

WALTER JAESCHKE (Berlin)

DIE EUROPÄISCHE IDEE DER FREIHEIT.

*Die Jungfer Europa ist verlobt
Mit dem schönen Geniusse
Der Freyheit, sie liegen einander im Arm,
Sie schwelgen im ersten Kusse.*

Heinrich Heine: Deutschland.
Ein Wintermärchen. I, 57-60.

I. Europäische Idee der Freiheit?

Von der europäischen Idee der Freiheit soll die Rede sein - aber läßt sich denn überhaupt von so etwas sprechen wie von *der* Idee der Freiheit - und noch dazu von der *europäischen* Idee der Freiheit? Lassen Sie mich meine Bemerkungen deshalb etwas paradox mit dem Eingeständnis einleiten, daß es natürlich keine europäische Idee der Freiheit gebe - daß es aber dennoch einen guten Sinn habe, über die europäische Idee der Freiheit zu sprechen.

Fragwürdig ist zum einen, ob es *eine* Idee der Freiheit gebe - und nicht vielmehr eine Mannigfaltigkeit von Freiheitsvorstellungen, die sich auf ganz unterschiedliche Bereiche beziehen und nur durch die vereinfachende List der Sprache mehr schlecht als recht zusammengehalten werden. Was haben schon die Behauptung, daß der Mensch in seinem Handeln frei sei, oder die weitergehende Behauptung, daß er auch in seinem Willen frei sei, was hat der Gedanke der Wahlfreiheit mit der Rede von politischer Freiheit in einem griechischen Stadtstaat der Antike oder in einer gegenwärtigen liberalen Demokratie zu tun? Was haben sie zu tun mit dem Gebrauch des Worts im Plural - also mit der Rede von den vielen oder auch zu vielen - Freiheiten, die ein Kind oder der moderne Mensch überhaupt haben? Und was hat der Gedanke der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen mit demjenigen Genius der Frei-

heit zu tun, von dem Heinrich Heine in den vorangestellten Versen geradezu beschwörend sagt, daß er damals -1844- der Jungfer Europa im Arm liege, obschon doch eben die Lebenszeit Heines eine Zeit der politischen Unterdrückung gewesen ist, so daß die Anzeige einer Verlobung mit dem Genius der Freiheit eher in die Zukunft der bereits ohnehin ziemlich betagten Jungfer Europa weist?

Fragwürdig ist zum anderen, ob es denn sinnvoll sei, von einer *europäischen* Idee der Freiheit zu sprechen. Es ist ja bekannt, daß sich im strengen Sinn nicht einmal von einer antiken Idee der Freiheit handeln lasse oder von einer christlichen - am ehesten noch von einer germanischen, aber dies nur deshalb, weil wir über sie die wenigsten Quellen haben und auch nur die spärlichsten Aussagen machen können. Die aus der Distanz betrachtete antike Idee der Freiheit hingegen löst sich ja bei näherem Hinsehen sehr schnell in eine schwer überschaubare Vielfalt von Konzeptionen auf, und ebenso die christliche. Und um so weniger -darf man wohl folgern- kann dann von einer *europäischen* Idee der Freiheit die Rede sein, die ja alle die anderen, unterschiedenen, in sich schließen müßte.

Und doch lassen sich die naheliegenden Zweifel in diesem zweiten Punkt vielleicht noch eher entkräften als im ersten. In der Rede von einer *europäischen* Idee der Freiheit wird das Adjektiv nicht im Sinne einer Abgrenzung von anderen Freiheitskonzeptionen verwendet. Es unterscheidet nicht die europäische Idee der Freiheit von anderen Freiheitskonzeptionen - etwa von einer asiatischen oder amerikanischen. Es markiert lediglich, daß die Idee der Freiheit - in der Vielfalt der Ausformungen, die sie im Laufe einer langen Geschichte gefunden hat - europäisch, zumindest europäischen Ursprungs sei. Wer dies behauptet, trägt natürlich die Beweislast dafür, daß es keine oder zumindest keine erwähnenswerten konkurrierenden nicht-europäischen Freiheitsbegriffe gebe. Und er trägt die Beweislast dafür, daß es sich bei einer solchen Annahme nicht um einen besonders krassen Fall des häufig -und oft nicht zu Unrecht kritisierten- Eurozentrismus handle.

Eine solche Beweislast kann hier sicherlich nicht abgetragen werden. Der Forderung, dies zu tun, kann hier nur die Behauptung entgegengestellt werden, daß der Freiheitsgedanke in Europa nicht allein seinen geschichtlichen Ursprung habe, sondern daß er allein in der europäischen Tradition eine Ausbildung erfahren habe, die ihn geeignet erscheinen läßt, eine zentrale Funktion in der Selbstver-

ständigkeit über die Totalität des Seienden und Denkbaren zu übernehmen. Zu erhärten wäre diese Behauptung nur durch den kaum je zu vollendenden Nachweis, daß dies in keiner anderen philosophischen oder religiösen Tradition der Fall sei. Einen Indikator für die Richtigkeit dieser Annahme kann man jedoch darin sehen, daß in den gegenwärtigen Diskussionen um den Freiheitsgedanken - anders als in anderen Zusammenhängen - allein diese europäischen Traditionen zum Thema werden.

