

Edition Moderne Postmoderne

## Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

Bearbeitet von  
Claus Dierksmeier

1. Auflage 2016. Taschenbuch. 456 S. Paperback  
ISBN 978 3 8376 3477 8  
Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm  
Gewicht: 702 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Wissenschaftstheorie > Sozialphilosophie, Politische Philosophie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

  
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung [beck-shop.de](http://beck-shop.de) ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

CLAUS DIERKSMEIER

# QUALITATIVE FREIHEIT

SELBSTBESTIMMUNG  
IN WELTBÜRGERLICHER  
VERANTWORTUNG

**Aus:**

*Claus Dierksmeier*

## **Qualitative Freiheit**

### **Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung**

Mai 2016, 456 Seiten, kart., 19,99 €, ISBN 978-3-8376-3477-8

Gegen politische und religiöse Fundamentalisten verteidigt Claus Dierksmeier die Idee der Freiheit als Leitwert der Globalität. Individuelle Freiheit schließt aber Verantwortung für ihren sozial und ökologisch nachhaltigen Gebrauch ein. Dabei müssen wir abwägen, *welche* und *wessen* Freiheiten jeweils Vorrang erhalten sollen. Und hierbei, so zeigt Dierksmeier in historisch-systematischer Grundlegung, kommt es zuerst auf die Qualität – und nicht die Quantität – unserer Freiheiten an. Denn Freiheit heißt nicht, die Optionen einiger weniger zu maximieren, sondern die Chancen aller Weltbürger zu optimieren.

**Claus Dierksmeier** ist Direktor des Weltethos-Instituts an der Universität Tübingen. Seine akademische Arbeit konzentriert sich auf Fragen der Politik-, Religions- und Wirtschaftsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung von Theorien der Freiheit und der Verantwortung im Zeitalter der Globalität.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3477-8](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3477-8)

# Inhalt

---

## HANS KÜNG: Vorrede | 7

### 1 Einführung | 11

- 1.1 Warum über Freiheit nachdenken? | 11
  - 1.1.1 Freiheit und Globalität | 14
  - 1.1.2 Freiheit und alltägliche Lebenswelt | 22
  - 1.1.3 Freiheit und akademische Philosophie | 26
- 1.2 Warum nicht: Negative versus positive Freiheit? | 31
  - 1.2.1 Die Geschichte der Unterscheidung | 31
  - 1.2.2 Gegenwärtige Begriffsverwendung | 38
  - 1.2.3 Ausstehende Entwicklungen | 44
- 1.3 Wie über Freiheit reden? | 49
  - 1.3.1 Metaphysische Freiheitstheorien | 50
  - 1.3.2 Quantitative Freiheitstheorien | 54
  - 1.3.3 Qualitative Freiheitstheorien | 57

### 2 Metaphysik der Freiheit | 63

- 2.1 Reflexive Freiheit (Immanuel Kant) | 65
  - 2.1.1 Wieviel Metaphysik braucht die Freiheit? | 66
  - 2.1.2 Äußere Freiheit: das Gute und das Recht | 74
  - 2.1.3 Soziale Rechte? | 81
  - 2.1.4 Gesellschaftliche Selbststeuerung | 87
- 2.2 Direktive Freiheit (Johann Gottlieb Fichte) | 96
  - 2.2.1 Epistemologie und Rechtsmetaphysik | 99
  - 2.2.2 Sozialphilosophie | 114
  - 2.2.3 Wirtschaftsphilosophie | 119
  - 2.2.4 Sozialismus versus Sozialdemokratie | 127

- 2.3 Partizipative Freiheit (Karl Christian Friedrich Krause) | 133
  - 2.3.1 Rezeption, Kontext und Methode | 136
  - 2.3.2 Freiheit der Natur und des Menschen | 144
  - 2.3.3 Privates und öffentliches Interesse | 162
  - 2.3.4 Prozedurale Politik in globaler Verantwortung | 177
- 2.4 Resultate und Folgerungen | 195

### **3 Quantitative Freiheit** | 201

- 3.1 Freiheitliche Allokation (Friedrich August von Hayek) | 209
  - 3.1.1 Genese des neoliberalen Freiheitsbegriffs | 211
  - 3.1.2 Geltung des neoliberalen Freiheitsbegriffs | 214
  - 3.1.3 Staats- und Politikphilosophie | 219
  - 3.1.4 Wirtschafts- und Sozialphilosophie | 224
- 3.2 Freiheitliche Distribution (John Rawls) | 232
  - 3.2.1 Ansatz und Methode | 233
  - 3.2.2 Transzendente oder transaktionale Freiheit? | 240
  - 3.2.3 Relativistischer versus dogmatischer Liberalismus | 247
  - 3.2.4 Wessen Freiheit? | 257
- 3.3 Resultate und Folgerungen | 266

### **4 Qualitative Freiheit** | 277

- 4.1 Faire Freiheit (John Kenneth Galbraith) | 280
  - 4.1.1 Demokratisierte Ökonomik | 282
  - 4.1.2 Demokratische Ökonomie | 286
  - 4.1.3 Kritik der neoklassischen Wirtschaftswissenschaft | 289
  - 4.1.4 Kritik der neoliberalen Wirtschaftspolitik | 298
- 4.2 Verantwortliche Freiheit (Amartya Sen) | 305
  - 4.2.1 Kritik des neoklassischen Paradigmas | 306
  - 4.2.2 Kritik reduktionistischer Freiheitsbegriffe | 317
  - 4.2.3 Freiheit durch »capabilities« | 325
  - 4.2.4 Kosmopolitische Freiheit | 331
- 4.3 Resultate und Folgerungen | 337

### **5 Fazit** | 347

- 5.1 Rückblick | 349
- 5.2 Einblick | 370
- 5.3 Ausblick | 389

### **6 Danksagung** | 411

### **7 Literaturverzeichnis** | 415

# 1 Einführung

---

Freedom is indivisible, and when one man is enslaved, all are not free.

(John F. Kennedy)

A genuine liberal will emphasize as crucial the complete correlation between the means used and the consequences that follow.

(John Dewey)

## 1.1 WARUM ÜBER FREIHEIT NACHDENKEN?

Freiheit ist eine faszinierende Idee. Sie ermächtigt und ermutigt alle Menschen zu einem Leben in Würde. Immer mehr Individuen und Institutionen berufen sich auf die Freiheitsidee, um beengende Lebensverhältnisse aufzubrechen. Unterdrückten muss niemand den Wert der Freiheit erklären. Wo Freiheit in der Praxis fehlt, mangelt es selten an ihrer theoretischen Wertschätzung. Das institutionalisierte Bewusstsein der Freiheit, der politische Liberalismus, wächst daher zumeist an und mit den Widerständen, die sich der Freiheit entgegenstellen.

Aber Unfreiheit zu benennen und zu bekämpfen ist leichter, als erlangte Freiräume zu gestalten. Wo der konturscharfe Schatten der Unfreiheit beseitigt ist, bricht sich das weiße Licht der Freiheit in den Prismen unterschiedlichster Vorstellungen von Liberalität. Das Schwarz-Weiß der Befreiungskämpfer weicht den nuancierten ideologischen Farbpaletten offener Gesellschaften. In dieser Buntheit freiheitlicher Lebens- und Politikentwürfe liegt für den Liberalismus Chance und Krise zugleich. Der zuvor noch fraglose Drang zur Freiheit gerät innerhalb freiheitlicher Gemeinwesen zur drängenden Frage: Welche Freiheit und wessen Freiheit ist zu fördern, wenn die Freiheit der einen mit der Freiheit der anderen kollidiert?

Freiheit wird ja ständig angerufen, um bestimmte Konventionen mal auf- und mal abzuwerten, um individuelle, korporative und kollektive Verhaltensweisen zu verteidigen sowie zu verurteilen, um politische Systeme zu legiti-

mieren und zu kritisieren. Nicht selten wird die Idee der Freiheit dabei sowohl von den Bewahrern als auch von den Kritikern des jeweiligen *status quo* in Anspruch genommen und befindet sich so gewissermaßen mit sich selbst in lebhaftem Widerspruch. Hat nun aber die Freiheit der Umweltschützer Vorrang vor der Freiheit der Wirtschaft oder umgekehrt? Die der Verfechter direkter Demokratie oder die der Freunde repräsentativer Parlamente? Die der Gläubigen vor jener der Nichtgläubigen? Der heute Lebenden vor der Freiheit zukünftiger Generationen? Wie ist mit den ökologischen Folgekosten und sozialen Nebenwirkungen umzugehen, welche wirtschaftliche Freiheit mit sich bringt? Wie verhalten sich wirtschaftliche und politische Freiheit zueinander? Benötigen und bestärken sie einander wechselseitig oder untergräbt die eine die andere? Gibt es ein Zuviel an bestimmten Freiheiten?

Diese Fragen regen zu grundsätzlicheren Überlegungen an: Ist, wenn man sie mit einem Weniger an Beschränkungen und einem Mehr an Freizügigkeit gleichsetzt, die Idee der Freiheit überhaupt zureichend begriffen? Oder hat sie immanente Grenzen? Müssen wir selbst Regeln der Fairness und Gebote der Verantwortung als ein Minus an Freiheit betrachten? Oder artikuliert sich darin vielmehr ein Verlangen nach Freiheit in und zu nachhaltigen Lebensformen? Sind freiwillige Selbstbindungen Negationen oder Manifestationen von Freiheit?

Sobald also Freiheit nicht mehr mit Zwang und Unfreiheit kämpft, ringt der Liberalismus mit sich selbst. Er hat vom Baum der Erkenntnis gegessen und die bittere Einsicht gewonnen, dass die Freiheit einiger die Voraussetzungen der Freiheit anderer – ja, aller – ruinieren kann. Dies raubt dem liberalen Denken seine Unschuld. Im Mangel an sozialer, moralischer und ökologischer Reflexion erkennt der heutige Liberalismus erschrocken seinen eigenen Sündenfall und sieht sich aus dem Paradies moralischer Eindeutigkeit vertrieben. Hastige Griffe nach ethischen Feigenblättern zeigen an, wie peinlich vielen Liberalen jene sittliche Blöße ist. Fortan haben die Freunde der Freiheit ihre Heimstatt in einer gerade auch durch Freiheit gefährdeten Welt zu bauen. Und dafür muss der Liberalismus nunmehr im Schweiße seines Angesichts arbeiten: an einer Reform seiner eigenen Leitvorstellung, der Idee der Freiheit. An dieser Reform mitzuwirken, ist das Ziel dieser Arbeit.

Es macht die Lektüre dieses Bandes leichter, wenn vorher klar ist, wohin die intellektuelle Reise gehen soll. Darum möchte ich gleich eingangs offenlegen, dass sich dieses Buch an verschiedene Zielgruppen richtet und deswegen auf unterschiedlichen Ebenen argumentiert. Je nachdem ändern sich die Ziele und der Ton der Darstellung. Zum einen möchte ich den akademischen Diskurs über Freiheitsphilosophie neu ausrichten. Dem widmet sich der Hauptteil des Buchs bis einschließlich Kapitel 4. Zum anderen möchte ich Impulse für einen moralisch, sozial und ökologisch nachhaltigen Liberalismus geben. Dem ist vor allem das letzte Kapitel dieses Buchs gewidmet. Beide Aspekte

hängen inhaltlich zusammen. Der anwendungsorientierte Teil wird durch die akademische Fundierung legitimiert, und umgekehrt bedarf die Theorie der praktischen Anwendung, um ihre Relevanz unter Beweis zu stellen.

Da jedoch die Menschen, die sich theoretisch am philosophischen Liberalismus abarbeiten, nicht stets dieselben sind, die sich praktisch um das Wohl und Wehe des Liberalismus kümmern, habe ich diese Studie so verfasst, dass nicht jeder sie mit akademischer Akribie von vorne bis hinten durcharbeiten muss. In allen Theorie-Kapiteln findet sich ein Abschnitt, der die jeweiligen »Resultate und Folgerungen« heraushebt. Diejenigen, denen es in erster Linie darum geht, die praktischen Konsequenzen meines Ansatzes kennenzulernen, werden durch die Lektüre dieser Abschnitte gut auf deren Darstellung in Kapitel 5 vorbereitet.

Die akademische Zielrichtung des Buchs ist leicht angegeben, aber weniger schnell einzulösen: Ich möchte die Debatte um die Idee der Freiheit begrifflich verklären, indem ich von der üblichen Unterscheidung *negativer* versus *positiver* Freiheit umstelle auf das dialektische Begriffspaar *quantitativer* und *qualitativer* Freiheit (dazu im Abschnitt 1.2 ausführlich). Ich bezeichne dieses Begriffspaar deshalb als *dialektisch*, weil eine nähere Betrachtung beider Kategorien zeigt, dass sich erstens bisherige Freiheitstheorien schlüssig auf diese Denkbestimmungen zurückführen lassen, wobei sich zweitens eine hierarchische Ordnung und Priorisierung der quantitativen und qualitativen Aspekte ergibt, so dass drittens klar wird, wie die eine und einheitliche Idee der Freiheit legitim ausdifferenziert werden kann in von Ort zu Ort sowie von Zeit zu Zeit unterschiedliche freiheitliche Lebensformen.

Die hier gewählte Perspektive von Quantität und Qualität ist nicht gänzlich neu.<sup>1</sup> Zumeist finden wir das *quantitative* Anliegen in Theorien »nega-

---

**1** | Bei Karl Mannheim (1893-1947), Erich Fromm (1890-1980) und Theodor Adorno (1903-1969) ist bisweilen die Rede von qualitativer Freiheit, wenngleich nicht in einem terminologisch strengen Sinn. Der Begriff taucht ganz gelegentlich auf, wird aber nirgends systematisch ausgearbeitet. Zwar trat Charles Taylor schon 1979 einmal für »qualitative discriminations« in der Freiheitsphilosophie ein, aber auch er führte diese Gedanken nicht zu einer eigenständigen Theorie aus, siehe Charles Taylor, »What's Wrong with Negative Liberty?«, in: Charles Taylor (Hg.), *Philosophical Papers*, Bd. 2, Cambridge UK 1985, S. 211-229. Anders als der Titel seines Buches (*The Quality of Freedom*, Oxford; New York 2003) vermuten lässt, macht sich auch Matthew Kramer keineswegs an eine Theorie der qualitativen Freiheit. Vielmehr unternimmt er den Versuch, die qualitativen Dimensionen der Freiheitsidee auf quantitative Aspekte (»the perimeter of a person's latitude«, »the extent«, »the numerical expressions« etc.) und diese sodann auf eine Theorie negativer Freiheit (»the sheer physical proportions«) zurückzuführen; vgl. ebenda S. 7-11. In der *theoretischen* Philosophie jedoch (auf der Suche nach einer Alternative zur Debatte über Determinismus versus Indeterminismus) wurde der



tiv-liberaler«, libertärer oder neoliberaler Herkunft vertreten.<sup>2</sup> Umgekehrt hat die Konzeption *qualitativer* Freiheit mit dem Begriff »positiver Freiheit« einige Gemeinsamkeiten (dazu mehr in Abschnitt 1.2.3), obschon sie aufgrund ihrer wichtigen *prozeduralen* Dimension sich doch davon sehr deutlich unterscheidet. Sie will nämlich nicht *ex cathedra* festlegen, welche Freiheiten für bestimmte Menschen und Gruppen gelten sollen, sondern die jeweils Betroffenen dazu ermächtigen, jene Festlegung selbst zu treffen – in Formen, die im Namen und Interesse der Freiheit aller Menschen gerechtfertigt werden können. Diesen Aspekt – die unhintergehbare Globalität der Freiheitsidee – verdeutliche ich sogleich (in Abschnitt 1.1.1) noch eingehender.

Die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ziele dieser Studie laufen in der Absicht zusammen, den Liberalismus neu auszurichten: von einer ihre moralische, soziale und ökologische Verantwortung oft nur ungenügend reflektierenden Theorie zu einer Konzeption, welche die immanente kosmopolitische Verpflichtung der Idee der Freiheit ins Zentrum ihrer argumentativen Ausgestaltung stellt. Diese Motivation erörtere ich nun ausführlicher in den nachfolgenden beiden Abschnitten dieses Kapitels.

### 1.1.1 Freiheit und Globalität

Der kleine blaue Planet Erde ist die Heimat aller Menschen und wird zusehends auch so wahrgenommen: theoretisch wie praktisch. Was gestern noch *Umwelt* war, wird heute immer mehr zur *Mitwelt*, die spürbar auf alle lokalen Aktivitäten zurückwirkt. Unser Handeln hier und heute beeinflusst die

---

Begriff qualitativer Freiheit erprobt und zwar von: Thomas Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006. Im Blick auf die im Vordergrund dieser Untersuchung stehende *praktische* Philosophie indes und in systematischer Abgrenzung zu Konzeptionen *quantitativer* Freiheit wurde die Konzeption qualitativer Freiheit indes bisher m.W. nach noch nicht ausgearbeitet. Allerdings habe ich selbst meine eigene Position bereits in einigen Aufsätzen skizziert, vor allem in: Claus Dierksmeier, »Qualitative oder quantitative Freiheit?«, in: *Rechtsphilosophische Hefte*, 12 (2007): 107-119 sowie in: Claus Dierksmeier, »Welche Freiheit?«, in: *Liberal, Vierteljahreshefte für Politik und Kultur*, 4 (2010): 9-13 und in: Claus Dierksmeier und Michael Pirson, »The Modern Corporation and the Idea of Freedom«, in: *Philosophy of Management*, 9, No. 3 (2010): 5-25.

**2** | Zumeist wird im deutschen Sprachraum die politische Philosophie eines radikal auf negative Freiheit abstellenden Denkens (als ›libertär‹) von philosophischen Debatten über die Freiheit des Willens (›libertarisch‹) unterschieden. Dieser Unterscheidung folge ich hier. Wo nötig werden weitere Differenzierungen (zum Beispiel innerhalb des philosophischen Libertarismus) eingeführt. Zur Definition und Kritik »negativer Freiheit« vgl. Abschnitt 1.2. Zur Verwendung von »neoliberal« siehe Fn. 91 im Kapitel 5.3.

Lebensbedingungen entfernt lebender Menschen sowie zukünftiger Generationen. Neben Stammesfürsten und Staatsregierungen, Nischenkulturen und Nationalstaaten, Kommunen und Clans, Scheichtümern und Sippenverbänden, Terroristen und Tyrannen, Fanatikern und Fundamentalisten betreten immer mehr und neuartige Akteure die Weltbühne: Kolosse der Wirtschaft und Koryphäen der Wissenschaft, Medien und Milizen, Stifter und Sponsoren, Flüchtlinge und Filmsternchen, Hacker und Whistleblower, soziale Netzwerke wie zivilgesellschaftliche Bewegungen mischen im globalen Handeln und Wandel mit. Statt ortsgebunden operierend, allerorten agierend, verflechten sich die Handlungsstränge dieser neuen Akteure zu einem zunehmend schwieriger durchschaubaren Gewebe. Die stets veränderliche Statik einstmals stabiler Mächte wird hineingerissen in eine unabänderliche Dynamik fluktuierender Kräfte. So verändert der globale Verkehr von Gütern, Informationen und Menschen mit atemberaubender Geschwindigkeit das Antlitz der Erde.

Die Menschheit kommuniziert, reist und handelt heute freier als je zuvor; an Nachrichten, Waren und Kontakte kommt man immer leichter heran. Weltumspannende Informationen, Begegnungen und Anregungen, die noch im späten 19. Jahrhundert nur einigen wenigen Bildungsreisenden wie Alexander von Humboldt vergönnt waren, sind für eine beständig wachsende Anzahl von Erdenbürgern bereits zur Selbstverständlichkeit geworden. Von exponentiell anwachsendem Informationsaustausch vorangepeitscht, nisten sich neuartige Konventionen ein. Lebensstile und Idole gelangen rasant aus den verstecktesten Winkeln des Planeten sowie des Internets ins globale Bewusstsein. Diese Erweiterung der An- und Einsichten sowie der verstärkte Austausch der Welt- und Selbstbilder hat viele ermutigt und befähigt, sich aus einengenden Lebensweisen zu befreien, andere Wege auszuprobieren und Neues anzufangen: sowohl innerhalb ihrer Gemeinwesen als gerade auch, indem sie diesen den Rücken kehren. Es liegt auf der Hand, dass damit die Freiheit vieler, wenn gleich natürlich nicht aller Menschen gesteigert wurde.

