

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	49 (1990)
Artikel:	Gibt es einen natürlichen Anspruch auf Freiheit?
Autor:	Holzhey, Helmut
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-882998

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HELMUT HOLZHEY

Gibt es einen natürlichen Anspruch auf Freiheit?*

Der philosophische Freiheitsdiskurs leidet unter der Emphase, mit der das Wort «Freiheit» auf dem Hintergrund metaphysischer Überzeugungen gebraucht und eingesetzt wird. Als Beispiel eines geschichtlich wirksam gewordenen Freiheitspathos kann das bekannte Lied aus der Zeit der Kämpfe um die Befreiung der deutschen Länder vom napoleonischen Joch dienen: «Freiheit, die ich meine, die mein Herz erfüllt...». An diesem Beispiel, historisch vergegenwärtigt, lässt sich zugleich ablesen, wie mit der Emphase trügerische Ziele gedeckt und *«reine»* Gefühle verführt werden können; denn die vom Wiener Kongress beschlossene Restauration Europas brachte neue Unfreiheit, die sich vielerorts an die alte vorrevolutionäre Unfreiheit nahtlos anschloss. Das Beispiel verstimmt; ins Methodische gewendet, drängt es zur Frage, welche Freiheit *wir* meinen, wenn wir von politischer Freiheit, von Handels- und Gewerbefreiheit, von der Freiheit, in die ein Gefängnisinsasse entlassen wird, von unserer Bewegungsfreiheit auf Strassen oder in der Familie, von der Freiheit in der Partnerschaft usw. usw. sprechen? Und «meinen» wir, d. h. lieben wir diese Freiheit(en)? Die konkurrierenden Bedeutungen dieses grossen Wortes «Freiheit» stürzen nicht nur in Unsicherheit, sein emphatischer Gebrauch verursacht Unbehagen. Aber eine neuerliche Enttäuschung droht: Wer geistig belehrt ist, wird schon die Frage nach der bzw. den Bedeutungen des Wortes «Freiheit» zurückweisen. So allgemein, unbestimmt und situationslos lässt sich doch nicht einmal mehr *fragen*. Wir haben es bei «Freiheit» in diesem absoluten Gebrauch mit einem Element der «Begriffs-dichtung» (F. A. Lange¹) zu tun.

Alltagssprachlich pflegen wir freieren Umgang mit den Worten «Freiheit»

* Die folgenden Ausführungen sind verschiedentlich und in Variationen öffentlich vorgetragen worden. Sie richten sich, auch in der für den Druck überarbeiteten Fassung, nicht primär an ein über das Freiheitsproblem bereits hinreichend belehrtes philosophisches Fachpublikum. Für einen klärenden Hinweis zum «natürlichen Recht auf Freiheit» danke ich Daniel Brühlmeier.

1 F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant, 9. Aufl., Leipzig 1915, S. 513.

und «frei» als in der Dichtung, in der politischen Rede oder im philosophischen Diskurs. Da setzt sich jemand ungebeten an den Tisch und sagt «Ich bin so frei»; Partner wollen sich in Zukunft mehr Freiheit einräumen; der Kellner hat keine Hand mehr frei, und was der vertrauten Wendungen mehr sind. Die Alltagssprache lebt nicht unter der Fuchtel einer Definition, die grosse Idee der Freiheit ist nur sehr lückenhaft präsent, die formelhaft beschworene Freiheit kommt nicht an. Hinter dem obszönen Zynismus «Arbeit macht frei» steht keine Lebenserfahrung. Gelebte Freiheit begegnet zunächst und zumeist in einem «freier sein als ...». Diese komparativische Erscheinungsweise der Freiheit deckt sich weitgehend mit dem relativischen Charakter des Alltagslebens.

Die Bedeutung von Worten ist oft weitgehend abhängig von ihrem Gebrauch. Das heisst: es ist nicht *eine* Bedeutung vorgegeben, von der unser Reden beherrscht würde. Anderseits werden Worte nicht beliebig verwendet, die Freiheit in ihrem Gebrauch ist eine gebundene, regelgeleitete. Beides gilt auch und gerade von unserem grossen Wort «Freiheit»: Für seine jeweilige Bedeutung muss man auf die Zusammenhänge achten, in denen es verwendet wird, darf aber zugleich vermuten, dass wir bei seinem vielfältigen Gebrauch von einer Regel geleitet sind.

Was treibt zum theoretischen Diskurs über Freiheit? Gewiss, Klärungen des Wortgebrauchs drängen sich bereits im privaten Leben auf, in Konfliktsfällen, wenn sich etwa Ehepartner scheinbar auf die gleiche Freiheit berufen, jeder aber anderes darunter versteht. Das politische Leben ist voll von – gewollten oder ungewollten – Zweideutigkeiten der viel berufenen Freiheit; ich erinnere an die Parole «Weniger Staat, mehr Freiheit». Der theoretische Freiheitsdiskurs wird aber vor allem durch unser «metaphysisches Bedürfnis» provoziert und genährt. Es handelt sich um unser allgemeines Selbstverständigungs- und Orientierungsbedürfnis. «Die menschliche Vernunft», schreibt Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*, «hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben ...».

