Einleitung

Die Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche e.V. (GPWP) wurde 1994 in Berlin gegründet. Ihr Ziel ist es, aus verschiedenen fachlichen Perspektiven Konzepte der menschlichen Psyche aufeinander zu beziehen und hierfür ein Diskussions- und Arbeitsforum bereitzustellen, in dem sich die Interessen aus den unterschiedlichen Forschungsrichtungen besser aufeinander abstimmen und miteinander konfrontieren lassen. Die Gesellschaft organisiert wissenschaftliche Vortragsreihen, Kongresse sowie Tagungen und regt Forschungsprojekte an. Sie fördert wissenschaftliche Publikationen und pflegt auf nationaler wie internationaler Ebene Kontakte mit anderen wissenschaftlichen Institutionen, die sich ähnlichen Zwecken verpflichtet haben.

Am 9. und 10. Mai 2014 feierte die GPWP im Festsaal der Immanuel Diakonie in Berlin Wannsee ihr 20-jähriges Bestehen mit einem Kongress zum Thema *Freiheit zwischen Normativität und Kreativität*. An den beiden Tagen wurden in fünf thematischen Gruppen insgesamt zehn Vorträge gehalten. Die Vortragenden waren (neben Martin Heinze und Christian Kupke, die die Begrüßungsansprachen hielten): Emil Angehrn, Rudolf Bernet, Andreas Cremonini, Joachim Küchenhoff, Klaus Leferink, Milan Prucha, Birgit Pungs, Dirk Quadflieg, Stefanie Rosenmüller und Kai Vogeley.

Das Herausgeberteam des Jubiläumsbandes hat sich bemüht, alle Beiträge des wissenschaftlichen Programms, ergänzt um Christian Kupkes Vortrag »Einführung und Rückblick auf die Geschichte der GPWP«, in den Band mit aufzunehmen. Das ist, mit wenigen Ausnahmen, gelungen. Die Vorträge von Klaus Leferink, Dirk Quadflieg und Kai Vogeley wurden für den Sammelband zum Teil um- oder sogar neugeschrieben. Christian Kupkes Text »Versuch über die Möglichkeit und die Unmöglichkeit von Freiheit. Entwurf eines relativistischen Freiheitskonzepts wurde zusätzlich in den Band mit aufgenommen.

In den bereits für die Antike, aber insbesondere für das neuzeitliche Denken charakteristischen Debatten um den Freiheitsbegriff ist stets eine begriffliche Opposition von fundamentaler Bedeutung gewesen: die von negativer und positiver Freiheit. Freiheit zeigt sich demnach dann als negative, wenn sie das Subjekt, genauer gesagt die Person, aus Bindungen und Passionen befreit, also als

befreiende Freiheit. Sie ist in diesem Sinne eine *Freiheit von* ..., etwa von Abhängigkeit, von Not oder Gewalt usw. Und sie zeigt sich als positive Freiheit, wenn sie der Person Bindungen und Passionen ermöglicht, also als *bindende* bzw. sich selbst bindende Freiheit (Autonomie). In diesem Sinne ist sie eine *Freiheit zu* ..., etwa zu eigenen Regeln und Gesetzen.

Damit setzt sie sich insgesamt der Willkür entgegen, in der sich die Freiheit in reiner Beliebigkeit erschöpft: in der reinen Beliebigkeit des Sich-Befreiens aus Unfreiheit (negative Willkür) und der reinen Beliebigkeit des Sich-Bindens an Regeln und Gesetze (positive Willkür). Worin genau die Beliebigkeit besteht: ob in Unbedingtheit, Unbegründetheit, Anlasslosigkeit, Motivationslosigkeit usw., entscheidet gleichsam ex negativo darüber, wie Freiheit genau verstanden wird und – vor allem – was unter Normativität und Kreativität verstanden werden könnte.

Wenn im Titel des Buches ›Freiheit zwischen Normativität und Kreativität‹ die Freiheit *zwischen* Normativität und Kreativität verortet wird, so soll das weder bedeuten, dass hier ein bestimmter Freiheitsbegriff bereits vorausgesetzt ist, noch, dass schon geklärt wäre, was es mit Normativität und Kreativität auf sich hätte. Denn Normativität und Kreativität reproduzieren die Opposition von positiver und negativer Freiheit nicht einfach. Vielmehr bilden sie diese noch einmal in sich ab, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht: In der Normativität, so scheint es, kommt der Aspekt der positiven Freiheit stärker zum Tragen, in der Kreativität dagegen der der negativen Freiheit. Oder ist es umgekehrt?

