

اشپکتروم ایران

نشریه علمی-پژوهشی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

# SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Kultur – Wissenschaft – Forschung

Nr. 3–2016  
29. Jahrgang



## SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

29. Jahrgang 2016, Heft 3

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-95948-164-9

### Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

**E-mail:** info@irankultur.com

www.irankultur.com

### Geschäftsführung

Seyed Ali Moujani

### Schriftleitung

Hamid Reza Yousefi

### Wissenschaftlicher Beirat

Saied Reza Ameli, Mohammad Reza Beheshti

Hans Daiber, Hans-Georg Ebert

Abdolrahim Gavahi, Peter Gerdson

Hans-Christian Günther, Ahmad Ali Heydari

Gerd R. Hoff, Ali Asghar Mosleh

Roland Pietsch, Ali Radjaie

Eckehard Schulz, Ina Wunn

بر اساس مجوز شماره 3/18/75687 مورخ 94/04/21 کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)  
درجه علمی-پژوهشی به فصلنامه **Spektrum Iran** اعطا گردید.

## SPEKTRUM IRAN

erscheint viermal jährlich zu folgenden Bezugsgebühren

Einzelheft für Abonnenten 9 €

Jahresabonnement (vier Hefte) 36 €

Verlag Traugott Bautz GmbH

Ellern Str. 1, 99734 Nordhausen

Telefon: 03631/466710; Fax: 03631/466711

**E-mail:** bautz@bautz.de

**Besuchen Sie unsere Internetseite**

www.spektrum-iran.de

# Inhalt

Liebe Leserinnen, liebe Leser! .....	5
Einleitung.....	7
<i>Harald Seubert</i> Sinn und Funktion der Freiheit .....	11
<i>Hans-Christian Günther</i> Freiheit im westlichen Denken.....	25
<i>Paul Richard Blum</i> Freiheit des Willens im Denken der Renaissance .....	35
<i>Mohammad Ghorbanpour Delavar</i> Sinnstruktur der Freiheit im Islam.....	45
<i>Mohsen Mahdipour</i> Philosophie der Freiheit im Denken von Seyyed Mohammad Beheshti .....	57
<i>Reza Haghighi</i> Philosophie der Freiheit im Denken von Morteza Motahari .....	71
Notizen des Schriftleiters .....	83
Persische Zusammenfassungen der Beiträge (چکیده فارسی مقالات) .....	85
Englische Zusammenfassungen der Beiträge (چکیده انگلیسی مقالات) .....	89
Buchbesprechungen.....	93
Herausgeber und Autoren.....	103

»O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet.«

(Sure 49:14)

## Liebe Leserinnen, liebe Leser!

SPEKTRUM IRAN ist eine ›Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur‹ und versteht sich als ein wissenschaftliches Forum zur Förderung des Dialogs zwischen iranischer und deutscher Kultur. Die Prägung beider Kulturen kennt nicht nur Differenzen, sondern auch viele Gemeinsamkeiten und Überlappungen.

SPEKTRUM IRAN legt einen Kulturbegriff zugrunde, der es ermöglicht, die Berührungen und wechselseitigen Befruchtungen beider Kulturen in Geschichte und Gegenwart darzustellen. Es stellt verschiedene Dimensionen und Facetten der islamisch-iranischen Kultur vor, um eine fundierte Grundlage für einen solchen offenen Dialog zu schaffen. Hierzu werden vernachlässigte Quellen herangezogen, um die Vielfalt philosophischer, religiöser sowie wissenschaftlicher Zugänge zur modernen Welt neu zu durchdenken.

SPEKTRUM IRAN sieht sich verpflichtet, Grundpositionen und Perspektiven sowie Schlüsselfragen der Wissenschaft, Politik und Philosophie kritisch zu würdigen. Zur Darstellung kommen auch die Besonderheiten der Kunst und Architektur der iranischen Geschichte und Gegenwart.

SPEKTRUM IRAN erscheint viermal jährlich und steht allen Interessierten zur Mitarbeit offen, die eine interkulturelle bzw. interreligiöse Verständigung im Geiste wertschätzender Toleranz und Anerkennung suchen.

Hamid Reza Yousefi



## Einleitung

Freiheit ist nicht nur ein philosophischer Begriff, sondern auch ein politisch brisantes Thema. Wer Freiheit für sich reklamiert, sieht sich moralisch verpflichtet, diesen Wert nicht nur zu verteidigen, sondern auch zu verbreiten. Die Freiheit, etwas in Kraft zu vollbringen, setzt jedoch einerseits die Freiheit von Schwächen voraus, andererseits gibt es die Freiheit zum Guten wie auch die Freiheit zum Bösen. Je nach Präferenz legitimiert sie dazu, Allianzen zu bilden, Kriege zu führen, Länder zu besetzen und Sanktionen zu verhängen. Im Namen der Freiheit wird die Welt in gut und böse, in frei und unfrei unterteilt. Was ist Freiheit und wer definiert sie? Wo liegen ihre Grenzen und wer bestimmt sie?

Das vorliegende Heft nimmt sich dieser Herausforderung an und bietet Lösungsansätze an, die das Zusammenleben der Völker in ihrer Tiefe betreffen.

Harald Seubert skizziert die philosophischen Freiheitsbegriffe von der Antike bis zu Sartre. Er zeigt sodann systematisch, dass Freiheit realisiert werden muss und nicht eine reine Idee bleiben darf. Dennoch kann äußere Freiheit ohne innere Freiheit nicht sinnvoll gedacht werden: Deren Wurzel liegt nicht nur in den verschiedenen Strömen der Philosophie, sondern auch in Spiritualität und Mystik der Weltreligionen. Freiheit ist keine benennbare Eigenschaft, sondern eine transzendierende Bewegung. Errettung und Erlösung hat essentiellen Bezug auf wiederhergestellte Freiheit. Der Sinn der Freiheit liegt darin, dass menschliches Handeln und Reden in jeweiliger Neuheit möglich ist, gleichsam ein Augenaufschlag der Natalität. Die Funktion der Freiheit liegt in ihrer kultur- und friedensstiftenden Kraft im Leben des Einzelnen und in der Politik.