Auch praxisbezogene ethische Überlegungen zu den Grenzen modernen Freiheitsgebrauchs kommen ohne Rückfrage nach der Bedeutung von «Freiheit» nicht aus. Die Rückfrage mag so moderat geschehen wie immer nur möglich, sie führt unvermeidlich in theoretische Probleme von Freiheit und Freiheitsgebrauch. Allerdings sollten solche theoriebezogenen Rückfragen motiviert sein. Motiv und Veranlassung für die Frage, ob es «einen natürlichen Anspruch auf Freiheit» gibt, ist eine Beunruhigung. Beunruhigt bin ich

über die private und öffentliche Inanspruchnahme natürlicher Bedürfnisse als Legitimation sog. Freiheiten. Liegt hierbei nicht ein Verwechslung vor: die Verwechslung des Auslebens natürlicher Bedürfnisse mit Freiheit? Beispiele für die Verwechslung, wenn immer es sich um eine handelt, sind: die Bewegungsfreiheit im Auto (Gurtenfreiheit) und mit dem Auto; die sexuelle Freiheit; eine naturwüchsige Produktionsfreiheit des wirtschaftenden Menschen; die Freiheit zur Ausbeutung der Natur und Vernutzung auch aller anderen Lebewesen usw.

«Freiheit» ist ein Grundwort der europäischen Tradition und Kultur. Es begleitet die Gedanken zu Theorie und Praxis von altersher. Emil du Bois-Reymond hat die Frage, «ob der Mensch in seinem Handeln frei, oder durch unausweichlichen Zwang gebunden sei», in seiner berühmten Akademierede von 1880 als letztes seiner *sieben Welträtsel* eingestuft. «Jeden berührend, scheinbar jedem zugänglich, innig verflochten mit den Grundbedingungen der menschlichen Gesellschaft, auf das Tiefste eingreifend in die religiösen Überzeugungen, hat diese Frage in der Geistes- und Kulturgeschichte eine Rolle unermesslicher Wichtigkeit gespielt.»² Schubweise tritt das Freiheitsproblem immer wieder ins Zentrum: im Streit zwischen Luther und Erasmus, in der französischen Revolution, jüngst in der westlichen Nachkriegspolitik und eben wieder mit den osteuropäischen Umwälzungen. Charakteristisch ist, dass der Freiheitsbegriff bzw. die Freiheitsforderung als «bestimmte Negation» von Knechtschaft, Zwang oder Abhängigkeit begegnet: Freiheit wird gegenüber (d. h. in der Verneinung von) einem bestimmten totalitären politischen System eingefordert; das Freiheitsverlangen von Frauen bezieht sich auf die in bestimmten Rollen festgeschriebene Abhängigkeit. Diese Beobachtung zeichnet eine Strategie zur Eingrenzung der Bedeutungsvielfalt von «Freiheit» vor: Man muss Wort und Begriff immer zusammen mit seinem gegensätzlichen Stichwort betrachten. Was «Freiheit» heisst, ergibt sich konkret erst aus der Paarung – ob Freiheit von Zwang, von Abhängigkeit oder von Determiniertheit abgesetzt wird, prägt einschlägig, was darunter zu verstehen ist.

2 E. du Bois-Reymond: Die sieben Welträtsel, in: Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen hg. von S. Wollgast, Hamburg 1974, S. 174.

Der kosmologische und der ethische Freiheitsbegriff

Mit der Paarung Freiheit vs. Determiniertheit stehen wir in der kosmologischen Debatte; Freiheit vs. Zwang oder Abhängigkeit führt in die ethische und politische Dimension des Problems. Doch diese Unterscheidung ist keineswegs selbstverständlich. Die Freiheitsdebatte richtet sich wohl im Regelfall an der menschlichen Willensfreiheit aus, verhandelt diese aber immer wieder in der kosmologischen Optik von Determiniertheit oder Indeterminiertheit alles Geschehens. So setzt Kant an, so verfahren auch Emil du Bois-Reymond und wieder Max Planck in einem 1938 gehaltenen Vortrag *Determinismus oder Indeterminismus?*. Nach der mechanistischen Weltsicht des Monismus, erklärte du Bois-Reymond, könne es keine Willensfreiheit geben; wer diese doch als ernsthaftes Problem betrachte, müsse es für «transzendent», d. h. nicht auflösbar, erklären³. Planck lässt zwei Standpunkte gelten: «Vom objektiv wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet ist der menschliche Wille determiniert, dagegen vom subjektiven Standpunkt des Selbstbewusstseins aus betrachtet ist der menschliche Wille frei.»⁴ Besteht zwischen diesen zwei Standpunkten friedliche Koexistenz? Nicht immer. Einmischung findet dort statt, wo das Maschinen-Modell, bei dem nur sehr begrenzte Freiheitsspielräume zugelassen sind, auch auf menschliches Verhalten erstreckt oder umgekehrt der «Natur» eine wie auch immer bestimmte Freiheit zugestanden wird. Im folgenden soll die letztere Position mittels kritischer Analyse des Kantschen Freiheitsverständnisses etwas ausführlicher zur Sprache kommen, um dabei zugleich zu entlarven, wie unsinnig die Verfilzung des kosmologischen und des ethisch-politischen Freiheitsverständnisses ist.

Die elementare Frage der ‹grossen› Freiheitsdebatte lautet: gibt es Freiheit? spezifischer: gibt es menschliche Willensfreiheit? Kants Antwort: «Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei»⁵. N. hätte auch anders handeln können, als er tatsächlich gehandelt hat; das setzt unsere politische, moralische oder juridische Stellungnahme zum Handeln von N. ganz selbstverständlich voraus. Wir *denken* uns unserem Willen nach als frei. Nur, *warum* hat N. so gehandelt, wie er gehandelt hat? Man stellt sein Handeln, so fragend, in einen Zusammenhang ein, der dadurch charakterisiert ist, dass nach Gründen, ggf. Ursachen gefragt wird, damit nach Determinanten des Handelns;