Die Antwort auf diese Frage ist in den jeweiligen Kontexten der Tagung, die jetzt zu den Kontexten des Buches geworden sind, unterschiedlich ausgefallen und auch unterschiedlich begründet worden: im Kontext der theoretischen und praktischen Philosophie (vgl. die Beiträge von Angehrn, Kupke, Prucha und Rosenmüller), der Kulturtheorie und Sozialphilosophie (vgl. die Beiträge von Bernet, Leferink und Quadflieg), der Psychoanalyse (vgl. den Beitrag von Küchenhoff) sowie der Ästhetik (vgl. den Beitrag von Vogeley). Es bleibt dem Leser des vorliegenden Buches vorbehalten, anhand der einzelnen Beiträge Freiheit zwischen Normativität und Kreativität zu verorten.

Isolde Eckle, Martin Heinze, Christian Kupke, Dirk Quadflieg im Oktober 2016

Dirk Quadflieg

Zwei Varianten der Autonomie
Überlegungen zur modernen Konstellation von Freiheit, Normativität und Spontaneität

Vieles spricht dafür, die bis in die Antike zurückreichenden, aber insbesondere für das neuzeitliche Denken charakteristischen Debatten um den Freiheitsbegriff in zwei größere Bereiche aufzuteilen, die lange Zeit getrennt nebeneinander existiert haben und erst in neuerer Zeit verstärkt als sich überschneidende Aspekte der Freiheit wahrgenommen wurden: Auf der einen Seite hat sich die Philosophie seit der Antike mit der Erklärung einer Entscheidungs- oder Willensfreiheit beschäftigt und versucht, die Freiheit des Wollens, Denkens und Handelns gegen den Determinismus der Natur und die Logik der Kausalität (bzw. die kausale Logik) zu verteidigen. Auf der anderen Seite öffnet sich der vielgestaltige Bereich der politischen Freiheitsbegriffe, deren *basso continuo*, die Befreiung von Fremdherrschaft, sich nach Hannah Arendt ebenfalls bis in die beiden großen Gründungsmythen des Abendlandes, den jüdisch-christlichen und den römischen, zurückverfolgen lässt (vgl. Arendt 1998, 429f). Anders als die buchstäblich metaphysische Frage nach den freien Vermögen des Willens – Aristoteles verhandelt die Grundsatzfrage nach dem »Können« im IX. Buch seiner *Metaphysik* (vgl. Aristoteles 1995a, 180ff; dazu auch Setton 2012, Kap. 1) – bewegt sich die Frage nach der politischen Freiheit schon ihrem Begriff nach stets in einem sozialen Zusammenhang. Freiheit im politischen Sinne kann dann ihrerseits zwei Bedeutungen haben: Sie umfasst sowohl die Befreiung von Abhängigkeit oder Unterdrückung durch andere als auch den jeweiligen Umfang der Mitbestimmung, die den Einzelnen oder Gruppen an den Entscheidungen des Gemeinwesens gewährt wird. Für diese Unterscheidung im Bereich der politischen Freiheit hat sich spätestens seit Isaiah Berlins Aufsatz »Zwei Freiheitsbegriffe« (1958) die Bezeichnung »negative« und »positive« Freiheit durchgesetzt, wobei sich die negative Freiheit als eine *Freiheit von* äußeren Hindernissen und die positive als *Freiheit zu* Selbstbestimmung und Teilnahme umformulieren lässt (vgl. Berlin 1995, 207ff).

Es scheint naheliegend, die beiden großen Bereiche der Freiheitsbetrachtung, die Willensfreiheit und die politische Freiheit, letztlich als zwei Perspektiven auf ein und dasselbe Phänomen zu begreifen, nämlich als Innen- und Außenperspektive auf die ungehinderte Ausübung des eigenen Willens. Denn analog zur politischen Frage nach den Einschränkungen der Freiheit in der Gemeinschaft mit anderen ließe sich die philosophische Betrachtung des Willens als Reflexion auf innere Hindernisse, wie etwa körperliche Triebe und Begierde, verstehen, die einer freien Ausübung des Willens im Wege stehen. Gleichwohl sprechen sowohl historische als auch systematische Gründe dagegen, die beiden Sphären vorschnell auf den gemeinsamen Nenner des freien Willens zu bringen. Historisch gesehen sind die beiden Sichtweisen auf die Freiheit nicht nur über lange Zeiträume getrennt voneinander behandelt worden, sondern haben auch ganz unterschiedliche Entwicklungen durchlaufen. Erst in der Moderne überkreuzen sich die beiden Zugänge zur Freiheitsproblematik, und zwar in der Neuinterpretation des Autonomiebegriffs. Dabei erbt die maßgeblich von Kant vorgeschlagene Deutung der Willens- und Handlungsfreiheit als Autonomie ein Paradox, das bereits die aristotelische Frage nach unseren praktischen Vermögen umtreibt: Der freie Wille wird hier so verstanden, dass er sich einem Gesetz oder einer Norm unterwerfen muss, um als frei gelten zu können. Die moderne Fassung der Autonomie versucht diesen Widerspruch zwischen Freiheit und Gesetz dann so zu lösen, dass sie den Ursprung des Gesetzes in das Subjekt selbst verlegt. Als selbstbestimmter ist der Wille frei, da er nur solchen Normen folgt, die er sich selbst gegeben hat (1).