Dieser Zugewinn hat seinen Preis. Dass beispielsweise die neuen Kommunikationsmedien physische Distanzen zusehends einebnen, ist ein Segen für die einen und ein Fluch für andere: Wenig bleibt privat, fast nichts ist nur mehr lokal; und wo die Bürger dieser Welt über ihre Informationen nicht selbst bestimmen, gerät die informationelle Selbstbestimmung der Weltbürger zu einem beständig gefährdeten Gut. Ebenso birgt entfesselte ökonomische Freiheit im Rahmen einer von keiner Weltregierung gebändigten Weltwirtschaft enorme Chancen, aber auch ernste Risiken: Manche biologische Systeme verschwinden, Bräuche vergehen, politische Ordnungen zerfallen und Sprachen sterben aus, wenn sie ungeschützt dem eisigen Wind globalen Profitstrebens ausgesetzt sind.

Obschon es stets kulturübergreifenden Güter- und Informationsaustausch gab, unterscheidet sich unsere Zeit drastisch von vorigen Epochen. Wir leben

in einer Welt nicht nur der *Globalisierung*, sondern der *Globalität*. In einer Welt, die bereits in vielfacher Hinsicht kosmopolitisch ist, insofern als wir private Aktivitäten, lokales Wirtschaften und nationale Politik zusehends auf ihre weltweite Aufnahme hin entwerfen. Ungefragt werden unsere Interessen mit den Belangen anderer Menschen und Staaten verschweißt. Die inneren Angelegenheiten entfernter Länder avancieren zu Belangen der nationalen Sicherheit. Und die Krisen der *Global Commons* (die Überfischung der Meere, die Erwärmung des Klimas, der Verbrauch fossiler Energien etc.) verwandeln die Außenpolitik von gestern zur Weltinnenpolitik von heute.<sup>3</sup> So hat die Geschichte uns alle zu Kosmopoliten gemacht.

Ob anhand globaler Epidemien oder angesichts der Epilepsien des Weltmarktes – wir lernen gezwungenermaßen, dass unsere Aktionen so unabhäbbar wie unbeabsichtigte Fernwirkungen zeitigen. Zwar können *einzelne* Prozesse der Globalisierung noch entschleunigt, aufgehalten, manche sogar rückgängig gemacht werden, kaum aber der *generelle* Trend. Die Weite und Tiefe der bereits manifestierten Globalisierung drängt uns jedenfalls jetzt schon ein Denken in Kategorien von Globalität auf: ein Rechnen in planetarischen Maßstäben, das Abwägen langkettiger Handlungsfolgen, ein Antizipieren weltweiter Entwicklungen. Ob wir zukünftige Globalisierungsschübe also verlangsamen oder aufhalten, – was bleibt, ist jener fundamentale Wechsel des Paradigmas: *weg* von lokal begrenzter ökonomischer wie politischer Buchführung und *hin* zur Perspektive der Globalität.

Wo die nachmalige Bedeutung unserer Aktivitäten unsere vormaligen Absichten überraagt, gilt: Was wir dem Planeten jetzt als Hinterlassenschaft einschreiben, mag zwar erst später vollständig zu entziffern sein, die Verantwortung für unsere Botschaft an kommende Generationen obliegt indes bereits der Gegenwart. Diese Situation – die Globalität und Intertemporalität der Folgewirkungen unseres Handelns – verändert, wie Freiheit erlebt, empfunden und gedacht wird. Als Imperativ der Nachhaltigkeit drängt sich dem gegenwärtigen Bewusstsein die Ausdehnung seiner Verantwortung ins Planetarische wie Futurische auf. Da Freiheit über kulturell vertraute Grenzen von Raum und Zeit hinaus wirkt, muss sie auch jenseits derselben bewertet werden. Wer global wirkt, muss sich auch weltweit verantworten.

Globale Krisen und Probleme treiben die Menschheit dazu, nach gemeinsamen Lösungen zu suchen. Die Durchsetzung jener Lösungen erfordert jedoch oftmals globale Institutionen; und diese Institutionen können ihrerseits häufig nur effizient arbeiten, wenn sie auf einem Fundament geteilter Werte

---

**3** | Vgl. Kirstin-Maike Müller, *Konzepte einer Weltinnenpolitik*, Hamburg 1999; Peter Dudy, *Menschenrechte zwischen Universalität und Partikularität: Eine interdisziplinäre Studie zur Idee der Weltinnenpolitik*, Münster 2002; Scott Jasper (Hg.), *Securing Freedom in the Global Commons*, Stanford, California, 2010.

aufzuheben. Umso mehr aber deshalb die Suche nach globalen Maßstäben zunimmt, desto intensiver beargwöhnen etliche zugleich auch die dazu herbeizitierten Werte. Viele scheuen jeden Universalismus und befürchten, er zöge eine Weltordnung nach sich, die mit uniformen Verfahren aller liebgewonnenen Diversität Gewalt antue. Scheint nicht aus Gründen kultureller Sensibilität und moralischer Empathie eine Präferenz des Regionalen über das Universale geboten? Sollte man sich daher auf die Seite eines kulturellen Relativismus der Werte und Normen schlagen?

Sicherlich wäre eine erzwungene Weltmonokultur, die mit uniformen Verfahren aller Diversität Gewalt antut, kein Gewinn. Aber fürs Zeitalter der Globalität taugt genauso wenig eine relativistische Weltsicht, derzufolge für alle jeweils nur das Ihre gilt. Wo immer Menschen aufeinander einwirken, drohen Konflikte, die eines Schlichters bedürfen. Nur bei größter Gefahr für Um- und Mitwelt können wir unsere Freiheit unkoordiniert ausleben. Nur um den Preis tiefsten allseitigen Misstrauens kann sich Freiheit aller Bindungen entschlagen und jegliche übergreifenden Ordnungsparameter verweigern. Wo jedermann jederzeit als Richter in eigener Sache agiert, droht endloser Zwist. Jede Möglichkeit von Konflikt verlangt nach der Wirklichkeit von Schlichtung.

Zug um Zug mit den Auswirkungen des privaten wie kollektiven, des politischen und wirtschaftlichen Handelns muss sich daher das Recht weit über die Grenzen nationaler Rechtsordnungen fortbilden. Und da jede Judikative eine Legislative und diese ihrerseits eine Exekutive benötigt, erzeugt die ökonomische Globalisierung das Verlangen nach einer auch politisch-rechtlichen Globalisierung.<sup>4</sup> Einerseits. Andererseits lässt sich mit Gesetzen und Gerichten allein die Sache nicht richten. Weil das Recht oftmals zu kurz greift und die Wirklichkeit vielfach zu grob anpackt, muss moralischer Drang den juristischen Zwang unterstützen. Handlungen spiegeln Haltungen wider – und noch kein Rechtssystem konnte daher bislang überdauern, das nicht auch moralisch legitimiert, ergänzt sowie differenziert wurde. Nur im Verbund können Recht und Moral erfolgreich sein.

Ferner ist zu bedenken, was zwischen den Einzelnen und dem Allgemeinen, zwischen Familien und Staat, zwischen Moral und Recht vermittelt. Die intermediäre Ebene der Zivilgesellschaft muss in ihren eigenen, von Kontext zu Kontext unterschiedlichen Sittlichkeitsformen untersucht werden. Auch und gerade der durch Vereine gebündelten, in Firmen organisierten, von Netzwerken kanalisierten, in Bewegungen aufgeladenen und in Moden, Riten und Gewohnheiten manifestierten Freiheit entspricht eine Verantwortung fürs Ganze: eine ethische Dimension eigener Art, die zwar mit Moral und Recht korrespondiert, aber nicht in ihnen kulminiert. Nur wenn diese Ebene gleichfalls einbezogen wird, sind *faire* sowie *nachhaltige* Strukturen für das wirt-

---

4 | Vgl. Joseph E. Stiglitz, *Making Globalization Work*, New York 2006.

schaftliche Weben und politische Streben der Menschen *aufzubauen* und aber auch – je nach Kontext und Kultur spezifisch – intern *auszubauen*.

Freiheit muss durch Verantwortung dreifach ausbalanciert und ausdifferenziert werden: auf der Mikroebene der individuellen Moral ebenso wie auf der Mesoebene der sozialen Gebräuche und Normen als auch auf der Makroebene universellen Rechts. Alle drei Ebenen – die der Einzelnen, die der Vereinigungen sowie die der Staatlichkeit – verweisen zudem auf den kosmopolitischen Rahmen, in dem sie wirken. Was alle angeht, muss auch von allen und im Sinne aller angegangen werden. Unser Denken bedarf daher heute mehr denn je eines Kompasses für kosmopolitische Fragen, der die Ebenen der Moral, der Sittlichkeit und des Rechts – bei aller notwendigen funktionalen Verschiedenheit – einträchtig ausrichtet. Unsere gemeinsame Welt bedarf eines einheitsstiftenden Ethos.

Während bislang meist nur moralische *Idealisten* dazu aufriefen, unsere Freiheit nach streng universalisierbaren Maximen zu gebrauchen – so, als ob wir »der ganzen Welt« Rechenschaft schuldeten –, erkennen zunehmend auch selbsterklärte *Realisten* genau dies als Zeichen der Zeit: dass unser *aufgeklärtes Selbstinteresse* immer öfter mit den Geboten eines *moralischen Kosmopolitismus* zusammenfällt. Verwundert bemerkt der hartgesottene Empiriker, dass *idealistische Ethik* sich zunehmend als *realistische Methodik* erweist. In Politik und Wirtschaft, Ökologie und Kultur stellt sich ein ums andere Mal heraus, dass Freiheit dauerhaft nur um den Preis ihres kosmopolitisch verantworteten Gebrauchs zu haben ist. Ethik wird zusehends als Nachhaltigkeitsstrategie begriffen.

Aber des einen Gott ist des anderen Götze; die Wahrheit von hüben gleicht drüben der Häresie. Je stärker der kulturelle Austausch und je schneller der soziale Wandel, desto schärfer stellt sich das Problem: Regionale Bräuche, tradierte Religionen und die Konventionen der Vergangenheit werden nicht mehr allüberall fraglos gewürdigt. Jeder Globalisierungsschub engt die Reichweite hergebrachter Ethiken ein. Und so geht unserer Lebenswelt mit einem Zuwachs an Pluralität oft auch vertraute Ordnung verloren. Damit aus der wachsenden Differenz einzelner Normen nicht eine zunehmende Indifferenz gegenüber allen Werten resultiert, müssen wir dringend klären, im Namen *welcher* ethischen Ziele fernerhin zu operieren ist.

Universalistisch argumentierende Philosophen haben seit jeher versucht, eben solche für alle Menschen geltenden Ziele und Prinzipien zu entwerfen. Jene Versuche krankten jedoch oft an zwei Problemen: an *prinzipiellen* Einwänden gegen ihre theoretische Gültigkeit und an *pragmatischen* Zweifeln an ihrer praktischen Wirksamkeit. Prinzipiell wurde gefragt: Warum eigentlich sollten Regeln, die irgendwo entworfen wurden, auch anderswo gelten? Pragmatisch wurde eingewendet: Wie bitte sollten denn säuberlich auf dem Reißbrett des

reinen Denkens aufgezeichnete Werte der Fülle und Buntheit des menschlichen Lebens in all seinen Facetten gerecht werden?

Auf beide Einwände muss antworten, wer dem *weltwirtschaftlichen Faktum* mit einem *weltethischen Pakt* zu begegnen sucht. Können wir Prinzipien finden, die nicht nur für vertraute, sondern auch für gänzlich neuartige Probleme Lösungskraft entfalten? Um unser globales Handeln sowohl zu motivieren wie zu legitimieren, bedarf es einer Ethik, die das Vergangene für die Gegenwart aufschließt, anstatt sich im Blick auf Bisheriges dem Zukünftigen zu versperren. Die faktische Divergenz der auf dem Erdenrund vertretenen Normen ist weder zu vernichten noch zu verbergen. Wir benötigen eine Ethik im Einklang mit den unterschiedlichen Traditionen der Weltkulturen. Die Zeit nationaler Alleingänge ist – auch in der Moralphilosophie – längst vorbei. Die Welt braucht Universalismus *und* Differenz; das ist das kosmopolitische Mandat, dem gegenwärtige Theorien einer Ethik der Globalität zu entsprechen haben.<sup>5</sup>

Im Zeitalter der Nachmoderne ist eine solche Ethik, so werde ich in diesem Buch argumentieren, am ehesten im Ausgang von einer qualitativ ausgerichteten Idee der *Freiheit* zu suchen. Das mag überraschen: Denn hat nicht jeder Mensch eine andere Vorstellung von Freiheit? Ist Freiheit also nicht ein Gedanke, der eher entzweit als eint? Gibt es wirklich (nur) *eine* Idee der Freiheit, die zugleich so global und so ausdifferenziert wäre, wie die Probleme zu deren Lösung sie sich anschickt? Überdies ist zu überlegen: Warum überhaupt Freiheit so zentral machen? Warum das breite Thema der Globalisierung den (zu schmalen?) Schultern des philosophischen Liberalismus auflasten? Wird hier nicht ein westliches Lebensgefühl zum Maß aller Dinge gemacht, eine politische Vorliebe zur Richtschnur des Ganzen genommen und mit einem abendländischen Wert die Vielstimmigkeit der kosmopolitischen Symphonie von vorneherein unterdrückt? Ich denke nicht.

Im Reigen aller global vertretenen Werte kommt der Freiheit eine Sonderrolle zu. Zwar gibt es Kulturen, die sich ihrem *expliziten Selbstverständnis* nach nicht auf die Idee der Freiheit stützen. Doch als *Selbstbestimmung* nehmen Freiheit *implizit* alle in Anspruch; sogar und gerade dann, wenn sie Freizügigkeit in der eigenen Lebensführung ablehnen. Auch Individuen und Gruppen, die sich gänzlich *illiberalen* Lebensmodellen verschreiben, legen Wert darauf, dies *autonom* zu tun. Jegliche, nicht zuletzt eine fundamentalistische Wertbindung wird widersinnig, falls erzwungen. *De facto* beanspruchen auch Fundamentalisten Freiheit: *als* und *zur* Selbstbestimmung. Entsprechend haben sie keinen schlüssigen Grund, die von ihnen selbst praktisch in Anspruch genommene Autonomie anderen theoretisch zu versagen. Weil Freiheit individuell

---

5 | Vgl. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, London 2007; Claus Dierksmeier, *Humanistic Ethics in the Age of Globality*, Basingstoke 2011.

nicht konsistent abzustreiten ist, muss sie anderen konsequent zugestanden werden. Darin sind sich alle in diesem Buch rekonstruierten liberalen Denker einig. Denn anzuerkennen, was man selbst beansprucht, und gelten zu lassen, wogegen keine guten Gründe sprechen, das gebietet schlichtweg die Vernunft. Darin – in dieser sich indirekt selbstbegründenden Struktur – ist die Idee der Freiheit einzigartig und empfiehlt sich zum Aufarbeiten kulturübergreifender Wertfragen.

Zwar wird die Idee der Freiheit in diesem Sinne weltweit in Anspruch genommen, dennoch aber wird unter ihr von Ort zu Ort äußerst Unterschiedliches verstanden. Ihrem globalen Gebrauch korrespondiert keine universale Gestalt. Nicht alle verstehen dasselbe, wenn sie von Freiheit sprechen – ganz im Gegenteil. Zudem fallen Geltung und Genesis der Freiheitsidee auseinander; wo Freiheit im Reich der Gedanken regiert, gelingt ihr dies nicht notwendigerweise auch auf Erden. Aufgrund dieser Vielfältigkeit proklamierter und gelebter Freiheitsverständnisse bedarf es dringend einer Selbstvergewisserung der Idee der Freiheit durch die Globalisierung der menschlichen Lebenswelt gewandelten Herausforderungen und Infragestellungen.

Entsprechend findet auch der Diskurs um Wesen und Wert der Freiheit global statt.<sup>6</sup> Einige führen ein »östliches« Verständnis von Freiheit (innere, spirituelle Freiheit von Süchten und materiellen Begierden) gegen einen für platt-hedonistisch befundenen »westlichen« Liberalismus ins Feld.<sup>7</sup> Andere verorten die entscheidende Zäsur im Freiheitsdenken nicht so sehr zwischen Ost und West, sondern eher zwischen einem nördlich-konservativen und einem südlich-progressiven Freiheitsideal.<sup>8</sup> In befreiungsphilosophisch orientierten Schriften etwa ist es gängig, emanzipatorische Freiheitsideen des *Global South* gegen die als konservativ empfundenen Freiheitskonzeptionen des Nordens aufzubieten.<sup>9</sup> Hat man sich also den Planeten als in unterschiedliche Freiheitshemisphären aufgeteilt zu denken, mit dem Nordwesten in der Rol-

---

**6** | Dazu ausführlich: Steltemeier, Rolf, *Liberalismus. Ideengeschichtliches Erbe und politische Realität einer Denkrichtung*, Baden-Baden 2015

**7** | Vgl. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Spiritual Liberation and Human Freedom in Contemporary Asia*, New York 1990.

**8** | Vgl. José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética: Neoliberalismo, conflicto norteamericano, liberación*, Montevideo 1995.

**9** | Vgl. die Beiträge in Mabel Moraña, Enrique D. Dussel und Carlos A. Jáuregui (Hg.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham 2008 sowie in: Carlos A. Jáuregui und Mabel Moraña, *Colonialidad y crítica en América Latina: Bases para un debate*, Puebla, México 2007; Kande Mutsaku Kamilamba, *Desarrollo y liberación: Utopías posibles para África y América Latina*, México, D.F. Tec de Monterrey, Campus Estado de México 2003; Robert H. Taylor (Hg.), *The Idea of Freedom in Asia and Africa*, Stanford, California 2002.

le des unsensiblen Egoisten? Kaum. Das Ringen um die Freiheitsidee wird ja nicht allein zwischen Staaten und Regionen ausgetragen, sondern auch innerhalb jener Kulturräume.<sup>10</sup>

Noch inmitten der bei solchen geographischen Zuordnungen gern zum Übeltäter stilisierten Zone des Nordwestens finden sich drastische Meinungsverschiedenheiten darüber, was Freiheit eigentlich ausmacht. Amerikanische Bestsellerautoren wie Jeremy Rifkin und George Lakoff liefern hierfür ein gutes Beispiel. Rifkin beschreibt und bestärkt eine Spannung zwischen europäischen (lies: attraktiven, nachhaltigen) und amerikanischen (lies: unattraktiven, rücksichtslosen) Freiheitsvorstellungen.<sup>11</sup> Die hier betonte Differenz zwischen einer eher mitfühlend-relationalen und einer harsch-absoluten Freiheitstheorie wird ihrerseits aber auch innerhalb der USA selbst ausgemacht. Lakoff leitet beispielsweise eben diese Unterscheidung aus einem Zwist der Freiheitsideale der Demokratischen versus der Republikanischen Partei ab.<sup>12</sup>

Derlei Raster haben einen äußerst begrenzten Erkenntniswert; übertünchen sie doch die interne Meinungsvielfalt der jeweils beschriebenen Lager zu sehr, um phänomengerecht zu sein. Verfehlt wäre auch der Glaube, man nähere sich der Wahrheit besser, wenn man nur jene groben Unterteilungen immer weiter verfeinere, beispielsweise indem man innerhalb der USA noch zwischen Republikanern der Küstenstaaten und solchen der Binnenstaaten unterscheidet und diese wiederum in solche der innerstädtischen und solche der vor- und außerstädtischen Bevölkerungsschichten oder nach Religionsgemeinschaften

---

**10** | Vgl. Oded Balaban und Anan Erev, *The Bounds of Freedom: About the Eastern and Western Approaches to Freedom*, New York 1995.

**11** | Dabei geht es reichlich schematisch zu: »Americans hold a negative definition of what it means to be free and, thus, secure. For us, freedom has long been with autonomy. If one is autonomous, he or she is not dependent on others or vulnerable to circumstances outside of his or her control. To be autonomous, one needs to be propertied. The more wealth one amasses, the more independent one is in the world. One is free by becoming self-reliant and an island unto oneself. With wealth comes exclusivity, and with exclusivity comes security. – [...] For Europeans, freedom is not found in autonomy but in embeddedness. To be free is to have access to a myriad of interdependent relationships with others. The more communities one has access to, the more options and choices one has for living a full and meaningful life. With relationships comes inclusivity, and with inclusivity comes security.«, Jeremy Rifkin, *The European Dream. How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*, New York 2004, S. 13. Siehe auch Mark Leonard, *Why Europe Will Run the 21st Century*, London; New York 2005.