Eine Frage legt sich natürlich nahe: die Frage, wieso denn ein solcher Gedanke gerade nur in Europa ein solches Gewicht erlangt haben sollte, daß er schlechthin als «europäisch» bezeichnet werden kann. So berechtigt diese Frage ist, so unmöglich ist es doch, sie zu beantworten. Denn alle einzelnen Gründe, die dafür angegeben werden - historische, sozialgeschichtliche, wirtschaftsgeschichtliche, religionsgeschichtliche, philosophiegeschichtliche - beziehen sich immer nur auf etwas Faktisches, von dem man behaupten kann, es sei *eine* notwendige Bedingung des Freiheitsgedankens. Doch läßt sich nicht erklären, warum es in anderen Teilen der Welt unter zum Teil ähnlichen Bedingungen nicht ebenfalls zu einer vergleichbaren Ausformung des Freiheitsgedankens gekommen ist. Es dürfte deshalb - zumindest beim gegenwärtigen Stand der Forschung - geboten sein, den europäischen Freiheitsgedanken als ein -dem geschichtlichen Ursprung und regionalem Umfang nach- unerklärbares Faktum hinzunehmen.

Aber natürlich nur dem Ursprung nach, nicht seinem Gehalt nach. Der Gehalt dieses Gedankens läßt sich - verkürzt - in eine populäre Formel bringen, die wir bei dem deutschen Philosophen Hegel an einem herausragenden systematischen Ort ausgesprochen finden: daß der Mensch *als* Mensch frei sei. Sicherlich findet sich dieser Freiheitsgedanke nicht am Beginn der europäischen Geschichte. Es bedurfte erst einer langen Geschichte seiner Ausbildung - einer Geschichte, die ebenfalls Hegel in eine populäre Formel gebracht hat: Im Orient sei nur Einer frei gewesen - der Despot; im griechischen und römischen Altertum nur einige - die Freien im Gegensatz zu den Sklaven; im Christentum sodann sei der Mensch frei gewesen als Gegenstand der Gnade Gottes - und Hegel rühmt diesen Fortschritt in der Geschichte des Freiheitsgedankens: «diese, sc. christlichen - Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist». Doch er fährt fort: «aber sie» (sc.

diese religiösen Bestimmungen) «sind noch verschieden von dem, daß es den *Begriff* des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein.»¹ Und *dieses* Wissen, fährt Hegel historisch korrekt fort, «*ist nicht sehr alt*». Es ist ja tatsächlich erst mit dem neuzeitlichen Naturrecht -das ein europäisches Phänomen war- gedanklich errungen und sukzessiv (wenn auch immer noch nicht allgemein) politisch verwirklicht worden. Zurückverfolgen lassen sich ähnliche Formulierungen bis zu jenem denkwürdigen, aber zu seiner Zeit eben nicht zur geschichtlichen Wirklichkeit gestalteten Satz des römischen Rechtsgelehrten Ulpian, «cum iure naturali omnes liberi nascerentur» - «daß nach dem Naturrecht alle als Freie geboren werden».² Ausgearbeitet worden ist der Freiheitsgedanke schließlich in der Philosophie der späten Aufklärung und insbesondere im Deutschen Idealismus, der zwar biographisch gesehen ein lokales Ereignis, seiner Bedeutung nach aber von globalem Rang und schon zu seiner Zeit von europäischer Ausstrahlung gewesen ist. Dies alles berechtigt dazu, von einer europäischen Idee der Freiheit zu sprechen.

Es gibt wohl keine Epoche der Philosophie, die den Freiheitsgedanken so sehr in den Mittelpunkt gestellt hätte wie der Deutsche Idealismus. Von Fichte ist das Wort überliefert, sein ganzes System sei «von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit».³ Schelling hat in einer berühmten Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit stärker an die biblische Tradition angeknüpft und Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen gefaßt.⁴ Hegel schließlich hat wiederum -ähnlich wie Fichte- den Freiheitsgedanken in die Mitte seines philosophischen Systems gestellt und ihn in vielfacher Richtung- geschichtlich, politisch, religiös, metaphysisch- vertieft.

Aber was ist mit dieser Formel Hegels gesagt, daß der Mensch als Mensch frei sei? Ist damit nur behauptet, daß der Mensch frei sei

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg, 1993, 36f.

2. Ulpian, D. 1, 1,4 pr.

3. Johann Gottlieb Fichte: «Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 8. Januar 1800». In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Quellenband. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 66 (= Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1).

4. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). In: Schelling: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 7, 331-416.

in seinen Handlungen? Zweifellos bildet die Annahme der Handlungsfreiheit - über die wir ja schon bei Aristoteles lesen - ein notwendiges Implikat des Freiheitsgedankens. Alle rechtliche und sittliche Zurechnung ist für uns -anders als in früheren Zeiten- nur noch möglich auf der Grundlage der Voraussetzung der Freiheit des Handelnden. Oder ist damit nur behauptet, daß der Mensch frei sei in seinem Willen? Zweifellos bildet auch die Annahme der Willensfreiheit -über die wir ebenfalls schon die Philosophen des Hellenismus handeln sehen- ein weiteres, notwendiges Implikat des Freiheitsgedankens. Aber auch mit dieser Annahme der Willensfreiheit ist die Bedeutung des Wortes, daß der Mensch als Mensch frei sei, noch nicht erschöpft. Zur Konkretion dieser Bedeutung möchte ich mich an ein Wort anschließen und es zur Grundlage meiner weiteren Bemerkungen machen -ein Wort, das aus Hegels letzter Vorlesung -einer Vorlesung über Rechtsphilosophie- überliefert ist: «Die Freiheit ist das Innerste, und aus ihr ist es, daß der ganze Bau der geistigen Welt hervorsteigt.»

II. Die Freiheit ist das Innerste.

(1) Ich möchte dieses Wort in seine beiden Teile zergliedern und zunächst, im zweiten Teil meiner Überlegungen, fragen: Was ist damit gesagt, daß die Freiheit das Innerste sei? Lassen Sie mich dies auf einem kleinen -begrifflichen und historischen- Umweg erläutern. Der Gedanke der Freiheit tritt dort in die Geschichte ein, wo auch der Begriff dessen, was wir heute als «Subjekt» bezeichnen, erstmals Bedeutung gewinnt: in der klassischen und in der nachklassischen Epoche Griechenlands. Dieses Zusammentreffen ist natürlich keineswegs zufällig: Nur wo der Mensch auf sich reflektiert und sich als Subject begreift, weiß er sich als frei. Und auch umgekehrt gilt: Wo der Mensch sich als frei weiß, begreift er sich als Subjekt. Die europäische Idee der Freiheit ist insofern identisch mit der -ebenfalls europäischen- Idee der Subjektivität, auch wenn diese Identität erst in einer späten Phase der Geschichte von Freiheit und Subjektivität evident geworden sein mag. Damit ist aber zunächst nur ein Wort durch ein anderes ersetzt, und es bedarf eines wenigstens knappen Hinweises, was mit dem neuen Wort gemeint sei -zumal es bekanntlich ein äußerst mißverständliches Wort ist.

Das Subjekt, von dem hier gesagt wird, daß es mit dem Prinzip der Freiheit untrennbar verknüpft sei, ist nicht ein Subjekt, das einem Objekt gegenübersteht und aus dieser Relation seine Bedeutung gewinnt, wie es oft trivialer Weise vorgestellt wird. Es ist vielmehr dasjenige Subjekt, das - von den ersten und zugleich sehr gewichtigen Anfängen im antiken Begriff des Selbstens, der Autarkie, an, in einem keineswegs geradlinig verlaufenden Prozeß der Aufklärung über sich selbst fortschreitend - in der Neuzeit dazu gelangt, sich als unendliches Subjekt zu wissen: als die letzte Instanz aller vernünftigen Erkenntnis und alles sittlichen Handelns. Es ist - wie man gesagt hat¹ - charakterisiert durch Selbstsein und Selbstbestimmung, durch Autarkie und Autonomie. Dabei kommt es natürlich nicht darauf an, ob hier jeweils das Wort «Subjekt» oder eine seiner Varianten fällt. Auch der Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, gehört in der Geschichte der Herausbildung des europäischen Freiheitsgedankens.

Der Grund dieser Freiheit, die Unendlichkeit der Subjektivität liegt in dem komplexen Zusammenhang, daß der Rückgang auf das Bewußtsein, die Rückkehr des Bewußtseins in sich zugleich ein Herausgehen aus seiner Besonderheit, ein Übergehen zur Allgemeinheit ist. Dieser Übergang liegt aber nicht schon in dem logischen Sachverhalt begründet, daß das Subjekt als Einzelnes ein Allgemeines ist - daß jedes besondere Ich als Ich genau das ist, was alle Ich sind. Der Übergang zur Allgemeinheit und damit die Unendlichkeit des Subjekts liegt vielmehr darin, daß sein Innerstes das Denken ist². Denn im Denken gewinnt jeder Inhalt die Form der Allgemeinheit - er wird erhoben in diese Form der Allgemeinheit. Wahrheit kann etwas für mich nur haben, sofern ich mich im Denken dieser Wahrheit vergewissere. Und sittlich verpflichtend kann etwas für mich nur sein, wenn ich diese Verpflichtung im Denken als gegründet anerkenne. Diese Relation von Einzelheit des Subjekts und Allgemeinheit des Denkens ist konstitutiv für den Begriff der unendlichen Subjektivität - nicht die andere, daß jedes Ich als Ich ein Allgemeines ist. Die Allgemeinheit, die das unendliche

1. Siehe Hans Krämer: «Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike». In: *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Hrsg. von Josef Simon. Freiburg / München 1977, 239-270.

2. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Teil 2. Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker. Hamburg 1989, 127f.