Von Kant bis in die zeitgenössische Debatte um die Neurowissenschaften steht die erste Variante der Autonomie allerdings in der Kritik, die Freiheit des Einzelnen auf eine rationale Wahl zu verkürzen und somit die praktische Vernunft vorschnell der theoretischen zu unterwerfen. Dagegen ist die zweite Variante der Autonomie, die politische Freiheit, nahezu unhintergehbar mit der historischen Herausbildung der modernen Bürgergesellschaft und der dort aufkommenden Idee einer demokratischen Selbstregierung verbunden. Zwar löst sich in der politischen Autonomie die tendenziell paradoxe Konstellation von Freiheit und Normativität, die sich im Bereich der Willensfreiheit ergibt, in praktische Fragen der Organisation und Installation demokratischer Verfahren auf. Doch auch diese zweite Variante der Autonomie, die auf die

politische Selbstregierung eines Gemeinwesens zielt, sieht sich von liberaler Seite mit der Kritik einer rationalistischen Verkürzung konfrontiert, weil sie in der Ausbuchstabierung der positiven Voraussetzungen der Freiheit deren negativen Kern, die ungehinderte Selbstentfaltung der Individuen, aus den Augen verliert (2). Abschließend soll daher überlegt werden, inwiefern sich die Gefahr einer rationalistischen Verengung, die in beiden modernen Varianten der Autonomie angelegt scheint, durch die Hinzunahme der Spontaneität als einem bestimmten Moment der negativen Freiheit entschärfen lässt (3).

1. Willensfreiheit und Autonomie

Bereits die aristotelische Seelenlehre steht vor dem Grundproblem der Willensfreiheit, nämlich inwiefern der menschliche Wille überhaupt als frei im Sinne einer selbstbestimmten Handlungsfähigkeit verstanden werden kann. Wenn die Welt ein in sich vernünftiges Ganzes bildet, das nach feststehenden Gesetzen funktioniert und durch diese erkennbar ist, wie sind dann überhaupt menschliche Aktivitäten jenseits der kausalen Ordnung der Dinge denkbar? Bei Aristoteles taucht die Frage der freien Handlung in Gestalt der »Strebungsvermögen« auf, das heißt derjenigen Kräfte der Seele, die das praktische Handeln anleiten. Vorstellungen und theoretische Erkenntnisse alleine reichen nach Aristoteles keineswegs aus, um handelnd in die Welt einzugreifen, denn sie sagen nicht, was zu tun ist – durch sie kann bestenfalls erkannt werden, was der Fall ist (vgl. Aristoteles 1995b, 432a). Dagegen sind die Begierden zwar eine bewegende Kraft, die ein Handeln in der Welt motivieren können, aber sie entstehen immer in Abhängigkeit von einem Objekt, das heißt, sie sind nicht frei und können sogar gegen die vernünftige Einsicht wirksam werden. Da weder die theoretische Erkenntnis noch die Begierde allein ein freies Handeln in der Welt ermöglichen können, schlägt Aristoteles vor, das Strebungsvermögen zusammengesetzt aus beiden Seiten vorzustellen. Erst durch ihr Zusammentreffen kann sich ein praktischer Wille bilden, der aus eigenen Prinzipien und damit frei handelt.

Die so von der theoretischen unterschiedene praktische Vernunft, die Aristoteles als Lösung einführt, reißt nicht nur eine tiefe Kluft innerhalb der Vernunft auf, an deren Überwindung sich noch die nach-kantische Philosophie abarbeitet. Ohne den uns

vertrauten Begriff von Freiheit überhaupt zu verwenden, ist in der aristotelischen Seelenlehre darüber hinaus bereits jene paradoxe Konstellation vorgezeichnet, in der die Frage nach der Willensfreiheit sich bis heute bewegt: Als ein vernünftiges Vermögen muss der Wille einem, wie es bei Aristoteles heißt, »unbewegten« Prinzip folgen, das heißt, er muss einer Norm des »praktisch Guten« unterstehen, an der er sich orientieren kann, da er sonst Gefahr läuft, in bloße Begierde oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, in reine Willkür umzuschlagen (vgl. ebd., 433b). Das Paradox besteht, mit anderen Worten darin, dass der Wille nur dann frei ist, wenn er sich einem Gesetz des Handelns unterwirft.