**12** | Vgl. George Lakoff, *Whose Freedom? The Battle over America's Most Important Idea*, New York 2006.



unterteilt<sup>13</sup> oder aber historisch (entlang der Konfliktlinien des amerikanischen Bürgerkrieges) aufschlüsselt.<sup>14</sup> Das alles wirkt so mühsam wie müßig.

Vertreter verschiedenster Freiheitsbegriffe gibt es in jeder Kultur;<sup>15</sup> keine Region dieser Erde ist so homogen, als dass sich die in ihr jeweils vertretenen liberalen Standpunkte allesamt brav um ein einziges Freiheitsverständnis arrangierten.<sup>16</sup> Dass es trotz ihrer augenfälligen Untauglichkeit dennoch immer wieder zu so grobschlächtigen Ordnungsversuchen kommt, zeigt daher vor allem eines an: ein unbefriedigtes Orientierungsbedürfnis in Sachen Freiheit. So wie Horoskope – kläglich unzulänglich – auf ein Sinnstreben des menschlichen Herzens reagieren, entsprechen jene geographischen Ableitungen einem ähnlich gearteten Bedarf an Klarheit über die Idee der Freiheit. Auf jenes Verlangen nach Ordnung und Orientierung geht diese Arbeit ein.

### **1.1.2 Freiheit und alltägliche Lebenswelt**

Unsere Lebenswelt ist freiheitstheoretisch polarisiert. Die vorhandenen Freiheitsverständnisse divergieren nicht nur theoretisch, sondern führen zu spürbaren praktischen Differenzen. Intellektuelle Indifferenz in Freiheitsfragen übersetzt sich daher, gewollt oder ungewollt, in eine Bekräftigung der vorherrschenden Freiheitstypen. Wer nicht wählt, wählt auch – nämlich das Bestehende. So bezeugt, wer sich der Diskussion über Freiheit durch Neutralitätsposen entzieht, keineswegs gleichmütige Unparteilichkeit, sondern nimmt parteilich Stellung: für den *status quo*. Urteilsenthaltung stützt die jeweils dominanten Freiheitsideen; und das ist ebenso kritikwürdig und rechtfertigungsbedürftig wie die Standpunkte, die es bestärkt.

Wenn zum Beispiel Freiheit (von Politikern) auf das Wählen unter Parteien oder (von Ökonomen) auf eine Auswahl unter Konsumoptionen reduziert wird, muss liberale Philosophie auf den Plan treten. Sie hat die Strukturen zu hinterfragen, die eben diese und keine anderen Möglichkeiten zulassen. Warum Freiheit auf die von Markt und Macht vorgegebenen Optionen reduzieren? Warum Freiheit nur auf Wahlen innerhalb des Systems, nicht auch auf die Wahl des Systems selbst beziehen? Warum Freiheit nur auf Auswahlhandlungen begrenzen und nicht auch das Schaffen und Verändern von Optionen,

---

**13** | Vgl. John G. Sperling und Suzanne W. Helburn, *The Great Divide: Retro vs. Metro America*, Sausalito, California 2004.

**14** | Vgl. Eric Foner (Hg.), *Voices of Freedom: A Documentary History*, New York 2011 (Originalausgabe: 2005).

**15** | Vgl. Svetlana Boym, *Another Freedom: The Alternative History of an Idea*, Chicago; London 2010.

**16** | Vgl. Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York; London 2007.

das kreative Erzeugen von Lebenschancen usw. mitdenken? Was also ist die Freiheit, die wir meinen? Engt wirtschaftliche Freiheit bisweilen die Freiheit zum Genuss unverschmutzter Natur, die Freiheit zur kulturellen Selbstverwirklichung sowie zu non-konformer Persönlichkeitsbildung ein? Und wo liegen dann unsere Prioritäten: *Welche* und *wessen* Freiheit soll Vorrang haben? Hier reicht ein leichtes Bekenntnis zur abstrakten Idee der Freiheit nicht aus, sondern es bedarf schwieriger Arbeit über ihre begriffliche Konkretisierung. Darum auch hat die Auseinandersetzung über Freiheit weit mehr als nur akademische Bedeutung und kann nicht auf den geschützten Rahmen akademischer Debatten beschränkt bleiben. Bei der Freiheit verschränkt sich der Streit der Ideen mit dem Kampf der Systeme, und die Kritik der Mächte offenbart dabei auch die Macht der Kritik.

Dass Ideen Welten verändern, zeigt sich am Beispiel der Freiheitsidee sehr handgreiflich. Selten wird die praktische Wirkung von Philosophie so deutlich, wie an den plastischen Unterschieden in der Gestaltung von Kultur, Politik und Wirtschaft, die von divergierenden Freiheitsverständnissen (wie etwa in Nord- und Südamerika) ausgehen oder auch in bestimmten Ländern von unterschiedlichen liberalen Parteien (wie etwa in den Niederlanden von der liberal-konservativen VVD und der progressiv-liberalen D66) verfochten werden.<sup>17</sup> Das Nachdenken über die Freiheiten, mit denen wir leben, kann daher nicht allein Berufsdenkern überlassen werden. Es ist Bürgerpflicht. Professionalisierte Philosophie kann jene Reflexionen bereichern, anregen und erweitern, indes nicht das Selbstdenken ersetzen.

Darum lege ich im Folgenden auch nicht einfach eine fertige Konzeption vor, sondern erarbeite diese schrittweise: durch die *Rekonstruktion* wichtiger Freiheitstheorien, zuerst der Ansätze von Kant über Fichte zu Krause als Variationen des Liberalismus im 18. und 19. Jahrhundert und sodann der Theorien von Rawls und Hayek sowie von Galbraith und Sen als Repräsentanten der Freiheitsdebatten des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Den Lesern wird die in diesem Buch eingeführte Optik nicht einfach vorgegeben. Sie soll vielmehr Zug um Zug vor ihren Augen entstehen – als das Resultat eines Nachschreitens wichtiger Wege der modernen Freiheitsphilosophie.

Die aus diesem Vorgehen resultierende Idee Freiheit bringt dabei, glaube ich, das gegenwärtige Problembewusstsein vieler liberal empfindender Bürger auf den Punkt. So mancher freiheitlich gesinnte Mensch fühlt sich heute eher im konservativen Lager zu Hause, weil er oder sie Freiheit lieber durch Verantwortung als durch Freizügigkeit ausgedrückt sehen möchte. Andere Freunde der Freiheit wandern nach links ab, weil sie erkennen, dass Freiheit Voraussetzungen braucht, welche der Markt nicht schafft. Weitere zweifeln aus öko-

---

**17** | Vgl. Rudy Andeweg und Galen Irwin, *Governance and Politics of the Netherlands*, London; New York 2009.

logischen Gründen am politischen Liberalismus, da er allzu sorglos über die Bedürfnisse der Natur hinwegzutun scheint. Die Sache der Freiheit wird zusehends denen überlassen, welche Freiheit nicht *zu*, sondern *von* Verantwortung und sittlicher Bindung anstreben. So aber droht dem politischen Liberalismus der moralische Kältetod. Wer Freiheit allein um seiner eigenen Interessen oder um materieller Güter (namentlich des Geldes) willen verfißt, der oder die wird die liberale Fahne selbstredend verraten, sobald sich diese Interessen anderswo besser materialisieren lassen. Wenn der Liberalismus nur solche Freunde hat, braucht er keine Feinde mehr.

Kritische Stimmen inmitten unserer offenen Gesellschaften und extreme Stimmen von außen vertreten, dass ohne anspruchsvolle normative Ziele das Säurebecken kapitalistischer Kulturen das liberale Ideal zu einer Vielzahl hedonistischer Idole zersetzt: Freiheit verdampft zur Konsumfreiheit.<sup>18</sup> Warum jedoch – werden diejenigen fragen, die sich nicht selbst dem liberalen Lager zurechnen – sollten hergebrachte Werte und Sitten einem solchen Idol geopfert werden? Warum Gott untreu werden, um dem Götzen Mammon zu dienen? Wozu Solidarität beschneiden, um der Selbstsucht Raum zu geben? Weshalb Formen des guten und gerechten Lebens zurückdrängen, damit eine Vision Raum greifen kann, die unter Freiheit vielleicht nur das rücksichtslose Maximieren von Profiten oder eine gierige Jagd nach Vergnügungen versteht?<sup>19</sup> Warum nur von der Freiheit für die Wirtschaft und nicht auch von einer Freiheit von der Wirtschaft sprechen?<sup>20</sup> Warum Liberalismus und Kapitalismus gleichsetzen?<sup>21</sup>

Warum aber gibt es diese Tendenz zu einer moralischen Entleerung des Liberalismus? Woher kommt die Wertflucht und die eigentümlich materialistisch-ökonomische Engführung im liberalen Denken? Im Verlauf der letzten 250 Jahre, so scheint mir, haben sich viele liberale Vordenker auf einen verhängnisvollen Irrweg begeben. Ihre Theorien haben sich von Fundamenten entfernt und entfremdet, welche – wenn man sie nur konsequent ausbuchstabiert hätte – das liberale Denken mit jenen Dimensionen ökologischer, sozialer wie kultureller Sensibilität und Nachhaltigkeit hätten verknüpfen können, deren Mangel dem Liberalismus allerorten angekreidet wird.<sup>22</sup>

---

**18** | Vgl. Zygmunt Bauman, *Freedom*, Milton Keynes 1988, S. 92-97.

**19** | Vgl. Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973, S. 91.

**20** | Vgl. Lisa Maria Herzog, *Freiheit gehört nicht nur den Reichen: Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus*, München 2014.

**21** | Vgl. Karl Hermann Flach, *Noch eine Chance für die Liberalen oder: Die Zukunft der Freiheit: Eine Streitschrift*, Frankfurt a.M. 1971, S. 17.

**22** | Vgl. Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London 2012.

Also: An der scharfen Kritik an den Liberalen ist etwas dran. Doch das muss nicht pessimistisch stimmen. Bisher hat sich noch jede *Krise* des Liberalismus als *Chance* zur Revitalisierung der Freiheitsidee erwiesen.<sup>23</sup> Nicht Kritik schadet dem Liberalismus, sondern Selbstgefälligkeit. Wo sich der Liberalismus den kritischen Anforderungen der Gegenwart nicht stellt, droht das heimelige Milieu liberaler Parteien im unheimlichen Mief parteilicher Liberaler zu ersticken. In der narzisstischen Umarmung seiner selbst verurteilt sich der Liberalismus zu autoerotischer Unfruchtbarkeit und damit letztlich zum Aussterben. Fruchtbarkeit hingegen verdankt sich dem Auseinandersetzen mit Gegensätzlichem. Nur wer das Andere sucht und aufsucht, wird das Eigene finden. Nur wer im Anderen seiner selbst heimisch werden kann, kommt bei sich an. Das gilt auch und gerade für den intellektuellen Eros der Freiheit. Die Idee der Freiheit muss an ihren Herausforderern mehr Interesse zeigen als an ihren Schmeichlern.

Aus diesen theoretischen wie praktischen Absichten resultiert die sich durch das gesamte Buch durchziehende Vorgabe, eine der Globalität und Interkulturalität unseres Lebens gerecht werdende Theorie der Freiheit auszuarbeiten. In einer Welt, in welcher der Strom der Ereignisse einst verbindliche Regeln mit sich fortreißt, erweisen sich die sowohl überzeitlich wie interkulturell ausgerichteten Prinzipien der Philosophen als besonders geeignet, um neue Orientierungsmarken zu setzen.<sup>24</sup> Aus der Not eines sich ohne unhinterfragte Autoritäten und Gewissenheiten fortschreitenden Denkens hat die Philosophie seit jeher ihre vornehmste Tugend gemacht.<sup>25</sup> Wo nicht (mehr) mit dem impliziten Gelten von Sitten und Gebräuchen gerechnet werden kann, macht sich die Fähigkeit bezahlt, die dem gesellschaftlichen Sprechen und Handeln innewohnenden Geltungsvoraussetzungen explizit nachzeichnen und kompetent kritisieren zu können. Dort bedarf die Praxis der Philosophie besonders.

Theorien allein können die Welt natürlich nicht reparieren; aber indem sie neue Möglichkeiten aufzeigen, weisen sie den Weg zu einer anderen Wirklichkeit.<sup>26</sup> Angesichts drängender globaler Probleme und einer darauf erschre-

---

**23** | Vgl. Friedrich Naumann, *Gegenwart und Zukunft des Liberalismus: Rede, gehalten am 28. November 1908 auf dem zweiten Kongress des Nationalvereins in München; Mit einer Federzeichnung nach einem Porträt Friedrich Naumanns von Schneider-Franken*, München 1911.

**24** | Vgl. Henry S. Richardson und Paul Weithman (Hg.), *The Two Principles and Their Justifications*, New York 1999; Henry S. Richardson und Paul Weithman (Hg.), *Development and Main Outlines in Rawls's Theory of Justice*, New York 1999.

**25** | Vgl. Michel Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise: Michel Foucault im Gespräch*, Berlin 1984.

**26** | »Theories are only one influence of people's lives, but they are one influence.«, so formuliert das Martha Nussbaum in Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice*:

ckend einfalllos reagierenden Politik scheint es kein müßiges Unterfangen, sich um die geistige Erneuerung des Freiheitsgedankens zu bemühen und nach einem tragfähigen Liberalismus zu suchen. Dabei gerät jene Globalität, die der Freiheit zur Herausforderung wurde, ihr auch zum Leitbild. Zu allen Zeiten hat sich menschliche Freiheit auf einen Bezugsrahmen hin entworfen, der ihr Sinn – d.h. Bedeutung und Richtung – verlieh. Dies ist auch und gerade heute vonnöten. Jedoch sind die ethischen Orientierungsvorgaben von Kultur und Religion oft durch die Kontexte geprägt und bedingt, denen sie ihre Entstehung verdanken. In unserer globalisierten Welt stellt sich daher immer mehr die Frage nach unbedingten, kontextübergreifenden Rahmenvorgaben. Freiheit braucht einen Wertbezug, der über alle Grenzen hinweg und durch jegliche Pluralität hindurch Bindungskraft entfalten kann. So führt die Idee der Freiheit auf das Projekt eines weltweiten Ethos.

### 1.1.3 Freiheit und akademische Philosophie

In der historischen Hitparade der Philosophie ist die Idee der Freiheit ein Dauerbrenner, und insbesondere aufgrund der bewegten Geschichte des letzten Jahrhunderts gerieten in den vergangenen Jahrzehnten Debatten über politische und wirtschaftliche Freiheiten reichlich lebendig. Dabei bestimmte in den meisten Ländern über lange Jahrzehnte die analytische Philosophie die akademische Szene. Angesichts der vor allem im angloamerikanischen Raum noch immer fortbestehenden Dominanz analytischer Philosophie mag es verwundern, dass diese Untersuchung mit einem Kapitel zur *Metaphysik* der Freiheit beginnt. Etliche analytische Philosophen stehen schließlich der *Metaphysik* skeptisch gegenüber. Ja, da einige ihr regelrecht feindlich gesinnt sind und insbesondere Theorien des später noch ausgiebig zu Worte kommenden *Deutschen Idealismus* als »philosophically defunct« anschwärzen,<sup>27</sup> soll der hier gewählte Einstieg vorab kurz plausibilisiert werden.

Die analytische Philosophie wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von positivistisch orientierten Denkern geprägt, sodann zur Mitte des Jahrhunderts von linguistisch ausgerichteten Schulen und zum Ende desselben von naturalistisch orientierten Schulen dominiert. Entsprechend unternahmen es ihre exponiertesten Vertreter, altehrwürdige philosophische Sachprobleme und Fragen (wie zum Beispiel über das Wesen der Freiheit) erst zu logischen,

---

*Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts 2006, S. 223 (Herv. i.O.); vgl. auch ebenda, S. 415: »[...] the answers to large philosophical questions have practical significance. They shape our sense of what is possible [...].«

27 | Brian Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford; New York 2004, S. 23.

später zu sprachlichen und zuletzt zu naturwissenschaftlichen Problemen herabzustimmen.<sup>28</sup>

Nun muss natürlich die in analytischen Lagern beliebte Unterstellung, dass wissenschaftlich seriöses Philosophieren erst mit Gottlob Frege (1848-1925) begonnen habe, weshalb die Werke vorangegangener Denker allenfalls zum Steinbruch für gegenwärtige Geistesbauten taugen, nicht unbesehen angenommen, wohl aber sollte sie ernst genommen werden. Denn sie prägt noch immer das Vorverständnis vieler professioneller Philosophen, welche metaphysische Gedankensysteme nicht selten samt und sonders in die mythische Vorschule der eigentlichen (sprich: formallogisch sowie sprachanalytisch satisfaktionsfähigen) Philosophie verbannen. Die in ihren Augen überschwängliche Vernunft der Metaphysiker müsse auf die Maße eines nüchternen Verstandes zurückgeschnitten werden. Wissenschaftliches Philosophieren habe sich *entweder* allein an das empirisch Beobachtbare und das logisch Zwingende zu halten<sup>29</sup> *oder* sich dem vorherrschenden Sprach- und mithin Ideengebrauch handzahn zu unterwerfen.<sup>30</sup> Diese Forderungen haben ihre Tücken.

Was da so bescheiden, so nüchtern-wissenschaftlich klingt, hat ernste Implikationen für die Gesellschaftskritik. Wer politische Ideen wie die der Freiheit allein aus messbaren Faktenlagen oder dem üblichen Sprachgebrauch destilliert, verlangsamt deren soziale Entwicklungsdynamik. Warum? Weil eine allein am sachlichen wie sprachlichen Bestand orientierte Forschung die Kritik am Bestehenden ins Private verlagert. Nur in einer Philosophie, die sich zur normativen Spannung ihrer Konzepte gegenüber der Wirklichkeit bekennt, kann die *objektive Wahrheit* von Kritik zum Thema werden.<sup>31</sup> Der Positivismus jedoch – der epistemische wie der linguistische – kennt dagegen nur *subjektive Meinungen*. Diese setzen sich entweder durch – in der Gesellschaft und im Sprachgebrauch – oder nicht. Bis sie dies tun, sind sie, positivistisch betrachtet, nahezu unwirklich und daher so irrelevant wie eine Privatsprache. Folglich käme philosophischer Ideen- und Gesellschaftskritik in etwa derselbe Status zu wie persönlichem Unbehagen am Wetter.

---

**28** | Vgl. James F. Peterman, *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany 1992; Christoffer Gevert, *Wittgenstein on Thought, Language, and Philosophy: From Theory to Therapy*, Aldershot, Hampshire, England; Burlington, Vermont 2000.

**29** | Vgl. Otto Neurath und Rainer Hegselmann, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt a.M. 1979; Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1918.

**30** | Repräsentativ dafür: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953.

**31** | Vgl. Martha Craven Nussbaum, »Human Functioning and Social Justice In Defense of Aristotelian Essentialism«, in: *Political Theory*, 20, No. 2 (1992): 202-246.

Insofern aber Gesellschaft sich auch an Wissenschaft orientiert, befördert jene theoretische Exilierung der Kritik ins Private auch ihre Verbannung aus der öffentlichen Praxis. Sterilisierte Theorien können die Gesellschaft nicht befruchten. Wissenschaft verkommt so zur eunuchenhaften Betütelung des Etablierten.<sup>32</sup>

Die etwa bei Vertretern des ›Wiener Kreises‹ stets mitschwingende Annahme, dass philosophischer Streit über Ideen und Prinzipien letztlich vermeidbar und durch saubere terminologische Unterscheidungen wegzuthereapieren sei, hat mittlerweile ausgedient.<sup>33</sup> Heute glaubt man – auch in der angloamerikanischen Welt, wo analytische Ansätze bis heute die akademische Szene domi-

---

**32** | *Mutatis mutandis* ist noch immer die Kritik gültig, die Herbert Marcuse bereits zu Beginn der 1960er-Jahre vorbrachte, dass sich das linguistische Philosophieren zu leicht seiner kontrafaktischen Potenz begeben, vgl. Kapitel 6 in Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übersetzt von: Alfred Schmidt, Neuwied; Berlin 1967.

