

Die Wirklichkeit der Freiheit

VON DETLEF HORSTER, HANNOVER

in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 75. Jg., Heft 2/1989, S. 145 - 160; zugleich in: Detlef Horster, Politik als Pflicht, Frankfurt/M. 1993, S. 84 - 107.

Ist „Freiheit“ ein nur intelligibler Begriff? Ist „Freiheit“ eine nur regulative Idee? Kann Freiheit Wirklichkeit werden? Diese Fragen beschäftigen nicht nur die Philosophen der Aufklärung, sie beschäftigen uns heute immer noch. Im folgenden werde ich, anknüpfend an die Reflexionen der Aufklärungsphilosophen Kant, Fichte, Schelling und Hegel, eine Antwort suchen, die auf nicht-metaphysischer Denkweise basiert.

1. Kant

Der Begriff „Freiheit“ ist in unserer Kultur eng verbunden mit der Vorstellung von der „Autonomie des Subjekts“. Aus dem Begriff der „selbständigen Subjektivität“ zieht die „Moderne ihr Freiheitsbewußtsein“¹. Sinnfällig konnte diese Wechselseitigkeit an dem Brauch werden, Strafgefangenen ihre Identität dadurch zu nehmen, daß man ihnen anstelle ihres Namens Nummern gab. Dadurch sollte ihnen der Freiheitsentzug spürbar werden.

Der Begriff des autonomen Subjekts und der Begriff der Freiheit bedingen sich wechselseitig. Diese Wechselseitigkeit faßte Adorno in folgende Worte: „Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind [...] Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur [...]“²

Folgen wir dieser Einsicht, dann müssen wir - Adorno hat das angesprochen - unseren Blick zur Kantischen Philosophie wenden.

Laut Kant ist der Mensch das einzige Wesen, das in der Lage ist, vernünftig zu handeln. Was heißt das? Der Mensch kann sich selbst Zwecke geben; er kann die Gesetze seines Handelns selbst bestimmen. Alles andere geschieht und alle anderen Lebewesen handeln nach von der Natur vorgegebenen Gesetzen. Der Mensch als vernünftiges Wesen gibt sich seine Gesetze selbst und ist somit frei. Er ist das einzige Wesen, dem Freiheit möglich ist und das autonom handeln kann. Das grundlegende moralische Gesetz, das der Mensch sich gibt, ist - nach Kant - der kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“³ Dieses Gesetz seines Handelns hat der Mensch sich selbst gegeben. Darum muß er es unbedingt befolgen; Kant spricht hier auch von „Kausalität aus Freiheit“⁴. Befolgt der Mensch das Gesetz nicht, so verliert er die Achtung vor dem Gesetz und somit vor sich selbst. Der Zweck des Gesetzes liegt demnach in dem Gesetz selbst.

In welchem Verhältnis steht das moralische Gesetz zur Freiheit? Ist die Freiheit des Menschen Bedingung des kategorischen Imperativs oder ist der Mensch erst dann frei, wenn er den kategorischen Imperativ befolgt? Darauf gibt Kant eine klare Antwort in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort sagt er, daß das Gesetz unter der Kausalität der Freiheit stehe. Das faßt er in der *Kritik der praktischen Vernunft* genauer: Die Freiheit sei die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz dagegen die ratio cognoscendi der Freiheit.⁵ Freiheit des Menschen muß vorausgesetzt werden, damit der kategorische Imperativ überhaupt gedacht werden kann. Nur ein vernünftiges Wesen, das

¹ Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: *Merkur* Nr. 467 vom Januar 1988, S. 7.

² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, S. 292.

³ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 586.

⁵ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 5.

qua seiner Vernunft frei sein kann von fremden Einflüssen, kann den kategorischen Imperativ denken. Es muß also die Möglichkeit der Unabhängigkeit von den Naturgesetzen geben, damit der Mensch den kategorischen Imperativ überhaupt formulieren kann. Nur in der Geltung des kategorischen Imperativs realisiert der Mensch die mögliche Freiheit. Der kategorische Imperativ selbst ist aber nur möglich aufgrund der Freiheit: „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück.“⁶

Was ist denn nun Freiheit? Kant formuliert in der *Kritik der praktischen Vernunft* weiter: Die Unabhängigkeit von den Naturgesetzen ist Freiheit im negativen Verstande. Das ist also die Freiheit, die vorausgesetzt werden muß, damit der kategorische Imperativ formuliert werden kann. Der positive Begriff der Freiheit kommt durch den kategorischen Imperativ zustande. Er garantiert die Autonomie des Menschen. Autonomie heißt, daß der Mensch ohne Hinzuziehung und ohne das Hineinreden anderer Ursachen frei bestimmen kann unter Anleitung des kategorischen Imperativs. Dieses Gesetz hat der Mensch sich selbst gegeben aufgrund seiner Vernunft. Nur dieses Gesetz, was der Mensch sich selbst gegeben hat, anerkennt er. Er wird dadurch unabhängig von der Natur und ihren Gesetzen, somit frei.

Das moralische Gesetz ist aufgrund innerer Gesetzgebung zustande gekommen. Insofern ist dieses Gesetz nicht ohne weiteres auf Naturdinge anwendbar. „Wenn wir uns selbst als Handlungsursache erfahren, haben wir den physikalischen Determinismus gegen uns, der unsere Handlungen wie alle Ereignisse in den allgemeinen kausalen Weltzusammenhang einordnet; in ihm kann ein spontanes, kausal wirksames Handlungssubjekt im nachdrücklichen Sinne nicht vorkommen.“⁷ - Wegen dieser Verschiedenheit scheint es unmöglich, von dem Gebiet des Intelligiblen auf das der äußeren Natur überzugehen. Die intelligible Freiheit scheint sich also nicht realisieren zu lassen. Aber die Forderung des Freiheitsgesetzes ist, daß Freiheit wirklich werden und nicht immer nur der Möglichkeit nach sein soll. Von dem Gesetz wird Handlung angemahnt. Alles Handeln, sofern es sittlich fundiert ist, hat einen Zweck. Der Zweck des Freiheitsgesetzes ist der, daß es wirklich wird. Freie menschliche Tätigkeit innerhalb der umgebenden Natur soll wirklich werden. Wenn diese freie menschliche Tätigkeit wirklich werden soll, muß die Natur doch in irgendeiner Weise mit dem Freiheitsgesetz übereinstimmen können. Wo aber könnte die Natur diesem Zwecke gemäß sein? Die reflektierende Urteilskraft stellt die Natur als zweckmäßig organisiert vor. Nur so kann die Erkenntnis der Natur systematischen Charakter haben. Darum kann es wohl nur die reflektierende Urteilskraft sein, nach der die theoretische Vernunft wesentlich mit der praktischen Vernunft in Übereinstimmung ist. Oder, anders formuliert: Die reflektierende Urteilskraft als zwecksetzende ermöglicht es, die Brücke zu schlagen zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen. Die theoretische Vernunft gibt die Regeln der Naturerkenntnis - ihr gehört die Urteilskraft an -, und die praktische Vernunft gibt die Regeln menschlichen Handelns.