Um zu erklären, weshalb eine solche Normierung des Willens nicht in Unfreiheit und Heteronomie führt, hat die Philosophie der Neuzeit den griechischen Begriff der Autonomie rehabilitiert und als Selbstgesetzgebung ausgelegt. Dabei handelt es sich in der Tat um eine Neuinterpretation, denn der alte Ausdruck *autonomos* meinte eher »nach eigenem Gesetz zu handeln« und hatte den starken Beiklang einer eigensinnigen Auflehnung gegen das allgemeine Gesetz. Das zeigt sich etwa in Sophokles' *Antigone*, wo der Chor Antigones Entscheidung, ihren Bruder gegen den Befehl Kreons zu begraben, *autonomos* nennt und darin den Anstoß der tragischen Handlung sieht (Sophokles 1981, 68). Das neuzeitliche Verständnis von Autonomie zielt hingegen viel stärker auf den individuellen Akt der Selbstgesetzgebung und will so eine Antwort auf die alte Frage der Willensfreiheit liefern. Hegel bringt dies in seiner *Phänomenologie des Geistes* mit direktem Verweis auf Antigone auf den Punkt: Was den Alten als tragischer Eigensinn erschienen war, wird retrospektiv als Keim des modernen Individuums erkennbar, das ein Recht einfordert, sich frei nach seinen eigenen Vorstellungen zu entfalten (vgl. Hegel 1970, 355ff; Menke 1996, 156ff). Anders als bei Aristoteles sind die Normen, an denen sich der Wille orientiert, um sich praktisch in der Welt zu verwirklichen, jetzt keine »unbewegten« allgemeinen Prinzipien mehr, sondern Ausdruck einer je individuellen Wahl. Ebenso wie Antigone die Bestattung ihres Bruders zum unbedingten Gesetz ihres Handelns erklärt, erweist sich die Freiheit des modernen Individuums darin, dass es sich nur denjenigen Normierungen unterwirft, die es selbst gewählt hat.

Dennoch wird auch die individuelle Freiheit, die als Privatautonomie auf den Plan tritt, das bereits bei Aristoteles angelegte Pa-

radox der inneren Gesetzesförmigkeit des Willens nicht ganz los. Zwar wird dieses Gesetz nun als ein selbst gesetztes und die Unterwerfung entsprechend als freiwillig verstanden. Doch schon bei Kant, der den Begriff der Autonomie in prominenter Weise wieder in den philosophischen Diskurs einführt, bleibt unklar, wie dieser Akt der Einsetzung des Gesetzes – hier des »kategorischen Imperativs« – überhaupt als ein freier Akt verständlich sein soll. Nicht zuletzt aufgrund der spezifischen Form, die Kant dem unbedingten Gesetz der praktischen Vernunft gibt – »*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*« (Kant 1974, BA 52) – wird die Einsetzung des Gesetzes als Akt paradox. Denn entweder geschieht der Akt der Selbstgesetzgebung tatsächlich unabhängig von und ohne Leitung durch den kategorischen Imperativ; dann ist er aber nichts anderes als ein Akt der Willkür, der jederzeit auch wieder zurückgezogen werden kann. Oder der kategorische Imperativ leitet bereits den Akt seiner eigenen Einsetzung; dann aber ergibt sich das Problem eines Gesetzes vor dem Gesetz, mit dem genau jene Freiheit der Selbstbestimmung fraglich wird, die das Autonomiekonzept doch gerade erklären sollte.[1]

Im kantischen Autonomiebegriff wiederholt sich somit die aristotelische Unschärfe der praktischen Vernunft, die ›mehr‹ sein muss als theoretische Erkenntnis und auch ›mehr‹ als bloße Begierde, im Rahmen der modernen Vorstellung von einer individuellen Freiheit. Adorno hat das gesuchte »Mehr«, das zu einem spontanen, nicht-determinierten Handeln notwendig ist, treffend als das »Hinzutretende« oder einfach »Impuls« genannt (vgl. Adorno 2001, 294f u. 317). Aus seiner Sicht kann weder die klassische Debatte um die Willensfreiheit noch Kant einen solchen Impuls richtig fassen, weil die Reflexion über die praktische Vernunft und damit die Freiheitsproblematik insgesamt weiterhin unter dem Primat der theoretischen Erkenntnis steht.[2] Die Paradoxie, die dem Akt der Selbstgesetzgebung innewohnt, ist aus dieser Sicht Ausdruck einer rationalistischen Verkürzung und taucht nur deshalb auf, weil die Setzung von individuellen Zwecken des Handelns als eine rationale Wahl gedacht wird, die sich durch Gründe rechtfertigen können muss. Das Missverständnis besteht, mit anderen Worten, darin, dass der Vorgang der Unterwerfung des eigenen Handelns unter ein Gesetz nur dann als ein freier gilt, wenn ihm eine theoretische Einsicht in das Richtige vorausgeht.