Subjekt auszeichnet, ist auch nicht etwa eine unmittelbare, die ihm gleichsam von Natur her inhäriert. Die Allgemeinheit ist vielmehr die des Denkens, das der vermittelnde und vermittelte Prozeß ist, in dem Wahrheit konstituiert wird. Und in diesem Wesen des Subjekts, sich als Grund der Wirklichkeit zu wissen, liegt letztlich die Freiheit des Selbstseins und der Selbstbestimmung begründet.

(2) Nur am Rande sei darauf hingewiesen, daß eine solche Identifikation von Freiheit und unendlicher Subjektivität keineswegs der Kritik zum Opfer fällt, die heute im Namen der Intersubjektivität am Subjektivitätsbegriff geübt wird. Solche Kritik ist -zumindest wo sie sich gegen den hier kurz skizzierten, in der Philosophie Hegels ausgearbeiteten Begriff der Subjektivität wendet -schlicht von einem Mißverständnis irreflektiert, als ob das einzelne Subjekt als ein isoliertes und gegen andere Subjekte gestelltes Subjekt als der letzte Grund aller Wirklichkeit ausgegeben werden sollte -als ein Modell der Herrschaft des monologischen oder gar monomanischen Subjekts. Doch die Subjektivität und damit auch die Freiheit liegt gerade in der Allgemeinheit, die aber erst durch den Prozeß des Denkens vermittelt wird. Man könnte die für die unendliche Subjektivität konstitutive Vermittlung des Denkens deshalb ebensogut -mit heutiger Terminologie -als einen intersubjektiven Prozeß bezeichnen. Es ist ja gerade das Kennzeichen des Denkens, daß es nicht bloß dem isolierten Subjekt angehört, wie die Empfindung oder die Meinung, die nur 'meine' ist.

(3) Diese Unendlichkeit der Subjektivität oder die Freiheit ist das Innerste und dies in doppelter Hinsicht. Sie ist -zunächst- das letzte Prinzip der Ethik: Sie ist nicht ein Wissen von einem sittlich Guten oder vom Sittengesetz, das anderweitig seinen Ursprung und seinen Geltungsgrund hätte -in einer an sich vorhandenen Ideenwelt oder im göttlichen Ratschluß. Sie ist vielmehr selber das Prinzip, die begründende Instanz solcher Rede vom sittlich Guten. Und als ein solches Prinzip ist Freiheit -auf dem Gebiet der praktischen Philosophie- Selbstgesetzgebung, Autonomie. Im Gedanken der sittlichen Autonomie gipfelt die europäische Idee der Freiheit -in ihrem praktischen Aspekt. Und es ist -von diesem Prinzip her- auch begreiflich, daß es zu solcher Autonomie keinerlei Alternative gebe. Man kann der Autonomie nicht die Heteronomie entgegenstellen- als ob entweder die eine oder die andere die sittliche Entscheidung bestimmen solle. In der Perspektive ei-

nes umfassenden Freiheitsgedankens ist Heteronomie ein bloßes Mißverständnis von Autonomie. Die Möglichkeit eines heteronomen Sich-Bestimmen-Lassens entspringt nur der mangelnden Einsicht darein, daß auch ein Sich-Bestimmen-Lassen durch heteronome sittliche Vorschriften, durch] eine Begründung des Guten, die nicht im Subjekt selbst liegt, sich immer schon der Autonomie verdankt. Denn eine sittliche Fremdbestimmung ist nur möglich auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Menschen -auf der Grundlage der Entscheidung, auf die Autonomie zu verzichten und sich von fremden Instanzen bestimmen zu lassen. Sittliche Heteronomie entspringt bloß dem (freien, wenn auch unbewußten) Verzicht des freien Subjekts auf das Ergreifen der Autonomie. Jede Berufung auf Autorität, auf ein unabhängig von der Selbstbestimmung des freien Subjekts vorhandenes Gutes bildet lediglich eine Weise des Verdeckens, der unbewußten oder vielleicht der bewußten Flucht vor solcher Autonomie.

(4) Die europäische Idee der Freiheit wäre aber um die Hälfte verkürzt, wenn sie nur als sittliche Freiheit verstanden würde. Ihr volles Gewicht wird - wie schon angedeutet - erst dort deutlich, wo sie als praktische *und* theoretische Freiheit, als Selbstbestimmung *und* Selbstsein bestimmt wird. Auch dieser Aspekt des Freiheitsbegriffs läßt sich auf dem Umweg über den Begriff des unendlichen Subjekts verdeutlichen: Dieses ist ja nicht nur das Prinzip des Wollens, sondern auch des Wissens. Es ist das unvergängliche Verdienst der Transzendentalphilosophie Kants und seiner Nachfolger, insbesondere Fichtes, diesen Aspekt von Subjektivität herausgearbeitet und gegen jedes naive Wirklichkeitsverständnis gestellt zu haben. Alle Erkenntnis ist durch das erkennende Subjekt konstituiert, und deshalb ist das Subjekt in dieser Erkenntnis frei. Es ist nicht bei anderem, sondern bei sich selbst. Erkenntnis hat gleichsam den Grundzug einer - sit venia verbo - Autonomie im Theoretischen: Das Denken schreibt der Wirklichkeit die Gesetze vor, nach denen sie zu begreifen ist. Daß aber das erkennende Subjekt nicht nur in der Erkenntnis bei sich ist, sondern auch in der erkannten Wirklichkeit, hat Hegel durch seine Einholung dieses Zentralgedankens der Transzendentalphilosophie in eine Geistmetaphysik darzutun gesucht: Das Subjekt ist demnach nicht nur -als erkennendes - in der Erkenntnis bei sich. Es ist bei sich auch im Gegenstand, im Anderen der Erkenntnis- als Geist, der die Wirklichkeit als an sich geistige und vernünftige begreift. Und auch für dieses