3 Ebd., S. 176 und 186.

4 M. Planck: *Determinismus oder Indeterminismus?* Vortrag, 3., unv. Aufl., Leipzig 1952, S. 11.

5 I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad.-Ausg. Bd. 4, S. 455.

man stellt sein Handeln in einen Zwangs-Zusammenhang ein. Aber dieses Handeln selbst, so sehr es sich Zwängen verdanken mag, die der Handelnde sich bewusst machte oder auch nicht, setzt doch Freiheit voraus. In welchem Sinn? Damit dass es nicht ein blosser Mechanismus ist. *Ist?* Damit dass wir es nicht als Mechanismus *einschätzen*. Wir *denken* uns unserem Willen nach als frei. *Sind* wir es auch oder *denken* wir uns nur so? Wir dürften uns als frei betrachten, also sagen, dass wir frei *sind*, wenn wir ausweisen könnten, dass wir uns als frei denken *müssen*. Die Feststellung jener grundsätzlich zum Handeln gehörigen Freiheit des Willens, von der jetzt die Rede ist, basiert auf Selbsteinschätzung, auf Selbstbezug, den wir im Nachdenken über unser Handeln herstellen. Indem wir über unser Handeln nachdenken, ist es eo ipso kein mechanischer Bewegungsablauf. Die mechanistisch-kausale Betrachtung und die Betrachtung des Handelns als frei sind nicht gleichberechtigte Betrachtungsweisen. Wir *können* unser Handeln gar nicht als Mechanismus denken, wenn immer wir es denken. Indem wir es – als Handeln – denken, verleihen wir ihm Vernunft oder Willensförmigkeit und machen so Freiheit geltend. «Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind.»⁶ Als vernünftige Wesen müssen wir uns notwendig dem Willen nach frei denken.

Wenn wir diese Selbsteinschätzung, diesen Selbstbezug konsequent vernachlässigen oder ausschalten, dann ergibt sich die naturalistisch-mechanistische Betrachtungsweise unseres Handelns. Kant geht aber, wie mancher andere Philosoph, umgekehrt vor: Er rechtfertigt die Inanspruchnahme von Freiheit an der Basis menschlichen Handelns gegenüber einer kausal-deterministischen Betrachtungsweise, wie sie sich in der erkennenden Erschliessung von Natur bewährt hat. Er geht also von der naturalistisch-mechanistischen Sicht der Dinge aus, in der ein freier Wille nicht vorkommt. Seine, Kants, Frage lautet dann, ob jene so erfolgreiche und bereits auf die menschliche Welt ausgedehnte Betrachtungsweise überhaupt noch Raum für Freiheit lässt. Das Freiheitsproblem steht damit ganz im Banne einer Entgegensetzung indeterminierten und kausal determinierten Geschehens: eine freie Handlung wird primär als Durchbrechung des Kausalzusammenhangs reflektiert. Kants beliebig variierbares Beispiel einer freien Handlung in diesem Sinne: dass ich jetzt «völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe»⁷. Das Freiheitsproblem in dieser

6 Ebd., S. 446.

7 Kritik der reinen Vernunft, A 450 / B 478.

Entgegensetzung anzugehen, ist nun allerdings alles andere als überzeugend. Ob wir uns in einer Partnerschaft frei gelassen fühlen oder mit Kant von der Freiheit der bürgerlichen Selbstbestimmung in der Ausübung der legislativen Gewalt sprechen – mit der Durchbrechung eines Kausalzusammenhangs haben Partnerschaft oder der Gang an die Urne schlechterdings nichts zu tun. Auf der einen Seite meint Freiheit ein ursachloses Geschehen bzw. eine Lücke im kausal-determinierten Naturzusammenhang, auf der anderen Seite wird sie als bestimmendes Moment zwischenmenschlicher Beziehungen in Anspruch genommen und bedeutet dann die Abwesenheit undurchschauter Zwänge, die Möglichkeit zur Selbstbestimmung bzw. ihre Realisierung. Auch in letzterer Hinsicht kann es relevant sein, dass ich «völlig frei ... von meinem Stuhle aufstehe» und gehe, aber im Sinne der Wahrnehmung meiner Selbstbestimmung (indem ich z. B. eine Verabredung getroffen habe). Der Unterschied zum Freisein von bestimmenden Naturursachen liegt auf der Hand, es handelt sich um ein Freisein ganz anderer Art, beispielsweise um das Freisein von moralischen Skrupeln oder das Freisein zu einer moralischen Verpflichtung. Die damit angesprochene Differenz zwischen der Freiheit *von* etwas und der Freiheit *zu* etwas lässt sich im Gegenüber zu kausaler Determination schon gar nicht artikulieren; sie ist hingegen für politische Selbstbestimmung konstitutiv.

Kein Zweifel, auch Kants Erörterung des Freiheitsproblems ist methodisch vom Vorrang des deterministisch angelegten, theoretischen Naturerkennens bestimmt und steht in ihrer Eigenständigkeit unter grossem Rechtfertigungsdruck. Das hat zur Folge, dass die Erörterung bei der Möglichkeit von Lücken im Naturgeschehen bzw. – identisch damit – bei der Möglichkeit von absolut ersten Ursachen, also bei der Frage der Indeterminiertheit von Vorgängen ansetzt. Dass eine derartige Möglichkeit logisch (vernunfttheoretisch) nicht ausgeschlossen werden kann, sichert im Bereich der theoretischen Vernunftkritik die praktische Möglichkeit freien Handelns.

Freiheit und Schuld

Das Vorhaben einer Begründung der praktischen oder Willensfreiheit in einem theoretischen Weltentwurf misslingt regelmässig. Kant selbst erkennt, keine Begründung der Möglichkeit von Freiheit geben zu können. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs erfordert es, die Idee der Freiheit vorauszusetzen: «aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, lässt sich

durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen»⁸. An der Unbegreiflichkeit der Freiheit scheitert der Anspruch menschlicher Vernunft auf absolute Erkenntnis. Die hieraus resultierende kritische Distanznahme von der grossen Theorie der Freiheit kann sogar dazu führen, das Freiheitsproblem in die Kriminologie zu verweisen. Also ins Exil? Oder bilden die Fragen von Schuld und Strafe nicht vielmehr das Zentrum einer Philosophie der Freiheit?