Eine Folge dieser rationalistischen Überformung der Willensfreiheit, die sich bis in die gegenwärtigen neurowissenschaftlichen Debatten hinein zeigt, liegt in der Möglichkeit, die Freiheit des Willens in Zweifel zu ziehen, indem man ihn auf fremde Ursachen zurückführt. Während Aristoteles' und Kants Sorge vor allem den irrationalen Begierden und der Willkür galt, argumentiert die zeitgenössische Neurowissenschaft mit einem ›Gesetz vor dem Gesetz‹, das in Form von naturgesetzlich beschreibbaren neurologischen Vorgängen auftritt. Wenn, wie beispielsweise Wolf Singer behauptet, sich unsere bewussten Entscheidungen »deterministischen neuronalen Prozessen in der Großhirnrinde« verdanken, dann muss, so seine Schlussfolgerung, zusammen mit dem Begriff der Willensfreiheit auch die Zuschreibung von (strafrechtlich relevanter) Verantwortung neu bestimmt werden (Singer 2005, 711).

Ein derartiges Argument unterstellt jedoch implizit, dass nur solche handlungsleitenden Motivationen frei genannt werden können, die einer vollständigen bewussten Kontrolle des Subjekts unterstehen. Dagegen hatte bereits Aristoteles die praktische Vernunft als Kombination aus Antriebskräften der Begierde und rationalen Zwecksetzungen bestimmt, freilich ohne die darin angelegte Spannung weiter zu beachten. Es scheint daher nicht mehr als konsequent, wenn Adorno das Impuls-Moment erneut gegen eine allzu starke Verengung der Willensfreiheit auf rationale Entscheidungen ins Spiel bringt. Der freie Wille, so lässt sich der dahinterstehende Gedanke zusammenfassen, ist nämlich nur dann wirklich frei, wenn er die Kraft besitzt, spontan eine neue Handlungskette in Gang zu setzen. Und dieser Neuanfang muss, soll mit ihm wirklich etwas Neues geschehen, selbst bis zu einem gewissen Grad undurchsichtig und nicht weiter begründbar bleiben. Ganz ähnlich argumentiert Hannah Arendt, wenn sie daran erinnert, dass in der »Natur des Anfangens etwas völlig Willkürliches« liegen muss (Arendt 1998, 433).

So überzeugend die von Adorno und Arendt vorgebrachte Kritik an der rationalistischen Sichtweise auf die Willensfreiheit auch ist, die von ihnen eingeforderte Anerkennung eines willkürlichen und impulsiven Moments rührt an ein tieferliegendes Problem des modernen Autonomiebegriffs. Das aristotelische Modell der praktischen Vernunft hat keine Schwierigkeiten, ein solches impulsives »Strebungsvermögen« anzunehmen, ja es wird regelrecht eingefordert, um den Determinismus der theoretischen Erkenntnis aufzu-

brechen. Als reines Antriebs-Moment der Handlung wird der Impuls freilich durch die als universell angenommenen Gesetze des Handelns in Schach gehalten. Weil aber in der modernen Umdeutung der Autonomie die Gesetze des Handelns an das Individuum delegiert werden, gerät dessen Selbstgesetzgebung insgesamt in den Verdacht, bloße Willkür zu sein.

Eine Rückkehr zum aristotelischen Modell ist der Moderne aufgrund eines tiefgreifenden Wandels versperrt, der sich als unaufhaltsame Historisierung und kulturelle Relativierung von moralischen Werten sowie der daraus abgeleiteten Handlungsmaximen beschreiben lässt. Die Auslegung der praktischen Vernunft durch einen Autonomie-Begriff, der ganz auf das Subjekt abhebt, ist bereits ein Ausdruck dieses epochalen Umbruchs, in dessen Zuge dann eine zweite Variante des Autonomie-Gedankens auftaucht, die den äußeren Umständen der Verwirklichung des freien Willens eine sehr viel größere Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt. Die zweite Variante der Autonomie geht davon aus, dass sich die Frage nach der Freiheit des Willens nicht allein auf der Ebene des Individuums klären lässt, sondern konstitutiv auf das soziale Zusammenleben mit anderen, d.h. auf eine politische Sphäre im weitesten Sinne angewiesen bleibt. Weil sich die Freiheit der Einzelnen nur in einem Gemeinwesen entfalten kann, das allen Mitgliedern gleiche Mitbestimmungsrechte einräumt, nimmt Autonomie hier die Bedeutung der Selbstregierung an.