Hans-Christian Günther thematisiert in seinem Beitrag den westlichen Freiheitsbegriff. Er zeigt, wie er sich von der klassischen Antike über das Christentum, dem 17. Jh. bis hin zur Aufklärung entwickelt hat. Dabei wird deutlich, dass Freiheit in engem Zusammenhang mit dem spezifisch europäischen Vernunftbegriff steht. Darüber jedoch, dass dieser Vernunftbegriff ein ganz spezifischer und keineswegs universeller ist, wurde kaum nachgedacht, ebensowenig darüber, dass die Definition des Menschen als Ver-

nunftwesen, verbunden mit einer Definition der Vernunft als universal gültig, individuelle Freiheit ausschließt. Die Crux des modernen westlichen Freiheitsbegriffes liegt darin, dass man an einer Pseudofreiheit à la Aufklärung festhält und weder auf deren spezifische Bedingungen im Rahmen des europäischen Denkens noch ihre Untauglichkeit für die moderne Welt reflektiert.

Mit Blick auf gegenwärtige Diskussionen um die menschliche Freiheit schlägt Paul Richard Blum vor, einige Autoren der Renaissance zu betrachten, um den Sinn der Fragen besser zu vergegenwärtigen. Im Grunde geht es um das Problem, ob der Wille des Menschen nicht durch externe Bedingungen zunichte gemacht wird, z. B. durch die Vorsehung Gottes oder den Determinismus in der Natur. Die Ansicht, dass menschliches Wollen unvereinbar ist mit der Vorherbestimmung Gottes, war nach Blum in der protestantischen Reformation stark, weil man die Allmacht Gottes hervorheben wollte. Vertreter dieses Denkens sind nach Blum der Humanist Lorenzo Valla und der Theologe Martin Luther. Sie konnten schon in Francesco Petrarca einen Vorläufer finden, der die Freiheit als bloßes Streben diagnostizierte, das – wie die Liebe – nie wirklich realisiert wird. Übrig bleibt eine ›Freiheit-als-ob‹, der Impuls, sich wider besseren Wissens für frei zu halten. Demgegenüber kann man nach Blum in dem Politiker Coluccio Salutati und dem Neuplatoniker Marsilio Ficino sehen, dass der Gottesbegriff eine Strategie enthalten kann, die menschliche Freiheit denkbar und sogar verwirklichtbar zu machen. Denn als Ebenbild Gottes handelt der Mensch ebenso spontan wie Gott, nur nicht so vollkommen. Gott ist der Maßstab dessen, was der Mensch an Freiheit anzielen kann.

Mohammad Ghorbanpour Delavar thematisiert die Sinnstruktur der Freiheit im Islam. Er ist der Ansicht, dass die Freiheit ein heiliges Recht des Menschen ist und aus der Sicht des Islams ein Prinzip. Tatsächlich bürgten alle Offenbarungsreligionen für die Freiheit, schützten diese und verneinten jegliche Art von physischer und psychischer Sklaverei. Ebenfalls betont der ›Islam‹ als letzte Offenbarungsreligion stets die Freiheit und bürgt für sie. Der Forscher zeigt, was die ›Internationale Allgemeine Erklärung der Menschenrechte‹ und andere westliche Quellen über Freiheit beinhalten. Mit Berufung auf Quellen, Texten und islamischen Studien vertieft er seine Ausführungen und beweist diesen Anspruch. Ebenso erklärt er den Status der Würde und Erhabenheit des Menschen.

Mohsen Mahdipour untersucht in diesem Artikel die Sicht Ayatollah Seyyed Mohammad Hossein Beheshtis auf die Freiheit. Freiheit im Denken Beheshtis ist verbunden mit der Fähigkeit des Menschen, sein Schicksal selbst zu gestalten. Mahdipour zufolge strebt der Mensch seiner Natur nach zur Freiheit. Entzieht man sie ihm, verliert er seine Identität. Er betrachtet die Unwissenheit als wichtigstes Hindernis der gesellschaftlichen Freiheit und glaubt, dass die Freiheit der Gesellschaft nicht nur durch Meinungsfreiheit erreicht werden könne. Vielmehr bedürfe es bestimmter Persönlichkeiten, die Kenntnis besitzen, sowie sozialer Einrichtungen, die die Freiheit fördern. Deshalb müssten auf der einen Seite Kritik an der Regierung zulässig sein, auf der anderen Seite gewisse Einschränkungen der Freiheit gelten. Die gesellschaftliche Freiheit teilt er in drei Arten: Religions-, Meinungs- und Wahlfreiheit. Jede dieser Freiheiten erfährt eine Einschränkung. Die Religionsfreiheit wird beschränkt, wenn die eigene oder die Glaubensfreiheit anderer beschränkt wird. Die Grenzen der Meinungsfreiheit liegen dort, wo das Freiheitsrecht des Anderen verletzt wird.

Reza Haghighi setzt sich mit dem Begriff der ›Freiheit‹ im Denken Morteza Motaharis auseinander. Für Motahari sei Freiheit einer der höchsten menschlichen Werte. Zwar führe er auch Argumente zu negativen Wirkungen der Freiheit auf, insbesondere widme er sich jedoch den positiven Faktoren im Bereich von Kultur, Erziehung und Bildung. Haghighi zufolge sieht Motahari Freiheit nicht als Ziel, nicht als ›perfekte Ultima‹, sondern er erklärt sie als ›vollständig organisch‹. Sinn und Bedeutung sei nicht die Freiheit von Ursachen, denn erstens wäre eine derartige Freiheit keine absolute Eigenschaft, zweitens rücke Freiheit unter der Annahme, sie habe zum Ermessen keine Beziehung, in die Nähe des Zwanges. Aus anthropologischer Sicht sei für Motahari der Mensch eine Zusammensetzung aus zwei ›Ich‹ mit einer menschlichen und einer tierischen Seite. Spirituelle Freiheit bedeute Bewahrung vor dem ›wahren Selbst‹ gegenüber dem ›sich‹-kennenden Menschen. Im gesellschaftlichen Bereich genieße der Mensch grundsätzliche politische Freiheiten, allerdings könnten diese, Haghighi zufolge, ohne Spiritualität nicht sinnvoll umgesetzt werden.