**33** | Dazu (also zum Abklingen des Positivismus auch in der analytischen Philosophie) hat nicht zuletzt Ludwig Wittgenstein erheblich beigetragen. Dieser hatte zwar zunächst mit seinem im *Tractatus* formulierten Programm einer logischen Purifizierung nachhaltig den *Logischen Positivismus* mitgeprägt (siehe Ludwig Wittgenstein und Bertrand Russell, *Tractatus logico-philosophicus (deutsch u. engl.)*, London 1922). Er war aber später von diesem Programm abgewichen, da er die logische Inkonsistenz der Sprache nur durch die philosophische Analyse der Alltagssprache samt der in ihr enthaltenen Wertungen und Anschauungen erklären konnte (siehe Wittgenstein, *Philosophical Investigations*). (Über diesen Wandel informiert ausführlich: Wolfgang Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930 – 1932 eine historische und systematische Darstellung*, Frankfurt a.M. 1997.) Die Wittgensteins Frühphilosophie zu Grunde liegende Annahme, dass »die richtige Methode der Philosophie [...] eigentlich die [wäre]: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft« (*Tractatus logico-philosophicus* 6.53), hat sich im Zuge dessen ebenfalls gewandelt. Und zwar dahingehend, dass die zum Schweigen verdammt Lebensprobleme (vgl. *Tractatus logico-philosophicus* 6.52 – 7) nicht erst dort anfangen, wo alle sprachphilosophischen Fragen beantwortet sind, sondern aus der Alltagssprache heraus als unvermeidbar begriffen werden können, wenn wir den »Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« (*Philosophical Investigations* 109) bestehen. Dies gelingt, sobald wir begreifen, wie unsere Sprache als Lebensform für sich selber spricht (vgl. *Philosophical Investigations* 120-126). Sprachphilosophie im Geiste des späten Wittgensteins ist also weniger das Projekt, metaphysische Fragen als unsinnig zurückzuweisen, als vielmehr der Versuch, durch die Auslotung sinnvollen Sprechens zu erfassen, wie die uns drängenden Probleme des Lebens als das Sprachlose in der Sprache aufscheinen. Mithin erkennt auch der späte Wittgenstein an, dass sich die letzten Fragen der Metaphysik nicht vermeiden – wenngleich nicht notwendig auch beantworten – lassen.

nieren – nicht mehr, dass in rein begrifflichen Anstrengungen die »Future for Philosophy« liege.<sup>34</sup> Die Ansicht etwa, der Streit über die Idee der Freiheit könne einfach sprachpolizeilich beigelegt werden, findet kaum Zustimmung.<sup>35</sup> Zwar wird die philosophische Untersuchung der Sprache weiterhin als äußerst wichtiges Erkenntnismittel der Philosophie, aber nicht länger als Zweck philosophischer Arbeit angesehen; statt ihrer rücken erneut sachliche Argumente ins Zentrum philosophischen Denkens.<sup>36</sup> So verkündet etwa eine für den angloamerikanischen Markt konzipierte Anthologie zur Philosophie der Freiheit unumwunden Folgendes:

Thirty to forty years ago, some philosophers believed that the controversies between negative-liberty theorists and positive-liberty theorists could be cleared up through a search for linguistic errors. Very few contemporary philosophers believe as much. [...] Virtually everybody now recognizes that the relevant considerations for one's choice between negative-liberty doctrines and positive-liberty doctrines are moral and political values and theoretical-explanatory values (such as clarity, precision, and parsimony).<sup>37</sup>

Dieser neue Geist hilft beim Überbrücken der so lange für unüberwindlich ausgegebenen Kluft zwischen analytischer und sonstiger Philosophie. Mit dem Nachlassen des Alleinvertretungsanspruchs analytischer Schulen öffnet sich die akademische Philosophie derzeit für andere Methoden, wie die in der kontinental-europäischen, lateinamerikanischen, asiatischen sowie afrikanischen Philosophie verteidigten Ansätze dialektischen, hermeneutischen, phänomenologischen und dekonstruktiven Denkens. Dort war eben jenes nun auch unter analytischen Philosophen zu Ansehen kommende Vorgehen – die Methode der Sache anzupassen und nicht umgekehrt – seit jeher tonangebend.<sup>38</sup> Selten standen die Chancen für einen methodischen »cross over« in

---

Hierzu siehe ausführlich: Friedrich Glauner, *Sprache und Weltbezug Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Freiburg 1997.

**34** | Vgl. Leiter, *The Future for Philosophy*.

**35** | Vgl. W.J. Norman, »Taking ›Free Action‹ Too Seriously«, in: *Ethics*, 101, No. 3 (1991): 505-520.

**36** | Vgl. Judith N. Shklar und Bernard Yack (Hg.), *Liberalism Without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago 1996.

**37** | Vgl. Ian Carter, Matthew H. Kramer und Hillel Steiner, *Freedom: A Philosophical Anthology*, Malden, Massachusetts 2007, S. 4-5.

**38** | Vgl. Bruce W. Wilshire, *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*, Albany 2002.



der Disziplin daher so günstig; Philosophen aller Schulen bemühen sich heute aktiv um wechselseitige Kooperation – im gemeinsamen Dienst an der Sache.<sup>39</sup>

Von dieser Situation profitiert die Freiheitstheorie. Mit der methodologischen Entspannung im Fachdiskurs kann die inhaltliche Auflockerung verfestigter Positionen beginnen. Abzubauen wären zahlreiche unzutreffende Vorurteile; etwa die, dass Ideen »positiver Freiheit« vorrangig im kontinentalphilosophischen Lager, während Konzeptionen »negativer Freiheit« stets im analytischen Camp beheimatet seien (siehe Abschnitt 1.2). Oder die, dass normative Konzeptionen von Freiheit typischerweise der politischen Linken zuneigen, während deskriptive eher auf der Rechten beheimatet sind – und dergleichen mehr.

Mein Vorschlag zur Verwendung der Begriffe *quantitativer* und *qualitativer* Freiheit will ebenfalls zu einer Flexibilisierung der Debatte beitragen und zwei Neuanfänge wagen:

- *Erstens* ist die Debatte um die Freiheit zu verklären. Etliches, was mit den bisher üblichen Etiketten – negative versus positive, formale versus materiale, prozedurale versus substantiale, idealistische versus materialistische, libertäre versus kommunitaristische Freiheit etc. – nur unscharf bezeichnet und ungenau erfasst wurde, lässt sich mit der Disjunktion von Quantität und Qualität genauer und handlicher beschreiben. Ich möchte zeigen, dass jene Differenzierung der Sache nach schon immer im Spiel war, und dass viel gewonnen ist, wenn sie auch dem Namen nach eingeführt wird. Nur wer in geklärten Begriffen kommuniziert, kann überprüfen, ob er auch in klaren Kategorien denkt.
- *Zweitens* ist von einer *polarkonträren* Konzeption der Freiheitsprädikate auf eine *dialektische* umzustellen (vgl. Abschnitt 1.3.3). Das heißt: Statt durch Attribute, die in ganz gegenteilige Richtungen streben und deren logische Kräfte sich wechselseitig aufheben, wären für die Idee der Freiheit geeignetere Kennzeichnungen zu finden, die sich produktiv aufeinander beziehen und ihre Kräfte aufaddieren können. Durch die bislang von politischer Lagerbildung unbelasteten Begriffe der *quantitativen* und *qualitativen* Freiheit kann es, so hoffe ich, zu einer integrativeren Freiheitsidee kommen als bisher; und zwar insbesondere zu einer Konzeption, welche Spannungen zwischen Freiheit und Verantwortung beziehungsweise Freiheit und Nachhaltigkeit konstruktiv auflösen kann.

---

**39** | Vgl. hierzu die interessanten Studien, die Jack Reynolds über die gegenwärtige Annäherung von analytischer und kontinentaler Philosophie zusammengetragen hat, in: Jack Reynolds et al. (Hg.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London; New York 2010.

## 1.2 WARUM NICHT: NEGATIVE VERSUS POSITIVE FREIHEIT?

In politik- und wirtschaftstheoretischen sowie in vielen populärphilosophischen und nahezu allen parteipolitischen Schriften ist nach wie vor die Redeweise von negativer und positiver Freiheit höchst gebräuchlich.<sup>40</sup> Sie charakterisiert Freiheitskonzepte danach, ob diese sich lediglich *negativ* – über die Abwesenheit von Zwang – definieren oder ob sie auch *positiv* etwas über Freiheit sagen, etwa hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und Ziele. In der akademischen Philosophie wird diese Begrifflichkeit nicht sonderlich geschätzt (dazu siehe Abschnitt 1.2.3) – aus wohlwollenden Gründen. Aber erst in den letzten Jahren finden die entsprechenden Einsichten auch Eingang in populärwissenschaftlich gehaltene Publikationen.<sup>41</sup> Vor der Ausarbeitung der hier favorisierten Alternative, d.h. der Unterscheidung von *quantitativer* versus *qualitativer* Freiheit, ist daher kurz – zuerst historisch, dann systematisch – darzulegen, warum der eingebürgerten Sprachregelung von *negativer* versus *positiver* Freiheit nicht zu folgen ist.

### 1.2.1 Die Geschichte der Unterscheidung

Anhand ihrer Herkunftsgeschichte lässt sich gut illustrieren, inwiefern die Begriffe von negativer und positiver Freiheit keineswegs erreichen, was sie beabsichtigen. Als geistiger Vater jener Unterscheidung wird zumeist Isaiah Berlin (1909-1997) angeführt.<sup>42</sup> Er aber popularisierte lediglich Ausdrücke, die er bei den britischen Idealisten Thomas Hill Green (1836-1882) und Francis Herbert Bradley (1846-1924) fand. Diese wiederum bezogen sich auf die Werke von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), der seinerseits die Unterscheidung zwischen negativer, formaler und konkreter, substantieller Freiheit in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) entwickelt hatte. Die so simpel anmutende Unterscheidung schleppt also ein ordentliches geistesgeschichtliches Gepäck mit sich herum; und die Vermutung liegt nicht fern, dass genau diese Last das Denken über Freiheit unbotmäßig behindert und erschwert.

---

**40** | Vgl. exemplarisch: Detmar Doering, *Traktat über Freiheit*, München 2009; Wolfgang Kersting, *Verteidigung des Liberalismus*, Hamburg 2009.

**41** | Udo di Fabio etwa stellt zutreffend heraus, die negativ/positiv-Unterscheidung erreiche »nicht die analytische Ebene, die heute möglich und nötig ist«, Udo Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, S. 81.

**42** | Neben dem Klassiker »*Two Concepts of Liberty*« siehe vor allem »*From Hope and Fear Set Free*« und »*Political Ideas in the Twentieth Century*« alle in: Isaiah Berlin, Henry Hardy und Ian Harris, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford 2002.

Worum also ging es zunächst, als die Begriffe zuerst eingeführt wurden? Hegel warf Fichte vor, das menschliche Dasein zu wenig aus den objektiven Lebensverhältnissen und zu sehr aus rein subjektiver Geistigkeit heraus zu denken. Er beklagte, dass Fichte das Wesen des Menschen (»Ich«) durch Ausgrenzung aller Kontexte (die von Fichte allesamt uncharmant zum »Nicht-Ich« zusammengefasst wurden) aufbaue. Wer aber Freiheit vornehmlich in der *Negation* ihrer Mit- und Umwelt suche, dem gerate sie selbst zu einer »Furie des Zerstörens« (TWA 7, 50). In Ermangelung positiver Bindungen kreise *negative* Freiheit bloß in sich selbst; *theoretisch* liefe sie auf formalistische Leere und *praktisch* auf absurde Lebensweisen hinaus – auf einen »Fanatismus der Zertrümmerung« tradiertter Ordnungen (TWA 7, 50).<sup>43</sup> Wir werden unten prüfen, ob diese Kritik ins Schwarze trifft; sowohl mit Blick auf Fichtes Sozialphilosophie im Besonderen (vgl. Abschnitt 2.2.1), als auch hinsichtlich des Freiheitsbegriffs im Allgemeinen (vgl. Kapitel 3).

Als prägend für das heutige Verständnis der Begriffe von negativer und positiver Freiheit – und als stilbildend für weite Teile der populären Diskussion – erwies sich sodann eine daran sachlich direkt anschließende, aber deutlich später erfolgende Diskussion in England. Dort lud sich die Unterscheidung mit politischer Bedeutung auf. Unter Führung von Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) und David Ricardo (1772-1823) hatte die englische Sozialphilosophie dem Prinzip der Nützlichkeit (*utility*) Vorrang vor der Freiheit eingeräumt. Die britischen Utilitaristen maßen der Freiheit nicht absoluten, nur funktionalen Wert bei. Man schätzte an ihr die Freizügigkeit, so zu handeln, wie es für einen am nützlichsten ist. Und Nutzen bezeichnet das, was Freude (*pleasure*) bringt und/oder Schmerz (*pain*) vermeidet. Anstatt über die rechte Qualität von Freiheit zu sinnieren, zielten die Utilitaristen darauf, ihren Nutzen richtig zu quantifizieren. *Utility* hatte den Geruch des Materiellen an sich und schien messbarer als die im Verdacht idealistischer Tendenzen stehende *freedom* beziehungsweise *liberty*.<sup>44</sup> Liberalismus roch nach vager Philosophie, Utilitarismus schmeckte nach strenger Wissenschaft.

Die utilitaristische Vermessung der Freiheit ging dabei so vor sich: Weil totale Freizügigkeit zu Chaos und damit zu kollektiven Nutzenverlusten führe, sei die durchschnittliche Menge individueller Freizügigkeit bei und zur

---

**43** | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegels Werke in 20 Bänden*, herausgegeben von: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1969. Zitiert: (TWA, 2, 69; 3, 434ff.; 4, 225f.; 7, 50f.; 10, 213ff., 333 u.ö.)

**44** | In dieser Arbeit werden, im Anschluss an den vorherrschenden englischen Sprachgebrauch, beide Begriffe synonym verwendet; es sei darum aber auch *pars pro toto* auf eine Studie hingewiesen, die etymologischen und politischen Differenzen nachgeht: David Hackett Fischer, *Liberty and Freedom: A Visual History of America's Founding Ideas*, Oxford 2004.

Wahrung des sozialen Gesamtnutzens zu maximieren. Dabei helfe der Gesetzgebungsapparat, welcher die separaten Interessen der Menschen summarisch verrechnet und nach Mehrheitsgewichten priorisiert. Sorge, dass es so zu einer freiheitsfeindlichen Tyrannei der Durchschnitts- oder Massenmeinung kommen könne, kam zwar auf. Doch schaffte James Mill, der Vater von John Stuart Mill und einer der Gründerväter des britischen Utilitarismus, solche Bedenken kurzerhand durch einen definitorischen Kunstgriff wieder aus der Welt. »The community cannot have an interest opposite to its interest. To affirm this would be a contradiction in terms. The community within itself, and with respect to itself, can have no sinister interest.«<sup>45</sup> Eine Neuauflage der alten Weisheit: Glauben macht selig.

Dass die Freiheit dabei flugs unter die Räder kam, bemerkte bereits Herbert Spencer (1820-1908). Er sann daher auf einen Ausgleich der Prinzipien von *utility* und *liberty* durch die Formierung eines »liberal utilitarianism«. <sup>46</sup> Dieser drängt bei der Bewertung von Freiheiten *direkte* Nützlichkeitsabwägungen zurück gegenüber der *indirekten* Verfolgung von Nutzen in freiheitlichen Lebensformen. Spencer unterstellte, dass der Gemeinnutzen am ehesten gemehrt werde, wo es den Einzelnen gelänge, ihre Anliegen und Talente zu entfalten und ins gesellschaftliche Ganze einzubringen. Nutzen und Freiheit könnten also ausgesöhnt werden, sofern nur die hohe *Nützlichkeit der Freiheit* – etwa für das Herausbilden produktiver Innovationen – hinreichend beachtet werde und aus diesem Grund persönliche Freiräume gesetzlich geschützt würden.<sup>47</sup> So bleibt nach wie vor *utility* das ultimative Kriterium, von dem aus Freiheit ein- und abgeschätzt wird,<sup>48</sup> obschon der Gesetzgeber den gesellschaftlichen Nutzen nicht mehr unmittelbar verfolgen soll, sondern vermittels liberaler Prozeduren.

Einen ähnlichen Versuch zur Aussöhnung von Freiheitlichkeit und Nutzen unternahm John Stuart Mill (1806-1873).<sup>49</sup> In seinen *Principles of Political Economics* verzahnt auch er *liberty* und *utility*. Problematisch erscheint dabei, dass er

**45** | James Mill, »Government«, in: Edwin A. Burt, *The English Philosophers: From Bacon to Mill*, New York 1939, S. 861.

**46** | Vgl. zum Folgenden D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility: Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge; New York 1998.

**47** | Diese Position findet bei heutigen Utilitaristen *mutatis mutandis* in der Differenzierung zwischen *utility* als Entscheidungskriterium und als Entscheidungsprozedur erneut Anhänger, vgl. etwa James Griffin, »The Distinction Between Criterion and Decision Procedure: A Reply to Madison Powers«, in: *Utilitas*, 6, No. 02 (1994): 177-182, S. 179.

**48** | Vgl. David Lyons, »Utility and Rights«, in: J. Roland Pennock und John W. Chapman, *Ethics, Economics, and the Law*, New York 1982.

**49** | Vgl. zum Folgenden Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1987; John Charvet, *A Critique of Freedom and Equality*, Cam-

den Wert von Handlungen zuerst in deren Nützlichkeit bemisst, diese dann in ihrem Beitrag zum menschlichen Glück veranschlagt und sich schließlich un schlüssig wird, worin Letzteres eigentlich besteht. Mills Glücksbegriff schließt menschenrechtliche Forderungen, frauenrechtliche Anliegen und Ansprüche an bildungsbürgerliche Kultiviertheit ein;<sup>50</sup> und zwar so sehr, dass mancher Zeitgenosse seine eigene Vorstellung von Glückseligkeit darin kaum wieder erkannte: Je gröber und chauvinistischer die Menschen, desto weniger finden ihre Nutzenkalküle bei Mill angemessene Berücksichtigung. John Stuart Mill konnte dem Benthamschen Satz, dass zur Glückseligkeitsförderung doch das Kinderspiel »pushpin« genauso gut sei wie »poetry«,<sup>51</sup> beileibe nicht zustimmen und urteilte: »It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides.«<sup>52</sup> – Eine nicht ganz unwichtige Einsicht angesichts der Tendenz etlicher moderner Ökonomen, Freiheit schlicht mit der Erfüllung von Präferenzen gleichzusetzen.

Nachdem er zunächst alle ethischen Kriterien auf ein einziges (*utility*) reduziert hat, setzt John Stuart Mill seinen ganzen Fleiß daran, die Prinzipien der Freiheit und der Gerechtigkeit vor der eigenen Radikalität – d.h. vor utilitaristischer Infragestellung – zu retten. So aber stellt sich zwangsläufig die Frage, was im Konfliktfall eigentlich Vorrang erhält: der Primärwert (*utility*) oder die Sekundärwerte (*liberty, justice*).<sup>53</sup> Die Möglichkeit einer Umkehr des Ableitungsverhältnisses samt einer radikalen Selbstbegründung der Freiheit liegt hier bereits in der Luft, wird aber nicht ergriffen. Allein der *Nutzen*, der den Bürgern aus Rechtssicherheit entsteht, bildet den ultimativen Grund aller – auch im Namen des Freiheitsschutzes erforderlichen – normativen Verbindlichkeiten. Mills Verteidigung der Freiheit bleibt also *extrinsisch* an der Nutzenwidrigkeit ihrer unmaßigen oder willkürlichen Beschränkung beziehungsweise umgekehrt an dem Nutzen ihrer maßvollen, regeltreuen Gewährung

---

bridge, Cambridgeshire; New York 1981, S. 95; John Gray, »Mill's and Other Liberalisms«, in: *Critical Review*, 2, No. 2-3 (1988): 12-35.

**50** | Vgl. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 346.

**51** | »Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry.« Jeremy Bentham, *The Rationale of Reward*, London 1830.

**52** | John Stuart Mill, *Utilitarianism*, London 1864, S. 8. Siehe auch: John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions; Political, Philosophical and Historical. Reprinted chiefly from the Edinburgh and Westminster Reviews*, London 1859, S. 389.