2. Politische Freiheit und Selbstregierung

Obwohl Kants Autonomie-Konzeption auf der einen Seite wie eine Fortsetzung der alten Frage der Willensfreiheit erscheint, lässt sie sich auf der anderen Seite auch als eine Antwort auf den Umbruch der Moderne lesen, in dessen Zuge alle traditionalen Werte und Normen infrage gestellt werden. Kant spricht mit dem ihm eigenen Understatement von einem »mißlichen Standpunkt«, auf dem sich die moderne Philosophie befindet, »der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran er gestützt wird« (Kant 1974, BA 60). Da sich die Prinzipien des Handelns weder auf Gott noch die Natur berufen können, bleibt, so seine Schlussfolgerung, nur die Form des Gesetzes selbst übrig, um die praktische Vernunft vor dem Abgrund der Kontingenz zu retten. Entsprechend glaubt Kant in der rein formalen Prüfung,

ob die Maxime des eigenen Handelns zugleich allgemeines Gesetz werden kann, einen »kategorischen Imperativ« gefunden zu haben, mit dem sich die Gesetzesförmigkeit des Willens und damit seine Autonomie unter Absehung aller inhaltlichen Ausfüllung erfassen lassen.[3]

Kants Wechsel auf die formale Ebene des Gesetzes stellt so gesehen bereits eine Reaktion auf die spezifisch moderne Erfahrung dar, dass sich die Inhaltsseite des moralischen Handelns mehr und mehr als historisch und kulturell kontingent erweist. Der einzige unbedingte Grundsatz, dem alle willentlichen Handlungen unabhängig von der jeweiligen Situation unterstehen müssen, ist der der Selbsterhaltung. Lässt man nun, wie Kant, alle möglichen empirisch-zufälligen Gründe beiseite, die einer Selbsterhaltung des Willens entgegenstehen könnten, bleibt als die entscheidende Bedingung der Möglichkeit eines sich selbst erhaltenden Willens, dass er mit anderen willentlichen Handlungen ungestört zusammen existieren kann. Genau das soll nach Kant der kategorische Imperativ leisten, durch den die eigenen Handlungsmaximen auf ihre mögliche Allgemeingültigkeit hin getestet werden. Dieses Prinzip, das die Freiheit der Einzelnen so miteinander koordiniert, dass sie sich nicht gegenseitig in ihrer freien Entfaltung einschränken, braucht laut Kant keine Legitimation durch eine höhere Instanz, ja es muss noch nicht einmal auf irgendeine spezifische menschliche Eigenschaft rekurrieren, weil es die einzig mögliche Form der Selbstverpflichtung bezeichnet, die zugleich Freiheit ermöglicht. Deshalb muss es Kant zufolge »für alle vernünftige Wesen« gelten, egal ob menschlich oder nicht (ebd., BA 59).

Gleichwohl stützt sich Kants scheinbar rein formale Begründung des Gesetzes in der Weise, wie darin das Verhältnis der freien Wesen zueinander gedacht wird, unbemerkt auf eine historisch gewordene Sichtweise des sozialen Zusammenlebens. Denn ›kategorisch‹ ist das von Kant angeführte Gesetz nur unter der Prämisse, dass die Freiheit des Einen die Freiheit aller anderen nicht beschränken darf, d.h. allen Mitgliedern der Gemeinschaft die gleiche Freiheit zukommen soll. Auch wenn man Kant gerne zustimmen möchte, dass eine solche Forderung vernünftig ist, haben über die längste Zeit der Geschichte und bis zum heutigen Tag Gesellschaften existiert, die eine solche Prämisse keineswegs teilen. Die Form des Gesetzes, in der die Freiheit der Einzelnen auf die gleiche Freiheit aller verpflichtet wird, hat also durchaus einen historischen In-

dex, da sie erst mit den politischen Revolutionen der Neuzeit eine gewisse Verbreitung erfährt und faktische Gültigkeit bekommt. Ausgehend von dieser Einsicht beginnt die nachkantische Philosophie, die Normierungen, denen sich der Wille selbst unterwirft, in einem Bereich zu fundieren, den Kant explizit umgehen wollte, nämlich den der historischen Sitten und Gebräuche, Institutionen und rechtlichen Regelungen einer Gesellschaft, kurz all dessen, was unter dem alten Begriff der »Sittlichkeit« firmiert. Deren normativer Gehalt aber lässt sich nicht, so das von Hegel gegen Kant vorgebrachte Argument, auf ein apriorisches Gesetz bringen, sondern muss durch eine inhaltliche Rekonstruktion der geistesgeschichtlichen Entwicklung erschlossen werden, als deren Resultat dann die eigene Gegenwart erscheint.

