

Die Wege der Freiheit bei Luther, Descartes und Sartre

Autor(en): **Gustafsson, Lars**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **64 (1984)**

Heft 7-8

PDF erstellt am: **23.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-164149>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Lars Gustafsson

Die Wege der Freiheit bei Luther, Descartes und Sartre

«*Von der Freyheyt eines Christenmenschen*» heisst ein berühmtes Pamphlet von Luther aus dem Jahre 1520.

Was bedeutet es, frei zu sein? Eine Art zu argumentieren, die dem gesunden Menschenverstand vermutlich sehr entgegenkommt, ist die folgende: Wenn x ein Zustand ist, den ich verwirklicht sehen möchte, und die Welt im übrigen (gegenwärtig) so beschaffen ist, dass x tatsächlich verwirklicht wird, wenn ich eine gewisse endliche Menge von Anstrengungen mache, so bin ich *frei*, x zu verwirklichen.

Mit dieser Definition steht es mir beispielsweise frei, den Führerschein zu machen, frei, meine Kinder bei mir zu Hause zu behalten, frei, ein Grundstück zu bebauen, wenn ich Kapital habe, frei, in der internationalen Presse über die lokale Regierung zu sagen, was ich will. Wohlgemerkt beschreibt diese Definition die Freiheit stets im Verhältnis zu einem bestimmten Wunsch. Sie lässt keinen Raum für eine Freiheit im allgemeinen. In manchen Fällen kann dieser Wunsch negativ sein, ein Wunsch, etwas zu verhindern, oder, mit anderen Worten, ein Wunsch, die Negation des nicht Wünschenswerten zu realisieren.

Meine Freiheit, auf diese Weise definiert, ist nicht die Freiheit des Zauberers. Meine Freiheit, sagen wir, mein Sommerhausgrundstück mit einem Sommerhaus zu bebauen, steht in Beziehung zu einer angemessenen Menge von Anstrengungen meinerseits und einer endlichen Menge äusserer Bedingungen.

Diese letztere Menge, nennen wir sie den *situationellen Kontext*, ist für jede Diskussion über Freiheit von ausserordentlicher Wichtigkeit.

Sie kann nämlich, zumindest auf der Ebene des Gedankenexperiments, auf so unterschiedliche Arten variiert werden, dass das Freiheitsproblem metaphysisch und extrem wird. Ein wohlbekanntes Beispiel ist die Diskussion über die *Willensfreiheit*, die oft mit der Diskussion über den *Freiheitsbegriff* verwechselt wird, der zwar eng damit verbunden, jedoch nicht ganz dasselbe ist.

Das Problem der Willensfreiheit ist schwer zu formulieren. Eine gute Möglichkeit, sich ihm zu nähern, mögen krankhafte Abhängigkeiten wie

Heroinsucht oder Alkoholismus sein. Bei schweren Alkoholikern und anderen Süchtigen scheint der situationelle Kontext unerheblich zu sein. Wie immer er aussieht, sind sie anscheinend nicht frei, aufzuhören. Sie scheinen nicht frei zu sein, zu wollen. Ihre Unfreiheit beginnt schon an der ersten Seite des Dreiecks.

Aber ist irgendein Mensch frei zu wollen, was er will? Woher wissen wir, ob x, als A. es verwirklichte, ein x war, das aus freiem Willen verwirklicht wurde? Ein lustiges Beispiel, das die Philosophen lieben, sind Brautpaare. Woher wissen wir, wenn der Bräutigam und die Braut den Mittelgang der Kirche hinabschreiten, dass sie einander aus freiem Willen genommen haben? Wenn der Bräutigam lächelt, ist dann der Wille frei? Doch er kann ja auch auf irreführende Weise lächeln. Gibt es vielleicht eine *interne* Qualität des Menschen, die eigentlich unabhängig von allen Äusserlichkeiten ist und die seine wirkliche, seine innere Freiheit ausmacht?

Wer diese Frage mit Ja beantwortet, steht dem Standpunkt, dem sehr einflussreichen Standpunkt, sehr nahe, den Martin Luther in seinem Pamphlet über die Freiheit eines Christenmenschen entwickelt.