### Redaktionelle Anmerkungen

Mit dem Thema ›Freiheit‹ gehen viele Emotionen und ideologische Gesinnungen einher, die jederzeit Konflikte hervorrufen können. Daher ist es selbstverständlich, dass die Beiträge in ihren Bemühungen um Klärung und Analyse nicht immer der Meinung der Herausgeber entsprechen können. Unsere Hefte wollen auf vielfältige Weise Mut machen, sich intensiver mit Themen zu befassen, die für den interkulturellen und interreligiösen Dialog unerlässlich sind.

Hamid Reza Yousefi



# Sinn und Funktion der Freiheit

Harald Seubert

»Freiheit verbraucht sich nur durch Nichtgebrauch«  
Friedrich Hagen

## I. Welche Freiheit meinen wir? Eine kleine Kartographie

1. Sprichwörtlich für die Verschiebungen im Freiheitsbegriff ist die Aussage Hegels, in den Herrschaftsformen des Alten Orient sei einer frei gewesen, in Rom einige, erst in den republikanischen Verfassungsstaaten der Neuzeit seien es alle.<sup>1</sup> Auch in der griechischen Philosophie ist Freiheit (*eleutheria*) zunächst nicht der bestimmende Begriff. Ihre Bedeutung der Freiheit dringt in der griechischen Philosophie erst nach und nach zutage. Zunächst wird eher unspezifisch von den Freiheiten bestimmter Poleis gesprochen. Die *Eleutheria* konstituiert sich an deren Grenzen und sie endet dort. Sie ist spezifisch an die Gesetze einer Polis gebunden. In Platons ›*Politeia*‹ spielt die Freiheit noch keine wesentliche Rolle – es sei denn als die innerliche Freiheit oder Unfreiheit, die die Seele gewinnt, je nachdem, welchen Umgang sie hat und wie sie sich zwischen Lust und dem Vernunftvermögen (*logistikon*) konstituiert.

Der tyrannische Mensch erweist sich in seiner Seele am unfreiesten und danach ist auch die Herrschaft, die er aufrichtet, ein Regime der Unfreiheit.<sup>2</sup> In den ›*Nomoi*‹, wo die Polis nicht mehr nach der Idee des Guten überhaupt, sondern nach dem möglichen Besten konstituiert wird, kann die *Eleutheria* ausdrücklich – neben Einsicht und Einheit als eines der Grundziele der zu begründenden Stadt charakterisiert werden.<sup>3</sup> Diese Linie setzt sich bei Aristoteles fort. Beide zielen freilich auf eine Mischverfassung, auch wenn die benannten Elemente der Mischung unterschiedlich sind.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, Frankfurt/Main 1970, S. 32.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu *Politeia*, Buch IX, 571 a 1 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Platon: *Nomoi*, 701 d 4 ff. Siehe auch Harald Seubert: *Polis und Nomos*. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre, Berlin 2005, S. 542 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Neschke, Ada B.: *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Die Stellung der ›*NOMOI*‹ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt/Main 1971.

2. Freiheit ist ein grundlegendes Gut, das mit der Anerkennung der Bürgerrechte erworben wird. Dies galt zunächst für die Bürger des Römischen Reiches. Sie kommt dem Bürger, wie Hegel besonders betonte, *per se* zu, und sie sichert im Rahmen der Verfassung die Integrität von Leib und Leben, aber auch von Hab und Gut.<sup>5</sup> Zunächst und angesichts der Bürgerkriegssituation begrenzt sich der Freiheitsbegriff im Sinn von Thomas Hobbes' Bestimmungen auf die ›negative Freiheit‹, um das, was erlaubt ist, weil die Gesetze darüber schweigen.

In der normativen politischen Philosophie von Rousseau über Kant wird Freiheit als ›positive Freiheit‹ zum Zentralbegriff, insofern aktive Partizipationsrechte mit impliziert sind. Meinungs- und Versammlungsfreiheit gehören in diesen Umkreis. Sie sind Grundrechte, die zwar einzuschränken sind, wenn die Erhaltung des Gemeinwesens selbst in Frage steht. Allerdings sind die Hürden für eine solche Freiheitslimitation sehr hoch. Diese Balance war nach den Erfahrungen der Weimarer Republik in der frühen Bundesrepublik Deutschland ein besonders akutes Problem. Schon 1952 formierte sich deshalb, gestützt auf ein grundlegendes, Maßstab setzendes Urteil des Bundesverfassungsgerichts, die Konzeption einer »wehrhaften Demokratie«.<sup>6</sup>

Negative Freiheitsrechte etablieren die Rechtsstellung des privaten menschlichen Lebens. Es ist letztlich die Funktion des ›Bourgeois‹, die unternehmerische Freiheit und Freiheit zum Gelderwerb mit einschließt. Die positiven Freiheiten sind die Freiheiten des ›Citoyen‹, des aktiven Staatsbürgers, der auch außerhalb des parlamentarischen und administrativen Weges zur Partizipation an den öffentlichen Belangen nicht nur eingeladen, sondern aufgefordert ist. Freilich muss man bedenken, dass Bourgeois und Citoyen im Ancien régime eher Idealtypen waren, mit vielfachen Mischungen. Erst durch die Französische Revolution wurde dieses Verhältnis zu einem feindlichen Antagonismus.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Hegel, Friedrich Wilhelm: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main 1970, S. 29 ff.