**53** | Vgl. Chin Liew Ten (Hg.), *Mill's On Liberty: A Critical Guide*, Cambridge, United Kingdom; New York 2008. Sowie die Diskussion bei Peter Ulrich, Dorothea Bauer und Michael S. Assländer (Hg.), *John Stuart Mill: Der vergessene politische Ökonom und Philosoph*, Bern 2006.

orientiert. Ihr *intrinsischer* Wert scheint zwar in etlichen Passagen des Werks von Mill auf, wird aber nicht zur Grundlage ihrer Legitimation gemacht. Fazit: Dass Freiheit von Mill aus als selbstbegründendes Prinzip gedacht werden kann, macht seine Größe, dass es von ihm so nicht mehr gedacht wurde, seine Grenze aus.<sup>54</sup>

So sah es wenigstens Thomas Hill Green (1836-1882). Dieser meinte, die *utilitaristische* Fundierung der Freiheit erlaube es, eine Freiheit zu befördern, »that can be enjoyed by one man or a set of men at the cost of freedom to others«. <sup>55</sup> Demgegenüber erklärt Green, dass Freiheit in der Autonomie, die sie ermöglicht, *legitimiert* – aber eben auch *limitiert* – werde. Diesen von Green auch sozialstaatlich ausformulierten Gedanken, dass ein jeder ein Anrecht auf Freiheitsermöglichungsbedingungen habe, versucht er nun im Begriff von »positive freedom« zum Ausdruck zu bringen. Indes nicht *nur* diesen Gedanken.<sup>56</sup> Bei Green hat der Begriff der »positive freedom« neben jener externen Seite auch eine interne. Green formuliert: »we do not mean merely freedom to do as we like irrespectively of what it is that we like. [...] When we speak of freedom as something to be highly priced, we mean a positive power of capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying [...]«<sup>57</sup>.

Der Erfolg dieser Formel wurde ihr zum Verhängnis. Der große Zuspruch, den Green mit jener auch moralphilosophischen Akzentsetzung bei Denkern des in England verspätet einschlagenden spekulativen Idealismus fand, machte den Begriff der »positive freedom« zur Zielscheibe für dessen Gegner. Sie unterstellten rundweg: Wer zwischen einem guten und einem schlechten Freiheitsgebrauch unterscheidet, trenne auch im Menschen ein wahres von einem falschen Selbst ab und fordere, dass sich das wahre und höhere Selbst das niedere und falsche Selbst unterwerfe – zur Not mithilfe von Kollektiven.<sup>58</sup>

Von solcher Metaphysik kommt man flugs zum Totalitarismus. Man braucht nur noch zu behaupten, dass das Recht nur der wahren Freiheit, nicht jeglicher Liberalität verpflichtet sei. Schon ließe sich folgern, dass der Staat sich auch mit Zwangsmitteln der Pflege des tugendhaften Lebens seiner Bür-

**54** | Günstiger bewertet den Ausgang von Mills Projekt John Rawls, vgl. John Rawls und Barbara Herman, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 2000, S. 343, 366.

**55** | Thomas Hill Green und Richard Lewis Nettleship, *Works of Thomas Hill Green*, London; New York 1889, Bd. III, S. 370.

**56** | Avital Simhony, »On Forcing Individuals to be Free: T.H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom«, in: *Political Studies*, 39, No. 1 (1993): 303-320, S. 318.

**57** | T.H. Green, *Works of Thomas Hill Green*, ebenda.

**58** | Dieser Verdacht hat sich bis in die 1960er-Jahre durchgehalten, wie die Arbeiten von Isaiah Berlin (s.u.) zeigen; vgl. Melvin Richter, *The Politics of Conscience; T.H. Green and His Age*, Cambridge 1964, S. 202.

ger anzunehmen habe. Die Theorie legitimiert, so scheint es, faktische Freiheit im Namen sittlicher Freiheit aufzuheben. Die bürgerlichen Abwehrfreiheiten drohen im heiligen Wasser der Moral ertränkt zu werden. Obschon diese Deutung hinsichtlich der meisten britischen Idealisten völlig überzogen, ja aberwitzig war, kam sie doch nicht von ungefähr. Die fichtesche Rechts- und Wirtschaftstheorie etwa folgt diesem Muster bisweilen (siehe Abschnitt 2.2.1); und Stalinisten sowie Nazis wussten sich geschickt derartiger Argumente zu bedienen, um Formen der Zwangsvergemeinschaftung als Ausdruck »höherer Freiheit« zu verbrämen.<sup>59</sup>

Ludwig von Mises (1881-1973), Friedrich August von Hayek (1889-1992) und Isaiah Berlin (1909-1997), die als Flüchtlinge der 1930er-Jahre in England oder den USA Zuflucht fanden, hatten mit ansehen müssen, wie in Deutschland und Russland das liberale Erbe des 19. Jahrhunderts zur Rechtfertigung illiberaler Kollektivismen umgeschmiedet wurde. Kein Wunder, dass sie den im angloamerikanischen Raum garantierten, aber mittlerweile als unsolidarisch in Verruf geratenen bürgerlichen Freiheiten zu erneutem Ansehen verhelfen wollten. Greens Begriff von »positive freedom« fiel diesem Anliegen zum Opfer. Man erklärte ihn kurzerhand zum Einfalltor für eben jenen Totalitarismus, dem man soeben mit Haaresbreite entkommen war und verbarrikadierte sich hinter dem Schutz- und Trutzwall negativer Freiheit.

Mises und Hayek stießen sich dabei vor allem an Greens *sozialdemokratischer* Ausrichtung und vertraten pauschal, dass schon der kleinste Schritt über den Radius negativer Freiheit hinaus die Gesellschaft unwiderruflich in Richtung Zwangssozialismus in Fahrt bringe; eine Ansicht, an die sich übrigens Friedrich August von Hayek bei der Ausarbeitung seiner Sozialphilosophie ganz klar *nicht* hielt (vgl. hier Abschnitt 3.1.4). Ganz anders verfuhr Isaiah Berlin. Er betonte, er sympathisiere mit den sozialen Anliegen von Green (dazu sogleich mehr), tue sich aber schwer mit dessen *Metaphysik*. Eine Greens Begriff von »positive freedom« angeblich zu Grunde liegende »metaphysical doctrine of the two selves« und ein darin beschlossener dualistischer Fehlschluss öffneten, ins Politische gewendet, dem Illiberalismus Tür und Tor.<sup>60</sup>

Beide Lesarten werden T.H. Green nicht gerecht; die sozialistische so wenig wie die metaphysische.<sup>61</sup> Green hatte durchaus keine Metaphysik eines in

**59** | Vgl. dazu Stalins Antwort vom 1. August 1951, in der Pravda, auf eine Erklärung des Britischen Arbeitsminister, in der ein Mangel an Freiheit in Russland beklagt wurde; [www.revolutionarydemocracy.org/rdv9n2/stalin.htm](http://www.revolutionarydemocracy.org/rdv9n2/stalin.htm). Siehe auch: Hans Freyer, *Revolution von rechts*, Jena 1931.

**60** | Zum Folgenden insgesamt Vgl. Avital Simhony, »Beyond Negative and Positive Freedom: T.H. Green's View of Freedom«, in: *Political Theory*, 21, No. 1 (1993): 28-54.

**61** | Maria Dimova-Cookson, »A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T.H. Green on Freedom«, in: *Political Theory*, 31, No. 4 (2003): 508-532.

zwei Hälften gespaltenen Ichs vertreten, sondern wandte sich ausdrücklich dagegen, so zu sprechen,

as if there were really two characters in a man, empirical, and intelligible, one determined by motives in which there is no freedom, the other determined by reason only in a way which excludes determination by motives and is free. In truth there is only one character [...].<sup>62</sup>

Aufgrund bestimmter Anlagen und Erfahrungen bilde sich jeder Charakter unterschiedlich aus und entwickle eigenständige Vorstellungen vom Guten – und zwar im Plural.<sup>63</sup> Jeder einzelne Mensch folge schon einer »varied nature of his view of the good«<sup>64</sup>; noch viel mehr solle daher auch gesellschaftlich das Gute »in many different forms«<sup>65</sup> angestrebt werden dürfen. Nicht der Staat definiert also, wie die Charaktere beschaffen sein und welche Vorstellungen vom Guten sie entwickeln sollen. Vielmehr versteht Green unter »freedom in the positive sense« ganz ausdrücklich eine »liberation of the powers of all men equally for contributions to the common good.«<sup>66</sup> Es gehört zur Würde der Freiheit, die Bürde ihrer Verantwortung höchst persönlich anzunehmen. Der Staat kann und darf hier nichts beschicken. »All that one man can do to make another better is to remove obstacles and supply conditions favourable to the formation of good character.«<sup>67</sup>

Der *Holschuld* der Einzelnen (sich aus freien Stücken für das Gemeinwohl einzusetzen) korrespondiert allerdings eine *Bringschuld* der Anderen (die Individuen genau dazu in Stand zu setzen). Was der Staat also sehr wohl gewährleisten soll, sind die materiellen, gesundheitlichen und pädagogischen *Bedingungen*, unter denen allen eine vernünftige, sittliche Selbstbestimmung ermöglicht wird.<sup>68</sup> So definiert Green: »the ideal of true freedom is the maximum power for all members of human society to make the most of themselves«; eine Wendung, die uns heute stark an Amartya Sens Begriff der Befähigungen

**62** | Thomas Hill Green, »Lectures on the Philosophy of Kant«, Band II der Ausgabe »Works of Thomas Hill Green«, herausgegeben von: Richard Lewis Nettleship (New York: Longmans, Originalausgabe: 1886), S. 93.

**63** | Vgl. Thomas Hill Green, *Prolegomena to Ethics*, herausgegeben von: A.C. Bradley, Oxford 1899 (Originalausgabe: Oxford 1883), S. 136.

**64** | Ebenda, S. 308.

**65** | Ebenda, S. 283.

**66** | Green und Nettleship, *Works of Thomas Hill Green*, Vol. III, Lecture on Liberal Legislation and the Freedom of Contract, London 1888, S. 372.

**67** | Green, *Prolegomena*, S. 308.

**68** | Vgl. Thomas Hill Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, London 1941, S. 209.



(*capabilities*) erinnert (siehe Abschnitt 4.2.2).<sup>69</sup> Positive Freiheit – das meint schon bei Green also die Befähigung zu vernünftiger Selbstbestimmung.<sup>70</sup>

Green qualifiziert dabei klar den »reciprocal claim of all upon all«<sup>71</sup> auf Assistenz zum Erwerb eben dieser Befähigungen *rekursiv*, d.h. so, dass dieser Anspruch »without detracting from the opportunities of others« und also gerade *nicht* mit totalitären Methoden einzulösen sei.<sup>72</sup> Der Staat dürfe individuelle Hindernisse bei der »realization of the capacity for beneficial exercise of rights« nur insofern beseitigen, als er es tun könne, »without defeating its own object by vitiating the spontaneous character of that capacity.«<sup>73</sup> So gibt die Idee der Freiheit also nicht nur den Grund, sondern auch die Grenze der Sozialpolitik vor. Freiheit ist das Maß der Solidarität, nicht umgekehrt.

Positive Freiheit – wenigstens in der Fassung, die Thomas Hill Green ihr gab – ist also weit besser als ihr Leumund; und augenscheinlich kein Gegner der von negativen Freiheitstheorien verfochtenen Grundrechte.<sup>74</sup> Die legitimen Anliegen positiver Freiheitstheorien gilt es daher im Rahmen der hier zu erarbeitenden Konzeption zu bewahren.

### 1.2.2 Gegenwärtige Begriffsverwendung

Nicht nur historisch, auch systematisch ist das Schisma zwischen negativer und positiver Freiheit unbefriedigend. Die eigentlichen Anliegen der Vertreter negativer Freiheit sind mit dem Titel *negative* Freiheit mehr schlecht als recht bezeichnet. Sie wollen ja stets etwas *Positives* – einen bestimmten persönlichen Freiraum – schützen.<sup>75</sup> Schauen wir uns diesen Punkt etwas genauer an: Die Definition von Freiheit als »absence of physically coercive interference

---

**69** | Darum hat sich beispielsweise auch Amartya Sen (in gezielter Absetzung von der Green-Interpretation Berlins) sehr affirmativ auf Greens Begriff der »positive freedom« bezogen, vgl. Sen, (RF 586f.); mehr dazu in Kapitel 2.3.1, Fussnote 151, sowie in Kapitel 4.2.

**70** | Green, Thomas Hill, »Lecture on Liberal Legislation and the Freedom of Contract«, in: Richard Lewis Nettleship (Hg.), *Works of Thomas Hill Green, Bd. III: Miscellanies and Memoir*, New York: Longmans, 1888, S. 372.

**71** | Green, *Prolegomena*, S. 285.

**72** | Vgl. ebenda, S. 354.

**73** | Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, S. 210.

**74** | Vgl. John Christman, »Liberalism and Individual Positive Freedom«, in: *Ethics*, 101, No. 2 (1991): 343-359.

**75** | »The very idea of 'negative liberty', [...], is an incoherent idea: all liberties are positive, meaning liberties *to do or to be* something; and all require the inhibition of interference by others.« (Martha Craven Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, Massachusetts 2011, S. 65).

or invasion of an individual's person and property«<sup>76</sup> darf als typisch für Vertreter negativer Freiheitstheorien und als repräsentativ für Libertäre gelten.<sup>77</sup> An ihr zeigt sich sogleich: Das negatorische Element tritt nur *sekundär* hervor, nämlich gegen Angriffe auf einen *primär* zu denkenden – und damit zunächst einmal positiv zu definierenden – Freiheitskreis. Wer jede inhaltliche Charakterisierung von Freiheit zur Vordertür abweist, muss sie zur Hintertür wieder hereinlassen. Wer sagt, »you are ›free‹ when you can constrain other people to refrain from constraining you«,<sup>78</sup> definiert negative Freiheit über ihr positives Schutzgut – bloß unwissentlich.<sup>79</sup>

Diesen bei Hegel bereits (§§ 5, 17 Grundlinien der Philosophie des Rechts, i.F. GPhR) anklingenden Gedanken hat seiner Zeit Francis Herbert Bradley (1846-1924) sehr anschaulich ausgemalt (Herv. i.O.).

[...] we all want freedom. Well then, what is freedom? »It means not being made to do or be anything. ›Free‹ means ›free from‹.« And are we to be quite free? »Yes, if freedom is good, we can not have too much of it.« Then, if »free« = »free from«, to be quite free is to be free from everything – free from other men, free from law, from morality, from thought, from sense, from – Is there anything we are not to be free from? To be free from everything is to be – nothing. Only nothing is quite free, and freedom is abstract nothingness. If in death we cease to be anything, then there first we are free, because there first we are – not.

Every one sees this is not the freedom we want. »Free‹ is ›free from‹, but then / am to be free. It is absurd to think that I am to be free from myself. I am to be free to exist and to assert myself.« Well and good; but this is not what we began with. Freedom now means the self-assertion which is nothing *but* self-assertion. It is not merely negative – it is also positive, and negative only so far as, and because, it is positive.

[...] Reflection shows us that what we call freedom is both positive and negative. There are then two questions – *What* am I to be free to assert? *What* am I to be free from?<sup>80</sup>

Zum einen weist Bradley also auf, dass negative Freiheit, um nicht inhaltslos zu sein, sich zunächst affirmativ auf etwas beziehen muss, etwa auf das mo-

**76** | Murray Newton Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, New Jersey 1982, S. 215.

**77** | Vgl. Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988; John Hospers und Paul Avrich Collection (Library of Congress), *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, Los Angeles 1971.

**78** | Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Princeton, New Jersey 1961, S. 56.

**79** | Vgl. Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1972 (Originalausgabe: 1960).

**80** | Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, Oxford 1927 (Originalausgabe: 1876), S. 56f.

derne, auf Selbstbestimmung erpichte Individuum.<sup>81</sup> Daraus folgt zum anderen, dass negative und positive Freiheit zwei Aspekte ein- und derselben Sache sind, nämlich einer sich durch sowohl Ein- wie Ausgrenzung ihrer Gehalte bestimmenden Freiheit; ein Gedanke, der damals auch von Bernard Bosanquet (1848-1923) formuliert wurde und überhaupt im ›Britischen Idealismus‹ viel Anklang fand.<sup>82</sup>

Jedoch nicht nur sprachlich, auch sachlich hängt negative Freiheit von positiver Freiheit ab; ihre interne Ausrichtung beruht vielfach auf externen Voraussetzungen. Bereits für das Formen eines individuellen Lebensplans etwa, dessen Vollzug unter den Schutz »negativer« Freiheit fallen kann, sind bestimmte charakterliche Vorbedingungen erforderlich (konsistente und stabile Willensbildung, Disziplin in der Ausführung usw.).<sup>83</sup> Deren Existenz hängt ihrerseits zum Teil von gewissen »positiven« Freiheiten (etwa Zugang zu Erziehung und Bildung) ab. Sie impliziert im weiteren Sinne auch Verfügung über weitere Grundgüter (Nahrung, Gesundheitsvorsorge etc.); und auch auf letztere gewährt erst – zufolge der eingebürgerten Terminologie – positive Freiheit einen verlässlichen Zugriff.<sup>84</sup>

Zudem muss Freiheit sich auf Gegenstände in der Welt beziehen und an ihnen darstellen können.<sup>85</sup> Um sie gerade auch in diesen Sachbezügen (negativ) zu schützen, müssen (positiv) eigens dafür gewisse Institutionen geschaffen werden. Damit etwa Dinge besessen werden können, bedarf es einer rechtlichen Erlaubnis zur Erstaneignung von Sachen und des Schutzes daraus resultierenden Privateigentums. Diese Rechtsgüter aber können zumeist nur legitimiert und durchgesetzt werden, wenn die dadurch Benachteiligten von solchen Regelungen ebenfalls profitieren. Letztlich geht also auch hier positive Freiheit (etwa in den ausgleichenden Akten der Verteilungsgerechtigkeit) negativer Freiheit voran (etwa dem Schutz von Eigentum über Formen der Tauschgerechtigkeit).<sup>86</sup> Es folgt also: Ohne positive Freiheit keine Gerech-

**81** | Vgl. Guido De Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959, S. 352.

**82** | »The higher sense of liberty, like the lower, involves freedom *from* some things as well as freedom *to* others.« (Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, London 1899, S. 127.) Bosanquet legt nahe, dass negative Freiheit uns allein von der Versklavung durch Andere, positive aber auch von der Versklavung durch uns selbst emanzipiert.

**83** | Vgl. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, S. 408.

**84** | Vgl. Stanley Isaac Benn, *A Theory of Freedom*, Cambridge; New York 1988; Raz, *Morality*, S. 407.

**85** | Vgl. Philippe van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford; New York 1995, S. 22.

**86** | Vgl. Gerald Allan Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge; Paris; New York 1995.

tigkeit; ohne Gerechtigkeit keine funktionierende Gesellschaft; ohne Gesellschaft kein Schutz des individuellen Selbstentwurfs; mithin ohne positive Freiheit keine negative Freiheit.<sup>87</sup>

Viele gegenwärtige Freiheitsphilosophen fragen daher heute auch gar nicht mehr, *ob* man dem Begriff negativer Freiheit Elemente positiver Freiheit beimischen solle, sondern nur noch *welche*. Man folgt dabei gerne Gerald MacCallum, der das von Hegel und den Britischen Idealisten bereits konzipierte Rad noch einmal neu erfand. Er erklärte – nun aber auf begriffsanalytischer, statt metaphysischer Grundlage –, dass Freiheit niemals abstrakt, sondern immer nur sozial vermittelt vorliege. In MacCallums Verständnis ist Freiheit »always (freedom) of something (an agent or agents), from something, to (do, not do, become or not become) something, it is a triadic relation.«<sup>88</sup> Man könne also ruhig die sozialstaatliche Qualifikation *innerhalb* des Freiheitsprinzips verorten – anstatt (wie Isaiah Berlin) *außerhalb* desselben.<sup>89</sup> Die eigentliche Frage ist für MacCallum daher nicht, ob ein bestimmtes Freiheitshindernis durch menschliches Handeln *verursacht* wurde. »The only question is whether the difficulties can be removed by human arrangements«.<sup>90</sup>

Das wird natürlich im Kreis von Libertären – weniger aus logischen als aus ideologischen Gründen – ungern gesehen. Aber selbst sie haben in der Regel nichts gegen positive Freiheit, solange diese nur strikt *moralisch* verstanden wird. Dass wir unsere Freiheit positiv konkretisieren, etwa durch sittliche Selbstbindungen und Tugenden, findet ihre ausdrückliche Zustimmung. Was sie vermeiden möchten, ist nur, dass einem derlei sozial aufgenötigt oder staatlich aufgezwungen werde. Auf *diesen* Punkt könnten sich daher Libertäre und Freunde positiver Freiheitstheorien eigentlich gütlich einigen. Dass es dazu jedoch selten kommt, dürfte unter anderem daran liegen, dass jene harmonische Konvergenz übertönt wird von multipler, dissonanter Differenz.