Die folgende Analyse beschränkt sich also auf Freiheit in ethischer Perspektive, und dabei zunächst auf den Zusammenhang von Freiheit und *Schuld*. Aktuell hat dieser Zusammenhang vor allem im forensischen Bereich Gewicht. Von Schuld und Schuldigen ist vor Gericht die Rede; den monetären Bereich mit Schulden und Schuldigern lasse ich ausser Betracht. Unterhalb des Niveaus von Rechtsverletzungen, also für die moralisch normierte menschliche Interaktion, darf in der heutigen Gesellschaft wohl ein starkes Zurücktreten von Schulderfahrungen konstatiert werden. Das hat verschiedene Gründe. Sie liegen nicht zuletzt in der Relativierung der Normen bürgerlichen Wohlverhaltens. Diese äussert sich darin, dass das schlechte Gewissen oder Schuldgefühl dessen, der gegen bürgerliche Normen verstösst, seinen moralischen Ernst verliert. Es wird mehr oder weniger Sache des Einzelnen, ob er Schuldgefühle hat oder nicht. Diese ‹Zustände› unterliegen ihrerseits einer Bewertung. Sie gelten nämlich, sofern sie sich nicht gerade auf kapitale Verstöße gegen elementare Normen des menschlichen Zusammenlebens beziehen (und teilweise auch dann noch) als Beeinträchtigung der Lebensqualität. Die Norm, an der hier – natürlich meist nicht explizit – gemessen wird, ist die *psychische Gesundheit*. Ihre Forderung geht dahin, falsche = neurotische Schuldgefühle in einer Therapie aufzuarbeiten. Kritik gegenüber dieser neuen lebensweltlichen Norm ist dann nötig, wenn sie zu einer Nivellierung der Schulderfahrung überhaupt führt. Es gibt wirkliche Schuld, nicht bloss juristisch einklagbare, sondern auch moralische Schuld. Wir bestätigen das, wenn wir z. B. in Heideggers Stellungnahme zu seinem Freiburger Rektorat 1933/34 die Anerkennung einer persönlichen Schuld *vermissen*⁹. Man kann mutmassen, dass er keine Schuldgefühle gehabt hat. Auf der anderen Seite scheint mir eine Tendenz diagnostizierbar, Schuld per se mit therapeutisch angehbaren Schuldgefühlen gleichzusetzen. Wenn Nietzsche das schlechte Gewissen

8 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O., S. 461. Vgl. W. Vossenkuhl: «Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie», in: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, hg. von O. Höffe, Frankfurt a. M. 1989, S. 299–313.

9 M. Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. – Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken, hg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, bes. S. 26.

als «tiefe Erkrankung» des menschlichen Geschlechts charakterisiert¹⁰, so bietet die jüngste Vergangenheit Beispiele einer erschreckenden «Gesundung» ...

Für den gerichtlichen Schulterspruch wie für private Schuldzuweisungen ist die Voraussetzung von Handlungsfreiheit unabdingbar. Der oder die schuldig Gesprochene hätte auch anders handeln können; er oder sie trägt damit, sagen wir, Verantwortung für ihr Handeln. Ohne die Unterstellung einer derart qualifizierten Handlungsfreiheit macht ein Schulterspruch oder eine Schuldzuweisung (auch sich selbst gegenüber) überhaupt keinen Sinn. Aber, so meldet sich nun ein gravierender Einwand, ist diese Freiheitsvoraussetzung nicht eine leere Formalität? Wie lässt sich empirisch ausweisen, dass der oder die Schuldige auch hätte anders handeln können? Das liegt in den seltensten Fällen klar zutage. Oft entspringt eine schuldhafte Handlung einem Dilemma; oft haben besondere Umstände sie veranlasst, denen gegenüber der Handelnde ganz ohnmächtig war; oft erklärt der Schuldige, er habe eben nicht anders handeln können.

Die Unterstellung von Freiheit bei einem Mord, beim Fixen oder auch in der Geschichte einer Erkrankung ist keine empirische Hypothese, die sich überprüfen liesse. Sie stellt aber auch nicht eine bloss formale, inhaltsleere Einblendung einer problematischen Vernünftigkeit in die so unvernünftigen Vorgänge dar. Und sie erbringt auch nicht die «ideologische» Sicherstellung einer eingespielten Praxis, etwa unseres Strafrechts. Nur, was bedeutet sie dann?

Ebensowenig wie in der christlichen Theologie die Sünde des Menschseins mit Verstößen gegen geltende Normen, also mit moralischen oder juridischen Verfehlungen, identifiziert wird, ebensowenig ist die Unterstellung von Freiheit mit dem in ihr beschlossenen «Schuldigsein» an die faktische Beachtung oder Missachtung von moralischen Regeln gebunden. Es handelt sich vielmehr um ein *metaphysisches* Konzept von Freiheit und Schuld des Menschen. Was heißt das? Leibniz unterscheidet drei Sorten von Übeln: das metaphysische, das physische und das moralische Übel. «Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché.»¹¹ Das metaphysische Übel erkennt Leibniz in der mit dem onto-theologischen Unterschied von Gott und seiner Schöpfung unaufhebbaren *Unvollkommenheit und Endlichkeit* der Welt. Aus dem theologischen

10 Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. II, S. 824ff.

11 G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine de mal*. Première partie, n. 21. Die philosophischen Schriften, hg. von C. J. Gerhardt, Bd. 6, S. 115.