In diesem größeren Perspektivwechsel, der sich bei Kant gleichsam zwischen den Zeilen ankündigt, wird die alte Frage der Willensfreiheit durch die neuere Diskussion der politischen Freiheit überlagert. Letztere tritt als ein durchaus heterogenes Feld von politisch-sozialphilosophischen Ansätzen auf, in denen der fundamentale Gegensatz von Freiheit und Determination zugunsten einer Bestimmung derjenigen Freiheiten verlassen wird, die den Einzelnen als Gesellschaftsmitgliedern zukommt. Den Hintergrund für eine derartige Verschiebung bildet jedoch erneut die bereits skizzierte moderne Umdeutung des Autonomiebegriffs, der ganz auf die Freiheit des Individuums gemünzt ist, sich selbst nach eigenen Vorstellungen zu entwerfen. Obwohl die damit angesprochene Aufwertung des Individuums historisch sicherlich mit dem Rückgang religiöser Weltbilder, autoritärer Herrschaftsformen und stratifizierter Sozialordnungen Hand in Hand geht, steht die neue Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Selbstbestimmung von Anfang an in engem Zusammenhang mit den sozialen Bedingungen dieser individuellen Freiheit. Neben der praktischen Feststellung, dass die Umsetzung des eigenen Willens stets auf materielle Bedingungen angewiesen bleibt, die nicht alleine in der Macht der Einzelnen liegen, hat eine einflussreiche Denktradition, die von Rousseau über Hegel und Marx bis in gegenwärtige Arbeiten etwa von Frederick Neuhouser und Axel Honneth reicht, auf einem konstitutiven Vorrang der Gemeinschaft vor der individuellen Handlungsfähigkeit insistiert. Auch die individuelle Freiheit ist aus dieser Sicht, um einen von Neuhouser geprägten Begriff aufzugreifen, immer schon »soziale Freiheit«, weil das Selbstverständ-

nis der Individuen und damit auch die Einsicht in das, was sie als ihren eigenen Willen begreifen, auf fundamentaler Ebene von der Existenz bestimmter gesellschaftlicher Institutionen abhängt (vgl. Neuhouser 2000, 17ff). Zentral für den damit verbundenen Freiheitsbegriff ist in jedem Fall, dass die persönlichen Freiheitsgrade nicht rein negativ an der Abwesenheit innerer oder äußerer Hindernisse bemessen werden, sondern an dem Vorhandensein von spezifischen gesellschaftlich-sozialen Voraussetzungen, die es den Individuen ermöglichen, sich selbst als freie zu erfahren.

Es scheint nun, als würde sich in dieser Umstellung auf eine Betrachtung der positiven Voraussetzungen der Freiheit gleichwohl genau jene Dialektik der Autonomie wiederholen, die sich bereits im Rahmen der Willensfreiheit abgezeichnet hatte: Weil die Freiräume der Einzelnen des Schutzes und der Regulierung durch eine allgemeine rechtlich-politische Ordnung bedürfen, steht auch die soziale Freiheit in einer konstitutiven Spannung mit ihrer gesetzesförmigen Normierung. Ebenso wie im Bereich des individuellen Willens besteht eine Lösung des Gegensatzes von Freiheit und Gesetz im politischen Bereich darin, nur solche normative Ordnungen als freiheitliche gelten zu lassen, denen die von ihnen betroffenen Individuen zustimmen können. Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung des eigenen Willens nimmt daher in der politischen Sphäre die Form einer Selbstregierung an, bei der alle Gesellschaftsmitglieder – sei es direkt oder durch Stellvertretung – gleichberechtigt an den politischen Entscheidungsprozessen beteiligt sind. So jedenfalls hatte auch schon Kant in seiner *Friedensschrift* argumentiert, als er die republikanisch-freiheitliche Verfassung des Staates auf einen dialektischen Dreischritt brachte: Der Widerspruch, dass die Einzelnen erstens »als Menschen« frei und zweitens »als Untertanen« abhängig vom Gesetz sind, wird drittens durch die Gleichheit gelöst, die ihnen als Staatsbürger im Gesetzgebungsverfahren zukommt (Kant 1977, BA 20).[4]

Doch so sehr der Autonomiebegriff einen bruchlosen Übergang zwischen der alten Frage der Willensfreiheit und der neuzeitlichen Idee einer Gesellschaft der freien und gleichen Bürgerinnen und Bürger nahelegt, verliert er im Bereich des Politischen einen Teil seiner Schwierigkeiten und stößt zugleich auf Probleme ganz anderer Art. Auf der einen Seite löst sich jene Paradoxie der Autonomie, die den Akt der Einsetzung des Gesetzes entweder als willkürlich oder unfrei erscheinen ließ, in der historisch konkreten Gestaltung

eines freiheitlichen Gemeinwesens schlicht in Fragen der praktischen Umsetzung auf. Gerade die frühen politischen Theorien haben grundsätzliche (und z.T. bis heute gültige) Reflexionen darüber vorgelegt, wie ein Staat organisiert sein muss, in dem sich die Gesellschaft der Bürger selbst regiert. Anstatt sich mit der theoretischen Frage aufzuhalten, was es heißt, einen freien Willen zu haben, geht es in John Lockes *Zweiter Abhandlung über die Regierung* (1689) ebenso wie in Montesquieus *Vom Geist des Gesetzes* (1748) in erster Linie um die Aufteilung und Organisation der staatlichen Gewalten sowie deren Absicherung gegen einen Rückfall in den Despotismus. Die paradoxe Konstellation eines Willens, der sich selbst ein Gesetz geben muss, ohne dabei auf ein höheres Gesetz zurückgreifen zu können, wird in der historischen Gestaltung der politischen Selbstregierung einfach in Verfahrensfragen überführt.