Vergegenwärtigen wir uns, was bei Kant die reflektierende Urteilskraft ist: Sie stellt die Natur unter *einen* Zweck bezüglich der Erkenntnismöglichkeiten empirischer Naturerscheinungen und deren Zusammenfassung unter Naturgesetze. Es muß gefragt werden, ob die praktische Vernunft diesen Zweck gibt. In der Negation läßt sich immerhin sagen, daß dann, wenn das nicht so wäre, wir zwar der Möglichkeit nach frei sind, aber sobald wir durch faktisches Handeln in den Bereich der Wirklichkeit übertreten, nicht mehr frei sind. Wir blieben also im Gegensatz zur Forderung des Freiheitsgesetzes immer nur der Möglichkeit nach frei. Daß wir in der Wirklichkeit frei werden, was der Forderung des Freiheitsgesetzes entspricht, kann nur dann geschehen, wenn wir auch die Natur durch die freie menschliche Tätigkeit bestimmen können. Von daher ist das Feld von seiten der praktischen Vernunft für einen Brückenschlag zur theoretischen geebnet.

Aber auch von dem Gebiet der theoretischen Vernunft her ist das Feld insofern geebnet, als der Verstand über das ihm Erkennbare hinausweist, und die reflektierende Urteilskraft als theoretisches Vermögen die Möglichkeit der zweckmäßigen Organisiertheit der Natur eröffnet. Und wir können ebenfalls aus der Erfahrung sagen, daß jede neue Naturerkenntnis diese zweckmäßige Organisiertheit bes-

⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52.

⁷ Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M. 1987, S. 105.

tätigt. Wir wissen also, daß es eine zweckmäßige Organisiertheit der Natur gibt, wir wissen nur nicht, was der Zweck ist. Mit den Mitteln theoretischer Vernunft ist die Natur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit bestimmbar, aber nicht bestimmt.

Da nun von beiden Seiten her das Feld für einen Brückenschlag geebnet ist, kann die praktische Vernunft diesen Zweck geben und die Natur, die bestimmbar ist, auch bestimmen. Wir wissen dann, wie der Zweck heißt, es ist nämlich der von Kant so genannte Endzweck: „Nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekt der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“⁸ Wir sehen also, daß hier die Einheit der theoretischen mit der praktischen Vernunft von Kant hergestellt ist. Der Endzweck ist für beide bestimmend, so daß über ihn die Einheit vermittelt wird.⁹

Mit dieser Anstrengung wollte Kant zeigen, daß auch die Natur unter der „Kausalität aus Freiheit“ steht¹⁰ und nicht nur - wie in der Antinomienlehre postuliert -, daß die Natur nicht der „Kausalität aus Freiheit“ widerstreitet.

2. Fichte und Schelling

Die Suche nach der Einheit, die Kant in der Vernunft hergestellt sah, bewegte auch das Denken der Philosophen des Deutschen Idealismus. Sie suchten den ursprünglichen Einheitspunkt, aus dem realisierte Freiheit herzuleiten sei. Nach ihrer Ansicht ist die ursprüngliche Einheit das Versäumnis Kants.¹¹ Bei Schelling wurde diese Freiheit gesucht. Nach den Worten von Walther Ehrhardt ist „die Wirklichkeit der Freiheit die zentrale Entdeckung Schellings“ und der „Versuch, die Freiheit überall zur Darstellung zu bringen“, das Problem, das seinem wissenschaftlichen Lebensweg das Gepräge eines organisierten Systems gibt.¹² Und Schelling sagt: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist - *Freiheit!*“¹³

Wenn man dem folgt, dann ist im Anschluß an Kant auch bei Schelling der Grundsatz aller Philosophie der Mensch als moralisches Wesen. In ihm ist die Ursache der Freiheit zu suchen. Für Fichte lag es nahe, in der Setzung des autonomen Ich den Grundsatz der Philosophie und die Ursache von Freiheit zu sehen. Von da aus war es ein leichtes, das Ich als absoluten Anfangspunkt allen Wissens, also auch des theoretischen, anzusehen. Alles Wissen, ganz gleich welcher Profession, hat seinen Ursprung im Ich. Insofern war Fichte konsequenter als Kant, der der praktischen Vernunft das theoretische Wissen erst unterordnen mußte. Aber Schelling war Fichte nicht konsequent genug, denn das Wissen Fichtes ist für das Ich noch Objekt. Hier sei die Subjekt-Objekt-Trennung noch gegenwärtig. Schelling sucht nach dem unbedingten Wissen. „Gibt es überhaupt ein Wissen“, sagt er, „so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist.“¹⁴ Dies zu finden, geht Schelling über Fichte hinaus. Er will nicht nur das menschliche Wissen begründen, sondern er will auf eine *unbedingte Einheit* hinaus, aus der sich alles begründen und alles entwickeln läßt.¹⁵ Während im Absoluten bei Fichte das menschliche Wissen noch Objekt ist, will Schelling ein Absolutes, das allem Denken und ihm entspringenden menschlichen Wissen vorhergeht. Er will nicht so halbherzig sein wie Fichte, sondern ein wirklich unbedingtes, nichts voraussetzendes Absolutes. Dieses Absolute darf kein Objekt sein, denn ein Objekt hat immer ein Subjekt zu seiner

⁸ *Kritik der Urteilskraft*, B 398 f.

⁹ Anders Schnädelbach. Vgl. *aaO.*, S. 103.

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B 586.

¹¹ Vgl. dazu Detlef Horster, *Die Subjekt-Objekt-Beziehung im Deutschen Idealismus und in der Marxschen Philosophie*, Frankfurt/M. 1979, S. 92 ff.

¹² Walter E. Ehrhardt, F. W. J. Schelling: Die Wirklichkeit der Freiheit, in: Josef Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II*, Göttingen 1976, S. 116.

¹³ F. W. J. von Schellings *sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-1861, Band 1, S. 177.

¹⁴ *Ebda.*, S. 162.

¹⁵ Vgl. Detlef Horster, *aaO.*, S. 95 ff.

Bedingung; ebenso darf es kein Subjekt sein, denn es hätte ein Objekt zu seiner Bedingung. Gesucht wird aber das *unbedingte* Absolute. Subjekt und Objekt sind notwendig mit Differenz behaftet, gesucht wird aber das absolut Eine.¹⁶ Bei Schelling gibt es keine Parteinahme für das Subjektive wie bei Fichte. Subjekt und Objekt sind gleichgewichtig. Dennoch nennt er das Absolute auch ICH¹⁷, um dann aber zu sagen: „Das Wesen des Ichs ist Freiheit.“¹⁸ Damit will Schelling die Wirklichkeit der Freiheit begründen, denn „das absolute Ich hat seinen Ort nicht in den Schranken des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins“¹⁹, wie noch bei Kant und Fichte.