Denksystem in einen onto-anthropologischen Entwurf übersetzt, erscheint diese Unvollkommenheit bei Heidegger als ursprüngliches menschliches Schuldig-sein. Der Mensch (das «Dasein») «kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig»¹². So verstandenes Schuldig-sein bringt nichts anderes zum Ausdruck als die *Nichtigkeit* der Existenz: dass der Mensch «des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig» ist¹³. In dieser existenzialen Schuld liegt die «metaphysische» Freiheit des Menschen. Statt zur Überwindung der Endlichkeit in der Erkenntnis ruft sich das Dasein im Gewissen zu seinem *eigentlichen* Schuldig-sein vor; darin besteht seine Freiheit¹⁴.

Dieses Konzept metaphysischer Freiheit und Schuld des Menschen ist als Gegenentwurf zu Anthropologien zu lesen, die – sei es die göttliche sei es die natürliche – Determiniertheit des Menschen behaupten. Zunächst ist hier an Spinoza zu erinnern. In seiner *Ethik* wird Gott zwar «frei» genannt, das aber heisst, dass er «aus der blossen Notwendigkeit seiner Natur da ist und allein von sich zum Handeln bestimmt wird»¹⁵. Die Determiniertheit der «naturierten» (christlich gesprochen: geschaffenen) Natur drückt diese göttliche Selbstbestimmung aus innerer Notwendigkeit aus. Der Mensch ist Teil der naturierten Natur und als solcher affektiv den Leidenschaften (*passiones*) unterworfen¹⁶. Freiheit als *Freiheit von den Leidenschaften* vermag er in einem bestimmten Masse, wenn auch nie vollständig zu gewinnen; der Weg dazu ist *Erkenntnis*. Unser Geist führt uns zur Einsicht, dass alle Dinge zu Gott gehören, in dessen Verstand es eine Idee von ihnen gibt. Auch die Dinge, die uns affektiv belästigen, lassen sich mit dem Gedanken Gottes verbinden. Die Erkenntnis erreicht ihr befreidendes Ziel in der Liebe zu Gott, d. h. in der Anerkennung der Notwendigkeit, in der Zustimmung zur Notwendigkeit alles Geschehens, einer Liebe, die als «verstandesmässige Liebe des Geistes ... Gottes Liebe selbst» ist¹⁷. – Die materialistische Interpretation dieses Weltentwurfs hat an die Stelle der göttlichen Determiniertheit die natürliche Determiniertheit des Menschen gesetzt; mit der Idee der göttlichen Freiheit ist auch der «amor Dei», die menschliche Zustimmung zum Ganzen entschwunden.

12 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 8. Aufl., Tübingen 1957, S. 286.

13 Ebd., S. 284.

14 Ebd., S. 287. Vgl. M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*. GA Bd. 9, S. 163ff.

15 B. de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars I, def. 7.

16 Ebd., pars IV, prop. 4.

17 Ebd., pars V, prop. 35f.

Es fällt schwer, die skizzierten metaphysischen Freiheitsbegriffe mit unserem Normalbegriff von Handlungsfreiheit in Beziehung zu bringen. Das trifft sowohl auf ein Verständnis von Freiheit zu, das sie mit der Liebe zu Gott verknüpft, wie auf die existenzphilosophische Behauptung, die in sich selbst gründende Existenz des Menschen als solche sei seine Freiheit. Und erst recht bereitet es Mühe, in der naturalistischen Identifikation von Notwendigkeit und Freiheit wiederzuerkennen, was uns Freiheit im alltäglichen Leben bedeutet. Das *Motiv* für diese Konzepte ist verständlich: Es geht um eine Begründung oder Fundierung der für menschliches Handeln gewöhnlich und gewissermassen natürlich vorausgesetzten Freiheit. Die existenziale Anthropologie wie der naturalistische Materialismus verfahren hierbei anders als klassische Vernunfttheorien: Die Fundierung der Handlungsfreiheit in einer Ontologie des Verhaltens löst zugleich die ethische Betrachtung des Handelns ab. Abgesehen von der Frage, ob überhaupt ein ausweisbares Bedürfnis nach derartigen Begründungen bzw. Fundierungen besteht, muss die Intention, ethische Theorien der menschlichen Handlungsfreiheit als vordergründig und wenig tragfähig zu entlarven, unser Interesse erregen. Erinnert sei beispielsweise an die höchst aktuelle Diskussion um Heideggers Beitrag zur Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins in Deutschland¹⁸, aber auch an die Distanz zur Ethik im klassischen DIAMAT. Was steht bei der Auseinandersetzung zwischen metaphysischen Philosophien und der Ethik der Freiheit auf dem Spiel? Ich will das, anknüpfend an meine eingangs genannte Beunruhigung, mit der Frage verfolgen, *ob es einen natürlichen Anspruch auf Freiheit gibt.*

Ein Naturrecht auf Freiheit?

Gewiss gibt es einen natürlichen Anspruch auf Freiheit, und nicht nur einen, sondern – wie täglich zu erfahren – viele solche Ansprüche. Darum müssen also keine Worte gemacht werden. Das «gibt es» in der Frage ist aber offenbar anders zu verstehen; gefragt wird: Gibt es einen *gerechtfertigten* natürlichen Anspruch auf Freiheit? Oder anders gewendet: Gibt es einen aus der menschlichen Natur gerechtfertigten Anspruch auf Freiheit? Einen gerechtfertigten

18 Vgl.: Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1988.

Anspruch nenne ich ein *Recht*. Es geht also um ein natürliches Recht auf Freiheit.