Beisichsein im Anderssein - und man könnte auch sagen: für dieses Selbstsein im Anderssein- steht bei Hegel der Begriff der Freiheit.

III. Aus der Freiheit steigt der ganze Bau der geistigen Welt hervor.

In diesem Sinne also ist die Freiheit das Innerste; indem das Subjekt sich als das letzte Prinzip alles Erkennens und Wollens weiß. Aber was heißt es, daß aus der Freiheit der ganze Bau der geistigen Welt hervorstiegt? Alles, was sich in der Welt des Geistes findet, ist ein nicht-Natürliches und auch ein nicht anderweitig dem Subjekt Gegebenes. Es ist durch dieses selbst, also durch seine Freiheit hervorgebracht -durch freien Willen und freie Erkenntnis.

Wenn vom Bau der geistigen Welt gesprochen wird, liegt der Gedanke an Kunst und Religion nahe. Daß die Kunst aus dem Innersten der Freiheit hervorstiege, darüber ist leicht Einverständnis herzustellen. Daß dies ebenso für Religion gelte, wird wohl noch nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit anerkannt. Hier möchte ich jedoch ein anderes Gebiet hervorheben: die Sphäre von Recht und Staat -zumal ja auch das hier zum Leitgedanken gemachte Wort Hegels in seinen rechtsphilosophischen Vorlesungen fällt. Und es ist eine -wiederum von Hegel herausgehobene- Einsicht, daß die Freiheit *eine* ist und in den genannten differenten Kultursphären nicht unterschiedliche Formen von Freiheit herrschen: «Es ist Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat»¹ - und dies könnte man ebenso für die Kunst formulieren.

Und auch das Recht muß begriffen werden als Dasein der Freiheit -zumindest der formalen Freiheit. Denn alles Recht hat seinen Geltungsgrund im freien, das Recht setzenden Willen. Am Ende der langen, bis in die Antike zurückreichenden europäischen Tradition des Naturrechts steht unausweichlich die Einsicht, daß es kein Recht gibt, das gleichsam in der Natur oder in einem göttlichen Ratschluß begründet und nicht aus dem freien Willen hervorgegangen wäre. Insofern hat die Ausbildung des Freiheitsgedankens im Kontext des neuzeitlichen *Naturrechts* über dieses selbst hinausgeführt. Alles Recht entspringt aus Freiheit -auch wenn diese Freiheit bekanntlich nicht immer die allgemeine Freiheit aller Rechtsgenossen ist. Zum wirklichen Dasein der Freiheit wird das

1. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. Hamburg 1983, 340.

Recht deshalb erst, wo es im allgemeinen Willen der Rechtsgenossen gründet - gerade um des Begriffs der unendlichen Subjektivität willen, der die Allgemeinheit der Erkenntnis und des Wollens fordert. Um dieser Allgemeinheit willen ist rechtliche und politische Freiheit nur dann wirkliche Freiheit, wenn sie die Besonderheit ausschließt oder, anders formuliert, wenn sie nicht nur meine Freiheit, sondern zugleich die Freiheit des Anderen ist. Und auch die Geschichte des Rechts muß und kann deshalb verstanden werden als eine Geschichte der Freiheit. So ließe sich für den ganzen Bau der geistigen Welt der Nachweis nicht nur andeuten, sondern wirklich führen, daß er aus der Freiheit hervorgegangen sei - auch wenn er zunächst als ein Natürliches, Positives, der Freiheit Entgegenstehendes erscheint.

IV. Ende des Freiheitsgedankens?

Meine kurzen Bemerkungen waren orientiert am Freiheitsbegriff einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Philosophie, ja noch enger: Sie bildeten im wesentlichen eine Illustration eines Hegelschen Satzes. Gleichwohl erheben sie den Anspruch, nicht nur über die Freiheitskonzeption einer beliebigen Philosophie Auskunft gegeben zu haben, sondern über die europäische Idee der Freiheit. Die Grundlage dieses Anspruchs bildet die Annahme, daß die Geschichte der europäischen Idee der Freiheit - oder vielleicht genauer: daß die Partialgeschichten der unterschiedlichen in Europa diskutierten Freiheitskonzeptionen in der neuzeitlichen Philosophie gleichsam zusammengefaßt und auf ihre Spitze geführt werden.