<sup>6</sup> Eine Alternativformulierung ist ›streitbare Demokratie‹. Vgl. dazu unter anderem: Thiel, Markus (Hrsg.): *Wehrhafte Demokratie*. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung, Tübingen 2003.

<sup>7</sup> Dazu vgl. Riedel, Manfred: *Tradition und Revolution in Hegels ›Philosophie des Rechts‹*, in: Ders.: *Zwischen Tradition und Revolution*. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart 1982, S. 170 ff.

Im Sinn des bekannten Diktums des Staatsrechtslehrers Böckenförde gilt allerdings, dass die rechtlich garantierte Freiheit auf einem Fundament aufliegen muss, das selbst nicht rechtlich garantiert werden kann.<sup>8</sup>

2. Damit eröffnet sich der eigentlich innerliche, sittlich-transzendente Spielraum der Freiheit. Kant hat das Problem in der Architektur seiner Praktischen Philosophie maßgeblich charakterisiert. Das oberste Rechtsgesetz ist das republikanische Gesetz der Freiheit. Es besagt, dass meine Freiheit mit der Freiheit des anderen (und Andersdenkenden) zusammenbestehen kann.<sup>9</sup> Im Sinne der neuzeitlichen Selbsteinschränkung des Staates kann der moralische Gehalt dieser Freiheit freilich nicht näher bestimmt werden. Der Staat sollte sich äußerste Zurückhaltung auferlegen, was die Angabe von wünschenswerten Lebensgütern und -zielen angeht.

Dies kann nur im Horizont des Sittengesetzes gezeigt werden. Dabei zeigt sich, dass Freiheit an jene Orientierung der Maximen gebunden ist, die mit dem Kategorischen Imperativ übereinstimmen: »Handle nur nach den Maximen, von denen du zugleich wollen kannst, dass sie Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden.« Auch die Nebenformeln, namentlich dass der Mensch jederzeit eine unverlierbare Würde und niemals nur einen – taxierbaren – Wert hat und dass das Sittengesetz mit gleicher Ausnahmslosigkeit zu gelten hat wie ein Naturgesetz oder wie ein Gebot Gottes, bekräftigen diese Freiheitsdimension.<sup>10</sup> Sitten- und Rechtsgesetz hängen dadurch zusammen, dass die Sittlichkeit indirekt die Gesetze bestimmt. Direkt geboten werden kann sie jedoch nicht. Diese Trennung von Moral und Politik ist in der Freiheitsgeschichte der Moderne tief verankert. Nur der »Pursuit of happiness« kann Staatszweck sein; nicht aber die konkrete Bestimmung, worin dieses Glück bestehen soll.

Damit wird deutlich, dass eine äußere Freiheit letztlich nur in einer inneren Freiheit grundiert werden kann. Diese aber hat mit sittlicher Verpflichtung und mithin auch mit einer ethischen Gestaltung des Lebens zu tun. Fichte hat vor allem in seinen früheren Schriften diesen Kant'schen Frei-

---

<sup>8</sup> Prominent ist das Diktum, das Böckenförde im Zusammenhang des Säkularisierungsproblems aufwarf, zu finden in E.-W. Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/Main 1976, S. 60.

<sup>9</sup> Dazu vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § C. Allgemeines Prinzip des Rechts, Stuttgart 1990, S. 67 f.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu mit einzelnen Stellenbelegen die übersichtliche Darstellung von Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, München 1996, S. 173 ff.

heitsbegriff noch überboten. Er hat ihn nicht nur als Kernbegriff der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft verstanden. Insofern der Grundsatz aller Erkenntnis eine praktische Tathandlung ist: »Ich setze mich als ich«, verweist er auf einen schlechterdings freien Akt. Ohne diesen Akt wären kein Gedanke und keine Erkenntnis möglich. Fichte weiß wohl, dass solche Freiheit einen Gehalt hat und benötigt: dass das Nicht-Ich, also die objektive Welt, dem Ich gegenübergesetzt wird. Indes ist dies immer ein Zweites. Das Nicht-Ich bleibt begrenzt, weil das Ich auch Subjekt dieser Setzung ist.

Menschsein ist, wie alle großen anthropologischen Entwürfe wissen, als ein ›Experimentum medietatis‹ verfasst, ein Versuch der Mitte, nicht nur zwischen Gott und Tier, sondern zwischen Freiheit und Bedingtheit.<sup>11</sup> Die Freiheit wird deshalb im Einzelnen gerade nicht ›unendlich‹, sie wird immer nur endlich sein und verantwortet werden können. Klar aber ist, dass Freiheit auch im inneren und philosophischen Sinn dort entsteht, wo sie sich bindet; dies kann durchaus, wie Fichtes Beispiel zeigt, auch prospektiv geschehen: auf ein künftiges Handeln hin, das sich seinerseits wieder sittlich verantworten muss.

Sartre hat jenen Freiheitsbegriff übersteigert. In einer Situation, in der es keine Transzendenzrückbindung mehr gibt, in der daher auch der ›Tod Gottes‹ gleichsam besiegelt ist, sei der Mensch zur Freiheit verdammt. Dem Anerkenntnisverhältnis, das der klassischen Freiheitskonzeption wesentlich war, dass also die eigene Freiheit immer zugleich die Freiheit des Anderen und Andersdenkenden ist, wird daher ein Verdammtsein zur Freiheit kontrastiert. Es dürfte die andere bekannte Sartre'sche Aussage, dass die Hölle immer die anderen seien, keineswegs korrigieren, sondern vielmehr übersteigern. Sartres Konzeption setzt, in seiner Konsequenz, voraus, dass es keinen Habitus und keine Selbstverständlichkeit gibt. Durch einzelne Handlungen und Entscheidungen erfindet sich das Ich in jedem Augenblick selbst. Es ist offensichtlich, dass dieser Anspruch, ebenso wie der eines reinen Skeptizismus, im konkreten Lebensvollzug nicht realisierbar ist.

