wird, daß dadurch eine Revolution möglich ist. Sollte eine Revolution stattfinden und erfolgreich sein, würde dies beweisen, daß das Streben nach Freiheit stärker ist als Technologie.

135. In Paragraph 125 haben wir das Beispiel eines schwachen Nachbarn gegeben, der von einem starken Nachbarn in Not gebracht wird, indem dieser ihn zu immer neuen Kompromissen zwingt. Angenommen aber, daß der starke Nachbar plötzlich krank wird, so daß er sich nicht verteidigen kann, dann könnte der schwache Nachbar den starken dazu zwingen, ihm das Land zurückzugeben oder ihn töten. Läßt er den starken Mann überleben und zwingt ihn nur zur Rückgabe seines Landes, müßte man ihn für närrisch halten, weil der starke Mann ihm das Land wieder wegnehmen würde, sobald sich sein Zustand gebessert hätte. Dem Schwachen bleibt keine vernünftige Alternative als den Starken zu töten, wenn er einmal die Chance dazu hat. Genauso müssen wir das industrielle System vernichten, wenn es einmal geschwächt ist. Wenn wir mit ihm einen Kompromiß eingehen und warten, bis es sich wieder erholt hat, dann wird es unsere gesamte Freiheit endgültig auslöschen.

Quelle: http://www.equinox-net.de/wp/wp-content/downloads/unabomber.pdf

Rüdiger Safranski
Einige Unterscheidungen zum Thema »Freiheit« (2010)

Rüdiger Safranski, geboren 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Geschichte in Frankfurt am Main und in Berlin. Safranski wurde durch Monografien zu Schiller, E. T. A. Hoffmann, Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger sowie durch Abhandlungen über die Romantik, die Globalisierung und das Böse bekannt.

Freiheit, die ich bin

Jeder ist frei, sofern er Bewusstsein hat und entscheiden kann. Die Entscheidungsmöglichkeiten sind immer beschränkt. Aber immer gibt es Handlungs- und Verhaltensalternativen. Ich kann mich zu meinen eigenen Neigungen, Wünschen verhalten. Willensfreiheit, in die so viel hineingerätselt wird, bedeutet ganz einfach, dass ich mich gegen meine eigene Neigungen entscheiden kann. Freiheit gehört zur anthropologischen Ausstattung. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Freiheitsspielräume praktisch eingeschränkt werden oder dass es eine Vielzahl von Theorien gibt – soziologische, ökonomische, biologische, neuronale usw. –, in denen die Freiheit negiert wird. Solche Theorien nehmen sich die Freiheit, die Freiheit wegzuerklären. Unfreiwillig bestätigen sie durch ihre schiere Existenz die Freiheit, die sie sonst leugnen.

Also hat Schiller recht, wenn er sagt: Der Mensch ist frei, und wär' er in Ketten geboren . . .

Freiheit, die ich mir nehme

Man muss sie sich schon auch nehmen. Man muss sie wollen. Sie ist auch anstrengend, weil sie mit Verantwortung und Risiken verbunden ist. Man kann sie unter dem starken Druck von Befehlen und dem sanfteren Druck des Konformismus preisgeben. Aber auch dann wird man sie nicht los. Hannah Arendt hat recht, wenn sie im Blick auf die NS-Zeit sagt: Man ist auch für seinen Gehorsam verantwortlich. Zum Freiheitsgebrauch kann Mut gehören, zumindest aber Zivilcourage. Es gehört aber auch dazu, dass man sich selbst wertschätzt. Dass man ein Individuum sein will, es muss ja nicht immer ein unverwechselbares sein. Wahrscheinlich gilt die Faustregel, dass der Freiheitsspielraum stets grösser ist als der, den man nutzt. Aber dieser – grössere – Freiheitsspielraum wird oft verschleiert, wenn Entscheidungen als alternativlos hingestellt werden. «Alternativlos» müsste eigentlich zum Unwort des Jahres gekürt werden.

Freiheit, die von Staat und Gesellschaft geschützt wird

Die liberale und demokratische Gesellschaft schützt die Freiheit des Einzelnen und trifft durch Gesetz und Gewaltmonopol Vorsorge, dass die Freiheit des einen nicht die Freiheit des anderen verletzt. Die damit verbundene Einschränkung der Freiheit ist selbstverständlich, auch wenn sie nicht immer klaglos hingenommen wird. Weniger selbstverständlich aber ist, dass Freiheit in einem Spannungsverhältnis steht zu den Werten der Gerechtigkeit und der Sicherheit. Freiheit führt nicht von sich aus zur sozialen Gerechtigkeit und zur Sicherheit. Man wird im Einzelfall abwägen müssen, was einem wichtiger ist.