Wenn aber die Geschichte des Freiheitsgedankens eher unscheinbar beginnt und in der neuzeitlichen Philosophie kulminiert, so ist mit diesen Formulierungen schon nahegelegt, daß sie seitdem in einer Abwärtsbewegung begriffen sei. Zwei Gründe hierfür sollen wenigstens noch angedeutet werden. Der eine liegt in einer immanenten Kritik dieses Freiheitsgedankens, der andere liegt in einer eher äußerlichen, an den geschichtlichen Wirkungen des Freiheitsgedankens orientierten, aber ebenfalls sehr ernst zu nehmenden Befürchtung.

Die immanente Kritik, wie sie insbesondere im Anschluß an Nietzsche formuliert wird, sucht die philosophische Fundierung eines derartigen Begriffs von Freiheit und von Subjektivität zu zerstören. Wenn - wie diese Kritik vorbringt - die Subjekte und ihre

Freiheit nichts anderes sind als im Interesse der Annahme eines freien Willens und damit im Interesse der moralischen Aburteilung von Handlungen untergeschobene Wechselbälge, so ist auch der Bau der geistigen Welt brüchig, der auf diesem Fundament errichtet sein sollte. Derartige Kritik ist heute ausgesprochen modisch, auch wenn sie vielleicht schon nicht mehr der «letzte Schrei» aus Paris ist. Mit ihr wäre die europäische Idee der Freiheit allerdings zu Grabe getragen. Es versteht sich aber von selbst, daß diejenigen Annahmen, die einstmals vom europäischen Freiheitsgedanken entkräftet worden sind, durch eine solche Kritik keineswegs wieder in Kraft gesetzt werden. Der Freiheitsgedanke wäre lediglich ebenso hinfällig als die ihm entgegenstehende Annahme ewiger Ordnungen und unvermittelter Objektivität - freilich nur unter der Bedingung der Evidenz solcher Kritik.

Problematischer ist deshalb der zweite Einwand, der die Fundierungskraft des Freiheitsgedankens in Zweifel zieht. Freiheit ist ja - so wurde gesagt - nichts anderes als der Inbegriff der Unendlichkeit des Subjekts. Unendlich ist es, weil es selber Prinzip alles Erkennens und Wollens ist - freilich nicht als isoliertes, sondern als allgemeines. Die Rede von einer solchen Unendlichkeit aber hat ein Janusantlitz: Einerseits erscheint sie als Ausdruck von Hybris, von Auflehnung gegen alle vorgegebenen Ordnungen. Andererseits jedoch verbindet sich mit dem Entfallen all dieser vermeintlich vorgegebenen Ordnungen die bedrohliche Erfahrung des Verlustes aller Einbettung des freien Subjekts in eine Welt, die auf dieses Subjekt hin ausgerichtet ist. Mit der ausformulierten Idee der Freiheit ist die Spannung zwischen dieser Freiheit und dem providentiellen Sinnzusammenhang, die einst in der frühen hellenistischen Diskussion zu Gunsten dieses Sinnzusammenhangs und damit zu Ungunsten der individuellen Freiheit aufgelöst worden ist, nun nach der anderen Seite hin preisgegeben. Dies macht die Würde des freien Subjekts aus, dies kann jedoch auch zum Zerschlagen dieses Subjekts führen: Eine geistige Welt, die durch ewige Ordnungen konstituiert ist, erscheint zumindest stabiler, wenn nicht auch lebenswerter als jene, die aus der Freiheit hervorgeht. Schon Hegels vermeintlich so triumphalistisches Freiheitspathos ist deshalb von resignativen Zügen durchwebt - obgleich sich ihm die Erfahrung der möglichen Insuffizienz der Freiheit noch längst nicht so unabweisbar aufgedrängt hat als uns. Angesichts einer sich unaufhaltsam steigernder Komplexität der Welt und der häu-

fig beschworenen mannigfaltigen Katastrophenszenarien kann heute die Freiheit als eine recht unzureichende Basis für die Gestaltung einer lebenswerten Welt erscheinen.

Der Freiheitsgedanke ist gleichsam Geschenk Europas an sich selbst und an seine Umwelt. Doch mehren sich in letzter Zeit die Stimmen, daß es sich dabei vielleicht um ein Danaergeschenk handle. Allerdings läßt sich derartigen Befürchtungen hinsichtlich der kulturellen Tragkraft des Freiheitsgedankens nicht schon dadurch abhelfen, daß man den Freiheitsgedanken widerruft und seine Zuflucht in einem Fundamentalismus unterschiedlicher Färbung sucht. Derartige Befürchtungen liegen offenbar auf einer anderen Ebene als die Aussage, *daß* der Mensch frei sei. Letztere ist - wenn sie denn zutrifft - gänzlich indifferent gegenüber Hoffnungen und Befürchtungen, die sich an sie knüpfen. Sie kann nur durch eine theoretisch ansetzende Kritik, durch den Nachweis der Unfreiheit, nicht aber durch die Angst vor ihren Folgen zur Disposition gestellt werden. Die europäische Idee der Freiheit formuliert eine Einsicht in einen Sachverhalt, der gänzlich unabhängig von solcher Einsicht ist. Man kann zwar die Augen vor ihr verschließen, doch verändert sich dadurch nicht schon der Sachverhalt. Und jeder Versuch, sich der Freiheit zu entziehen, beruht letztlich auf Freiheit - allerdings auf einer Freiheit, die blind ist und nicht von sich weiß.