Theorien positiver Freiheit gehen über den Begriffsrahmen negativer Freiheit in so vielfältiger Weise hinaus, dass vielen Libertären (und auch manchen Liberalen) unklar bleibt, worauf es denn zentral ankommt. So bieten positive Freiheitslehren für gewöhnlich gleich mehrere der folgenden Ergänzungen zur negativen Freiheit an: die Bindung des Willens an Rationalität, seine Ausrichtung an moralischen Gesetzen und sittlichen Werten, die kollektive Orientierung an kulturellen und historischen Kontexten, die Einrichtung par-

---

**87** | Vgl. Onora O’Neill, »Autonomy, Coherence, and Independence«, in: David Milligan und William Watts Miller (Hg.), *Liberalism, Citizenship, and Autonomy*, Aldershot; Brookfield, Vermont 1992, S. 212-221, insbes. S. 215.

**88** | Gerald C. MacCallum, Jr., »Negative and Positive Freedom«, in: *The Philosophical Review*, 76, No. 3 (1967): 312-334, S. 314.

**89** | Vgl. ebenda.

**90** | Ebenda, S. 325f. (Herv. C.D.).

tizipativ-republikanischer Regierungsmodelle, die Gewährung der pädagogisch-kulturellen Voraussetzungen autonomer Willensbildung, sowie der ökonomischen Voraussetzungen von Privatautonomie. Wer einige dieser Aspekte ablehnt, muss nicht alle verweigern; umgekehrt, wer für manche dieser Dimensionen eintritt, hat nicht für jegliche zu streiten.<sup>91</sup> Und das verhindert ein einheitliches Erscheinungsbild. Während die Vertreter negativer Freiheit zu meist getrennt marschieren, aber gemeinsam schlagen, bringen die Befürworter positiver Freiheit keine geschlossene Front zu Stande. Ihr Lager ist allein darin geeint, uneins zu sein. Man bekämpft einander mindestens so sehr wie die Vertreter negativer Freiheitstheorien. Formelhaft zugespitzt: Der Begriff negativer Freiheit ist klar, aber steril; die Idee positiver Freiheit ist produktiv, aber unklar.

An den Arbeiten von Isaiah Berlin tritt dies besonders deutlich zutage. Nachdem er durch seine Kritik der positiven Freiheit bei Green ungewollt zur neoliberalen Gallionsfigur geworden war, polierte er publikumswirksam sozialdemokratische Vorlieben heraus und bezog so schließlich sowohl aus dem Lager der positiven wie der negativen Freiheit Schelte: aus dem ersten für seine ursprünglichen (libertär wirkenden), aus dem zweiten für seine nachherigen (ganz und gar nicht libertären) Positionen.<sup>92</sup> Sein Oszillieren zwischen politisch unverträglichen Polen auf der Grundlage von schillernden begriffstheoretischen Festlegungen kann als Lehrstück über die verfehlt polarisierende Wirkung von negativer und positiver Freiheit dienen und verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit.

Weithin Gehör hatte Berlins Ablehnung eines *solchen* positiven Freiheitsverständnisses gefunden, demzufolge ein paternalistischer Staat im Namen sittlicher Freiheit zu jeglichen Eingriffen in die individuellen Lebensentwürfe ermächtigt wird. Doch die von ihm dabei ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückte Opposition von negativer und positiver Freiheit funktionierte nicht sauber als die strenge Disjunktion, als die Berlin sie ausgab. Weder lassen sich seine politischen Ansichten (etwa die scharfe Kritik von *laissez-faire*-Politik und ihr anzulastender sozialer Missstände) schlüssig unter den Begriff negativer Freiheit subsumieren, noch vertritt das Konstrukt der positiven Freiheit plausibel sämtliche Alternativen dazu.

Berlin spitzt nämlich den Begriff positiver Freiheit auf eine einzige Version zu: die von ihm abgelehnte Vorstellung einer staatlich-doktrinalen Auslegung, was unter Freiheit zu verstehen sei. Damit aber blendet er aus, dass es denkbar wäre, ein Freiheitskonzept zu vertreten, das sich keineswegs negatorisch zu

---

**91** | Vgl. Christman, *Liberalism*.

**92** | Neben dem Klassiker »Two Concepts of Liberty« siehe vor allem »From Hope and Fear Set Free« und »Political Ideas in the Twentieth Century« alle in: Berlin, Hardy und Harris, *Liberty: Four Essays*.

allen Inhalten verhält, sondern die Bürger für- und miteinander aushandeln lässt, wie sie ihre gemeinsame Lebenswelt zum Wohle der Freiheit aller nutzen möchten. Dieses alternative Modell jedoch lässt sich mit den begrifflichen Mitteln von Berlin nicht klar gegenüber einem paternalistischen Tugendstaat abgrenzen. Das erweckt den Eindruck, als ob Berlin dem Modell eines Nachwächterstaats huldigt, obschon – und das ist das unfreiwillig Ironische daran – er dies dezidiert ablehnt und ein eher sozial-dynamisches Politikmodell favorisiert. Berlin hat dies bereut und sich in späteren Jahren scharf gegen die libertäre Vereinnahmung seines Denkens verwehrt.<sup>93</sup> Das folgende Zitat stellt rückblickend klar:

It is doubtless well to remember that belief in negative freedom is compatible with and (so far as ideas influence conduct) has played its part in, generating great and lasting social evils. [...] Advocacy of non-interference (like ›social‹ Darwinism) was, of course, used to support politically and socially destructive policies which armed the strong, the brutal, and the unscrupulous against the humane and the weak, the able and ruthless against the less gifted and the less fortunate. [...] The bloodstained story of economic individualism and unrestrained capitalist competition does not, I should have thought, today need stressing. Nevertheless, in view of the astonishing opinions which some of my critics have imputed to me, I should, perhaps have been wise to underline certain parts of my argument. I should have made even clearer that the evils of unrestricted laissez-faire, and of the social and legal systems that permitted and encouraged it, led to brutal violations of negative liberty – of basic human rights [...]. And I should perhaps have stressed (save that I thought this too obvious to need saying) the failure of such systems to provide the minimum conditions in which alone any degree of significant negative liberty can be exercised by individuals or groups, and without which it is of little or no value to those who may theoretically possess it. For what are rights without the power to implement them? I had supposed that enough had been said by almost every serious modern writer concerned with this subject about the fate of personal liberty during the reign of unfettered economic individualism – [...]. All this is notoriously true. Legal libertarians are compatible with the extremes of exploitation, brutality, and injustice. The case for intervention, by the state or other effective agencies, to secure

---

**93** | Diese Kurskorrektur hat ihm bittere Vorwürfe seitens der Libertarier eingetragen; insbesondere Murray Rothbard verargte Berlin seine »assaults on laissez-faire« und lies sich dabei zu folgendem amüsanten Vorwurf hinreissen: »Berlin goes on to attack such pure and consistent laissez-faire libertarians as Cobden and Spencer on behalf of such confused and inconsistent classical liberals as Mill and de Tocqueville«; Rothbard, *The Ethics of Liberty*, S. 216.

conditions of both positive, and at least a minimum degree of negative, liberty for individuals, is overwhelmingly strong.<sup>94</sup>

Dass diese Ohrfeige zu libertärem Gezeter führte, verwundert nicht, zumal sich Berlin in jenem Zusammenhang auch noch explizit für positive Freiheit im Sinne politischer Autonomie ausspricht:

Positive liberty, conceived as the answer to the question, 'By whom am I to be governed?', is a valid universal goal. I do not know why I should have been held to doubt this, or, for that matter, the further proposition, that democratic self-government is a fundamental human need, something valuable in itself, whether or not it clashes with the claims of negative liberty or of any other goal; [...].

Vor dem Hintergrund dieser Selbsterklärungen, ja Selbstrelativierungen muss nun aber überlegt werden, was dann noch die bleibende Leistung der Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit ist. Durchgängig scheint sie ja den durch sie auszudrückenden Anliegen eher hinderlich als hilfreich zu sein. Die Rede von negativer versus positiver Freiheit suggeriert eine prinzipielle Unterscheidung, wo keine vorliegt, d.h. wo es allein um kontingente Differenzen geht wie Umsetzungsmodi (Freiwilligkeit versus Erzwingbarkeit) oder Applikationsfelder (interne Willensbestimmung versus externe Willensausübung). So verstellt der Fokus auf positive versus negative Aspekte in der Freiheitsdebatte den Blick auf die tatsächlich relevanten kategorialen Differenzen. Diese aber befinden sich im Spannungsfeld zwischen einer quantitativen und einer qualitativen Orientierung der Freiheit; eine Orientierung zumal, die jeweils sowohl in negativer wie positiver Form, durch Abwehrrechte wie durch Anspruchsrechte, ausgedrückt werden kann.

### 1.2.3 Ausstehende Entwicklungen

In der philosophischen Fachliteratur hat man schon seit langem Distanz zum Negativ-Positiv-Schema aufgebaut, es als falsche Disjunktion charakterisiert und versucht, das ungelenke Duo durch dreigliedrige Modelle zu transformieren, angereichert beispielsweise um eine *republican*,<sup>95</sup> eine *solidaristic*<sup>96</sup> oder

---

**94** | Dies und das folgende Zitate aus Berlin, Hardy und Harris, *Liberty: Four Essays*, S. XLIV-XLVII.

**95** | Vgl. Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, United Kingdom; New York 1998.

**96** | Vgl. Parijs, *Real Freedom for All*, S. 28.

eine *psychological*<sup>97</sup> freedom.<sup>98</sup> In der Sache überzeugend sind dabei meines Erachtens insbesondere die Arbeiten von Amartya Sen (siehe Abschnitt 4.2.2), die zwischen einer *substantive freedom* und einer *procedural freedom* beziehungsweise zwischen kommunitären und libertären Momenten im Freiheitsbegriff unterscheiden und diese zur Synthese zu bringen versuchen.

Ich schlage gegenüber der Ausbesserung der alten Maschinerie durch neue Bauteile ihre Ersetzung durch neue Materialien vor. Was zuvor schon für Theorien gesagt wurde, die im Lager der negativen oder der positiven Freiheit beheimatet sind, gilt auch für diese Konzepte. Sie lassen sich weniger missverständlich rekonstruieren mit Argumenten, die den Wert der Freiheit entweder vorrangig in ihrer *quantitativen* oder in ihrer *qualitativen* Dimension verorten. Es geht ihnen ja zumeist entweder um die *Vermehrung* oder um den jeweiligen *Gehalt* von Optionen. Zumeist lassen sich daher also die oben aufgeführten dritten Aspekte und Hinsichten trennscharf der einen oder anderen Perspektive zuordnen. Ferner sind Quantität und Qualität eben Kategorien und nicht arbiträr gewählte Etiketten. Man darf also erwarten, dass sie sich in eine klar erkennbare dialektische Ordnung bringen lassen, so dass ihr Verhältnis zueinander differenzierter und weniger beliebig ausfällt als bei herkömmlichen dualen oder triplizitären Schemata.

Es sei sogleich angemerkt, dass die Attribute negativ und quantitativ einerseits und positiv und qualitativ andererseits einander dabei nicht vollauf entsprechen. Insbesondere im Bereich der positiven Freiheit führt die Theorie der qualitativen Freiheit eine wichtige Differenzierung ein. Sie unterscheidet nämlich zwischen Konzeptionen, welche die *strukturell-abstrakte* Konzeption qualitativer Freiheit analysieren und solchen, die sich um die *konkret-materielle* Ausgestaltung derselben bemühen. Terminologisch lässt sich diese Unterscheidung am besten als eine zwischen der (strukturellen) *Idee* und den (partikularen) *Begriffen* qualitativer Freiheit ausdrücken, d.h. zwischen der einheitlichen Leitvorstellung von Freiheit und ihren unterschiedlichen Umsetzungsformen. An der Philosophie Kants (vgl. Abschnitt 2.1.4) und Krauses (vgl. Abschnitt 2.3.4) werde ich diese Unterscheidung näher herausarbeiten; sie wird uns sodann durch das gesamte Buch als Orientierungsraster begleiten.

Die Unfähigkeit zahlreicher anderer Freiheitstheorien, zwischen der Idee- und Begriffsebene deutlich zu unterscheiden, erscheint mir ein Grundübel der gegenwärtigen Debatte zu sein. Denn das Unvermögen, das Postulat, dass

**97** | Vgl. Christian Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford, California 1970, S. 58.

**98** | Vgl. Carter, Kramer und Steiner, *Freedom*; siehe auch: Virginia Hodgkinson und Michael W. Foley (Hg.), *The Civil Society Reader*, Libanon 2009 (Originalausgabe: 2003). Im deutschen Diskurs wird dieser dritte Aspekt vor allem als »soziale Freiheit« eingefordert, vgl. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit – Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M. 2011.



überhaupt über die Qualität von Freiheit zu debattieren ist, von einem Plädoyer für eine *bestimmte* Form qualitativer Freiheit abzugrenzen, trägt Teilschuld an der Angst etlicher Liberaler und nahezu aller Libertären vor jeglichem Hinausdenken über den engen Horizont negativer Freiheit. Weil eine saubere Unterscheidung zwischen dem philosophischen Gedanken der Freiheit und seiner politischen Anwendung fehlte, identifizierte man fälschlich die Verteidigung der inhaltlichen Natur von Freiheit im Allgemeinen mit dem Verfechten bestimmter (beispielsweise sozialliberaler) Positionen im Besonderen.

So werfen Libertäre den Vertretern positiver Freiheit gerne eine »confusion« zwischen der Freiheit und den sie begleitenden Werten vor. Bruno Leoni (1913-1967) beispielsweise attribuiert eine solche »semantic confusion« allen, die in der Erde einen Gemeinbesitz der Menschheit und darin mögliche Schranken für die negative Freiheit erblicken und glauben, man schulde der Freiheit seiner Mitmenschen mehr als das Unterlassen von Schädigungen.<sup>99</sup> Friedrich August von Hayek sekundiert dies mit der Behauptung, alle Denker, die Freiheit durch soziale Gerechtigkeit anreichern wollen, unterlägen einer »confusion« zwischen Freiheit einerseits und anderen wünschenswerten Dingen wie Wohlfahrt, Wohlstand oder staatlicher Gestaltungsmacht andererseits.<sup>100</sup> Und Murray Rothbard (1926-1995) moniert, Isaiah Berlin sei in seiner (revidierten) Theorie der schlimmen »confusion« anheimgefallen, dass die Gemeinschaft den Einzelnen reale Lebenschancen schulde.<sup>101</sup> Allüberall verwirrte Philosophen; fragt sich nur, auf welcher Seite des Vorwurfs. Denn natürlich handelt es sich hier nicht um babylonische Sprachverwirrung, sondern um einen Konflikt der dem unterschiedlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Werte.<sup>102</sup> Im Hintergrund der auseinander gehenden Redeweisen stehen sachliche Fragen, wie: »Welche Freiheit?« und »Wessen Freiheit?«.

Abraham Lincoln hat das bereits gut 100 Jahre vor der Debatte über Berlins Aufsatz klipp und klar auf den Punkt gebracht.

We all declare for liberty; but in using the same word we do not all mean the same thing. With some the word liberty may mean for each man to do as he pleases with himself, and the product of his labor; while with others the same word may mean for some men to do as they please with other men, and the product of other men's labor. Here are two, not only different, but incompatible things, called by the same name - liberty. And it follows that each of the things is, by the respective parties, called by two different and incompatible names - liberty and tyranny.

---

**99** | Vgl. Leoni, *Freedom and the Law*, S. 54f.

**100** | Vgl. Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, S. 16ff.

**101** | Vgl. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, S. 216.

**102** | Vgl. Kramer, *The Quality of Freedom*, S. vii.

---

The shepherd drives the wolf from the sheep's throat, for which the sheep thanks the shepherd as a liberator, while the wolf denounces him for the same act as the destroyer of liberty, [...]. Plainly the sheep and the wolf are not agreed upon a definition of the word liberty; and precisely the same difference prevails today among us human creatures [...].<sup>103</sup>

Ob man diese Rede nun im damaligen Kontext des amerikanischen Bürgerkriegs und der Sklavenemanzipation liest oder mit Blick auf gegenwärtige globalisierungsethische Debatten über die ökonomische Versklavung verarmter Bevölkerungsschichten, eines bleibt sich gleich: Vertreter positiver Freiheit werden stets mit Lincoln darauf bestehen, es dürfe jedenfalls nicht einfach des »wolf's dictionary« die Frage nach dem Begriff der Freiheit entscheiden. Die Idee der Freiheit ist also nicht zufälligerweise, sondern notwendigerweise umstritten; normative Aspekte schießen in ihre Bestimmung nicht irrtumsbedingt, sondern wertungsbedingt ein.<sup>104</sup>

Gerade weil über den jeweils für das Hier und Heute konkret angemessenen Freiheitsbegriff stets gestritten wird, ist die strukturelle *Idee* der Freiheit so zu konturieren, dass sie solche Differenzen integrieren kann, beispielsweise indem ihre letzte Konkretisierung nicht durch akademische Definitionen, sondern durch politische Verfahren erbracht wird. Theorien positiver Freiheit aber lassen oftmals diese für alle liberale Praxis so unerlässliche Dimension *prozeduraler* Freiheit vermissen und konkretisieren die Freiheitsidee lieber *ex cathedra*. Auch deshalb ist zur Negativ-Positiv-Doppelperspektive nicht zurückzukehren.

Wenn man sich hingegen erst einmal von dieser eingetübten Redeweise freimacht, wird man feststellen: Mit der Negativ-Positiv-Unterscheidung verhält es sich wie mit einer falsch eingestellten Brille. Legt man diese ab, so verschwinden optische Täuschungen; und derer gibt es viele: Manche Autoren erklären ja lauthals, dass sie einem rein negativen Freiheitsbegriff folgen und verzeichnen darin nicht unwesentlich ihre eigene Theorie (so beispielsweise Hayek, siehe Kapitel 3.1). Weitere wiederum unterstellen anderen Autoren Ansichten, die deren Begriff positiver Freiheit gar nicht enthält (wie am Beispiel der unberechtigten Kritik an T.H. Green vorgeführt) oder nehmen deren Theorien in einer Weise in Anspruch, die diese selbst (wie Isaiah Berlin) zurückweisen. Diese und weitere Unklarheiten im Freiheitsbild haben ihren tieferen Grund im verfehlten Fokus der Negativ-Positiv-Linse.

---

**103** | Abraham Lincoln, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, herausgegeben von: Roy Prentice Basler und der Abraham Lincoln Association, New Brunswick, New Jersey 1953, Bd. 7, S. 589.

**104** | Vgl. Christine Swanton, *Freedom: A Coherence Theory*, Indianapolis, Indiana 1992, S. 1-10.

Philosophie darf an der Möglichkeit, verhedderte Debatten aufzudröseln, nicht untätig vorbeigehen, sofern sie konsequentes Handeln durch konsistentes Denken und dieses durch kohärentes Sprechen befördern will. Begriffliche Unterscheidungen sind umso wirkmächtiger und dienlicher, je grundsätzlicher und zugleich phänomengetreuer sie ausfallen. Die Kategorien der Quantität und der Qualität empfehlen sich daher gewissermaßen von selbst. Sie signalisieren ihre Kernbedeutung unmittelbar und erlauben dabei zugleich den Rückgriff auf ein beachtliches methodisches Potential: sowohl seitens der Naturwissenschaften (zur Modellierung quantitativer Verhältnisse), als auch seitens der Geisteswissenschaften (als Hüter von qualitativen Gesichtspunkten). Während – idealtypisch und überspitzt formuliert – erstere nach weitestgehend objektiven und möglichst wertfreien Kriterien ihren Forschungsgegenstand durch trennscharfe Definitionen abgrenzen, versuchen letztere die von ihnen studierten Phänomene durch einen Rückgriff auf subjektive Erfahrungen und Wertvorstellungen aufzuschlüsseln.<sup>105</sup>

Diese konträren methodischen Allianzen und Akzentsetzungen verklären ihrerseits die Debatte. Es ist ja kein Zufall, dass Autoren, die einem naturwissenschaftlichen Methodenideal folgen, allen voran neoklassisch<sup>106</sup> ausgerichtete Ökonomen, sich zumeist an einer äußerlich-*quantitativen* Modellierung

---

**105** | Natürlich liefern die hier formulierten Gegenüberstellungen nur eine äußerst grobe Orientierung. Die tatsächliche Situation ist keineswegs so gespalten in oppositionelle Erkenntniswege wie es einst behauptet wurde (wie von Charles Percy Snow, in: *The Two Cultures*, London 1959). Doch auch bei einer differenzierteren Betrachtung (wie zum Beispiel bei Stefan Hornbostel, »Schisma oder Diversifikation. Das Verhältnis von Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften«, in: Mechthild Dreyer, Uwe Schmidt und Klaus Dicke (Hg.), *Geistes- und Sozialwissenschaften an der Universität von morgen*, Wiesbaden 2014) bleibt doch nach wie vor die von Dilthey und Gadamer etablierte Unterscheidung zwischen kausal-erklärenden und kontextuell-verstehenden Methoden charakteristisch für das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften – und damit auch relevant für die sowohl geistige wie physisch sich auswirkende Eigenart der Freiheit, welche ohne derartige phänomenologische Hilfsmittel nur schwerlich befriedigend verstanden werden kann. Dazu siehe auch: Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*.