Daher bildet Sartres Konzeption eines ›Verdammtseins zur Freiheit‹, weil es keine vorfindlichen Bindungen oder Normen gebe, tatsächlich eine extreme Position.<sup>12</sup> Letztlich liegt darin aber ein Widerspruch. Denn der Akt

---

<sup>11</sup> Dazu mein Problemaufriss Harald Seubert: *Was ist der Mensch?*, Aachen 2015.

<sup>12</sup> Hierzu die profunde Kritik von Rudolph Berlinger: *Sartres Existenz Erfahrung*. Ein Anlass zu philosophischer Nachdenklichkeit, Würzburg 1982.

der permanenten Selbstwahl entspringt einem Nihilismus, der alle anderen Optionen unterbindet, und damit letztlich einem Zwang. Die Kant'sche Verschränkung von Rechts- und Sittengesetz, bei vorausgehender Unterscheidung, bleibt von großer Bedeutung. Dass Freiheit Grundbegriff und -ziel der Ideengeschichte der Neuzeit ist, hat auch Folgen für die Implementierung der Freiheit in das politische Feld. Karl Jaspers konstatierte deshalb polemisch, dass Heidegger nichts von Freiheit verstanden habe. Er führte den Mangel an politischer Urteilskraft und die intellektuell und ethisch schwer erträgliche Fasziniertheit Heideggers durch den NS auf diese Freiheitsignoranz zurück.<sup>13</sup>

Die tradierten philosophischen Freiheitsbegriffe schließen einander nicht aus. Sie beleuchten aber das komplexe Freiheitsphänomen von verschiedenen Seiten und Sichtweisen aus. Insofern bleibt Leibniz' Formulierung, dass die Freiheit eines der beiden Labyrinth der Philosophie sei, durchaus berechtigt. Der Nullpunktfreiheit, die den Topos auf die Wahlmöglichkeit in einer bestimmten Situation begrenzt, hat Descartes mit guten Gründen widersprochen: Buridans Esel ist bekanntlich zwischen den Heuhaufen verhungert. Die Crux von Freiheit erweist sich, wenn letztlich sogar gegen die besseren Gründe gewählt werden kann. Dies folgt der Aussage von Duns Scotus, dass der Wille schlechthin frei sei; nicht einmal an die Rationalität und die Ordnung der Gründe sei er gebunden.

Auch Rousseau hat die Ambivalenzen und Unauslotbarkeiten der Freiheitsfrage thematisiert, allerdings vor allem in einer äußeren geschichtsphilosophischen Lesart: »Der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten«. <sup>14</sup> Demnach käme es darauf an, in den natürlichen Ausgangsstatus der angeborenen Freiheit bruchlos zurückzufinden.

3. Es ist wenig erstaunlich, dass die Freiheitsfrage auch die Philosophie der Gegenwart nicht loslässt. Freiheit auszuloten, heißt also auch in der philosophischen Tradition keineswegs notwendigerweise, dem von Nietzsche konstatierten Selbst-Widerspruch der ›causa sui‹ zu erliegen, die »eine Art logischer Notzucht und Unnatur« sei<sup>15</sup>, in der der Mensch sich selbst als Ursache seiner selbst zu verstehen sucht. Als entscheidend freilich begriff die

---

<sup>13</sup> Jaspers, Karl: *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. v. Hans Saner, München 1978, S. 10 ff.

<sup>14</sup> So die berühmte Intrade Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*. Buch I. Cp I. Vgl. auch Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über Ungleichheit*, hrsg. v. H. Meier. Paderborn, München <sup>3</sup>1993, S.75 ff.

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Aph 21, KSA 5, S. 35 ff.

philosophische Tradition nicht die Handlungsfreiheit. Sie ist in der Regel bis zu einem gewissen Grad gegeben, wenn der Mensch nicht in irgendeiner Weise in Ketten geschlagen ist. Die Crux ist vielmehr die Freiheit des eigenen Willens: nicht, dieses oder jenes, sondern sein eigenes Wollen wollen zu können. Deshalb muss Freiheit, in diesem inneren Sinn, gar nicht notwendigerweise ein Anders-handeln-Können unter anderen Umständen voraussetzen.

Diese Fragen werden in den Debatten und *Puzzling Cases* der analytischen Philosophie und der Frage, inwiefern Freiheit mit einer zumindest teilweisen Determiniertheit durch Naturgesetze und Umstände zusammenbestehen kann, erörtert. Roderick Chisholm hielt in diesem Sinn an der menschlichen Akteurskausalität fest. Vielleicht wäre es noch treffender, von einer Selbst-Freiheit zu sprechen. Peter Strawson hat in diesem Sinn darauf insistiert, dass es bestimmte menschliche Haltungen und Formen der Lebenspraxis gebe, die diese Freiheit gleichsam habitualisieren und an denen sich nichts ändert, auch wenn der Determinismus weitgehend vorgeprägt ist.<sup>16</sup> Das ›principle of alternative possibilities‹ ist jedenfalls nicht das letzte Wort der Freiheit. Auch wenn der Ausgang bereits durch einen bestimmten Fahrplan determiniert ist: alles ändert sich je nachdem, ob diese Determination gewollt ist oder nicht.

4. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass Tiefenpsychologie und moderne Kunst dem Menschen seit 1900 nahelegen, dass er nicht Herr im Haus sei und dass andere Kräfte und Gewalten mit dem Selbst in Auseinandersetzung liegen. Auch Aufklärung und moderne Wissenschaft haben sie nicht vertreiben können. Dieses Selbst wird seinerseits in Tiefenpsychologie und Literatur der Moderne eher als ein mehrstimmiges ›Dividuum‹ verstanden denn als Individuum in seiner sich hervorbringenden Unverwechselbarkeit. Hier erkennt man sehr real, dass nach einem Diktum von Max Weber die alten Götter wieder ihren Gräbern entsteigen und Schicksalsmächte eine reale Existenz haben.<sup>17</sup> Dennoch sollte man dies nicht im Sinn eines simplifizierenden Entweder-Oder missverstehen und die Freiheit negieren. In der Frühphase und in der großen Begeisterung über die neuen neurowissenschaftlichen Möglichkeiten wurde dies indes versucht –

---

<sup>16</sup> Vgl. zu den einzelnen Positionen mein Buch: *Philosophie. Was sie ist und sein kann*, Basel 2015, S. 144 ff.