Die Frage, ob ich frei bin, in meinem eigenen Leben einen möglichen Zustand zu verwirklichen, sagen wir den Frieden, kann als Frage danach gelten, in welcher Beziehung drei Dinge zueinander stehen, nämlich *ein denkendes* und wollendes *Ich*, *ein Zustand* wie der, den ich realisieren möchte, in diesem Fall Friede, und schliesslich ein *situationeller Kontext*.

Was Luther nun macht, ist, einen Winkel des Dreiecks zu missachten, ihn gegen Null gehen zu lassen, könnte man vielleicht sagen, nämlich den situationellen Kontext. Der situationelle Kontext bedeutet nichts, mein Freund, sagte er, jede wirkliche Freiheit ist innere Freiheit. Du hast einen Körper und du hast eine Seele, und beide werden stets auf eine grundlegende Art voneinander unabhängig sein, denn dein Körper ist sterblich und deine Seele unsterblich. Die Seele ist nicht nur unabhängig vom Körper und was mit ihm geschieht. Sie ist eigentlich auch unabhängig davon, was sie bewirkt. Ein gutes oder schlechtes Haus kann keinen guten oder schlechten Baumeister machen; hingegen ist es so, dass ein schlechter oder guter Baumeister ein gutes oder schlechtes Haus machen kann, sagt Luther. Denn er will natürlich vermeiden, in das noch grössere Extrem zu geraten, den mystischen Standpunkt, dass die beiden Dinge überhaupt nichts miteinander zu tun haben und dass die Wahrheit nur im Innern des Menschen wohnen kann. Vermutlich hat Augustinus etwas dergleichen gelehrt. Luther genügt es zu zeigen, dass das wirklich Entscheidende nicht in den *Werken* liegt, sondern in dem, was er den *Glauben* nennt.

«Wenn du glaubst, hast du, wenn du nicht glaubst, hast du nicht.»

Die Art der Formulierung erinnert uns natürlich zwangsläufig an die Art,

wie wir soeben das Problem der Willensfreiheit formuliert haben. Gemeinsam ist den beiden Formulierungen, dass sie den situationellen Kontext zu einem Nichts zusammenschrumpfen lassen.

Die Freiheit des Christenmenschen, wie Luther sie vermutlich auffasst, wird identisch mit der Willensfreiheit. Eine ausreichende Voraussetzung für die Freiheit ist mit anderen Worten dieses Minimum: dass das denkende und sollende Ich zu wollen vermag. Und will.

Aus Luthers Freiheit wird die nackte Freiheit des Ichs. *«In der Seele selbst also»*, sagt der moderne Lutherforscher Eberhard Wölfel, *«spielt sich erst das Entscheidende ab, äussere Werke allein machen nur ‚Werkheilige‘, d. h. unter dem äusseren Werk verbirgt sich hier immer der alte Adam.»* (Eberhard Wölfel: Nachwort zu *«Von der Freiheit eines Christenmenschen»*, München 1961, S. 2.)

Den dritten Winkel des Dreiecks, den situationellen Kontext, abzuschneiden oder auszuschalten, wird jetzt auf eine paradoxe Weise gleichbedeutend mit der Aussage, dass der situationelle Kontext unüberwindlich und übermächtig sein kann, und trotzdem soll er unsere Freiheit niemals beeinträchtigen können. Denn unsere Freiheit liegt ja im Glauben; die Freiheit wird zur Freiheit zu wollen. Und diese bleibt uneingeschränkt. So wird es also möglich, den höchst paradoxen Satz zu formulieren, mit welchem Luther sein Pamphlet einleitet:

«Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»

Hier endet, könnte man vielleicht sagen, die antiautoritäre Phase der Lutherschen Reformation. Das Nein zum Fürsten hat eine solche Formulierung erfahren, dass der Fürst plötzlich wieder auf seinen Thron gesetzt werden kann, sozusagen durch die Hintertür. Und wir Spätgeborenen, die dem Text folgen, meinen, einem Zauberkunststück beigewohnt zu haben.