Die Sicherheitsdebatten im Zeichen der Terroristenfurcht zeigt, dass eine Mehrheit offenbar gewillt ist, ein immer dichteres Netz von Überwachungen und Freiheitseinschränkungen hinzunehmen – der vermeintlichen Sicherheit wegen. Bei der Gerechtigkeit verhält es sich ähnlich: Wer sie als soziale Gleichheit definiert, wird Freiheiten einschränken, um solche Gleichheit oder An-

gleichung herzustellen. Nicht erst der sozialistische, auch der fürsorgliche Staat beeinträchtigt die Freiheit. Es wäre schon viel erreicht, wenn man die Dinge wenigstens klar benennt, wenn man also von der Einschränkung der Freiheit zugunsten von Sicherheit und Gerechtigkeit spricht, und nicht davon, dass mit solchen Einschränkungen ein angeblich höherer Sinn von Freiheit erst realisiert würde.

Die staatlicherseits geschützte Freiheit kann in Konflikt geraten mit Sitten und Unsitten in bestimmten gesellschaftlichen Milieus und muss dann auch gegen die dort herrschenden Gepflogenheiten verteidigt werden. Freiheitsschutz bezieht sich auf den Einzelnen und muss unter Umständen auch gegen Milieu und Familie durchgesetzt werden. Zum Beispiel bei der Frauenunterdrückung in muslimischen Kreisen (Zwangsheiraten, Verstümmelung usw.). Ein anderes Beispiel: Im Ökonomischen ist die Unsitte eingerissen, die Wirtschaftsfreiheit zu nutzen, ihre Risiken aber auf die Steuerzahler abzuwälzen. So geschehen in der Finanzkrise. Eigentlich müsste staatlicherseits dagegen vorgegangen werden. Leider aber ist, wie wir gesehen haben, das Gegenteil der Fall.

Freiheit, die mir genommen wird

Die zur Gewährleistung der allgemeinen Freiheit notwendigen Einschränkungen der Freiheit des Einzelnen sollten nur das Handeln betreffen. Überzeugungen, Gesinnungen, Glaube bleiben prinzipiell frei. Das heisst aber auch, dass in liberalen Gesellschaften hingenommen werden muss, dass solche Überzeugungen kritisiert, verspottet und sonst wie zurückgewiesen werden. Das ist für Religionsgemeinschaften, die sich im Besitz absoluter Wahrheiten wähnen, bisweilen schwer erträglich. Und doch muss der Gläubige die Kränkung ertragen lernen, dass sein Glaube auf dem Markt der Meinungen wie andere Meinungen auch behandelt wird. Propheten und ihre Anhänger geniessen keinen Kränkungsschutz.

Freiheit wovon und Freiheit wozu

Das «Wovon» der Freiheit ist allgemeinverbindlich zu regeln und betrifft die Frage: Welche Einschränkungen müssen sein, welche dürfen nicht sein? Das «Wozu» der Freiheit darf hingegen keiner Allgemeinverbindlichkeit unterliegen. Es hängt ab vom jeweiligen Menschenbild, also davon, wer ich sein und wozu ich mich machen will. Das «Wozu» ist existenziell und individuell. Hier soll der Staat nicht hineinregieren. Er besitzt zwar mit Recht ein Gewaltmonopol, nicht aber ein Menschenbild-Monopol. Auch nicht ein sogenanntes christlich-abendländisch-jüdische.

Quelle: http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/-1.8945188

Joachim Gauck
Freiheit. Ein Plädoyer (2011)

Joachim Gauck wurde 2012 Bundespräsident Deutschlands – ein prestigeträchtiges, politisch jedoch vor allem repräsentatives Amt. Gauck leitete eine wichtige Unterscuhung der Stasi-Aktivitäten nach dem Zusammenschluss Deutschlands, er war als Pfarrer in der DDR im Widerstand gegen die Diktatur aktiv. In der hier zitierten Rede spricht er über Erfahrungen in der DDR.