<sup>17</sup> Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988, S. 582–613, hier S. 605.

mit der Aussicht, Rechtsprechung und Gesetzgebung zu revolutionieren. Ihre Doktrin war schlichter und weniger skeptisch als die Lehre der Psychoanalyse.

Der Vorhang wurde aufgezogen und die Bühne sollte leer sein. Die Grundthese besagte, Freiheit sei doch eine bloße Fiktion. Die Folge wäre eine weitgehende Abschaffung von Verantwortung und Zuschreibbarkeit von Handlungen gewesen, zugunsten einer Sozialdisziplinierung im Sinne von Konditionierungen. Philosophisch ist die Suggestion, man könne Freiheit und Selbsttransparenz ad absurdum führen, defizitär. Sie geht von einem nur empirischen Freiheitsbegriff aus. Demgegenüber ist festzuhalten, dass Freiheit gerade in der Möglichkeit besteht, sich zu inneren und äußeren Konditionierungen verhalten zu können. Die Selbstdeutung teilt nicht den Blick der szientifischen Reduktion. Sie steht und fällt mit dem ersten Akt des Freiseins: dem Sich-Aussprechen als endlichem und zugleich sich selbst verantwortenden und haftbaren ›Ich‹, das so einem Anderen – und im Letzten vielleicht auch der Sphäre der Transzendenz – ausgesetzt ist. Bereits sprachlich erweist sich, dass die Position des ›ich‹ in solchen Reduktionismen schlechterdings nicht aufzufangen bzw. zu simulieren ist.

Die Rede vom ›bewussten Leben‹, vom Ichstrom, der auch angesichts der realen Zerstörungen der Außenwelt als Residuum bleibt (Husserl), ist daher eng mit der Freiheitsfrage verknüpft. Freiheit schließt in diesem Sinn Verantwortung für eigenes Handeln und dessen Folgen, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, ein. Wenn der Mensch etwa durch Sozialfürsorge und Justiz von dieser Verantwortung entbunden wird, bedeutet dies zugleich, ihn von seiner humanen Würde zu entbinden. Dagegen wird diese Freiheitswürde dort wiederhergestellt, wo er auf den verschiedenen Ebenen der Verantwortung für das haftbar gemacht wird, was er getan hat.

## II. Freiheit und Religion

Die innere Freiheit ist keineswegs nur ein Refugium der Philosophie. Ihre Dimension ist in den spirituellen Praktiken jedweder Weltreligion, aber auch in der Übungskunst der Philosophen der zentrale Dreh- und Angelpunkt. Durch Einsicht und Einübung in die transzendente Welt wird man frei von den Anhaftungen des Lebens, dem Besitzen-Wollen und vor allem der rücksichtslosen Selbsterhaltung, die nur oder doch bevorzugt das Ihre sucht. Buddha lehrt die, die ihm folgen, dass jene Freiheit unverzichtbar ist, um die vordergründigen Lebensansichten zu durchschauen und sich nicht

an ihnen festzuhalten. Hinduistische Weisheitslehre und Philosophie kommen an den höchsten Punkt des ›advaita‹, der Nicht-Zweiheit, an dem der Meditierende nicht nur von den materiellen Behaftungen durch ›prakriti‹, den Stoff, frei wird und sich ganz in den Geiststrom von ›purusha‹ begeben kann.<sup>18</sup> Vielmehr wird er nun auch vom Dualismus befreit und vermag zu erkennen, dass Geist und Stoff letztlich eines und dasselbe sind. Deshalb kann das ganze Leben – im positiven Sinn – eine aus Freiheit geschehende Zuwendung werden. Diese Lektion hat Sri Aurobindo in seinem ›Integralen Yoga‹ mit besonderem Nachdruck vertreten.

Auch die Lehre Jesu Christi ist letztlich, recht verstanden, eine große Einweisung in die Freiheit. Wer ihm nachfolgt und durch ihn in besonderer Weise am Reich Gottes teilhat, kann sich von Hab und Gut lösen. Er gewinnt die Freiheit der Kinder Gottes. Frei wird ein Christ am Ende auch von den Schrecken des Todes, die überwunden sind. Im Sinne der paulinischen ›hos mé‹-Formel lebt er noch in dieser Welt, ist aber zugleich schon von ihr frei. So besitzt er, als besäße er nicht, handelt er, als handelte er nicht.<sup>19</sup> Die Weltüberwindung in Christus ist der Grund dieser Freiheit: »In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.«<sup>20</sup>

Freiheit durch die numinose Bindung lässt sich im Judentum im Gewissen und der Erfüllung göttlicher Gebote aus der Einsicht des Menschen profilieren. Sie spielt in allen Religionen dort eine besonders prominente Rolle, wo Transzendenz und Weltüberlegenheit bereits innerweltlich erfahren werden können und sich die verschiedenen Religionen am ehesten begegnen können.

### III. Freiheitsvergessenheit: Das große ›Laissez-faire‹

1. Die Gegenkonzeption zu den philosophischen und religiösen Freiheitskonzeptionen resultiert aus einer Beliebigkeitsfreiheit, wie sie im postmodernen Zeitalter gängig geworden ist. Ihre philosophische Entsprechung ist eine postmoderne Pluralität, in der Differenzen an Differenzen grenzen, ohne dass noch irgendein Moment der Dauerhaftigkeit und damit der Identität festgehalten würde. Dieser Ansatz verbindet sich in der Regel mit ei-

---

<sup>18</sup> Dies entfaltete ich weiter in der im Erscheinen begriffenen Monographie Harald Seubert: *Weltphilosophie*, Baden-Baden 2016.