3. Hegel

Dennoch scheint die Realisierung von Freiheit immer noch Anlaß zur Beunruhigung der Philosophen zu sein. Hegel kann sich mit der Lösung Schellings nicht zufrieden geben. Er will die Wirklichkeit der Freiheit auf ganz andere Weise bestimmen, nämlich auf dem Wege dialektischer Vermittlung. Hegel greift Kants Kategorien der Relation auf und bestimmt deren Verhältnis zueinander. Freiheit tritt bei der Bestimmung der Kategorien Ursache und Wirkung auf. Hegel schreibt: „Nun aber sind diese beiden nicht nur unterschieden, sondern ebensowohl auch identisch, und dies findet sich dann auch dergestalt in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, daß wir von der Ursache sagen, daß sie dies nur ist, insofern sie eine Wirkung hat, und von der Wirkung, daß sie dies nur ist, insofern sie eine Ursache hat. Ursache und Wirkung sind somit beide ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied derselben ist zunächst nur der des *Setzens* und *Gesetzseins*, welcher Formunterschied sich dann aber auch ebenso wieder aufhebt, dergestalt, daß die Ursache nicht nur Ursache eines Anderen, sondern auch Ursache ihrer selbst, und die Wirkung nicht nur Wirkung des Anderen, sondern auch Wirkung ihrer selbst ist [...] Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und es steht dieselbe sozusagen an der Schwelle des Begriffs; jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es um das begreifende Erkennen zu tun ist [...] Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältnisses der Wechselwirkung besteht näher betrachtet darin, daß dies Verhältnis, anstatt als ein Äquivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr selbst erst begriffen sein will, und dies geschieht dadurch, daß die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern [...] als Momente eines Dritten, Höheren, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist.“²⁰ Damit zeigt Hegel, daß die unterschiedenen Momente des Kausalverhältnisses identisch sind. Die Wechselwirkung ist die Aufhebung der Unterscheidung von Ursache und Wirkung. Mit der Aufhebung dieser als notwendig angenommenen Unterscheidung, nämlich, daß die Wirkung notwendig und zwangsweise der Ursache folgt, erweist sich auch die Notwendigkeit selbst als ihr Gegenteil, nämlich als Freiheit. War in aller bisherigen und auch in der nachhegelschen²¹ Philosophie die Notwendigkeit stets die Crux der Freiheit, so erweist sich hier die Identität von Notwendigkeit und Freiheit. Erweisen sich nämlich die Momente des Kausalverhältnisses, Ursache und Wirkung, als identisch, so wird auch ihr notwendiges Verhältnis zueinander aufgehoben. Denn wenn man sagt, daß die Wirkung, welche durch die Ursache genötigt wurde, mit dieser Ursache identisch ist, so wirkt die Wirkung aus sich selbst. Sie wird also nicht mehr durch ein Fremdes bestimmt, sondern durch sich selbst. Diese Selbstbestimmung ist für Hegel Freiheit. Die Notwendigkeit, die zwischen Ursache und Wirkung angenommen wurde, erweist sich als Freiheit. „Und diese Freiheit ist nicht bloß die Freiheit der abstrakten Negation, sondern vielmehr konkrete und positive Freiheit. Hieraus ist dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es ist, die Freiheit und die Notwendigkeit als einander gegenseitig aus-

¹⁶ Vgl. *ebda.*, S. 104.

¹⁷ Vgl. Schelling, *aaO.*, S. 167.

¹⁸ *Ebda.*, S. 179.

¹⁹ Walter E. Ehrhardt, *aaO.*, S. 118.

²⁰ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §§ 153 - 156, in: G. W. F. Hegel, *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt 1971 ff., Band 8, S. 299 - 302.

²¹ Vgl. dazu Ulrich Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt/M. 1980.

schließend zu betrachten. Allerdings ist die Notwendigkeit als solche noch nicht Freiheit; aber die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewußt und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen und inhaltvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der inhaltlosen und bloß möglichen Freiheit.²² Dies ist wieder nur auf dem Hintergrund des zur Kantischen Philosophie Gesagten zu begreifen.

Nach Kant kann sich der Mensch als einziges Lebewesen überhaupt die Gesetze seines Handelns geben und sich so der Willkür entziehen. Diese in Freiheit gegebenen Gesetze seines Handelns muß der Mensch mit Notwendigkeit befolgen, will er nicht die Achtung vor sich selbst verlieren.

Hier ist nun einiges zur Hegelschen Dialektik gesagt worden: Die Wechselwirkung sei als Äquivalent für den Begriff zu nehmen. Der Begriff sei die Wahrheit der Wechselwirkung. Der Begriff ist das Dritte und Höhere bei Hegel. Aber die Entwicklung geht weiter: Der Begriff selbst hat ebenso seine Momente, das subjektive und das objektive. Diese Momente werden gegeneinander entwickelt und zu ihrer Wahrheit geführt, zur Idee.

Es scheint hier angebracht, etwas zur Dialektik zu sagen, bevor mit der Fortführung der Gedanken zur Freiheit begonnen werden kann.

Exkurs zur „Dialektik“

Das Wort Dialektik wird - nach den Worten von Ulrich Pothast - „viel zu ubiquitär gebraucht“²³. Besonders dann, wenn einem Wissenschaftler eine Sache selbst nicht klar ist, wenn sie nicht eindeutig geklärt ist und nicht eindeutig erklärt werden kann, wenn das Ganze selbst noch clair-obscur ist, dann wird die Dialektik zum Hilfsmittel, eigene Unklarheiten zu überspielen. Dem Wissenschaftler mag man das nachsehen. Weiß aber der Philosoph, was mit diesem Fachterminus gemeint ist? Karl Löwith sagt mit Heidegger, jede Dialektik sei „eine echte philosophische Verlegenheit“²⁴. Aber selbst Hegel, um dessen Dialektik-Begriff es hier geht, gibt keinen theoretisch-systematischen Aufschluß über das, was Dialektik ist.²⁵ Und auch sein Nachfahre Marx ist spärlich in Äußerungen zur Dialektik.²⁶ Erst im Nachvollzug seiner Argumentation im *Kapital* läßt sich erkennen, was bei Marx Dialektik ist.

Nun soll in diesem Exkurs der Begriff „Dialektik“ nur soweit geklärt werden, als es zum Thema zweckdienlich erscheint. Hegel will ja die Wirklichkeit der Freiheit dialektisch nachweisen und die Aporie Notwendigkeit und Freiheit, an der die Philosophie seiner Vorgänger, besonders die Kantische, noch krankte, auflösen.

Die Hegelsche Dialektik hat einige Vorläufer. Die Einheit der scheinbaren Gegensätze, von der oben schon die Rede war, ist das Gesetz des Seins, so wie es schon Heraklit formulierte. Etwas, sagt uns Heraklit, kann nicht ohne sein anderes existieren. Die radikale Gegensätzlichkeit aller Erscheinungen hat ihre Einheit im einheitlichen Kosmos, kündigt uns Heraklit. Alles, was überhaupt ist, existiert in der Einheit mit seinem gegenteiligen Anderen: „Ein und dasselbe ist Lebendiges und Totes und Wachendes und Schlafendes und Junges und Altes; denn dies schlägt um und ist jenes, und jenes schlägt um und ist dies.“²⁷ „Eins ist alles“, heißt es in Fragment 50. Ohne Frage erkennen wir hier die oben gezeigte Schlußfigur Hegelscher Argumentation wieder. Es kann auch kaum bestritten werden, daß sie ihr

²² G. W. F. Hegel, *aaO.*, § 158, S. 303 f.