Ja, es gibt auch Mängel in unserer Demokratie und Marktwirtschaft. Wir wissen, dass dieses System nicht vollkommen ist und ständiger Verbesserung bedarf. Aber es ist ein lernfähiges System, das Vorbildcharakter hat. Der Osten Europas, Teile Asiens und Nordafrika - sie alle haben sich nicht ein neues System ausgedacht, vielmehr weitgehend das übernommen, was hier schon existierte. Sogar die Ostdeutschen und die linken Protestanten sind darauf gekommen, dass wir keinen neuen, dritten Weg ersinnen konnten. Auch wir Ostdeutschen haben, selbst wenn wir uns gerne eine eigene Verfassung gegeben hätten, im Prinzip auf die Werte und Inhalte des Grundgesetzes geschworen.

Darin zeigt sich: Wenn wir politische Freiheit gestalten wollen, gibt es nicht allzu viele Varianten. Ich jedenfalls kenne keine, die den Grundsätzen dieser westlichen Variante von Eigenverantwortung vorzuziehen wäre.

Es gab zwar Gegenentwürfe, in Europa etwa erwachsen aus dem Marxismus, der die Einzelnen im Kollektiv verschwinden ließ. Aber diese Entwürfe haben sich nicht behauptet. Wir haben bei diesen Entwürfen weniger Freiheit, weniger Lebensfreude, weniger Rechtssicherheit und weniger Wohlstand erlebt. Und deshalb gibt es keinen Grund für den alt-neuen Versuch, eine neue Variante von Antikapitalismus in die politische Debatte zu bringen.

Freilich möchte ich gerne, dass wir den kapitalistischen Wirtschaftssystemen so kritisch gegenübertreten wie den verschiedenen politischen Richtungen. Es soll und muss debattiert werden, ob konservative, liberale oder linke Vorstellungen einer sozialen Marktwirtschaft eher gerecht werden oder bessere Lösungen für künftige Krisen anbieten. Aber wer meint, dass Entfremdung einzig in den kapitalistischen Ländern auftrete, der ist blind oder ideologisch. Wir haben ganze Erdteile erlebt, in denen fast keiner über Kapital verfügte, aber die Entfremdung viel größer war als in Ländern und Gesellschaften mit Kapital. Denn eines ist klar: Wir sind nicht allein und nicht primär durch unsere Rolle im Wirtschaftsleben bestimmt. Entscheidend ist die Teilhabe an der Macht oder die Unterwerfung unter die Macht, die uns zu Bürgern oder zu Nichtbürgern macht. […]

[N]ur, wenn wir an die Potenzen glauben, die in uns verborgen sind, wenn wir sie nutzen und anwenden, werden wir mit uns selbst zufrieden und anderen ein Segen sein können. Die Bewusstheit darüber, wozu wir in der Zukunftsgestaltung imstande sind, muss deutlicher neben die Bewusstheit darüber treten, welche Fehler und Verbrechen wir oder unsere Vorfahren in der Vergangenheit begangen haben.

Ich wünschte mir, dass sich unsere Gesellschaft tolerant, wertbewusst und vor allen Dingen in Liebe zur Freiheit entwickelt und nicht vergisst, dass die Freiheit der Erwachsenen Verantwortung heißt.

Klaus Georgen
Starke und schwache Freiheitsbegriffe (2011)

Georgen hat einen lesenswerten Reader zu Freiheit zusammengestellt. Darin findet sich diese Aufstellung.

1. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn keine äußeren Umstände den Willen einschränken.
1. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn der Handelnde den subjektiven Eindruck hat, frei, innengeleitet, aus individueller Erfahrung heraus entschieden zu haben – ob bewusst oder unbewusst.
2. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie weder erzwungen noch zufällig ist. Autonomie und eigene Urheberschaft sind die Bedingungen der Freiheit. Zur Urheberschaft gehören bewusste und unbewusste, rationale und emotionale Motive. Entscheidend ist, dass der Handelnde sein Handeln als den eigenen Wünschen entsprechend versteht.
3. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie nach einer bewussten Entscheidung urteilt. Die Vernunft legt dabei Empfehlungen vor, denen aber nicht gefolgt werden muss. Eine Entscheidung kann unvernünftig aber frei sein.
4. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie sich an den Wünschen zweiter Ordnung, also dem Bedürfnis, dass ein bestimmter Wunsch der Wille sei, orientiert, d.h., in Einklang steht mit den Idealen der eigenen Lebensführung. Freiheit ist "zu wollen, was man wollen möchte."
5. Eine Handlung ist frei, wenn sie allein durch eine rationale Rechtfertigung begründet ist. Alle anderen Handlungsmotive, alle äußeren und inneren Zwänge, Neigungen, Ängste, Antriebe machen die Handlung zu einer unfreien.
6. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie allein auf einer bewussten, rationalen und unbedingten Willensentscheidung beruht, die ihrerseits ohne jede Ursache, nur aus vernünftigen Gründen zustande kommt. Die Vernunftsgründe sind 'rein' im Sinne einer ausschließlichen Orientie-rung an Logik und Gesetz.