<sup>19</sup> Vgl. Paulus 1. Kor. 7, 30.

<sup>20</sup> Joh. 16, 33.

nem radikalisierten Konstruktivismus. Der – vermeintlich – anspruchsvolle theoretische Unterbau kann aber nicht verkennen lassen, dass man es letztlich mit einer Hypostase negativer Freiheit zu tun hat, die nicht zu sagen weiß, wohin sie tendiert. Logisch ist eine solche verabsolutierte Alterität ohnehin eine Unmöglichkeit. Differenzen formen sich gegenüber Identitäten aus, die ihrerseits freilich niemals absolut sind, so dass es Rückwirkungen gibt. Dieses ›Pros allelas‹ macht freie Verständigung, Gespräch und ein Handeln, das nicht nur necessitiertes Ereignis ist, erst möglich. Diese Wesensbegriffe sind niemals verabsolutierbar, sie sind auch keineswegs naturwüchsig oder als Ideen unmittelbar zugänglich. Doch sie formen die Einsicht für Optionen, zwischen denen sich das Spiel der Freiheit dann näher entfalten kann.

Eine derartige postmoderne Nullpunktfreiheit hat mit den Freiheitstraditionen Europas wenig gemeinsam. Sie dürfte überdies im interkulturellen Gespräch unverständlich sein. Sie anderen Kulturen nahezulegen, ist eine leerlaufende Form kulturellen Imperialismus. Im privaten und im öffentlichen Zusammenhang bringt sie ein *Laissez-faire* zutage, das als Regression verstanden werden kann. Dazu, Rechenschaft abzulegen für seine Behauptungen, zu dem seit den griechischen Philosophen geforderten ›Logon didonai‹, kommt es dabei nicht mehr. Die eine Meinung wird neben die andere gestellt. Sie koexistieren, ohne sich noch berühren zu müssen.

In der öffentlichen Debatte führt dies dazu, dass auf den ersten Blick möglichst bindungsfreie Lebenskonzepte mit dem Anstrich der Freiheit identifiziert werden. Sie verbinden sich leicht mit einem Allerweltszynismus intellektuell sich wöhnender Mittelklassen, der weder für die Ordnungen anderer Kulturen noch für die Grenze angesichts der Sakralsphäre sensibel ist. Bei allem berechtigten Mitgefühl für die *Charlie Hebdo*-Opfer und bei aller höchst notwendigen Empörung angesichts dieser Gewaltaktion ignoriert die Identifikationsgeste ›Je suis Charlie‹, dass die *Laissez-faire*-Freiheit letztlich in Nihilismus und Taktlosigkeit führt. Wenn sie es ist, die mit ›westlichen Werten‹ verbunden wird, so wäre es um diese Werte nicht gut bestellt. Dem korrespondiert die bemerkenswerte Sprachlosigkeit von Vertretern der westlichen Welt, wenn sie angeben sollen, was ihre Freiheit *in concreto* wäre. Mehr als partytaugliche Floskeln des *Laissez-faire* und die Plattitüde von der ›größten möglichen Freiheit‹ folgen daraus nicht. Dieser Freiheitsbegriff ist ein Konglomerat aus den postmodernen Vorstellungen

und einer bestimmten Form des Liberalismus, die sich konkurrenzlos am Ende der Geschichte wähnt.

2. Es wäre für eine Welt in der Vielheit ihrer Kulturen verhängnisvoll, wenn sie dabei stehen bliebe. Die verschiedenen skizzierten Linien des Freiheitsbegriffs fließen vielmehr in einer Freiheit zusammen, die für kulturelle Übersetzung und interkulturelle Verständigung von Belang ist. Eine solche Freiheit wird konsensual davon ausgehen, dass die eigene Freiheit an der Freiheit des/bzw. der Anderen (und nicht nur Andersdenkenden) ihre Grenze findet. Doch es bleibt nicht bei einer abriegelnden Grenze: Vielmehr eröffnet sich hier auch die Sphäre des Übergangs und der sinnvollen und erforderlichen Transformation. Dies bedeutet, dass die in bestimmten Religions- und Kulttraditionen eingeübten Freiheitsverständnisse in eine interkulturelle Verständigung gebracht werden müssen. Sie ist dynamisch und niemals abgeschlossen. Sie zielt auch nicht auf einen übergeordneten Gesichtspunkt, eine ›God's eye view‹. Gerade dieses Übersetzungsgeschehen der Freiheit dürfte von zentraler Bedeutung für das Gespräch zwischen Kulturen sein.

#### IV. Der Sinn der Freiheit und ihr Gebrauch

Sinn (1.) und Funktion (2.) von Freiheit sind damit abschließend zu profilieren:

1.) Ihren humanen und philosophischen Sinn hat Freiheit als Handeln und Denken aus sich heraus. Keine menschliche Handlung und kein Gedanke sind ›causa sui‹. Sie sind immer schon Ergebnisse von vorausgehenden Handlungen. Dennoch ist es dem Menschen in einem elementaren Sinn möglich, von selbst anfangen zu können. Dies vermag der Mensch freilich nicht als ›causa sui‹, was ein exklusiver Gottesbegriff ist und bleibt. Obwohl es immer schon in einer bestimmten Weise determiniert ist, kann menschliches Handeln von vorne beginnen, und zwar nicht in einer unbedingten Nullpunktfreiheit, wie sie Sartre als Selbstwahl oder der Postmoderne als Optionalität vorschwebt, wohl aber in dem Selbst-Beginn, der zumeist responsorisch ist, also Antwort auf eine vorausgehende Anrede. Dennoch handelt es sich dabei um einen eigenständigen Akt. Dessen Verursacher ist sterblich. Der Akt kann den Charakter des Ewigen gewinnen. So sind auch nicht die Gedanken sterblich, sondern die, die sie denken. Die Sinndimension der Freiheit liegt in dieser Dimension des Beginnens.