WALTER JAESCHKE (Berlin)

Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

(Περίληψη)

Αν και δεν υπάρχει ευρωπαϊκή ιδέα της ελευθερίας, έχει θετική σημασία να γίνεται λόγος γι' αυτήν, χωρίς πάντως να καταλήγουμε σε κατακριτέες μορφές ευρωκεντρισμού. Είναι αλήθεια ότι η αντίληψη για την ελευθερία δεν έχει στην Ευρώπη μόνον την ιστορική προέλευσή της, αλλά επιπλέον έχει αποκτήσει μέσα στην ευρωπαϊκή παράδοση εκείνη τη μορφή, η οποία της επιτρέπει να παίζει κεντρικό ρόλο στην κατανόηση των όντων και του στοχασμού. Η ευρωπαϊκή αντίληψη για την ελευθερία παραμένει τελικώς ανεξήγητο γεγονός τόσο ως προς την ιστορική προέλευση όσο και ως προς την τοπική εμβέλεια, αλλά δεν είναι ανεξήγητη ως προς το περιεχόμενό της. Η φράση «ο άνθρωπος ως άνθρωπος είναι ελεύθερος» αποτελεί την πιο γνωστή και σύντομη διατύπωση αυτού του περιεχομένου και αποκτάει εξαιρετική συστηματική σπουδαιότητα στη φιλοσοφία του Hegel. Ωστόσο αυτή η διατύπωση δεν υπάρχει από την αρχή της ευρωπαϊκής ιστορίας, αλλά προέκυψε ύστερα από μακρά εξέλιξη που πέρασε από την αρχαία Ελλάδα, από τη Ρώμη και από τον χριστιανισμό. Ως αντικείμενο όμως φιλοσοφικής γνώσης και πολιτικής πράξης είναι καρπός του νεώτερου φυσικού δικαίου, ενώ η θεωρητική επεξεργασία της έγινε από τον ύστερο διαφωτισμό και από τον γερμανικό ιδεαλισμό. Αλλά τί σημαίνει ότι «ο άνθρωπος ως άνθρωπος είναι ελεύθερος»; Θα προσπαθήσω να δώσω μία απάντηση χρησιμοποιώντας ως βάση της επιχειρηματολογίας μου τη φράση του Hegel «Η ελευθερία είναι το πιο εσωτερικό και αυτή είναι εκείνη, από την οποίαν εκφύεται το οικοδόμημα του πνευματικού κόσμου».

Όπου ο άνθρωπος επιστρέφει στον εαυτό του, στοχάζεται τον εαυτό του και εννοεί τον εαυτό του ως ελεύθερον, εννοεί πράγματι τον εαυτό του ως υποκείμενο. Αυτό συνέβη για πρώτη φορά στην κλασσική και μετακλασσική Ελλάδα, αλλά η ταυτότητα ελευθερίας και υποκειμενικότητας γίνεται φανερή κατά τη νεώτερη εποχή, όταν ο άνθρωπος γνωρίζει

τον εαυτό του ως άπειρο υποκειμένο, ως την έσχατη αρχή της έλλογης γνώσης και της ηθικής πράξης. Η αιτία αυτής της ελευθερίας, η απειρότητα της υποκειμενικότητας, στηρίζεται στη σχέση του καθ' έαυστου χαρακτήρα του υποκειμένου προς τη γενικότητα του νοείν, γιατί το νοείν είναι το πιο εσωτερικό στοιχείο του υποκειμένου και αποτελεί τη διάσταση, στην οποία κάθε ιδιαίτερο περιεχόμενο ανυψώνεται στη γενικότητα και συνεπώς στην απειρότητα. Και σε αυτήν τη δυνατότητα του υποκειμένου να γνωρίζει τον εαυτό του ως αιτία της πραγματικότητας, βρίσκεται τελικώς η ελευθερία της αυτοουσίας και του αυτοπροσδιορισμού. Η απειρότητα της υποκειμενικότητας ή η ελευθερία είναι το πιο εσωτερικό από διπλή σκοπιά: Πρώτον ως η έσχατη μορφή της ηθικής είναι η ηθική αυτονομία και αποτελεί την κορύφωση της ευρωπαϊκής ελευθερίας. Δεύτερον ως η έσχατη συστατική αρχή της γνώσης είναι η θεωρητική ελευθερία και σημαίνει ότι το γνωρίζον υποκειμένο ως αρχή της γνώσης δεν είναι σε κάτι άλλο, αλλά είναι παρ' εαυτώ. Ενώ η υπερβατολογική ελευθερία του Kant και των διαδόχων του, κυρίως του Fichte έδειξε ότι το γνωρίζον υποκειμένο κατά τη γνώση είναι παρ' εαυτώ, ο Hegel θέλησε να δείξει ότι το υποκειμένο ως γνωρίζον είναι κατά τη γνώση παρ' εαυτώ και συνάμα είναι παρ' εαυτώ και στο αντικείμενο, στο έτερον της γνώσης, καθόσον είναι πνεύμα και εννοεί την πραγματικότητα ως πνευματική και έλλογη καθ' εαυτήν. Και στις δύο περιπτώσεις το κύριο σημείο αναφοράς είναι η ελευθερία.