²³ Ulrich Pothast, *aaO.*, S. 298.

²⁴ Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt/M. 1953, S. 37.

²⁵ Hans Friedrich Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in: Rolf Peter Horstmann (Hrsg.), *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. 1978, S. 169.

²⁶ Vgl. Christoph Helferich, *G. W. F. Hegel*, Stuttgart 1979, S. 2.

²⁷ Heraklit, Fragment 88, zitiert nach: Heraklit, *Fragmente*, hg. von Bruno Snell, München⁸ 1983, S. 29.

Vorbild in der Heraklitschen Flußlehre²⁸ findet, „nach welcher der Fluß selbst die Einheit von Gegensätzen ist, sofern er immer derselbe ist, solange anderes und immer anderes Wasser in ihm fließt“.²⁹

Wesentlicher scheint aber der Einfluß Platons auf Hegel gewesen zu sein, von dessen Dialog *Parmenides* Hegel sagte, daß er das „größte Kunstwerk der alten Dialektik“ sei.³⁰ Die Bemühungen Platons im *Parmenides* machen auch die Verlegenheit der Metaphysik deutlich, die wiederum die Verlegenheit der Dialektik hervorgebracht hat. Diese muß zunächst in Grundstrukturen sichtbar gemacht werden, um die Dialektik als der Metaphysik zugehörig bestimmen zu können. Ich werde das in folgenden Schritten aufweisen: Zunächst werde ich das Grundproblem der Metaphysik herausstellen (a), um unter Hinweis auf die Lösungen bei Platon (b) zeigen zu können, daß sich in der Bewußtseinsphilosophie (c), die ihre Anfänge bei Plotin hat und ihre Ausformulierungen bei Kant erfährt, das metaphysische Problem nicht erledigt hat. Erst dann wird deutlich werden, daß zur Wirklichkeit der Freiheit die Dialektik nicht das begreifende Instrumentarium liefert.

a) Das Grundproblem der Metaphysik

Wie für Heraklit ist auch für andere frühgriechische Denker die Welt die Vielheit dessen, was stets in Bewegung und Entwicklung ist und was seine Einheit in der immer gleichbleibenden und sich nicht verändernden Idee des Kosmos findet. Der Kosmos gibt dieser Vielheit ihre harmonische Ordnung. Die harmonische Ordnung bleibt, obwohl alles entsteht, besteht und vergeht. Die griechischen Denker und nach ihnen auch die späteren Metaphysiker suchten nach dem identitätsstiftenden Wesen von *allem*, was ist, und nach dem Wesen des Einzelseienden, das ihm trotz seiner Veränderung seine Identität gibt. Es verhält sich wie mit einem Baum. Wir sehen den Baum blühen und teilen es mit. Diese Mitteilung ist solange wahr, wie der Baum tatsächlich blüht. Das Blühen geht über in ein Nichtblühen. Was nun den Baum zum Baum macht - unabhängig davon, ob er blüht oder nicht blüht, ob er Blätter trägt oder kahl ist -, das ist das Wesen des Baumes. Nach dem Wesen wird gesucht. Gesucht wird nach dem, was das Einzelseiende zu dem macht, was es ist, was ihm also Grund und Bestand gibt. Wenn das Wesen vom Einzelseienden abgezogen wird, ist es nicht mehr das gemeinte, bestimmte Einzelseiende.

In welchem Bezug steht das Einzelseiende zu dem allen Einzelseienden einheitlichen Wesen? Das ist die metaphysische Frage.

b) Platon

Platon nennt das Wesen *idea*. Die Ideen oder Wesen bilden in Platons Philosophie ein Reich, das das Reich der wahren Wirklichkeit ist. Das, was sich den menschlichen Sinnen zeigt, ist ein unvollkommenes Abbild der wahren Wirklichkeit. Das, was sich den Sinnen zeigt, was dem Werden und Vergehen unterworfen ist, muß streng getrennt werden vom Reich der Ideen. In ihm ist die Idee des Guten die höchste Idee, auf die alles bezogen ist. Sie gibt allem, was ist, Grund und Bestand; genauso wie das Wesen dem Einzelseienden Grund und Bestand gibt. Soll das Reich der Ideen, das unvergänglich und ewig ist, nicht mit hineingezogen werden in die Bewegung des Entstehens und Vergehens, darf es nicht mit den vergänglichen Dingen in Berührung kommen. Kann das denn sein? Wir haben doch gerade erst gehört, daß der Baum nicht mehr der Baum ist, wenn man von ihm das Wesen, das Baumhafte abzieht. Muß er dann nicht mit seinem Wesen in Verbindung stehen? Diese Frage stellt Parmenides dem Sokrates im platonischen Dialog *Parmenides*. Sokrates gibt dort verschiedene Möglichkeiten an, wie die Ideen mit den Einzeldingen in Verbindung stehen könnten. Die Möglichkeit der Teilhabe der Ideen an den Einzeldingen wird verworfen. Die Ideen können nicht zu einem Teil in den Einzeldingen anwesend

²⁸ Vgl. Heraklit, Fragment 12, *aaO.*, S. 9.

²⁹ Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986, S. 27.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *aaO.*, Band 3, S. 66.

sein, weil die Ideen unteilbar sind. Ganz kann die Idee auch nicht im Einzelding enthalten sein, denn dann wäre sie gänzlich von sich selbst getrennt. - Es gibt noch weitere Vorschläge, doch hier sollte lediglich die metaphysische Problemlage deutlich werden. Wenden wir uns nun dem zweiten Teil des *Parmenides* zu, in dem die für Hegel vorbildliche Dialektik enthalten ist.

Alle Vorschläge des Sokrates enden mit dem Ergebnis, daß der Bereich des Einzelseienden vom Reich der Ideen getrennt bleiben müsse. Doch dann kommt am Anfang der sogenannten dialektischen Übung im zweiten Teil des *Parmenides* die überraschende Wende: Es sei am Anfang der Untersuchung - sagt Parmenides - das Ziel gewesen, nachzuweisen, daß Eins ist. Eins und Sein sind demnach etwas Verschiedenes, denn sonst könne man auch sagen „Eins eins“. Wir sagen aber „Eins ist“. Eins und Sein sind somit von sich her Teile eines Ganzen. Eins und Sein sind umfaßt von einem Ganzen, dessen Einheit sie bilden. Jeder Teil für sich hält das Eins fest und auch das Seiende. Insofern bildet jeder Teil wieder zwei Teile und so fort. „Ist nun das Eins etwas anderes und das Sein etwas anderes: so ist weder vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden noch vermöge des Seinsseins das Sein von dem Eins, sondern vermöge des Verschiedenen und Anderen sind sie verschieden voneinander. - So daß das Verschiedene weder mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist?“³¹ So entwickelt Parmenides aus der Idee die Eins und die Vielheit. Parmenides entwickelt das weiter, indem er zeigt, daß Eins und Vieles auch ein Zahlenverhältnis ist. Die Rede vom Einen wäre sinnlos, wenn es demgegenüber nicht das Mehrere oder das Viele gäbe. Das Viele ist das Nicht-Eine. Das Viele muß aber sein, damit es das Eine geben kann. Es ist dann eines unter Vielen. Sage ich Eins, muß notwendig die Zwei folgen, denn sonst wäre es schon sinnlos, Eins zu sagen. Zählen ist das vielfältige Einsetzen. „Und wenn Zahl ist, so ist auch Vieles und eine unendliche Menge Seiendes.“³² Parmenides argumentiert dann weiter: Wenn das Eins Teil eines Ganzen ist, dann muß es sich auch innerhalb des Ganzen abgrenzen. Es muß also dann doch eine Gestalt, eine Grenze und somit auch Anfang und Ende haben und damit in Bewegung sein. Wir sehen also, daß im ersten Teil der dialektischen Übung nachgewiesen wurde, daß das Eins keine Gestalt hat, keine Teile, keinen Anfang und kein Ende und somit auch nicht in Bewegung ist, sondern in Ruhe. Am Ende hat das Eins dagegen Gestalt, Anfang und Ende und ist in Bewegung. So kann mit triftigen Argumenten das Eine und das Andere nachgewiesen werden, ähnlich wie in Kants Antinomienlehre, die ebenfalls Anstoß für Hegels Dialektik war.³³ Doch die Wahrheit findet Platon nur in der dialektischen Bewegung, wie er schon am Anfang dieser Übung gesagt hatte: „Ohne dieses Durchgehen nach allen Richtungen und ohne dieses Hin und Her es unmöglich ist, auf das Wahre zu kommen und Einsicht zu erwerben.“³⁴ Die dialektische Bewegung von Bewegung und Ruhe führt Platon im Dialog *Sophistes* durch.³⁵