In ihr unterscheidet sich Handeln von einem nur faktischen Ereignis. Naturalistische Reduktionismen und zugleich Leugnungen der Freiheit kommen darin überein, dass sie diese Differenz leugnen. Sie müssten dann aber auch ihre Lebensdeutungen und -führungen als bloßes Geschehen verstehen, sonst bewegen sie sich in einem schizophrenen Zwischenzustand.

Es bleibt unmöglich, die Existenz von Freiheit zu beweisen. Man kann aber umgekehrt nahelegen, was die Absenz von Freiheit bedeutete. Wenn es diese Akthaftigkeit nicht gäbe, hätte menschliches Handeln von sich selbst keinen Begriff und keine Empfindung, die es nicht auch aus der Perspektive dritter Personen geben kann. Sie wäre damit ohne Sinn. Hannah Arendt hat mit dem Begriff der ›Natalität‹ (Gebürtlichkeit) diese Anfänglichkeitsdimension menschlichen Lebens charakterisiert.<sup>21</sup> Menschliches Handeln ist aufgrund dieser Freiheit das eigentliche *Humanum*, der Punkt, an dem das Menschsein zu sich selbst kommt und den Arendt zu Recht von Arbeit und Herstellen deutlich unterscheidet.

Dabei müssen innere und äußere Freiheit zusammenfinden. Wer ›selbstverschuldet‹ in der eigenen Unmündigkeit bleibt, wer Moden, Trends oder Parolen nachspricht, beraubt sich der Möglichkeit, Freiheit zu erfahren. Und wer dieses freiheitliche Sensorium nur innerlich wahrnimmt, versagt vor der Gestaltung seiner eigenen Person als ›Werk der Freiheit‹ (Schelling). Es reicht eben nicht aus, dass nur die Gedanken frei sind.

Diese Sinnhaftigkeit kann und muss dem Menschen in einer republikanischen, auf Freiheit basierenden Verfassung auch äußerlich zugewiesen werden. Deshalb ist eine Gesetzgebung für die humane Entwicklung unerlässlich, die sowohl den Ansprüchen auf negative wie auch insbesondere auf positive Freiheit gerecht wird. Dies kann teilweise durch das Privatrecht gesichert werden. Mehr noch sind es die auf einer universalen Menschenwürde beruhenden Grundrechte, die dies leisten. Der Gewaltenteilung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Dass Legislative, Exekutive und Judikative nicht in einer Hand sind, dass vor allem die Richter unabhängig bleiben, hat Montesquieu exemplarisch begründet. Damit hängt aber auch zusammen, dass Religion und Politik auf unterschiedliche Funktionen und Aufgaben verteilt sind. Im Einzelnen gibt es viele mögliche Spielarten. Ein strikter Laizismus ist von hier her noch keineswegs geboten. Wenn das Verhältnis von Religion und Politik auch besonders prekär sein kann – diese

---

<sup>21</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1989, S. 225 ff.

Trennung und Diversifizierung, diese *Checks and Balances* müssen, um der Freiheit einen konkreten Ort einzuräumen, auch zwischen anderen Bereichen des Lebens bestehen: Wirtschaft, Politik, Medien müssen auf ihren Bereich begrenzt bleiben und sollten nicht eine indirekte Macht auf den jeweils anderen Bereich ausüben. Zugänge zu Macht und Einfluss können auf diese Weise weder auf einem linearen Weg gebahnt noch verhindert werden.

Der Sinn von Freiheit zeigt sich aber in vollständiger Weise erst, wenn Freiheit aus einer Verpflichtung hervorgeht. Philosophie, die sich bis zu einem gewissen Grad von den Bindungen der Religion gelöst hat, ohne dass sie deren Quellen verkennen würde, ist in besonderer Weise Garant einer solchen Freiheit. Dies hat Sokrates intuitiv formuliert, wenn er sich selbst als die Tarantel begriff, ohne die die Polis träge und müde werden würde. Die Staaten und Systeme, die jene schutzlose denkende Befragung verhindern, tendieren latent immer zur Destruktion der Freiheit, auch in den äußeren Lebensmodi.

Freiheit ist also keineswegs *Laissez-Faire*-Freiheit, und keineswegs ist sie mit einer, wie auch immer bestimmten, Anarchie zu verwechseln. Sie wird nämlich in Terror und totale Strukturen umschlagen, wo sie sich nicht selbst eine Form zu geben vermag. Dennoch ist die Freiheit der Person ein unantastbares Positivum, aufs Engste verknüpft mit der Unantastbarkeit menschlicher Würde.

Es bedeutete auch eine Täuschung über die Sinndimensionen der Freiheit, wenn man sie an eine einzelne Herrschafts- und Verfassungsform binden wollte. Keineswegs ist allen Staaten der Welt eine Ordnung im Sinn der westlichen Demokratien anzusehen. Auch hier gibt es vielfache mögliche Spielarten. Lediglich unüberschreitbare Grenzpunkte ihrer Verletzung und Schemata ihrer Wahrung, wie die Gewaltenteilung, sind zur Geltung zu bringen. Gesellschaften mit starken religiösen Bindungen sollten keineswegs in eine jähe Säkularisierung genötigt werden, weil ein möglichst vollständiger Laizismus vermeintlich am ehesten der Freiheit diene.

2.) Hegel sprach vom »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«<sup>22</sup>, der als Vorstellung eines Ganges der Weltgeschichte anzusetzen und auch kritisch gegenüber anderen Realitäten zur Geltung zu bringen ist. Diese Erwägung ist noch immer bedenkenswert. Fraglich ist allerdings, ob ein ›Weltstaat‹

---

<sup>22</sup> Hegel, Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie-Verkausgabe Bd. 12, Frankfurt/Main 1970, S. 32.