Im absolutistischen Frankreich, das eine der unmittelbaren Folgen der Religionskriege werden sollte, zu deren Auslösung Luther seinen Teil beigetragen hat, spitzt sich die Verinnerlichung des Problems immer mehr zu. Durch das gesamte siebzehnte Jahrhundert zieht sich in Frankreich eine Idee, als schrecklicher Verdacht, zuweilen als Alptraum, zuweilen als methodische Maxime, die von René Descartes stammt: *dass das Denken nämlich nicht anderes verändern könne als die Gedanken*. Die dritte Maxime in der *«Abhandlung über die Methode»* lautet:

«Meine dritte Maxime war, stets zu versuchen, lieber mich zu besiegen als das Schicksal und lieber meine Wünsche als die Ordnung der Welt zu ändern und ganz allgemein mich an die Überzeugung zu gewöhnen, dass nichts gänzlich in unserer Macht steht als unsere Gedanken. Haben wir

also betreffs der Dinge, die ausser uns sind, einmal unser Bestes getan, so ist alles, was uns an dem vollständigen Gelingen mangelt, für uns unbedingt unmöglich.» (René Descartes: «*Abhandlung über die Methode.*» Übersetzer: Artur Buchenau. München 1905, S. 21.)

«*Abhandlung über die Methode*» ist das wichtigste Buch seiner Zeit, ist der Ort, wo das Autoritätstrauma der Reformation schliesslich seine Lösung in einem neuen Subjektivismus findet:

«*Ich denke, also bin ich.*»

Dieses Argument ist alt, viel älter als Descartes. Schon bei Nicolaus Cusanus spielt es eine interessante Rolle, und für einen schwindelerregenden Moment taucht es bei Heraklit auf (im sechszwanzigsten Diels-Fragment). Interessant ist der Platz, den es in Descartes' Überlegung einnimmt.

Seine lebendige Schilderung des Ichs in seiner Einsamkeit, umgeben von den Dämonen des Skeptizismus, rhetorisch abgestimmt auf ein Publikum von gebildeten, jedoch nicht akademischen Aristokraten, gipfelt in zwei Schreckensvisionen. Die eine ist die des sogenannten Deus Deceptor: was wäre, wenn alles, woran wir glauben, was wir für gesichert und verbürgt halten, in Wirklichkeit nichts anderes ist als Illusionen, hervorgerufen von einem böswilligen Dämon, der uns glauben macht, er sei Gott. Wären wir einer solchen Macht nicht tatsächlich hilflos ausgeliefert? Die andere ist der Verdacht, alles könne ein Traum sein und trotzdem von gleicher Beschaffenheit.

Dass alles, was wir für wahr halten, eine von einem Dämon hervorgerufene Phantasmagorie sein könnte, bedeutet, dass alles, was uns als wirklich erscheint, durch eine Art unmittelbarer Enthüllung entlarvt werden könnte.

(Man könnte sich einen Roman vorstellen, in dem solche Entlarvungen ein ums andere Mal stattfinden, wenn nämlich hin und wieder ein neues Kapitel mit den Worten beginnt: «*Dies war der spannende experimentelle Roman, an dem X. seit einiger Zeit arbeitete.*» Von einer solchen Zeile wird schon bei ihrem ersten Erscheinen eine fundamentale Unsicherheit auf den gesamten folgenden Text ausgehen.)

Wenn ein solcher Bruch der Fiktion möglich ist, was garantiert uns dann, dass nicht auch *dieser* Text fiktiv ist?

Eine solche Entlarvung, die den eben gelesenen Text für immer in ein Fragment verwandelt, unwiderruflich abgeschlossen in dem Sinn, dass sein Zusammenhang niemals wiederzufinden sein wird, ist das Erwachen.

Die Tatsache, dass es Träume gibt, und also auch ein *Erwachen*, das den Traum auf etwas für immer Unvollständiges und Unvollendbares reduziert, legt den Verdacht nahe, dass auch *dies* ein Traum ist.

Ich zweifle. Ich denke, also bin ich.

Descartes' sogenanntes Cogito (man könnte es vielleicht das Zweifelsargument nennen) pflegt oft als *reductio ad absurdum* gelesen zu werden: wenn es mich nicht gäbe, könnte ich auch nicht daran zweifeln, dass es mich gibt. Die Annahme, dass es mich nicht gibt, scheint also zu beinhalten, dass es mich tatsächlich gibt, und ist damit falsch.