Ein solches natürliches oder Naturrecht auf Freiheit scheint mit dem Grundverhalt der menschlichen Existenz gegeben. Der Mensch – «das noch nicht festgestellte Tier»¹⁹ – verfügt im Vergleich selbst mit den höheren Säugetieren über einen quantitativ und qualitativ grösseren Verhaltensspielraum. Doch Glanz und Elend liegen auch hier nahe beieinander. Die Weltoffenheit und Gegenstandsfähigkeit des Menschen ist mit einer wesentlichen Reduktion der Instinktsteuerungen verkoppelt; es gehört zu seiner Natur, sich kulturell ergänzen, sein Leben eigens führen zu müssen. Aus diesen im Prinzip unbestrittenen Thesen über die im Wesen des Menschen beschlossene «Freiheit» lässt sich durchaus auch eine Brücke zur Forderung schlagen, ihm solche Freiheit als sein Recht zu verbürgen und die Ausfüllung dieses seine Natur ausmachenden Freiheits-Spielraums zu ermöglichen. Die «Natur»basis menschlicher Freiheit gibt auch einen Hinweis auf die extreme Gefährdung des freigelassenen Tiers und – den relativischen Charakter seiner Freiheit. Doch mehr nicht. Wie jener Spielraum auszufüllen ist, lässt sich der Natur oder dem Wesen des Menschen nicht entnehmen. Damit fehlt aber jenem natürlichen Begriff der Freiheit etwas Entscheidendes: die Bestimmung des konkreten Freiheitsgebrauchs. Damit soll nicht gegen die Fixierung eines natürlichen, d. h. eines allen Menschen als Menschen zukommenden Rechts auf Freiheit Stellung genommen werden, im Gegenteil: dieses ist unverzichtbar²⁰. Zur Diskussion steht vielmehr, dass dieses natürliche Freiheitsrecht strapaziert, ja pervertiert, wer auf die menschliche Natur, z. B. auf «natürliche» Bedürfnisse, als Legitimation für seine konkrete Ausgestaltung rekuriert. Denn abgesehen davon, dass gesellschaftlich-kulturelle Prägungen angeblich natürlicher Gegebenheiten zu berücksichtigen sind, lässt sich gerade aus dem «Naturzustand» nicht ableiten, wie das natürliche Recht auf Freiheit unter konfliktuösen sozialen Bedingungen (hohe Bevölkerungsdichte, knappe Ressourcen usw.) im Interesse seiner Bewahrung wahrgenommen werden muss. Dass mit der Behauptung eines natürlichen Rechts die Freiheit, die es in Anspruch nimmt, zerstört werden kann, hat Thomas Hobbes im Blick auf das menschliche Besitzstreben plastisch geschildert: «Die Natur hat jedem ein Recht auf alles gegeben; d. h. in dem reinen Naturzustande oder ehe noch die Menschen durch irgendwelche Verträge sich gegenseitig gebunden hatten, war

19 F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. II, S. 623.

20 Vgl. H. L. A. Hart: Are there any Natural Rights?, in: A. Quinton (Hg.): Political Philosophy, Oxford 1967, p. 53–66.

es jedem erlaubt zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte, und alles in Besitz zu nehmen, zu gebrauchen und zu geniessen, was er wollte und konnte.» Absolute Freiheit also. «Es brachte aber den Menschen durchaus keinen Nutzen, in dieser Weise ein gemeinsames Recht auf alles zu haben. Denn die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände.» Man muss nicht Hobbes' anthropologischen Pessimismus teilen, der in der Annahme gipfelt, den Menschen eine natürliche Neigung zuzusprechen, sich gegenseitig zu schaden, um dieser Analyse zu folgen; Hobbes macht seine These zur Konvergenz von natürlichem Recht und Rechtlosigkeit wie folgt plausibel: «Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: *diese ist mein*, so konnte er doch seines Nachbars wegen sie nicht geniessen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, dass sie sein sei.»²¹

Die eingangs erwähnte Beunruhigung geht genau von diesem sog. Recht im «Naturzustand» aus. Wo aus der menschlichen Natur ein Recht auf Bewegungsfreiheit u. ä. abgeleitet wird, lauert mit dem (Bewegungs-)Krieg aller gegen alle die Zerstörung just jener Freiheit im Hintergrund. Das ist auch das besonders Beunruhigende im internationalen Nord-Süd-Konflikt, um ein ernsthaftes Beispiel zu nennen, dass der rücksichtslose Gebrauch unserer Produktions- und Wirtschaftsfreiheit naturrechtlich nicht legitimiert ist und das natürliche Recht auf Freiheit durch Missbrauch zu verwirken droht.

In aller Kürze einige Bemerkungen zur *rechtlichen* Regelung solcher Konflikte im Freiheitsgebrauch. Ich lege dabei einen gewissermassen ethischen Begriff des Rechts zugrunde; «Recht» meint dann das Richtige (*iustum*). So auch in Kants Definition: «Das Recht ist ... der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.»²² Das Wort «Willkür» steht hier für den Willen, z. B. einen Vertrag zu schliessen, unangesehen seiner inneren Motive. Die rechtliche Regelung ist, so als Grundlage eines gerecht geordneten Zusammenlebens aufgefasst, kein äusserer Zwang, sondern wird – im Falle eines demokratischen Gesetzgebers – von den Beteiligten gemeinsam gesetzt. Einschränkungen der Basisfreiheit bemessen sich an der Norm, dass der Freiheitsgebrauch der einen Person nicht einseitig