Πώς όμως εκφύεται ολόκληρο το οικοδόμημα του πνευματικού κόσμου από την ελευθερία; Η απάντηση είναι ότι αυτό εκφύεται διά της ελευθέρας βουλήσεως και διά της ελευθέρας γνώσεως. Και το περιεχόμενο αυτού του οικοδομήματος δεν είναι μόνον η τέχνη και η θρησκεία, αλλά μεταξύ άλλων είναι και η σφαίρα του δικαίου και του κράτους. Ωστόσο δεν υπάρχουν πολλές ελευθερίες αλλά μόνον μία, όπως σωστά υποστηρίζει ο Hegel, οπότε και κάθε σφαίρα του πολιτισμού είναι ιστορία της ελευθερίας. Αυτό ισχύει και για το δίκαιο που μεταβάλλεται σε πραγματικό ενθάδε Είναι της ελευθερίας, όταν θεμελιώνεται στη γενική βούληση όσων συμμετέχουν στο δίκαιο, όταν δηλαδή στηρίζεται πράγματι στην έννοια της άπειρης υποκειμενικότητας, την οποίαν απαιτεί η γενικότητα της βούλησης και της γνώσης. Και σύμφωνα με τη γενικότητα η δικαιοική και η πολιτική ελευθερία είναι πραγματική, όταν περιλαμβάνει όχι μόνον τη δική μας ελευθερία αλλά και την ελευθερία του άλλου.

Έως τώρα προϋπέθεσα ότι οι επιμέρους ιστορίες των αντιλήψεων για την ελευθερία, οι οποίες συζητήθηκαν στην Ευρώπη, συμπυκνώνονται και κορυφώνονται στη νεότερη φιλοσοφία. Άν και φαίνεται ότι αυτή η ιστορία τείνει να λάβει καθοδική πορεία, ωστόσο ούτε η επιστροφή

σε προνεωτερικές αντιλήψεις είναι δυνατή ούτε μπορούμε να παραιτηθούμε από τη νεώτερη ευρωπαϊκή αντίληψη της ελευθερίας. Όσοι πάντως θέλουν να καταργήσουν τη φιλοσοφική θεμελίωση της ελευθερίας και της υποκειμενικότητας, οδηγούν την ευρωπαϊκή αντίληψη της ελευθερίας στον τάφο. Η ελπίδα τους για την επιστροφή σε παλιές αντιλήψεις για την αιώνια τάξη των πραγμάτων ή για την αδιαμεσολάβητη αντικειμενικότητα είναι μάταιες, γιατί με την κατάργηση της ευρωπαϊκής ιδέας της ελευθερίας συνάμα καταρρέει και το πνευματικό οικοδόμημα, στο οποίο οι παλαιές αντιλήψεις θα είχαν κάποια θέση. Οπωσδήποτε η ευρωπαϊκή ιδέα της ελευθερίας περιέχει μιάν ένταση, γιατί η αυτονομία του υποκειμένου συνδέεται προς την απειλητική εμπειρία της απώλειας κάθε πλαισίου ένταξης του ελευθέρου υποκειμένου μέσα σε έναν κόσμο οικείο. Ακόμη και από το θριαμβευτικό πάθος του Hegel για την ελευθερία δεν απουσιάζουν οι τόνοι της απογοήτευσης, αν και η εμπειρία για την πιθανή ανεπάρκεια της ελευθερίας δεν ήταν για αυτόν τόσο πιεστική, όσο είναι για μας σήμερα, όταν ο κόσμος γίνεται όλο και περισσότερο περίπλοκος. Ωστόσο η ευρωπαϊκή ιδέα της ελευθερίας δεν είναι δώρο κάποιων Δαναών, αλλά αποτελεί πραγματικό δώρο της Ευρώπης προς τον εαυτό της και προς τον κόσμο, γιατί η ελευθερία συνιστά την αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Αν παραιτηθούμε από την ελευθερία, δεν θα αλλάξουμε τίποτε στις ελπίδες και στους φόβους που έχουν αναφανεί στη σύγχρονη εποχή. Οπωσδήποτε θα έχουμε και τότε ενεργήσει ως ελεύθερα όντα, με τη διαφορά ότι η ελευθερία μας θα είναι χωρίς όραση, συνείδηση και αυτογνωσία.

(Γεωργία Αποστολοπούλου)