Auf der anderen Seite aber öffnet sich eine ganz neue Schwierigkeit, die nicht, wie im Falle der Willensfreiheit, den zweiten Teil des Autonomiebegriffs, den *nomos* und seine Einsetzung, sondern das *auto* oder Selbst der Selbstregierung betrifft. Während sich die Theorien der Handlungsfreiheit von Aristoteles und Kant so verstehen lassen, dass sich der freie Wille erst durch das Gesetz formiert, muss die politische Theorie bereits von einem irgendwie vorhandenen gemeinsamen Willen ausgehen, der das allgemeine Gesetzgebungsverfahren leitet. Wie ein solcher Kollektivwille zustande kommt, ist jedoch alles andere als klar. Die historische Erfahrung der aufkommenden Bürgergesellschaften gibt dazu jedenfalls wenig Anhaltspunkte, vervielfältigten sich hier doch gerade die Einzelinteressen, individuellen Wünsche und Glücksvorstellungen auf bisher unbekannte Weise. Das Zustandekommen eines einheitlichen politischen Willens, der all diese auseinanderstrebenden Besonderheiten umfassen kann, musste angesichts der historischen Entwicklung immer unwahrscheinlicher klingen.

Theoretisch findet das Problem des gemeinsamen Willens seinen Niederschlag in jenen naturrechtlichen Vertragstheorien der Gesellschaft, die das Unterwerfungsmodell des Hobbesschen *Leviathans* hinter sich lassen und stattdessen die natürliche, vorgesellschaftliche Freiheit der Individuen als Grund der politischen Freiheitsrechte einsetzen. Dabei scheint jedoch zwangsläufig die natürliche und unbeschränkte Freiheit durch den vertraglichen Zusammenschluss mit anderen Individuen eine Einschränkung zu erfahren, damit sich die gesellschaftliche Freiheit aller gleicher-

maßen verwirklichen kann. Rousseau bringt die Herausforderung eines solchen Zusammenschlusses in seinem *Gesellschaftsvertrag* treffend auf den Punkt, wenn er als die zentrale Aufgabe festhält: »Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitgliedes verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.« (Rousseau 1977, 17)

Es gehört zweifellos zu den nach wie vor faszinierenden Aspekten von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, dass darin die Widersprüche der Konzeption des Gemeinschaftswillens offen zutage treten. Einerseits suggeriert die Formulierung: »genauso frei […] wie zuvor«, ein atomistisches Modell, in dem sich zunächst absolut freie und unabhängige Individuen zu einem Ganzen zusammenschließen. Andererseits versucht Rousseau selbst, diesem Eindruck entgegenzuwirken, indem er den Gemeinwillen (»volonté générale«), der sich in der Vertragsschließung ausdrückt, begrifflich von der bloßen Summe der Einzelwillen (»volonté de tous«) abhebt (vgl. ebd., 31). Die Entstehung des Gemeinwillens im Gesellschaftsvertrag wird dann als ein radikalisierter Unterwerfungsakt gedacht, durch den die Mitglieder alle natürlichen Rechte aufgeben und an das Gemeinwesen entäußern. Die Entäußerung muss, wie Rousseau unterstreicht, »total« sein, niemand darf etwas von seinen natürlichen Freiheiten zurückbehalten, da nur so alle die gleiche bürgerliche Freiheit gewinnen (vgl. ebd., 17). Der Preis dieser Konzeption ist allerdings, dass derjenige, der sich weigert, alle natürlichen Rechte aufzugeben, von der Gemeinschaft dazu gezwungen werden kann – mit der paradoxen Konsequenz, »daß man ihn zwingt, frei zu sein« (ebd., 21).

Der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen, der bei Rousseau mit geradezu entwaffnender Offenheit ausgesprochen wird, scheint selbst angelegt in einem positiven Begriff politischer Freiheit, der auf die historisch-sozialen Voraussetzungen der individuellen Freiräume abhebt. Zumindest liegt die Gefahr sehr nahe, dass die Freiheit der Individuen, ungehindert ihren eigenen Interessen zu folgen, im Zweifelsfall dem Bestehen des Ganzen geopfert wird, ist doch das Ganze die Existenzbedingung jeder individuellen Freiheit. Ein solcher Verdacht wird nicht nur spätestens seit Marx' *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* geradezu reflexartig gegen Hegels Staatstheorie vorgebracht (vgl. Marx 1961), er hat auch den