**106** | Traditionell wird unter Neoklassik die Wirtschaftstheorie in der durch Alfred Marshall (1842-1924) repräsentierten Fassung verstanden. Der u.a. von Thorstein Veblen in Umlauf gebrachte Begriff »neoklassisch« erklärt sich aus der Verschmelzung der »klassischen« Ökonomik (Smith, Ricardo etc.) mit nachträglich ausgearbeiteten Lehrsätzen der österreichischen Grenznutzenschule (Menger et al.) zu einem einheitlichen Lehrgebäude. Näheres zum Begriff: Jürg Niehans, *A History of Economic Theory: Classic Contributions, 1720-1980*, Baltimore; London 1990, S. 159ff.

von Freiheitsräumen (zum Beispiel mit *game* und *rational choice*-Theorien<sup>107</sup>) versuchen, während umgekehrt kultur- und geisteswissenschaftliche Denker mit *qualitativen* Methoden die Idee der Freiheit von ihrer eigenen Logik her einholen wollen. Beide Zugänge bringen Unterschiedliches zutage. Die Frage, wie jene Methoden eingesetzt und zu einander ins Verhältnis gebracht werden sollten, muss sich am Gegenstand entscheiden. Wir haben im Verlauf unserer Argumentation zuzusehen, mit welcher Kategorie am genauesten Wesen und Wirklichkeit der Freiheit gefasst werden, und von daher sodann die Methodenfrage zu klären.

### 1.3 WIE ÜBER FREIHEIT REDEN?

Freiheit stellt eine notwendigerweise umstrittene Idee dar.<sup>108</sup> Darum können wir nicht einfach loslegen mit irgendeiner Freiheitsdefinition und damit auf Anwendungsfragen zustürzen. Vielmehr ist erst einmal klarzumachen, was unterschiedliche Freiheitkonzepte lebensweltlich – moralisch, sozial, politisch, rechtlich, wirtschaftlich – austragen. Dies kann man auf verschiedenste Weisen tun. Ich halte es für sinnvoll, der historischen Entwicklung des Freiheitsgedankens in den letzten Jahrhunderten zu folgen. Die über die jüngere Vergangenheit sich erstreckende Wechselrede der Philosophen verdeutlicht im Streit über Probleme *mit* der Freiheit das Problem *der* Freiheit selbst: dass sich die Idee der Freiheit zugleich wie eine *Linse* und ein *Prisma* verhält. Je nachdem, wie man über Freiheit denkt, nimmt man andere Ausschnitte der Welt wahr – Freiheit fungiert als mehr oder weniger scharfe Linse – und sieht sie in unterschiedlichen Farben – Freiheit fungiert als Prisma. Daher nimmt es kaum wunder, wenn Intellektuelle angesichts der Freiheit und ihrer gesellschaftlichen Rolle mit Verve aneinander vorbeireden.

Jene Sprachverwirrung ist keineswegs zufällig. Ihr liegt eine Uneinigkeit zu Grunde über die Denkmuster und Kategorien, in und mit denen Freiheit am besten erfasst wird. Ohne dass wir an diese Unentschiedenheit in der Sache rühren, dürfen wir auf eine Klarheit in der Sprache kaum hoffen. Zunächst ist darum die Komplexität des Themas abzuschichten, um sodann den kategorialen Aufbau der Freiheitsidee schrittweise vorzunehmen. Ich möchte nach und nach auf einer vor dem Auge der Leser ausgebreiteten Leinwand diejenigen Bedeutungsschichten auftragen, die unser gegenwärtiges Freiheitsverständnis konturieren und kolorieren. Deswegen der historisch-systemati-

**107** | Zur Rolle von *game theory* in der Freiheitsphilosophie siehe den Abschnitt 3.1.2 zu Hayek; zur Funktion von *rational choice theories* vgl. Kapitel 4.2. zu Sen.

**108** | Vgl. Walter Bryce Gallie, »Essentially Contested Concepts«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955): 167-198.

sche Vortrag, der herausgehobene Theorien der Freiheitsphilosophie in eine dialektische Bedeutungsfolge verwandelt und diese in der Gegenwart gipfeln lässt. Dabei erstreckt sich ein durchgehender Spannungsbogen aus Fragen, die von Kant und seinen Nachfolgern aufgeworfen werden bis hin zu ihrer aktuellen Beantwortung durch Philosophen der Gegenwart. Mit jedem historischen Schritt reichert sich unser Gedankengang systematisch an, um schließlich in gegenwärtigen Fragen- und Problemstellungen – etwa im Rahmen der *capability theory* – zu kulminieren.

### **1.3.1 Metaphysische Freiheitstheorien**

Im ersten Teil dieses Buches nimmt die Philosophie Immanuel Kants (1724-1804) und seiner Nachfolger viel Raum ein, um ihrem zentralen Gedanken Rechnung zu tragen, dass Freiheit durch vernünftige Begrenzungen nicht negiert, sondern manifestiert wird. Jene epochale Einsicht wurde zunächst im Rahmen metaphysischer Systeme formuliert. Diese Metaphysiken begünstigten die Formung und beeinflussten die Formulierung auf vernünftige Selbstkritik abstellender Freiheitskonzeptionen. Bevor man sich daran machen kann, diese moralisch, rechts-, politik- und wirtschaftsphilosophisch auszulegen, gilt es, sie von Grund auf zu verstehen.

Noch vor jener Rekonstruktion der hier diskutierten metaphysischen Freiheitstheorien möchte ich einige Worte zur Legitimierung dieses Vorgehens sagen. Zwar gibt es mittlerweile eine beständig wachsende Anzahl von analytisch ausgebildeten Philosophen (wie zum Beispiel Charles Taylor, Bert Dreyfus, Hans Sluga, Alva Noë, Sean Kelly, Mark Wrathall, Hans-Johann Glock und Gary Gutting, um nur einige zu nennen), die zusehends mehr Texte der spekulativen Tradition für sich erschließen und als lehrreich bewerten. Doch reicht ihr Einfluss kaum hin, um hoffnungsfroh zu verkünden, die ehemals als unüberwindlich ausgerufene Kluft beider Lager sei bereits überbrückt. Nein, wer die Kollegen vom analytischen Ufer in den Strom eines ihnen unvertrauten Denkens hineinziehen will, hat zunächst aufzuzeigen, was es am andern Ufer denn zu finden gibt.

Jener Druck, die Relevanz spekulativen Denkens explizit darlegen zu müssen, ist jedoch kein unheimlicher Fluch, sondern erweist sich als heimlicher Segen für die Philosophie. Der analytische Sandstrahl vermag die wahren Reliefs metaphysischer Argumente freizulegen, welche andernfalls leicht unter Sprachschrollen und den oberflächlichen Verkrustungen autorenverliebter und ideengeschichtlicher Patina verborgen bleiben. Es hilft der Sache der Philosophie, dass heutzutage die Zumutung eines sich der augenscheinlichen Erfahrung und dem alltäglichen Sprachgebrauch bisweilen widersetzen-

den Theoretisierens eigens zu erklären ist.<sup>109</sup> Die Metaphysik verdankt ihrer Infragestellung eine begrüßenswerte Konzentration aufs Wesentliche.

So weisen Anhänger metaphysischer Philosophieverständnisse etwa auf die Unerlässlichkeit des *Verstehens* philosophischer Gedankengänge innerhalb ihrer systematischen und historischen Konstellationen hin: Wann immer die kontextuelle Verankerung bestimmter Ideen deren Gehalt mitprägt, ist auch denjenigen, die lediglich auf das Herausbrechen intellektuellen Baumaterials abzielen, ein behutsamer Umgang mit den Fundamenten der Ausgrabungsobjekte anzuraten.<sup>110</sup> Ein Mindestmaß an Konstellationsforschung sowie an philologischem Sachverstand wird daher auch seitens historisch sorgfältig vorgehender analytischer Philosophen (einer heute nicht mehr randständigen Gattung) eingefordert.<sup>111</sup>

Die Geister scheiden sich jedoch an dem weiter reichenden Argument, dass nämlich die metaphysischen Fundamente nicht nur hermeneutisch, sondern auch sachlich relevant seien, um über die *Richtigkeit* bestimmter philosophischer Positionen zu befinden. Dort liegt der eigentliche Streitpunkt; und indem hier der Rekonstruktion der Geschichte der Freiheitsidee von Immanuel Kant (1724-1804) zu Karl Christian Friedrich Krause (1781-1831), während der Epoche des *Deutschen Idealismus*, viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, wird unterstellt, dass metaphysisches Denken in der Tat auch in der heutigen Philosophie seinen legitimen Ort hat. Jedoch lässt sich dies kaum abstrakt-allgemein erweisen, so als ob man die Funktion der Metaphysik propädeutisch klären und sodann zum profanen philosophischen Tagesgeschäft fortschreiten könnte. Vielmehr unterliegt metaphysische Theorie wie jede andere auch den Kriterien guter Wissenschaftlichkeit, also zum Beispiel den Anforderungen argumentativer Stringenz und Sparsamkeit sowie inhaltlicher Plausibilität und Ergiebigkeit.<sup>112</sup> Wer im Wettkampf der Lehren gleiche Erschließungskraft mit voraussetzungsärmeren und konsistenteren Theorien erbringen kann, wird – sofern dem nicht mächtige Paradigmen im Weg stehen<sup>113</sup> – den akademischen Sieg davontragen. Deshalb lassen sich Sinn und Zweck des metaphysischen Denkens am besten am konkreten Exempel bewerten.

Die Behauptung, ein bestimmtes Theorem sei von seiner metaphysischen Einfassung nicht ohne inhaltliche Einbußen abzulösen, muss von Fall zu Fall geprüft werden; nicht nur dann, wenn dies seitens analytischer Philosophen

---

**109** | Vgl. Josef Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München 1966.

**110** | Vgl. Dieter Henrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991.

**111** | Vgl. Don Garret, »Philosophy and History in the History of Modern Philosophy«, in: Brian Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford; New York 2004, S. 58.

**112** | Vgl. Carter, Kramer und Steiner, *Freedom*, S. 5.

**113** | Vgl. Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

als Totschlagsargument vorgebracht wird,<sup>114</sup> sondern auch, sofern Kontinentalphilosophen jene Behauptung als magischen Schild vor sich hertragen, etwa um aussagenlogische Infragestellungen abzuwehren. In beiden Fällen ist die sachliche Leistungskraft der in Anspruch genommenen Grundlagen entscheidend dafür, ob die jeweilige metaphysische Fundierung den in Rede stehenden Gedanken jeweils ab- oder aufwertet. Nicht alle metaphysischen Grundlagen schlagen schließlich auf die Sachebene der praktischen Philosophie durch. Nicht immer bedarf es daher ihrer Rekonstruktion: Einige Metaphysiker haben innerhalb ihrer Systeme Gedanken formuliert, die auch außerhalb derselben leichthin überzeugen.

In anderen Fällen aber gilt das nicht. Ob etwa die Funktion der Freiheit *entweder* darin liegt, Wert in eine wertleere und ansonsten wertlose Welt einzuschreiben (wie der epistemische Libertarismus behauptet<sup>115</sup>) *oder* aber vorausliegende Werte wahrzunehmen und umzusetzen, diese Frage ist keine müßige Spekulation. Die Antwort darauf beeinflusst unsere alltägliche Praxis fundamental. Im ersten Fall ließe sich beispielsweise die Natur weitgehend problemlos verzwecken; im zweiten setzten der Natur innewohnende Werte unserer Nutzung der Umwelt prinzipielle Grenzen. Den metaphysischen Fundamenten der hier verhandelten Argumente kommt also enorme praktische Bedeutung zu.

Manchmal – etwa bei geschichtsphilosophischer Vereinnahmung der Gegenwart im Dienste einer spekulativ verordneten Zukunft (man denke zum Beispiel an die kommunistischen Endzeitverheißungen des historisch-dialektischen Materialismus) – erscheint es unproblematisch, die sie tragenden metaphysischen Strukturen kurzerhand zu kassieren. Dann und wann wiederum – etwa im Ausgriff auf das kontrafaktische, kritische Potential moralisch-metaphysischer Ideen – könnte ein bedächtigeres Vorgehen ratsam sein. Liegt beispielsweise im Vermögen unserer Freiheit, die jeweils erreichten Optionen kritisch zu hinterfragen und normativ zu überbieten, ein Phänomen vor, das

---

**114** | Vgl. Hans Reichenbach und Maria Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlin-Grünwald 1951, S. 13, 82ff.

**115** | Epistemischer, voluntativer und politischer Libertarismus sind nicht notwendig gleichläufig. Ersterer verneint, dass der Welt intrinsische Werte innewohnen und abgelesen werden können (libertäre Wissenstheorie). Zweiterer hält naturale Determination und freiheitlichen Willen für unvereinbar (Inkompatibilismus) und erteilt der Freiheit den Vorrang (libertäre Willenstheorie). Der politische Libertarismus konzentriert sich auf die praktisch-äußere Freiheit des Menschen (libertäre Handlungstheorie) und möchte diese so wenig als möglich beschränkt sehen, wie etwa bei: R. Malcolm Murray und Jan Narveson (Hg.), *Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, Aldershot, England; Burlington, Vermont, 2007.

einen metaphysischen Ausdruck verlangt.<sup>116</sup> Ist Freiheit vielleicht angemessen nur durch eine Idee auszudrücken, die notwendigerweise über jegliche ihrer Umsetzungen schon hinausweist?<sup>117</sup> Dies soll hier nicht entschieden werden, sondern nur besagen: Die Rechtfertigung metaphysischer Freiheitstheorien hat von Fall zu Fall zu erfolgen – im ständigen, kritischen Abgleich mit unserer Intuition. Der Beitrag der Metaphysik für die Klärung der Freiheitsidee hat anhand ihrer theoretischen Erschließungskraft und praktischen Ergiebigkeit und nicht aus anti- oder prometaphysischer Voreingenommenheit bewertet zu werden. So kann also der analytische Dreschflegel spekulative Spreu von metaphysischem Weizen trennen helfen.

Umgekehrt nutzt eine Sensibilität für metaphysisches Denken analytischen Ansätzen. Denn nicht selten schleichen sich ja unbemerkt spekulative Grundüberzeugungen auch in die Versuche solcher Denker ein, denen es dezidiert darum zu tun ist, gänzlich metaphysikfrei zu philosophieren (wie beispielsweise Rawls, siehe Abschnitt 3.2.1). So etwa bestimmen oft den Aufbau sachhaltiger Theorien des Politischen und der Wirtschaft bestimmte Grundannahmen über die Beschaffenheiten unserer Lebenswelt wie auch über die wissenschaftlich korrekte Weise, diese zu erkunden. Jene ontologischen und epistemologischen Annahmen jedoch, die nicht selten *ad hoc* eingeführt und schlicht vorausgesetzt werden, lassen sich ihrerseits oftmals nur durch Argumente stützen, die metaphysischer Natur sind.<sup>118</sup>

Während jedoch Metaphysiker sich in einem reflexiven Verhältnis zu ihren ja eigens *explizierten* spekulativen Axiomen befinden und über deren Gehalt zumeist Rechenschaft geben, gilt dies für Theorien analytischer Provenienz oft nicht. Diese werden, zumal sofern sie ihren Geltungsanspruch aus ihrer vorgeblichen Metaphysikfreiheit ableiten, durch den Aufweis *impliziter* metaphysischer Strukturen nicht selten von Grund auf erschüttert. Der von analytischen Philosophen ausgehende Metaphysikvorwurf erweist sich dann als Bumerang und trifft die am härtesten, von denen er ausgesprochen wird. Während also von der Metaphysik der Freiheit oft ein kurzer, gerader Weg zu einer

---

**116** | Vgl. David Christopher Schindler, *The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling and Hegel between the Ancients and the Moderns*, Eugene, Oregon 2012.

**117** | Vgl. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London; New York 1941.

**118** | John Gray urteilt, »some useful variant of the idea of a real or rational will may survive the demise of the rationalist metaphysics [...] in which it has traditionally been embedded.« Denn irgendeine »norm of human nature« brauche der philosophische Liberalismus schon, um nicht in leerer Abstraktheit zu verharren. Diese »dependency of views of freedom on conceptions of man« sei auch seitens analytischer Philosophen ehrlicher Weise einzugestehen; John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London; New York 1989, S. 59f.



sich ihrer eigenen Prämissen kritisch bewussten Freiheitstheorie führt, gelangen nicht wenige analytisch-empirische Theorien dorthin nur auf Umwegen. Ersteren steht der Königsweg argumentativer Rekonstruktion offen, letzteren nur die verschlungenen Pfade der Dekonstruktion. Auf die Formel gebracht hat diesen Zusammenhang Francis Herbert Bradley mit der knappen Bemerkung: »So long as you refuse to read metaphysics, so long will metaphysical abstractions prey upon you.«<sup>119</sup> *Nolens volens* wird so der analytische Verstand zur metaphysischen Vernunft gebracht.

### 1.3.2 Quantitative Freiheitstheorien

Während die kontinentaleuropäische Philosophie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Idee der Freiheit metaphysisch verankerte, wendete man sich im angloamerikanischen Raum seit dem späten 18. Jahrhundert eher empirisch ausgerichteten Freiheitstheorien zu. Deren Ziel war es, sich rein ans sinnlich Fassbare zu halten und Freiheit physikalisch dingfest zu machen. Das hatte handfeste Gründe. Man war durch lange, bittere, religiös motivierte oder doch zumindest theologisch legitimierte Bürgerkriege zermürbt. Der Zustand, dass im Namen ihrer metaphysischen Überzeugungen einige Christenmenschen andere in Leib und Leben versehrten, sollte für alle Mal beendet werden. Viele Denker wollten daher Eindeutigkeit und Klarheit schaffen, wer wen wie wann und warum in Schranken setzen konnte. Daher definiert Thomas Hobbes (1588-1679) etwa Freiheit ganz und gar physikalistisch: »By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: [...].«<sup>120</sup> Wasser, erklärt Hobbes, »kept in by banks, or vessels« (ebenda) ist nicht (mehr) frei; Wasser, das seiner eigenen Fließrichtung folgt, hingegen schon. Freiheit wird also nicht mit Blick auf ihren Inhalt und innere Zielrichtung ausgewiesen, sondern rein äußerlich, *via negationis*, durch die Abwesenheit von körperlichem Zwang und physischer Einwirkung definiert:

LIBERTY, or FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition; (by opposition, I mean external impediments of motion;) and may be applied no less to irrational, and inanimate creatures, than to rational. For whatsoever is so tied, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not liberty to go further. And so of all living creatures, whilst they are imprisoned, or restrained, with walls, or chains; [...].<sup>121</sup>

---

**119** | Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, London 1876, S. 56.

**120** | Thomas Hobbes, *Leviathan*, Menston 1996 (Originalausgabe: 1651), Ch. XIV, 2.

**121** | Ebenda, Ch. XXI, 1.

Im Umkehrschluss wäre zu folgern, dass ein Mensch, der im Wahn oder Drogenrausch handelt, aber von seiner Umwelt physisch unbehelligt bleibt, als *frei* anzusehen ist. *Diese* Lesart wird von Hobbes ausdrücklich bekräftigt; er will *liberty* eben nicht als Freiheit des Geistes (beispielsweise sich von solcher Sucht zu emanzipieren), sondern allein als körperliche Freiheit – als Bewegungsfreiheit – verstanden wissen. Wiederholt definiert er darum »liberty in the proper sense« als »corporal liberty; that is to say, freedom from chains, and prison, [...]«. Die *physischen Möglichkeiten* der Bürger »to choose their own abode, their own diet, their own trade of life [...]« machen in seinen Augen den Kern der Freiheit aus (ebenda). Demzufolge werden die Gesetze der Gesellschaft als »artificial chains« empfunden;<sup>122</sup> Freiheit kann nur *außerhalb* derselben, im von Gesetzen (noch) nicht geregelten Bereich existieren. Je weniger man durch derlei Beschränkungen gegängelt wird, umso freier ist man. Freiheit, so verstanden, meint also *Freiheit von* Beschränkungen; sie definiert sich *negativ* über deren Abwesenheit. Je weniger Grenzen, desto mehr Freiheit; je mehr Freiheit, umso besser; es handelt sich um ein quantitatives Freiheitsverständnis.