Mit dem sich aus dem Begriff selbst erzeugenden Widerspruch und dessen Bewegung des „Hin und Her“ löst Platon das Verhältnis von Einheit und Vielheit. Dieses metaphysische Problem wird dialektisch gelöst. Hier zeigt Platon, daß die Ideen selbst dialektischen Charakter haben: Sie haben den Charakter der Selbigkeit mit sich selbst und den Charakter der Verschiedenheit und der Abgrenzung gegenüber anderen Ideen. Diese dialektische Struktur liegt nicht nur im Reich der Ideen vor, sondern auch im Bereich der Einzelseienden. Diese dialektische Struktur verbindet letztlich beide Bereiche, womit dieses metaphysische Grundproblem für Platon gelöst wird.

Nun gilt Platon zwar als der eigentliche „Erfinder“ des Wortes „Dialektik“,³⁶ doch ist seine Dialektik - wie sich ganz besonders in dem interpretierten Teil des *Parmenides* zeigt - ein philosophisches Verfahren, das in der Erzeugung von Antinomien besteht, um das Sowohl-als-Auch der Seins-Struktur zu

³¹ Platon, *Sämtliche Werke*, hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck (Schleiermacher-Übersetzung), Hamburg 1957 ff., Band IV, S. 79.

³² *Ebda.*, S. 80.

³³ Vgl. Herbert Schnädelbach, *aaO.*, S. 158.

³⁴ Für diese Stelle wurde die Übersetzung von Gadamer genommen in: Plato, *Texte zur Ideenlehre*, hg. und übersetzt von Hans Georg Gadamer, Frankfurt/M. 1978, S. 65.

³⁵ Vgl. dazu die Kapitel 36 ff. *dieses Dialogs*.

³⁶ Vgl. Manfred Baum, *aaO.*, S. 8.

zeigen. Es wird hier wie auch bei Aristoteles in der *Topik* ein Verfahren des Beweisens der Wahrheit. Hegel beruft sich zwar auf Platons *Parmenides* als des größten Kunstwerks der alten Dialektik, aber Hegels Dialektik sieht noch völlig anders aus: Sie ist die Beschreibung der Bewegung, in der Erkenntnis entsteht und wieder vergeht.³⁷ Sie ergibt sich nicht ohne weiteres aus der Logik des Elenchos wie bei Platon und Aristoteles. Sie zeigt den - auch geschichtlichen - Prozeß des Werdens. Aus dem Begriff entsteht - wie bei Platon aus dem Begriff des „Seins“ - der sich selbst erzeugende Widerspruch. Der alte Begriff vergeht, aber auch der Widerspruch vergeht und gebiert einen neuen Begriff, der wiederum einen Widerspruch in sich trägt. Dies ist der Prozeß jeder tatsächlichen und begrifflichen Entwicklung für Hegel.

c) Bewußtseinsphilosophie

Die Idee des Guten, die in der Philosophie Platons dem Ganzen des Seienden Grund und Bestand gibt, wird bei Plotin abgelöst durch die Einheit von Seele und Idee. „Denken‘ und ‚Sein‘, in der Mannigfaltigkeit ihrer Abwandlungen wird bei ihm zur allgemeinen Seinsform“.³⁸ Auch das Denkende denkt sich als Seiendes. Somit wird das Denken zum einheitsstiftenden Bezugspunkt und löst den ontologischen bei Platon und Aristoteles ab. Die Bewußtseinsphilosophie erreicht ihre Vollendung bei Kant, der das einheitliche „Ich denke“ oder die „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“³⁹ als einheitsstiftenden Bezugspunkt sieht. Nach Habermas „erneuert Hegel zum letzten Mal das metaphysische Einheitsdenken“.⁴⁰ In dialektischer Entwicklung wird die gesamte historische Realität mit dem absoluten Geist verbunden. Damit hat Hegel einerseits das Problem der Metaphysik, Eines und Vieles zu verbinden, einer Lösung zuzuführen versucht, andererseits hat er dadurch, daß er das Eine als absolutes Subjekt denkt, die selbständige Subjektivität, aus der „die Moderne ihr Freiheitsbewußtsein [...] zieht“, als höchsten Einheitspunkt angesehen.

4. Die Wirklichkeit der Freiheit

a) Die Wirklichkeit des metaphysischen Einheitspunktes

Für die Wirklichkeit der Freiheit hängt alles vom metaphysischen Einheitspunkt ab, denn nachdem er sich in der Geschichte der Metaphysik von Platons Idee zum absoluten autonomen Subjekt entwickelt hat, das - wie gesehen - Voraussetzung von und Produkt für Freiheit ist, kommt es für die Wirklichkeit der Freiheit auf dieses Subjekt an. „Freiheit in transzendentalphilosophischer Bedeutung bezeichnet den Prozeß und Handlungscharakter dessen, was in der Philosophie als die aller Vielheit zugrunde liegende Einheit gedacht wird.“⁴¹ Alle metaphysischen und damit auch dialektischen Verwirklichungsversuche müssen - wie der Exkurs gezeigt hat - idealistisch bleiben, auch dann, wenn sie die Realität der Freiheit beschwören. „Die Idee der Freiheit verlor nicht zuletzt darum ihre Gewalt über die Menschen, weil sie vorweg so abstraktsubjektiv konzipiert war, daß die objektive gesellschaftliche Tendenz sie mühelos unter sich begraben konnte.“⁴²

Dies gilt auch für die Hegelsche Freiheitskonzeption. Die Selbstvermittlung des absoluten Geistes ist bei Hegel zugleich als geschichtlicher Prozeß gedacht. Der Geist, der auf seinem Entwicklungsgang alles in Gestalten des Geistes überführt, ist die identitätsstiftende Instanz für das vielerlei Einzelne, das herabgesetzt wird auf ein Äquivalent für den Begriff. Er löst den ontologischen Einheitspunkt in der Philosophie Platons und Aristoteles‘ ab. Somit kann dem Geist nur noch die vorhergehende Stufe seiner

³⁷ Vgl. *ebda.*, S. 5.