Quelle: http://ebookbrowse.com/2-reader-freiheit-doc-d93379935

Margarete Stokowski
Untenrum frei (2017)

Margarete Stokowski (*1986) vertritt in ihrem Buch »Untenrum frei«, dass individuelle, kleine Freiheiten und große, gesellschaftliche Freiheiten miteinander verbunden sind. Nur wer sexuell (»untenrum«) frei ist, kann das auch im Kopf sein. Was folgt ist ein Auszug aus dem 6. Kapitel.

Wir alle haben Momente, in denen wir stark sind, und solche, in denen wir schwach sind. In den schwachen Momenten neigen wir dazu, unsere Haltung hinter einen Satz zu schieben, der mit «eigentlich» anfängt, und dabei zu vergessen, was unsere Handlungsmöglichkeiten wären, das heißt: was unsere Freiheit ist. Für diese Momente hilft es, eine Poesie des «Fuck you» zu entwickeln und in sich zu tragen wie ein Mantra.

Das klingt ein bisschen esoterisch, ist aber ziemlich pragmatisch und im Übrigen weit verbreitet. Jeder Staat, jeder Fußballverein macht genau das, wenn er bei festlichen Anlässen seine Hymne spielen lässt: Er wiederholt ein Mantra, um sich zu stärken und Zusammenhalt zu beschwören. Sich selbst beieinanderzuhalten kann auch einem einzelnen Menschen nicht schaden, wenn die Dinge ungerecht laufen oder Leute versuchen, einen auseinanderzunehmen. Es geht dabei nicht darum, sich gegen Kritik zu immunisieren, sondern darum, die eigene Handlungsfähigkeit zu erhalten und sich daran zu erinnern, wofür man steht. Nur dann kann man überhaupt vernünftig diskutieren, weil man sich nicht an Verletzungen und Kränkungen abarbeitet, sondern Argumente vertritt.

Wenn wir als Feminist*innen oder Anarchist*innen schon als Hexen verschrien werden, können wir uns auch wehren, indem wir uns selbst magische Formeln zurechtlegen, die uns stärker machen und uns helfen, für unsere Ziele zu kämpfen. «And clenching your fist for the ones like us who are oppressed by the figures of beauty, you fixed yourself, you said, ‹Well never mind, we are ugly but we have the music.›»

Ein Großteil feministischen Handelns besteht darin, sich nicht verarschen zu lassen, und zum Verarschen gehören auch Ablenkung, Beschimpfung und die Verbreitung von Mythen, Vorurteilen und Klischees. Sie zu kennen und zu kategorisieren hilft, um besser auf sie reagieren zu können. Es sind sowieso immer die gleichen.

Es gibt konstruktive Kritik, und es gibt «Fuck-you»-Anwärter*innen. Letztere erkennt man daran, dass sie uns zeigen wollen, in welche Ecke wir gehören: Sie wollen unsere Selbstbestimmung eintauschen gegen Fremdbestimmung, unsere Freiheit einschränken, uns zum Objekt und zum Mittel von etwas machen, das anderen Zwecken dienen soll, und sei es der Dekoration. Immer ist die Botschaft: Ich will bestimmen, wie du zu leben hast und welche deiner Worte gehört werden sollen. Das kann sich im Kleinen und im Großen zeigen, und es kann dementsprechend kleine und große «Fuck yous» geben, sanfte und harte, laute und leise, ein «nö» oder ein «Alter, bitte komm klar» oder ein «Never ever lasse ich das durchgehen».

Das ist nicht immer einfach, denn wir wollen geliebt werden. Wenn wir Frauen sind, haben wir eventuell sogar gelernt, dass darin unsere Bestimmung liegt. Aber wir haben sowieso schon verloren, wenn wir denken, wir könnten es allen recht machen. Niemand kann das. Selbst die Leute, die im Disneyland als Winnie Puh rumlaufen, werden von manchen Kindern gefürchtet und von deren Eltern nervig gefunden. Wir müssen uns entscheiden, auf wessen Anerkennung es uns ankommt.