21 Th. Hobbes: *De cive – Vom Bürger*, eingeleitet und hg. von G. Gawlick, Hamburg 1977, 1. Kap., S. 82f.

22 I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Akad.-Ausg. Bd. 6, S. 230.

zu Lasten des Freiheitsgebrauchs der anderen Person(en) geht, anders formuliert: dass das Recht des einen am Recht des anderen seine Grenze hat. Damit beide ihre Rechte wahrnehmen können, müssen sie sich im Konfliktsfall (der der Regelfall sein dürfte) einer beide betreffenden gesetzlichen Regelung unterziehen. Idealiter nehmen sie so im Respekt vor der Freiheit der anderen jeweils ihre Freiheit als *Selbstbestimmung* wahr. «Bestimmung» beinhaltet Einschränkung, aber – wiederum idealiter – so, dass mit der Beschränkung ein Optimum an freiem Handeln gewährleistet wird. Der qualifizierte Gebrauch von Freiheit – welcher Freiheit auch immer – erfolgt in Berücksichtigung der Freiheit des anderen. Das eben steckt nicht in der Natur, im «freien» Wesen des Menschen, dass seine Freiheit nur unter einem allgemeinen Gesetze realisierbar ist. Die Berufung auf Freiheit (und ein Recht darauf) geht dort fehl, wo ungehinderte Expansion, von Einschränkungen möglichst entbundene oder unberührte possessive Realisierung eines luxurierenden Bedürfniswesens gemeint ist. Hier wird, wie so oft im politischen Sprachgebrauch, etwas verwechselt: der abstrakte, selbstzerstörerische mit dem konkreten Freiheitsgebrauch.

Vom Recht nun zur *Moralität*; von der gesetzlichen Regelung zur persönlichen Verantwortung. Wenn im Recht (ausser im Strafrecht) die inneren Motive des Handelnden keine Rolle spielen, so bezieht sich die moralische Regulation des Willens durchaus auf das Handeln nach seiner inneren Seite. Aber damit ist noch keine zureichende Abgrenzung von Recht und Moral vollzogen. Moralische Normen haben es nicht nur mit unserem Innenleben zu tun. Viele Seiten des menschlichen Zusammenlebens sind, meist unauffällig, moralisch geregelt. Ob ich viel oder wenig Abfall produziere und wie ich mit ihm umgehe, ist heute weder eine rechtliche noch eine *innerliche* Frage, und doch vielleicht ein moralisches Problem. Hans Kelsen ist angesichts dieses Abgrenzungsnotstands der Auffassung, dass sich das Recht von der Moral nur im Blick auf seinen Zwangscharakter wesentlich unterscheiden lässt: Verstösse gegen geltendes Recht werden durch «einen gesellschaftlich organisierten Zwangsakt» geahndet, der physische Gewalt einschliessen kann²³. Statt dessen sei versucht, im Bereich der Moralität das *Prinzip Verantwortung* zu lokalisieren: die Beurteilung meines Handelns hinsichtlich seiner Folgen für andere und die Gesellschaft im ganzen. Die Übernahme von Verantwortung ist nicht mehr und nicht weniger als konkreter Freiheitsgebrauch.

23 H. Kelsen: Reine Rechtslehre. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Nachdruck Wien 1976, S. 64.

Verantwortung für die natürliche Umwelt

Wenn in den vorangehenden Überlegungen eine natürliche Legitimation des Freiheitsgebrauchs bestritten wurde, so stellt sich jetzt umgekehrt das Problem der moralischen Verantwortung für die natürlichen Bedingungen des Menschseins. Dieses Problem umgreift die Verantwortung für zukünftige Generationen²⁴ wie die Verantwortung für Natur, besser: für die natürliche Umwelt des Menschen. Beide Formen der Verantwortung haben einen inneren Zusammenhang – die Verantwortung für zukünftige Generationen wird vielfach als der konkrete ethische Ausdruck menschlicher Verantwortung für die natürliche Umwelt aufgefasst: indem wir für diese vorsorgen, sichern wir zukünftigen Generationen die elementaren Voraussetzungen ihres Lebens. Zugleich fungiert die Verpflichtung gegenüber nachkommenden Generationen als eine *Begründung* für die Forderung, Verantwortung für unsere natürliche Umwelt zu übernehmen – insbesondere in Diskursen, die ökologische Ethik auf Verpflichtungen zwischen Menschen eingrenzen. Andererseits ist einsichtig, dass sich ökoethische Probleme nicht erst für eine Situation von morgen stellen. In beiden Fällen steht jedenfalls eine *neuartige* Verpflichtung im Blick. Das ergibt sich daraus, dass erst durch jüngste Entwicklungen – in den letzten 30 Jahren – die Sorge um die natürliche Umwelt des Menschen, der Gattung, und damit um die natürlichen Lebensbedingungen zukünftiger Generationen ausgelöst worden ist. Gewiss war diese Sorge schon immer Element der Daseinsgestaltung einzelner Menschen (z. B. in Gestalt von Hygiene) und einzelner Gruppen oder Völker – mit entsprechend dramatischen Konsequenzen bei ihrer Vernachlässigung (z. B. durch übermässige Nutzung der Böden oder Abholzung ganzer Landstriche). Zweifellos gehörte auch die Voraussicht auf die Nachgeborenen, im allgemeinen allerdings auf die zwei nächsten Generationen begrenzt, schon immer zu einer verantwortlichen Lebensführung. Neu ist nun, dass wir heute nolens volens dazu veranlasst sind, für die natürlichen Lebensbedingungen der menschlichen *Gattung* Verantwortung zu übernehmen²⁵.

Was heisst es, vom unbeschränkten zu einem verantwortlichen Freiheitsgebrauch zu kommen, speziell für unsere natürliche Umwelt und für zukünftige

24 Vgl. D. Birnbacher: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988.

25 Zur Erklärung dieser Situation aus der Entwicklung des menschlichen Naturverhältnisses vgl. H. Holzhey: Autonomie und Heteronomie im Verhältnis zur Natur, in: Gebot und Freiheit. Engadiner Kollegium – Tagung 1987, Zürich 1988, S. 139–149.