³⁸ Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt/M. 1966, S.36.

³⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.

⁴⁰ Jürgen Habermas, *aaO.*, S. 7.

⁴¹ Hermann Krings, Artikel „Freiheit“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, München 1973, S. 502.

⁴² Theodor W. Adorno, *aaO.*, (Anm. 2) S. 213.

eigenen Entwicklung zum Material dienen, bis er den höchsten Punkt des absoluten Geistes erreicht hat. In dieser Verfahrensweise heben sich die Dualismen auf, die wir noch bei Kant finden, beispielsweise die der Sinnenwelt und der moralischen Welt, die Kant mühsam über die Konstruktion der Vernunftseinheit, in der es einen Endzweck gibt, herzustellen gedachte. Hegel formulierte dagegen: „Der Geist ist hiermit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben. [...] Sie waren Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft. [...] Als Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins ist er das Bewußtsein, das Vernunft hat, das [...] den Gegenstand hat als an sich vernünftig bestimmt. [...] Diese Vernunft, die er hat, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist, oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirklich sittliche Wesen. Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist.“⁴³

Mit dieser Entwicklungskonstruktion hat Hegel die Geschichte in den „metaphysischen Rang“ (Habermas) erhoben, was „schon die Zeitgenossen erregt hatte: eine Geschichte mit festgestellter Vergangenheit, vorentschiedener Zukunft und verurteilter Gegenwart ist keine Geschichte mehr. Die Kontingenzen des unvorhergesehenen Anderen und Neuen, mit denen seitdem die Geschichte immer deutlicher erkennbar in die Strukturen der einheitsstiftenden Vernunft eingreift, dementieren alle voreiligen Synthesen und eindämmenden Konstruktionen.“⁴⁴

Wollen wir nicht, daß die Idee der Freiheit unter den „objektiv gesellschaftlichen Tendenzen begraben“ wird (Adorno), dann kann uns die Hegelsche Konstruktion keine Architektur für die Wirklichkeit der Freiheit sein. Sie kann es ebensowenig wie die anderen vorgetragenen Konzeptionen.

Vermittelte Hegel noch die Bildungsgeschichte des absoluten Geistes mit jedem individuellen Bildungsprozeß derart, daß letzterer den Gang seiner Entwicklung am Gang des Bildungsprozesses des absoluten Geistes ablesen konnte, so ist auf dem Hintergrund der von Adorno und Habermas aufgezeigten Problemlage nach der Vermittlung von individueller Sozialisation und intersubjektiv geteilter Lebenswelt zu fragen. Die Lebenswelt ist vergleichbar dem absoluten Einheitspunkt der Metaphysik, die dem vielerlei Einzelnen Grund und Bestand gibt. Die vielerlei Einzelnen sind die einzelnen Individuen. Nur, kann man hier den metaphysischen Einheitspunkt auf empirischer Ebene einholen; bedarf es der *meta*-physischen Anstrengungen nicht mehr? Die Lebenswelt, die Habermas beispielsweise mit Hilfe einer Universalpragmatik analysiert, wäre dann das, was ich mit der Wirklichkeit des metaphysischen Einheitspunktes meine. Es wäre - wenn man so will - Metaphysik ohne Metaphysik. Es soll im Folgenden versucht werden, diese Frage zu beantworten und nach der Möglichkeit der Metaphysik ohne Metaphysik zu suchen.

b) Individuen und intersubjektiv geteilte Lebenswelt

Ziel jeder Sozialisation ist die Entwicklung eines stabilen, autonomen Ich. Was bedeutet diese Ich-Identität? Habermas gibt darauf folgende Antwort: „In der Identität des Ich drückt sich das paradoxe Verhältnis aus, daß das Ich als Person überhaupt mit allen anderen Personen gleich, aber als Individuum von allen anderen Individuen schlechthin verschieden ist.“⁴⁵

Bis zur Erreichung einer solchen Identität durchläuft nach dem bekannten Schema von Kohlberg jeder Mensch drei Stufen.⁴⁶ Im Durchgang durch eine solche Entwicklung ist die stabile Ich-Identität nicht schon dadurch erreicht, daß die Normen der Gesellschaft bloß anerkannt werden (wobei es nach Kohlberg verschiedene Gründe für die Anerkennung gibt), sondern das stabile Ich weist sich dadurch aus, daß es sich mit seinen eigenen individuellen Bedürfnissen in die gesellschaftliche Normdiskussion einbringen kann, denn „solange sich das Ich von seiner inneren Natur abschnürt und die Dependenz

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *aaO.*, Band 3, S. 325 f. ohne die Hervorhebendes Originals.

⁴⁴ Jürgen Habermas, *aaO.*, S. 8.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 85.

⁴⁶ Vgl. Lawrence Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/M. 1974

von Bedürfnissen, die auf angemessene Interpretationen noch warten, verleugnet, bleibt die noch so sehr durch Prinzipien geleitete Freiheit gegenüber bestehenden Normensystemen in Wahrheit unfrei.⁴⁷ Wir haben hier eine Bestimmung der Freiheit gewonnen, die auf der Basis eines empirischen Einheitspunktes möglich ist. Wir können diese Bestimmung nur dann festhalten, wenn erwiesen ist, daß es diesen realistischen Einheitspunkt - der im Gegensatz zum metaphysischen steht - gibt, der mit allen einzelnen vergesellschafteten Menschen in Identität besteht. Ist es überhaupt realistisch, daß das einzelne Ich mit allen anderen Individuen die Welt teilt? Ich greife hier auf die Lehre von „me“ und „I“ bei George Herbert Mead zurück.⁴⁸ Die zentrale Stelle bei Mead lautet: „Das ‚Ich‘ (I) reagiert auf die Identität, die sich durch die Übernahme der Haltung anderer entwickelt. Indem wir diese Haltungen übernehmen, führen wir das ‚ICH‘ (me) ein und reagieren darauf als ein ‚Ich‘ [...] Das ‚Ich‘ ist die Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer; das ‚ICH‘ (me) ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt. Die Haltungen der anderen bilden das organisierte ‚ICH‘ (me), und man reagiert darauf als ein ‚Ich‘.“⁴⁹ Das „me“ bei Mead ist das soziale „Selbst“, auf das das Individuum reagiert und so auch zur Bildung dieses sozialen „Selbst“ beiträgt. Mehr noch, denn seine Reaktion wird „ein neues Element enthalten. Das ‚Ich‘ liefert das Gefühl der Freiheit, der Initiative.“⁵⁰ Hier haben wir formal wieder dieselbe Konstruktion, wie sie uns aus der Metaphysik bekannt ist, aber nur formal, denn Mead kennt die Trennung von Empirie und Rationalität nicht, da Vernunft sich intersubjektiv konstituiert: „Beide sind im Prozeß getrennt, gehören aber so wie die Teile eines Ganzen zusammen [...] Sie sind nicht identisch, da das ‚Ich‘ niemals ganz berechenbar ist. Das ‚ICH‘ verlangt nach einem bestimmten ‚Ich‘, insoweit wir die Verpflichtungen erfüllen, die im Verhalten selbst auftreten, doch ist das ‚Ich‘ immer ein wenig verschieden von dem, was die Situation selbst verlangt. So gibt es also immer den Unterschied zwischen ‚Ich‘ und ‚ICH‘. Das ‚Ich‘ ruft das ‚ICH‘ nicht nur hervor, es reagiert auch darauf. Zusammen bilden sie eine Persönlichkeit, wie sie in der gesellschaftlichen Erfahrung erscheint. Die Identität ist im wesentlichen ein gesellschaftlicher Prozeß, der aus diesen beiden unterscheidbaren Phasen besteht. Gäbe es diese beiden Phasen nicht, so gäbe es keine bewusste Verantwortung und auch keine neuen Erfahrungen.“⁵¹ Wie ist dieser Prozeß zu verstehen? „Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden [...] als Individuen allein dadurch konstituiert, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen. In kommunikativen Bildungsprozessen bilden und erhalten sich die Identität des Einzelnen und die des Kollektivs gleichursprünglich. Mit dem System der Personalpronomina ist nämlich in den verständigungsorientierten Sprachgebrauch der sozialisatorischen Interaktion ein unnachgiebiger Zwang zur Individuierung eingebaut; über dasselbe Medium der Alltagssprache kommt aber zugleich die vergesellschaftende Intersubjektivität zum Zuge.“⁵² Sprache ist das Medium, das die Vermittlung möglich macht. In Sprache ist die gesamte Lebenswelt enthalten. Das abstrakt Allgemeine und die dialektische Vermittlung mit dem Einzelnen wird abgelöst durch einen durchaus erfaßbaren Interaktionszusammenhang. Dies bedeutet Metaphysik ohne Metaphysik.