Im zweiten Teil des Buchs werden mit Rawls und Hayek zwei repräsentative Vertreter quantitativ ausgerichteter Theorien untersucht, die Freiheit ebenfalls zufolge ihres *äußeren* Umfangs und der *Menge* der darin eingeschlossenen Optionen beschreiben. Unser explizites Freiheitsverlangen wird dabei umgedeutet zu dem impliziten Wunsch, die Menge unserer Wahlmöglichkeiten zu maximieren. Man will so den Rekurs auf die Innerlichkeit der Freiheit vermeiden und sich an die klar markierte Fahrinne der Abzählbarkeit halten, um das Schiff der Freiheit sicher in den Hafen des modernen Rechtsstaats zu bringen. Weshalb sich auf subjektive Untiefen und metaphysische Strudel einlassen? Warum sich den Winden eines spekulativen Geistes und den Wechselströmungen qualitativer Intuitionen aussetzen?

Die stilbildende Vorlage zu diesem (vor allem in der *Chicago School of Economics* beliebten, außerhalb derselben eher berücktigten) Positivismus der Freiheit lieferte Jeremy Bentham (1748-1832): »You and your neighbour, suppose, are at variance: he has bound you hand and foot, or has fastened you to a tree: in this case you are certainly not at liberty as against him: on the contrary he has deprived you of your liberty [...].«<sup>123</sup> Solch' willkürliche Gewalt, meint Bentham, schafft, im gesellschaftlichen Durchschnitt betrachtet, den Tätern weniger Nutzen als sie die Opfer kostet. Somit soll, als neutraler Sachwalter der quantitativen Freiheit aller, der Gesetzgeber einschreiten. Seine Regelungskraft »cuts off on the one side or the other a portion of the subject's liberty«

---

**122** | Ebenda, Ch. XXI, 6.

**123** | Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, herausgegeben von: Herbert Lionel Adolphus Hart, London 1970, Appendix B, Part I, S. 253f.

(ebenda), um die gesellschaftliche Gesamtmenge an Freiheiten zu maximieren.

Liberty then is of two or even more sorts, according to the number of quarters from whence coercion, which it is the absence of, may come: liberty as against the law, and liberty as against those [...] *wrongdoers*. In the same proportion and by the same cause by which the one is increased, the other diminished. (Herv. i.O.)

Die beiden Optionen – dem Gesetz zufolge und zuwider zu handeln – werden dabei keiner *inhaltlichen* Prüfung unterworfen. Es gilt einfach auszutariieren, bei welchem Schnittpunkt beider Kurven Individuen durchschnittlich mit der meisten Freiheit davonkommen. Dazu sind gemäß der maximierungsorientierten Logik der Quantität der individuellen Freiheit Grenzen zu setzen. Das Argument folgt dem geometrischen Schema zahlloser Körper in begrenztem Raum: Wenn ein jeder sich einfach nach Gutdünken bewegt, so kommt es unweigerlich zu unliebsamen Zusammenstößen. Zwangsbewehrte Koordinationsregeln müssen also her, welche (indem sie die individuellen Freiheitsräume hier und da etwas beschneiden) die Gesamtmenge der kompossiblen Freiheiten (und damit letztlich den Freiheitsraum eines jeden) vergrößern.

Um dies einzusehen, bedarf es keiner moralischen *Vernunft*; rechnender *Verstand* reicht aus.<sup>124</sup> Das benötigte Regelsystem wird deshalb als ein von der – qualitativen – Debatte um das gute Leben ablösbares Gefüge des Rechts vorgestellt. Dem könne ein jeder (so tönt es von Thomas Hobbes bis John Rawls immer wieder) unabhängig von seinen moralischen oder religiösen Letztorientierungen, nur aufgrund einer klugen – quantitativen – Berechnung seines eigenen Vorteils beziehungsweise seines privaten Optionsraumes zustimmen.<sup>125</sup> Der liberale Rechtsstaat wird mithin, so scheint es, mit minimalen Voraussetzungen gerechtfertigt, nämlich als Maximierungsmittel individueller Freiheiten. Diese Unabhängigkeit von normativen Vorgaben empfiehlt jene quantitative Konzeption von Freiheit für den kulturellen Export und für die rechtliche Verfassung einer sich fortschreitend globalisierenden Welt, so heißt es.<sup>126</sup>

---

**124** | Vgl. Joel Feinberg, *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*, Princeton, New Jersey 1992.

**125** | Vgl. Mark E. Button, *Contract, Culture and Citizenship: Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*, University Park, Pennsylvania 2008.

**126** | Vgl. Milton Friedman und Rose D. Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement*, San Diego 1990; Michael Novak, »Economics as Humanism«, in: *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, No. 76 (1997): 18-19.

Ganz so glatt läuft es jedoch nicht. Das Modell drängt sämtliche Hinsichten, die sich der Logik eines quantitativen Zuwachses an individueller Handlungsmacht nicht recht einfügen, in den privaten Sektor ab. Oft werden die konkreten Kontexte gelebter Freiheit abgewertet. Umwelt, Mitwelt und Nachwelt tauchen in den Theorien quantitativer Freiheit nur selten und randständig auf: Die Respektierung des Anderen als sozial, ökonomisch oder medizinisch Schwachen, als rechtlich Unterprivilegierten oder politisch Diskriminierten sowie die Wertschätzung aller nicht autark über sich selbst verfügenden Natur erscheint in quantitativ orientierten Liberalismen auffallend ungläubwürdig. Und das hat systematische Gründe.

Die Theorie quantitativer Freiheit ist am Modell eines rationalen Tauschs orientiert. Wenn die Respektierung des anderen als *Negation* (weil Beschränkung) eigener Interessen konzipiert ist, so wird man diese nur dann gewähren, wenn man dafür etwas zurück erhält: im Normalfall eine ebensolche Rücksichtnahme der anderen. Das Rechtskonzept des quantitativen Liberalismus funktioniert zufolge hypothetischer, nicht kategorischer Begründungen; bedingt, nicht unbedingt motiviert. Wie die Unterlassungspflichten, so auch alle Leistungspflichten. Man unterstützt andere, insofern diese zu einer eben solchen oder zu einer andersartigen, quantitativ aber gleichwertigen Unterstützung verpflichtet werden können; andernfalls nicht. Wo kein symmetrischer Tausch stattfindet, bleibt, streng genommen, der Grund zur Vergemeinschaft aus. Wozu sich auf rechtlich ausgeformte Selbstbeschränkung oder auf Hilfsleistungen verpflichten lassen, wenn man als rationaler Eigennutzmaximierer nichts davon hat? Die Probleme, die ein solches Vorgehen für den Aufbau einer belastbaren Freiheitsphilosophie mit sich bringt, illustriere ich unten ausführlich anhand der Werke von Hayek (Kapitel 3.1) und Rawls (Kapitel 3.2). Denn jene Probleme treiben das liberale Denken gradewegs auf qualitative Denkbestimmungen hin.

### 1.3.3 Qualitative Freiheitstheorien

Jedem leuchtet ein, dass eine kleine Menge guter Wahlmöglichkeiten einer großen Menge scheußlicher Optionen vorzuziehen ist. Stellen wir uns – einem Beispiel des Nobelpreisträgers Amartya Sen folgend – zwei Welten vor, die im Hinblick auf die in ihnen vorhandenen Freiheitsoptionen numerisch gleich ausgestattet sind. Die eine enthält die unattraktive Freiheit, an Pocken zu erkranken, während die andere, da Politik eingegriffen und den Erreger ausgeremert hat, die Freiheit ermöglicht, ohne Angst vor jener Krankheit zu leben.<sup>127</sup> In quantitativer Hinsicht, d.h. in der Anzahl vorfindlicher Optionen von Frei-

---

**127** | Vgl. Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Cambridge, Massachusetts; London 2002, S. 602.

heit, gleichen sich beide Welten. Qualitativ besteht natürlich ein – himmelweiter – Unterschied. Dieser aber scheint nur in am menschlichen Wohl und Wehe orientierten Wertbegriffen auf. Insofern kann schiere Quantität nicht der Freiheit letzter Kern sein. Unsere Vernunft rechnet angesichts eines solchen Vergleichs gar nicht, sondern urteilt; sie misst nicht, sie wertet.

Für den entsprechenden Versuch, sinnvolle von sinnloser Freiheit abzugrenzen, steht die Idee qualitativer Freiheit. Sie stellt die Frage »Welche Freiheit?« in den Vordergrund und ordnet ihr die Frage »Wie viel Freiheit?« nach. Erst, so der Grundgedanke, wenn wir um die Güte und Qualität einer gewissen Option wissen, können wir beurteilen, wie viel dieser Freiheit wir uns und anderen zugestehen sollten.<sup>128</sup> Dabei *grenzt* eine Theorie qualitativer Freiheit die Kategorie der Quantität nicht *aus*, sondern *ein*: sie setzt sie an zweite Stelle, will sie aber keinesfalls ersetzen. Weder gilt hier automatisch »mehr ist besser als weniger« noch umgekehrt »weniger ist mehr«. Sondern stets muss es heißen: »es kommt darauf an«, welche Freiheit und wessen Freiheit jeweils eingefordert wird.<sup>129</sup>

Fremdbestimmung kann Freiheit vernichten, aber selbstauferlegte Grenzen? Ein Versprechen beispielsweise, das ein Freund dem anderen gibt, lässt sich natürlich – quantitativ – als drastische Reduzierung der Zahl möglicher zukünftiger Verhaltensoptionen auf nur eine einzige begreifen. Ein Minus demnach, das langfristig durch ein Plus an Vorteilen, die jene Freundschaft bietet, ausgeglichen werden müsste. Oder man kann – qualitativ – in jenem Versprechen statt einer Reduzierung der eigenen Freiheit, gerade deren Realisierung erkennen. Der Einzelne kann seine Ehre und seinen Stolz darein legen, dem Freund gegenüber Wort zu halten. Treue muss keineswegs durch Nutzen erkaufte werden, sondern kann aus einer werteorientierten Einstellung folgen, die der Versprechende zu sich, zum Freund und zur Welt als ganzer einnimmt. Ähnlich lässt sich denken, dass autonom verfügte Beschränkungen – zugunsten etwa unserer sozialen, natürlichen und kulturellen Umwelten – unsere Freiheit nicht negieren, sondern manifestieren.<sup>130</sup> Denn oft geht es uns

---

**128** | Vgl. Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, United Kingdom; New York 1988, S. 14.

**129** | »Ob wenig oder mehr Staatstätigkeit, diese Frage geht am Wesentlichen vorbei. Es handelt sich nicht um ein quantitatives, sondern um ein qualitatives Problem.« (Walter Eucken, *Unser Zeitalter der Misserfolge; fünf Vorträge zur Wirtschaftspolitik*, Tübingen 1951, S. 72)

**130** | Vgl. Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford; New York 2001.

ja weniger um das Maximieren von Optionen, als um deren Optimierung, d.h. um das Ausweiten und Ausleben besonders geschätzter Freiheiten.<sup>131</sup>

Dass die Idee qualitativer Freiheit Vorläufer und Vorbilder in der Kontinentalphilosophie hat, führen die nachfolgenden Kapitel ausgiebig vor Augen. Doch auch im angloamerikanischen Denken fand und findet der Gedanke einer qualitativen Erörterung der Freiheit namhafte Anhänger. John Locke etwa schied bereits *liberty* qualitativ von *license* ab anhand des Kriteriums, ob eine bestimmte Option mit vernünftigen Gesetzen zusammenbestehen könne oder nicht. Der Mensch hat eben, Locke zufolge, im sogenannten Naturzustand weder die Freiheit »to destroy himself« noch die Freiheit »to harm another in his life, health, liberty, or possessions«. <sup>132</sup> Natürliche Freiheit zielt auf ein wesensgerechtes, kein wesenswidriges Ausleben der menschlichen Natur. Locke teilt zwar das Ansinnen von Hobbes, individuelle Freiheit möglichst weit auszudehnen, geht aber nicht dessen Schritt mit, in jeder staatlichen Norm eine Negierung von *liberty* zu erblicken. Vielmehr sieht er, im Einklang mit der naturrechtlichen Tradition von Stoa, mittelalterlicher Philosophie und Spätscholastik, dass einige normierende Funktionen des Staates die Freiheit der Einzelnen zu stärken vermögen:

For *Law*, in its true Notion, is not so much the limitation as the direction of a free and intelligent agent to his proper interest, and prescribes no farther than is for the general good of those under that law: could they be happier without it, the *Law*, as an useless thing, would of itself vanish; and that ill deserves the Name of Confinement which hedges us in only from Bogs and Precipices. So that, however it may be mistaken, *the end of Law* is not to abolish or restrain, but to *preserve and enlarge Freedom*: for in all the states of created beings capable of laws, *where there is no law, there is no Freedom*: for Liberty is to be free from restraint and violence from others; which cannot be, where there is no law: But Freedom is not, as we are told, *A Liberty for every man to do what he lists*: (for who could be free, when every other Man's Humour might domineer over him?) But a *Liberty* to dispose, and order as he lists, his person, actions, possessions, and his whole property, within the Allowance of those Laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own.<sup>133</sup>

Indem das Gesetz das Recht des Stärkeren durch die Stärke des Rechts ersetzt, reduziert es Unfreiheit, nicht Freiheit. Freiheit gibt es für Locke daher nicht

**131** | Vgl. Jon Elster, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, United Kingdom; New York 1979.

**132** | John Locke, »*The Second Treatise of Government*«, in: *Two Treatises of Government*, herausgegeben von: Peter Laslett, Cambridge, United Kingdom 1960 (Originalausgabe: 1689).

**133** | Ebenda, S. 305f.

nur vom Staat, sondern gerade auch *durch* den Staat. Während in der quantitativen Denkungsart von Hobbes auch vernünftige Gesetze einen Verlust individueller Freiheit bedeuten, versteht Locke diese als einen Freiheitsgewinn. In dem Locke den Akzent auf die *Vernünftigkeit* der staatlichen Regelungen legt, schiebt er allen Ansätzen einen Riegel vor, die in Freiheit nichts weiter als das ungehinderte Ausleben gegebener Präferenzen verstehen.

Diesen qualitativen Vorbehalt durch ein quantitatives Verfahren zu ersetzen, also alle Präferenzen gleich gelten zu lassen und einfach abzuzählen, führt nicht zu besonders liberalen, sondern zu besonders absurden Zuständen: Wahnwitzige, grausame oder menschenverachtende Präferenzen sind nicht dasselbe wie Allerweltsvorlieben.<sup>134</sup> Einige Optionen haben mit Autonomie weniger zu tun, andere mehr. Zum Beispiel sind doch wohl die Freiheit zu religiöser Selbstbestimmung einerseits und die Freiheit, rund um die Uhr Lebensmittel einkaufen zu können andererseits, signifikant ungleich und vom Staat ungleich zu behandeln. Benötigen wir nicht darum auch eine Freiheitstheorie, die solche qualitativen Divergenzen erfassen und bewerten kann?

Welche Bestimmung aber könnten wir der Idee der Freiheit geben, sodass sinnvolle Freiheitsbeschränkungen ermöglicht, wesensfremde, arbiträre und illiberale Beschneidungen derselben aber verhindert werden? In der *quantitativen* Logik werden Grenzen der individuellen Freiheit, die dem Schutz der Freiheit aller dienen, lediglich als ungeliebte, wenngleich notwendige Freiheitsbeschränkungen angesehen, d.h. als ein primäres *Minus* an Freiheit, das, um sich zu rechnen, erst sekundär durch ein *Plus* an Sicherheit oder Nutzen ausgeglichen werden muss. Von *qualitativer* Warte aus aber erscheinen sie als an sich selbst zu bejahende Akte allseitiger Freiheitsermöglichung. Externe Schranken und immanente Grenzen sind eben zweierlei. Bildhaft gesprochen: Eine Wand begrenzt die Bewegungsfreiheit anders als die eigene Haut. Man mag bisweilen Freiheit gewinnen, wenn man Wände einreißt, kaum aber indem man sich der eigenen Haut entledigt.

Wenn die Idee der qualitativen Freiheit Abwehrgrundrechte gegen Übergriffe Dritter oder des Staats (wie Meinungsäußerungsfreiheit, Religionsfreiheit, Bewegungsfreiheit etc.) einfordert, so doch ganz anders als in Theorien quantitativer Freiheit. Im Unterschied zu jenen begibt sie sich gar nicht erst in *hypothetische* Kalküle, die besagen, dass allein, *wenn* die Gewährung gewisser Abwehrfreiheiten allseitig nützlich erscheint, es *dann* auch rational sei, sich entsprechende Restriktionen aufzuerlegen. Vielmehr greift die Logik qualitativer Freiheit das Thema *kategorisch* auf: Weil Abwehrfreiheiten es Bürgern ermöglichen, innerhalb bestimmter Grenzen eigenständige Qualifizierungen ihrer persönlichen Freiheiten vorzunehmen, *deshalb* sind alle unbedingt aufgefördert, einander ebensolche Freiheiten zu gewährleisten. Die *bedingte*, von

der Nachweisbarkeit reziproker Nützlichkeit abhängende Gültigkeit der quantitativ-liberalen Herleitung abwehrfreiheitlicher Regelungen wird mithin im qualitativ-liberalen Ansatz durch eine unbedingte Logik bewahrt und zugleich überboten.

Die Idee der qualitativen Freiheit kann sich darum auch auf *asymmetrische* Beziehungen erstrecken. Auch Menschen, von denen wir nichts dafür zurück-erhalten, schulden wir die Etablierung und Gewährleistung ihrer Freiheitsrechte. Seien dies nun weit entfernt lebende Menschen oder die Angehörigen zukünftiger Generationen, handele es sich um besonders produktive Menschen oder um Menschen mit schweren Behinderungen. Der Anspruch eines jeden Menschen auf Freiheit hängt in der qualitativen Betrachtungsweise nicht von seiner Gegenleistung oder Nützlichkeit ab, sondern wird an und für sich anerkannt: als Grundrecht einer jeden Person, als universales Menschenrecht. Hierzu gehört die namentlich von Martha Nussbaum und Amartya Sen immer wieder nachdrücklich gestellte Frage, welche Befähigungen (*capabilities*) Menschen benötigen, um allererst abstrakte Freiheitsrechte in konkrete Freiheitschancen umzusetzen, oder inwiefern die Inanspruchnahme bestimmter Freiheiten uns verpflichtet, auch unseren Mitmenschen die Wahrnehmung ebensolcher Freiheiten zu ermöglichen.<sup>135</sup>

Zugleich öffnet sich die Idee qualitativer Freiheit für Fragen der moralischen Verbindlichkeiten, der ökologischen Nachhaltigkeit, der sozialen Mitbestimmung und der kulturellen Rücksicht. Aus der Perspektive quantitativer Freiheit werden all jene Belange zunächst einmal, d.h. bis zum Nachweis ihres Nutzens für den je eigenen Freiheitserhalt, als externe Schranken der privaten Freizügigkeit angesehen. Von der Warte qualitativ gedachter Freiheit aus wäre hingegen zu erwägen, ob und inwiefern es sich hierbei um sinnvolle Konturen der Freiheit handeln könnte; also anstatt um externe Schranken um interne Grenzen der Selbstbestimmung, die erst den wahren Gehalt und die eigentliche Gestalt der Freiheit zu erkennen geben.

---

**135** | Vgl. Benedetta Giovanola, »Re-Thinking the Anthropological and Ethical Foundation of Economics and Business: Human Richness and Capabilities Enhancement«, in: *Journal of Business Ethics*, 88, No. 3 (2009): 431-444; Domènec Melé, »Editorial Introduction: Towards a More Humanistic Management«, in: *Journal of Business Ethics*, 88, No. 3 (2009): 413-416.