Generationen *Verantwortung* zu übernehmen? Diese geläufige Ausdrucksweise verkürzt und verstellt. Man muss bei Gebrauch des Begriffs Verantwortung auseinanderhalten: wer ist wem gegenüber wofür verantwortlich? Als Träger von Verantwortung sind generell handlungsfähige Subjekte (individuelle oder kollektive Akteure) vorauszusetzen. Ihre Verantwortlichkeit bezieht sich auf die Folgen (Wirkungen, Ergebnisse) ihrer freiwilligen Handlungen bzw. Unterlassungen. Umstritten ist, ob sich Verantwortung auch auf die unvorhersehbaren Folgen von Handlungen erstreckt. So oder so, Verantwortung zu übernehmen besagt, für die Ergebnisse und Folgen zuschreibbarer Handlungen einzustehen. Stellvertretend für andere, z. B. für Kinder, zu handeln und in diesem Sinne *für* jene verantwortlich zu sein, ist ein Sonderfall, unter den die sog. Verantwortung für die natürliche Umwelt oder für zukünftige Generationen nicht gerechnet werden kann. In diesem uns interessierenden Fall geht es vielmehr darum, Verantwortung für unser eigenes heutiges Handeln zu übernehmen, nämlich Rede und Antwort stehen, sich rechtfertigen zu können. Aber gemäss welchen Kriterien? Rechtfertigung erfolgt generell mittels Inanspruchnahme allgemein geltender, anerkannter Handlungsprinzipien: Man zeigt, dass projektiertes oder realisiertes Handeln den Prinzipien positiv entspricht (z. B. Glück befördert) bzw. nicht gegen sie verstösst (z. B. niemandem schadet). Wem aber ist man diese Antwort schuldig? Vor wem oder wem gegenüber haben wir solche Verantwortung? Im moralischen Bereich wird hier im allgemeinen das Gewissen angeführt – geht es also um Verantwortung vor uns selbst? Hier sind Zweifel angebracht. Nach den psychologischen Analysen, die das Gewissen erfahren hat, nach unseren Erfahrungen mit der Transformation von Schuld in therapierbare Schuldgefühle, nach der existentialistischen Stilisierung des Gewissensrufs zu einem Selbstanruf des Daseins ins Eigentliche, nach allem diesen ist mit der Gewissensinstanz wenig Staat zu machen. Unter den anderen Kandidaten für die Instanz, vor der wir Verantwortung tragen (Gott, Staat, Wissenschaft usw.), scheint mir *Öffentlichkeit* am ehesten geeignet. Allerdings müsste Verantwortung nicht *vor* ihr, sondern in ihr wahrgenommen werden, und das geschähe dann notwendig diskursiv, in Gestalt von Diskussionen verschiedenster Art.

Natur oder auch zukünftige Generationen können nur in einem übertragenen Sinne als solche «Instanzen» verstanden werden. Im Ausgang vom ethischen Problem der Frage «gegenüber wem habe ich mich zu verantworten?» liegt jedoch der Ansatzpunkt für juristische Konstruktionen, zumindest für Überlegungen und Tendenzen, in der Natur der natürlichen Umwelt, in den Lebewesen und auch in zukünftigen Generationen solche Quasi-Subjekte zu

definieren. Bedarf es aber der Statuierung von «Rechten zukünftiger Generationen» oder «Rechten der Natur»? Stehen solche Bestrebungen nicht eher in der Perspektive der Rhetorik, d. h. des Wirksamwerdens neuer Normen, als der Moral? Sie haben auch in jener Perspektive ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung. Zugleich ist klar: Der Ruf nach rechtlichen Bestimmungen und gesetzlichen Regelungen deckt oder kompensiert eine eigentümliche Schwäche, Verhaltensänderungen unter Bedingungen der moralischen Selbstbestimmung in Angriff zu nehmen.

Auch für die Frage der Kriterien, gemäss denen Rechtfertigung erfolgen kann, ist damit das entscheidende Problem angedeutet. Unser Handeln wird dann als unverantwortlich eingestuft, wenn es sich zu Ungunsten späterer Generationen oder der Natur der natürlichen Umwelt auswirkt. Damit ist eine bestimmte Form des Altruismus angesprochen, der gefordert wird. Was kann dazu verpflichten?

Und weiter gefragt: Ist das Prinzip Verantwortung überhaupt angemessen? Dieser Einwand stellt sich einerseits, wenn wir beobachten, dass ideale und Praxisnormen, an denen wir unser Handeln messen, eingelebten Verhaltensweisen entstammen, solche aber im Blick auf die sog. Verantwortung für zukünftige Generationen und die Natur noch gar nicht existieren können. Anderseits ist auch kritisch zu bedenken, dass das Verantwortungsprinzip Ausdruck einer autonomen Vernunftpraxis ist, die uns ihrerseits einen Grossteil der anstehenden Probleme beschert hat.

Mit diesem letzteren Bedenken wird die ganze Grösse der Herausforderung angedeutet, die von der Aufgabe ausgeht, die natürlichen Lebensbedingungen zukünftiger Generationen in unser Sorgen einzubeziehen. Wir sind bis in unsere ethischen Grundbegriffe hinein von der Überzeugung geprägt, moralische Verpflichtungen nur uns selbst und anderen Zeitgenossen gegenüber zu haben. Dieser Überzeugung liegt die Auffassung zugrunde, nur ein Mensch habe den Status eines Selbstzwecks und den Anspruch, auch so behandelt zu werden. Diese Auffassung hat in eine Sackgasse geführt. Es bedarf einer Veränderung des Gedankens der menschlichen Autonomie. «Natur» soll mitreden können. In der Praxis steht die harte Aufgabe an, dass Freiheitseinschränkungen in einem Handlungsbereich akzeptiert werden müssen, der sich gerade mit der neuzeitlichen Erweiterung unseres Freiheitsgebrauchs erst eröffnete und grossartige Verbesserungen des menschlichen Lebens, unserer individuellen und kollektiven Lebensgestaltung, erbrachte.