c) Individuelle Freiheit und gesellschaftliches Normensystem

Wir können jetzt zu unserer schon gewonnenen Bestimmung von Freiheit zurückkehren. Freiheit bedeutet also, daß ein Individuum sich in einem Normensystem mit seinen individuellen Bedürfnissen zur Geltung bringen kann. Als Argumentationsteilnehmer in einem solchen Normendiskurs „wird jeder auf sich gestellt und bleibt doch in einem universalen Zusammenhang eingebettet. [...] Das diskursiv erziel-

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion ...*, S. 74.

⁴⁸ Vgl. George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, übersetzt von Ulf Pacher und mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris, FrankfurtM. 1975, S. 216 ff.

⁴⁹ *Ebda.*, S. 217 f.

⁵⁰ *Ebda.*, S. 221.

⁵¹ *Ebda.*

⁵² Jürgen Habermas, Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik, in: *Merkur* Nr. 442 vom Dezember 1985, S. 1043.

te Einverständnis hängt gleichzeitig ab von dem nicht-substituierbaren ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ eines jeden Einzelnen wie auch von der Überwindung seiner egozentrischen Perspektive. Ohne die uneingeschränkte individuelle Freiheit der Stellungnahme zu kritisierbaren Geltungsansprüchen kann eine faktisch erzielte Zustimmung nicht wahrhaft allgemein sein; ohne die solidarische Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen wird es zu einer Lösung, die allgemeine Zustimmung verdient, gar nicht erst kommen können. Das Verfahren diskursiver Willensbildung trägt dem inneren Zusammenhang beider Aspekte Rechnung - der Autonomie unvertretbarer Individuen und ihrer Einbettung in intersubjektiv geteilte Lebensformen. Die gleichen Rechte der Individuen und die gleichmäßige Achtung ihrer persönlichen Würde werden von einem Netz interpersonaler Beziehungen und reziproker Anerkennungsverhältnisse getragen. Andererseits bemißt sich die Qualität des Zusammenlebens nicht nur am Grad der Solidarität und dem Stand der Wohlfahrt, sondern auch daran, wie weit die Interessen eines jeden Einzelnen im allgemeinen Interesse *gleichmäßig* berücksichtigt werden.“⁵³

d) Reformulierung des Kategorischen Imperativs

Wir sehen, daß in einer solchen Formulierung der Diskursethik auch die Bedürfnisse eines jeden Einzelnen Berücksichtigung finden. Hier ist der Kritik Hegels⁵⁴ und Schillers⁵⁵ an Kant Rechnung getragen, der den Wert einer sittlichen Handlung lediglich darin sah, daß sie aus Pflicht geschieht, was - wie oben schon erörtert - bedeutet, daß man aus Achtung vor dem Sittengesetz und in Unterwerfung unter dieses Gesetz mit Ausschluß individueller Bedürfnisse und Neigungen handelt. Insofern hat die individuelle Freiheit in der Diskursethik ein noch stärkeres Recht als bei Kant.

Dennoch handelt es sich bei der Formulierung des Grundsatzes der Diskursethik um eine Formulierung, die sich an den Kategorischen Imperativ Kants anlehnt und auch dessen starken Anspruch hat, nämlich universal zu gelten. Diese universale Geltung wird dadurch erlangt, daß das Moralprinzip auf das Verfahren der moralischen Argumentation bezogen wird. Die Diskursethik „stellt den Grundsatz auf, daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten. Zugleich wird der Kategorische Imperativ zu einem Universalisierungsgrundsatz herabgestuft, der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt: bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“⁵⁶ Oder anders formuliert heißt der Grundsatz der Diskursethik: Nur solche Normen können allgemeine Anerkennung und somit gesellschaftliche Gültigkeit erlangen, deren Folgen alle Betroffenen tragen wollen, ganz gleich, ob sie nun im einen Fall die Norm aktiv anwenden oder zu einer anderen Zeit von der Anwendung passiv betroffen werden.⁵⁷

Die Frage, die sich für Kant stellte, war ja, wie der intelligible Begriff der Freiheit auch auf Naturdinge anwendbar sei. Schnädelbach formuliert dieses Kantische Problem sehr präzise so: „Wir sind empirische Wesen; unsere Handlungen sind Vorkommnisse in Raum und Zeit. Die Frage ist, ob wir all dies, was zur Natur im Kantischen Sinne gehört, zugleich als den Ort darzustellen vermögen, an dem wir unsere Freiheit erfahren.“⁵⁸ Dieses Problem haben wir in der Diskursethik nicht mehr, denn in ihr ist der Bereich des Intelligiblen nicht mehr vom sinnlichen Bereich getrennt. Das Intelligible oder die Rationalität ist „nach Mead eine Kompetenz [...] die selbst bereits in sozialen Interaktionszusammenhängen erworben wird.“⁵⁹ Die Diskursethik vermag also ein uraltes metaphysisches Problem zu lösen.

⁵³ *Ebda.*, S. 1046.

⁵⁴ Vgl. *ebda.*

⁵⁵ Vgl. Schillers Schrift, *Über Anmut und Würde*.

⁵⁶ Jürgen Habermas, *Moral und Sittlichkeit*, aaO., S. 1041; ohne die Hervorhebungen des Originals.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 75 f.