Dieser Aspekt des Arguments tendiert jedoch dazu, einen anderen zu verdecken, der genau so wichtig ist. Descartes geht es bei seinem Cogito vor allem darum, etwas zu finden, was das *Erwachen* nicht zu verändern vermag. Das nackte Ich, das in seinem Cogito-Argument zweifelt, ist gegen den Traum und das Erwachen auf die gleiche Art *resistent*, wie Luthers christliche Seele gegen äusseren Widerstand und äusseres Scheitern *resistent* ist.

Das Ich lässt sich durch das Erwachen nicht enthüllen. Das Ich lässt sich nicht in ein Fragment verwandeln. Wenn es nur nackt genug ist, bleibt es in jedem Kontext dasselbe.

(In diesem Zusammenhang kann ich schwerlich der Versuchung widerstehen, von einem eigentümlichen Intermezzo im Zusammenhang mit dem «*Erwachen*» zu erzählen, das sich 1662 abspielt, fünfundzwanzig Jahre nach der ersten Auflage von «*Abhandlung über die Methode*». Diese wurde erstmals 1637 gedruckt. Jetzt, 1662, schreibt der noch sehr junge Jean Racine an seinen väterlichen Freund und Beschützer Abbé le Vasseur und berichtet von einem erotischen Abenteuer, das ebenfalls mit einer Art von Erwachen endet. Er hat in der Kirche eine offenbar schöne junge Frau gesehen, hat sogleich Tagträume um sie herum gesponnen, doch beim Hinausgehen nach der Messe hat ihn eine Art Enttäuschung und Ekel überkommen, als er sie von nahem sah.

«*Ich wollte sehen, ob ich mich nicht in meiner Vorstellung von ihr getäuscht hätte, und ich fand die Gelegenheit sehr günstig*», heisst es einige Zeilen vor der Stelle, die von der Enttäuschung berichtet.

Das Interessante an dieser Briefpassage, die ich in modernem Gewand für meinen Roman «*Der Tod eines Bienenzüchters*» ausgeliehen habe, ist natürlich Racines Beschäftigung mit dem *Objekt*. Worein verlieben wir uns eigentlich bei einem Menschen? In die gewissermassen für immer unzulängliche Realität, die diesen Menschen ausmacht, oder in die unendlich viel leichter zugängliche und überblickbare Realität, die *unsere Vorstellung* von dem Objekt ausmacht.

Sind es unsere Ideale, die wir lieben – in ihrer Unzerstörbarkeit – oder die Vorstellungen, in denen diese Ideale wurzeln? Und die entlarvt werden können.

Dieselbe Mischung aus Klaustrophobie und widerwilliger Überzeugung

davon, dass die Zweifel nur überwindbar seien, wenn das denkende Ich auf seine eigene Wirklichkeit reduziert wird, prägt im Abstand von fünf- und zwanzig Jahren den reifen Philosophen Descartes und den noch unreifen Dramatiker Racine.)

Die Verwandtschaft zwischen der Art, wie Descartes in *«Abhandlung über die Methode»* argumentiert, und der von Augustinus, nämlich in seinen Büchern über den Gottesstaat und *«Über den freien Willen»*, ist mehrfach von verschiedenen Philosophiehistorikern hervorgehoben worden, am besten von dem allzu früh gestorbenen Renaissance-Experten Léon Blanchet. Dieser Zusammenhang erklärt auch etwas von der Verbindung mit Martin Luther.

Wir haben es hier mit einer der grossen, fundamentalen Ideentraktionen der europäischen Geschichte zu tun.

Die Freiheit gilt hier nicht als etwas, das in einem bestimmten, mehr oder weniger natürlichen Kontext verwirklicht werden kann oder nicht, sondern als abstrakte Eigenschaft eines nackten Ichs, das ungeachtet dessen, was immer es will oder unternimmt, stets logisch unabhängig von einer Aussenwelt bleibt, die es nur fragmentarisch berühren kann.

Was mit dir geschieht, ist letzten Endes moralisch gleichgültig. Moralisch relevant ist es hingegen, wie du dich zu dem verhältst, was mit dir geschieht. So könnte man vielleicht die Lehre von der verinnerlichten Freiheit zusammenfassen.

Als Jean-Paul Sartre, beeinflusst von Husserl, Kierkegaard und, wie es heute den Anschein hat, auch vom Zeitphilosophen Bergson und seiner Lehre von zweierlei Zeit, einem inneren, freien Strom und einer äusseren, messbaren und toten Zeitdimension, im Jahre 1943, unter totaler deutscher Besatzung, in seinem philosophischen Hauptwerk *«L'Être et le néant»* die augustinische Lehre wieder zum Leben erweckt, so geschieht das in einem siebenhundert Seiten dicken Band, der eigentümlicherweise seine vielleicht wichtigste Aussage in den ersten Zeilen macht:

«Dem Denken der Gegenwart ist ein beträchtlicher Schritt nach vorwärts gelungen, indem es das Seiende auf die Reihe derjenigen Erscheinungen zurückführte, die von ihm Kunde geben.» (Sartre: *«Das Sein und das Nichts.»* Übersetzer: Justus Streller. Hamburg 1962, S. 9.)

Es gibt mit anderen Worten zwei Welten. In der einen manifestiert sich uns die Welt als etwas *unmittelbar Gegebenes*, sie ist wie Luthers Seele, und in der anderen sehen wir die Dinge von aussen, verborgen unter einem für immer undurchdringlichen Zaubermantel ihrer Manifestationen.

In der ersten Welt sind wir frei, in der anderen unfrei, und niemals werden wir zwischen der – inneren – Freiheit der einen Welt und der Unfreiheit der anderen Welt eine Brücke schlagen können.

Die Freiheit, sagt Sartre, lasse sich nicht beschreiben. Denn sie habe kein Wesen (Das Sein und das Nichts, S. 558). Sogar das Wort «*Freiheit*» sei eigentlich verwerflich als Name für das, was wir so nennen. Denn das Wort erwecke den Eindruck, für einen Begriff zu stehen, wie Worte es zu tun pflegen. Und so einfach sei es nicht. Die Freiheit einer Handlung sei eine nicht zu beschreibende Qualität, genau wie das Vorhandensein eines Phänomens nicht in qualitativen Termini zu beschreiben sei.

Hier stoßen wir mit anderen Worten auf eine Freiheit, die noch nackter ist als Luthers Glaube jenseits aller Werke und Taten, nackter als das kartesianische Ich, das sich nicht mehr entlarven lässt. Sartres Freiheit ist eine undefinierbare und unnennbare Nicht-Qualität, die wir in das investieren, was mit uns geschieht. Wenn wir wählen, Angst davor zu haben, so haben wir unsere Freiheit in die Angst investiert, wählen wir, mutig und rationell zu sein, ist unsere Freiheit (ungefähr wie eine farblose Farbe) in dieser Wahl gegenwärtig. Was Sartre meint, wird vielleicht besonders deutlich, wenn er von Gefühlen spricht:

«Meine Furcht ist frei und bekundet meine Freiheit, ich habe meine ganze Freiheit in meine Furcht verlegt und habe mich unter diesen oder jenen Umständen als einen sich Fürchtenden gewählt; unter anderen Umständen würde ich als Freiwillender und Mutiger existieren und würde meine ganze Freiheit in meinen Mut gelegt haben.» («Das Sein und das Nichts», S. 566 f.)

Die kontinentale Gedankenentwicklung, die ich hier skizziert habe und die man am besten die augustinische Linie nennen könnte, bringt es also mit sich, dass ein Moment der Freiheitsproblematik, nämlich der situationelle Kontext, immer mehr von der Bühne verdrängt wird. Die Freiheit wird abstrakt, farblos und allmählich allumfassend.

Bislang eine Eigenschaft der Welt, indem nämlich bestimmte Zustände, die wir erstreben, unter bestimmten Bedingungen tatsächlich auch realisiert werden können, wird die Freiheit zu einer Eigenschaft der Seele, des Ichs, der Emotion. Sie wird zu einer Farbe.

Die grösste Schwäche der augustinischen Tradition mag schliesslich und endlich sein, dass sie weder auf der metaphysischen noch auf der psychologischen Ebene die Kardinalfrage beantworten kann, die der Exodus der Bibel so deutlich stellt:

Können unfreie Menschen freie Gedanken und Gefühle haben?