⁵⁸ Herbert Schnädelbach, *aaO.*, S. 98.

⁵⁹ *Ebda.*, S. 113. Vgl. dazu Mead, *aaO.*, S. 384.

Jetzt kann deutlich werden, daß die Freiheit des Einzelnen, die - wie wir sahen - an die Autonomie des Subjekts gebunden ist, abhängt von der Verwirklichung der Freiheit aller vergesellschafteten Individuen.

Intelligibles und Sinnliches, Freiheit des Einzelnen und Freiheit aller wird nicht mehr in zwei Bereiche getrennt. Weiter sind universale Geltung der Norm und partikuläre Grundlage für die Entstehung der Norm nicht zwei verschiedene Bereiche: „Jede universalistische Moral ist auf *entgegenkommende* Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern. Eine unversalistische Moral bedarf auch einer gewissen Übereinstimmung mit solchen politischen und gesellschaftlichen Institutionen, in denen postkonventionelle Rechts- und Moralvorstellungen bereits verkörpert sind [...] Andererseits ist die schrittweise Verkörperung von moralischen Grundsätzen in konkreten Lebensformen nicht eine Sache, die man wie Hegel dem Gang des absoluten Geistes anvertrauen dürfte. Sie verdankt sich in erster Linie den kollektiven Anstrengungen und Opfern sozialer und politischer Bewegungen [...] Überall wo die bestehenden Verhältnisse für Forderungen einer universalistischen Moral der pure Hohn sind, verwandeln sich moralische Fragen in Fragen der politischen Ethik.“⁶⁰

Wir sehen also, daß hier die Grundlagen für die Bestimmung der Wirklichkeit der Freiheit erörtert worden sind. Ich kann somit zu dem nun abgesicherten Ergebnis kommen, daß die *Wirklichkeit der Freiheit darin besteht, daß das autonome und zugleich sozialisierte Individuum sich mit seinen Bedürfnissen und Neigungen in ein bestehendes Normengefüge einbringen kann und auch Gehör findet*. Dies ist auf der Basis der genannten diskursiven Verfahrensregeln möglich.

e) Dialektik

Was ist nun mit der Dialektik? Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß eine Dialektik, die versuchte, die metaphysische Crux zu beheben, im Zusammenhang eines diskursethischen Freiheitsbegriffes keine Funktion mehr hat. Dialektik war eine Methode, die die Verlegenheit der Metaphysik beseitigen sollte, indem sie die innere Verbindung von Einzelseiendem mit dem unbedingt Absoluten aufwies. Dazu besteht im Rahmen einer Sprachphilosophie - wie gesehen - kein Bedarf. Insofern sollte man den so belasteten und - wie ich sagte - gern gebrauchten Verlegenheitsbegriff fallen lassen. An seine Stelle können im Zusammenhang einer Diskurstheorie die Begriffe des Wechsels und des Widerspruchs treten. Damit ist gemeint: Es muß ein beständiger Wechsel stattfinden zwischen Diskurs und Handeln. Ist einmal ein Konsens getroffen, dann wird eine bestehende Norm an der Erfahrung des Handelnden geprüft werden. Ergeben sich hier im Bereich des praktischen Handelns Konsequenzen, die nicht gewollt waren, müssen sie in einem erneuten Diskurs Berücksichtigung finden, so daß es zu einem neuen Konsens kommt. Dies bedeutet also einen ständigen Wechsel zwischen Diskurs und Handeln.

Jene praktischen Konsequenzen, die im Diskurs nicht gewollt waren und auch nicht vorhergesehen werden konnten, stellen natürlich einen Widerspruch zu dem gefundenen Konsens dar. „Explikative Diskurse sind immer situationsabhängig, denn in ihnen mobilisieren wir immer nur Teile unseres sprachlichen Wissens, um andere Teile zu ‚reparieren‘, dh., um die dort gefährdete Verständigung wiederherzustellen und zu sichern. [...] Explikative Diskurse haben sehr viel mit dem ‚piecemeal engineering‘ auf einem Schiff auf hoher See zu tun, das mit Bordmitteln auskommen muß; man kann eben nicht zugleich auf einem Schiff fahren und es auf Dock legen.“⁶¹ Wenn wir also - wie in diesem Beispiel - bestimmte praktische Konsequenzen nicht gesehen haben, wird der Konsens ungültig, weil Voraussetzungen nicht stimmten. Die Differenz von Sein und Sollen ist zwar auf der Basis sozialbehavioristischer Argumentation geringer als in der Metaphysik, aber dennoch nicht verschwunden und wird auch nicht übersehen. Hier gilt es nun doch noch auf ein Moment der Platonischen Dialektik zurückzugreifen, nämlich auf das

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Moral und Sittlichkeit*, aaO., S. 1049 - 1051.

⁶¹ Herbert Schnädelbach, aaO., S. 166.

dialektische Moment der „sachangemessenen Dialogführung“.⁶² Es geht hier um das konfrontierende Fragen. Wenn man nämlich meint, einen allgemeingeltenden Konsens gefunden zu haben, dann wird dieser mit einer Erfahrung konfrontiert, die dem Konsens tatsächlich oder nur vermeintlich - das wird sich bei genauer Prüfung herausstellen - widerspricht. Dazu sagte Platon - ich zitierte diese Stelle bereits: „Ohne dieses Durchgehen nach allen Richtungen und ohne dieses Hin und Her es unmöglich ist, auf das Wahre zu kommen und Einsicht zu erwerben.“⁶³ Plausible Argumente, die auf Erfahrung beruhen, können eine geltende Norm stützen oder können sie ungültig machen. Ein Konsens muß also stets mit der Erfahrungswirklichkeit konfrontiert werden. Dies ist aus der Dialektik des Elenchos (des Gegenbeweises oder des Widerspruchs) bei Platon und Aristoteles für eine sachangemessene Dialogführung zu lernen.

5. Résumé

Freiheit ist abhängig vom autonomen Subjekt. Vom autonomen Subjekt können wir nur reden, wenn es frei ist. Diese Wechselwirkung hat Kant begründet und Hegel ausgeführt. Der intelligible Begriff der Freiheit ist abhängig vom metaphysischen Begriff des Subjekts. Die Crux aller Metaphysik - die vornehmlich durch die Dialektik behoben werden sollte - war das Anteilnehmen der empirischen Subjekte an der Idee des Subjekts, und damit gleichermaßen verbunden war das Problem der Wirklichkeit der Freiheit in der Herleitung aus dem intelligiblen Begriff der Freiheit. Auch Dialektik vermochte dieses Problem nicht zu lösen.

Erst der Begriff der intersubjektiv geteilten Lebenswelt mit den empirischen Subjekten in ihr legte die Basis für die Wirklichkeit der Freiheit. Freiheit ist dadurch diskursiv einlösbar, indem jedes empirische Subjekt sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen in einem bestehenden Normgefüge zur Geltung bringt. Auf der Basis so verstandener Freiheit können Normen intersubjektive Anerkennung finden.

Anschrift des Autors: horster@erz.uni-hannover.de

⁶² *Ebda.*, S. 168.

⁶³ Vgl. Anmerkung Nr. 34.